

Paweł BIELAWSKI 

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

pj.bielawski@gmail.com

„DEMOKRACJA ORGANICZNA” ALAINA DE BENOISTA JAKO ALTERNATYWA DLA GLOBALISTYCZNEJ DEMOKRACJI LIBERALNEJ

ABSTRACT Alain de Benoist's 'Organic Democracy' as an Alternative to the Globalist Liberal Democracy

The topic of the article is the concept of organic democracy, as envisioned by Alain de Benoist. The French writer is critical of modern liberal democracy – he believes it is a fundamentally flawed system which should be reviewed. He proposes an alternative “organic democracy”, an illiberal form of democracy. The article briefly outlines the development of democracy in Europe and then describes the original Athenian democracy. Subsequently, the paper describes in depth the differences between the principles of representation and participation, and then proceeds to outline the relations between equality and homogeneity in democracy. Afterward, Benoist's critique of liberal democracy is outlined and is situated in the context of Benoist's body of work. The article concludes with a critical review of the concept of organic democracy.

Keywords: European New Right, democracy, liberalism

Słowa kluczowe: Europejska Nowa Prawica, demokracja, liberalizm

Alain de Benoist (ur. 1943) jest francuskim pisarzem, filozofem, politologiem, autorem takich prac, jak *Vu de droite: Anthologie critique des idées contemporaines* (1977), *Les idées à l'endroit* (1978), *Comment peut-on être païen?* (1981), *Démocratie: le problème* (1985), *Au-delà des droits de l'homme. Pour défendre les libertés* (2004), a także pokazanej liczby artykułów i wywiadów¹. To również jeden z założycieli think-tanku GRECE (Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne), który zapoczątkował nurt Europejskiej Nowej Prawicy (ENP) lub Nouvelle Droite. Początek ENP, który jest (od kilkadziesiątu lat) istotnym i bogatym nurtem intelektualnym i metapolitycznym, datuje się na 5-6 maja 1968 r., kiedy GRECE został powołany do życia². W jego skład weszli ludzie z kilku nacjonalistycznych grup francuskich, tj. Fédération des Étudiants Nationalistes (FEN), Europe-Action, Rassemblement européen de la liberté (REL) i Mouvement nationaliste du progrès (MNP)³. Powstanie GRECE było swego rodzaju odpowiedzią na coś, co de Benoist uznał za *intelektualną pustkę starej prawicy*, tj. brak wyrafinowanej refleksji teoretycznej i doktrynalnej, co miało spowodować zdecydowane zepchnięcie prawicy europejskiej na margines życia intelektualnego i w efekcie oddanie szeroko pojętej lewicy *hegemonii kulturowej*⁴. W perspektywie ENP warunkiem *sine qua non* zdobycia władzy politycznej jest uprzednie zdobycie władzy kulturowej⁵. Zadaniem, jakie ustaliło sobie GRECE, była zmiana dominującej nadbudowy ideologicznej, zwłaszcza w środowisku elit opiniotwórczych.

Przedmiotem niniejszego tekstu jest pojęcie i koncepcja „demokracji organicznej” autorstwa de Benoista. Celami artykułu są: rekonstrukcja tego pojęcia, umiejscowienie go na tle dorobku filozofa oraz ukazanie demokracji organicznej jako neoprawicowej alternatywy dla współcześnie dominującego modelu demokracji.

Najbardziej znanym i wyczerpującym opracowaniem myśli de Benoista jest z pewnością *Sur la Nouvelle Droite* Pierre'a-André Taguieffa (1994). Spośród pozycji wydanych w języku francuskim wymienić można również rozprawę doktorską *Les paganismes de la Nouvelle Droite* (1980-2004) pióra Stéphane'a François (2005) czy też rozprawę *Les intellectuels de la Nouvelle Droite et la religion. Histoire et idéologie d'un antichristianisme de droite* (1968-2001) Oliviera Moosa. W sferze anglojęzycznej pojawiły się m.in. następujące opracowania nurtu: *Where Have All the Fascists Gone?* (2007) i *Rethinking the French New Right. Alternatives to Modernity* (2013) Tamira Bar-Ona,

¹ A. de Benoist, *Les contours d'un monde que nous avons connu, et parfois aimé, se dissipent sous nos yeux*, 20 II 2017, [online] <https://www.breizh-info.com/2017/02/20/62496/alain-de-benoist-populisme-droite-gauche-fini-monde-moderne>, 5 II 2019.

² P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite. Jalons d'une analyse critique*, Paris 1994, s. 10.

³ J. Y. Camus, *La Nouvelle Droite française et son rapport avec Mai 68*, 31 VIII 2009, [online] <https://tempspresents.com/2009/08/31/jean-yves-camus-la-nouvelle-droite-francaise-et-son-rapport-avec-mai-68/>, 14 II 2019.

⁴ A. de Benoist, *Intelektualna pustka starej prawicy*, Xportal, 4 IX 2013, [online] <http://xportal.pl/?p=11030>, 14 II 2019.

⁵ Zob. tenże, *Mémoire vive*, Paris 2012, s. 112; T. Sunic, *Against Democracy and Equality. The European New Right*, London 2011, s. 69.

Against Democracy and Equality (1990) T. Sunicia, *New Culture, New Right: Anti-Liberalism in Postmodern Europe* (2013) Michaela O'Meary. W Polsce nurt ten jest bardzo słabo zbadany, ukazały się zaledwie pojedyncze artykuły, najczęściej nienaukowe. Można wśród nich wymienić: *Przeciwko równości i demokracji* Jarosława Tomaszewicza („Myśl Polska” 1993), *Nowa Prawica, nowa kultura, nowe pogaństwo* Marka Konopki („Frona” 1997), *Wybieramy „trzecią drogę”. Alain de Benoist o „dekolonizacji” Europy* Ryszarda Mozgola („Templum Novum” 2012), *Europejska Nowa Prawica i perspektywa białoruska* Alaksieja Dziermanta („Pressje” 2010), wywiad na temat z Adamem Wielomskim („Odmrocze”, nr 8/9⁶), wywiad z de Benoistem mojego autorstwa („Tryglaw” 2015). Z artykułów *stricto* naukowych wymienić można *Alain de Benoist i Francuska Nowa Prawica – twórcy prawicowej strategii metapolitycznej* Jakuba Stobieckiego („Przegląd Politologiczny”, 2003) i *Od tradycjonalizmu do futuryzmu. Archeofuturyzm Guillaume’a Faye’a* Pawła Bielawskiego („Athenaeum” 2018). Mimo licznych tłumaczeń książek de Benoista na inne języki (angielski, niemiecki, hiszpański, włoski, rosyjski) w polskim nie pojawiła się jak dotąd ani jedna. Nie ma również żadnego syntetycznego, naukowego opracowania myśli francuskiego filozofa.

Nurt ENP odnosi się krytycznie do współczesnego, liberalnego modelu demokracji, kładzie duży nacisk na etnopluralizm, federalizm i regionalizm oraz broni prawa narodów i grup etnicznych do zachowania własnych tożsamości i autonomii kulturowej w coraz bardziej globalizującym się (na jednakową modłę) świecie. Lider ruchu, de Benoist, krytycznie ocenia stan demokracji na Zachodzie, gdyż – wbrew zapewnieniom – nie gwarantuje ona wolności ani różnorodności. Jego zdaniem demokracja liberalna stała się *de facto* narzędziem globalistycznej, kulturowo-politycznej *urawniłowki*⁷. Systemowa absolutyzacja abstrakcyjnej jednostki prowadzić ma do dezintegracji kolektywnych tożsamości i wykorzeniania człowieka z kultur regionalnych i narodowych. De Benoist proponuje zmianę modelu demokracji z globalistycznego liberalnego na „organiczny”, tj. taką, w której obywatelstwo wynika z przynależności do konkretnej wspólnoty politycznej, opartej na współdzielonych wartościach i wspólnych więzach pamięci-historii. Francuski autor w swoich poglądach na demokrację inspirował się takimi autorami, jak: Carl Schmitt⁸, Jean-Jacques Rousseau⁹, Arthur Moeller van den

⁶ Brak informacji o roku wydania.

⁷ *Ta sytuacja bardzo mnie niepokoi, a nazywam ją ideologią jednostajności [idéologie du même – przyp. P. B.]. [...] Jej centralnym punktem jest założenie, iż jesteśmy wszyscy jednym rodzajem ludzkim, braćmi i siostrami tej samej rodziny. Mogą istnieć między nami różnice, ale są one nieistotne i stopniowo muszą być wykorzenione lub przekształcone na coś w rodzaju folkloru [...]. Im bardziej jednak świat podlega ujednoliceniu, tym bardziej wzrasta skłonność do rebelii. Tak więc impuls prowadzący do homogenizacji planety kreuje nowe rodzaje podziałów. Czasami opór może przybrać ekstremalne formy – na przykład terroryzmu.* A. de Benoist, *Nowoczesność jako wróg tożsamości*, „Szczerebiec” 2016, nr 151, s. 9.

⁸ Zob. tenże, *Carl Schmitt Today. Terrorism, „Just” War, and the State of Emergency*, London 2013; T. Sunic, *Liberalism or Democracy? Carl Schmitt and Apolitical Democracy*, [w:] tenże, *Postmortem Report. Cultural Examinations from Postmodernity*, Shamley Green 2010; L. Tudor, *From the German Conservative Revolution to the New Right*, Santiago de la Nueva Extremadura 2015.

⁹ Zob. A. de Benoist, *Relire Rousseau*, [w:] tenże, *Critiques, théoriques*, Lausanne 2002, s. 313-331.

Bruck¹⁰. Niniejszy tekst traktuje o stworzonej przez de Benoista alternatywie dla demokracji liberalnej, którą nazywa on *demokracją organiczną*.

Zacząć należy od wstępnych założeń de Benoista w kwestii demokracji. Za jej wyznacznik filozof uznaje nie współczesną, (po)nowożytną odmianę, ale jej wersję oryginalną, tzn. powstałą w antyku.

DEMOKRACJA W EUROPIE

Zdaniem de Benoista demokracja nie jest wymysłem nowoczesnym, bardziej współczesnym czy „rozwinęty” od jakiegokolwiek innego systemem rządów. Nie jest również jakimś koniecznym, „ostatecznym” etapem jednoliniowego, konwergentnego rozwoju wszystkich społeczeństw. Demokracja według francuskiego myśliciela jest formą rządów przynależną i charakterystyczną dla Europy. Absolutystyczny despotyzm to zjawisko raczej obce Europie, w przeciwieństwie do szeroko rozumianego „Wschodu”. *Czy to w Rzymie, czy w „Iliadzie”, w wedyjskich Indiach, czy też u Hetytów, już na wczesnym etapie zauważyć możemy istnienie zgromadzeń ludowych zarówno w organizacji wojska, jak i obywateli*¹¹. Zgromadzenia ludowe, na zasadach demokratycznych, były w Europie rozpowszechnione od najdawniejszych czasów. W społeczeństwach indoeuropejskich król często był wybierany; Benoist podaje przykład Germanów, Skandynawów, przypomina też o obieralności królów francuskich czy cesarzy niemieckich¹². Można oczywiście przywołać tutaj również wolną elekcję w I Rzeczypospolitej. Francuski intelektualista wykazuje, iż powszechność monarchii dziedzicznych stała się faktem dopiero w XII w. Mimo wszystko nie były to monarchie o charakterze despotycznym. Królowie w Europie często rządzili z pomocą parlamentów, których uprawnienia bywały dość znaczne. Status poddanego czy obywatela pociągał za sobą pewne prawa polityczne. Ludzie organizowali się w zgromadzenia, cechy; suweren otoczony był radą, funkcjonowało prawo zwyczajowe. *Innymi słowy, nie można powiedzieć, by stare monarchie pozabawione były powszechnej legitymizacji*¹³.

Najstarszy parlament na Zachodzie – islandzki Althing – powstał w 930 r. Obywatel islandzki miał dwa niezbywalne prawa – noszenia broni i brania udziału w *thingu*. Islandczycy stworzyli system dość podobny do ateńskiego: społeczność wolnych, równych wobec prawa, samorządnych ludzi zdolnych do uchwalania praw czy wymierzania sprawiedliwości. Takowa tradycja demokracji bezpośredniej ostała się choćby w Szwajcarii. Mimo rozpowszechnienia monarchicznego systemu rządów, w średniowieczu idea samorządności obywatelskiej odżyła. Po pewnym czasie

¹⁰ Zob. P. Bielawski, *Arthur Moellera van den Brucka konserwatywno-rewolucyjna krytyka liberalizmu*, „Pro Fide Rege et Lege” 2018, nr 2(80), s. 186-196. Por. A. de Benoist, *Imperium*, „Tryglaw” 2015, nr 16, s. 5-8.

¹¹ A. de Benoist, *Problem of Democracy*, London 2011, s. 15 (z powodu braku dostępu do oryginału użyto przekładu).

¹² *Tamże*.

¹³ *Tamże*, s. 16.

popularności teorii o boskim pochodzeniu wszelkiej władzy zaczęły się podnosić głosy kontestujące ją. Pierwszym znaczącym przykładem może być włoski filozof – Marsyliusz z Padwy, który otwarcie głosił tezę, że prawdziwym źródłem władzy jest lud, a nie Bóg¹⁴.

Demokratyczny duch zaczął w Europie coraz wyraźniej odzywać, np. we włoskich republikach (m.in. Wenecji), we francuskich, flamandzkich, szwajcarskich, a także hanzeatyckich społeczeństwach¹⁵. De Benoist wspomina ponadto system gildii, który w dążeniu do realizacji swoich interesów nieraz wchodził w spór z królem czy Kościołem¹⁶. Francuski autor powołuje się również na papieża Piusa XII, który twierdził, że demokracja (*sensu largo*) może przyjmować różne formy i być realizowana zarówno w republikach, jak i w monarchiach¹⁷. Monarchia przecież – jak wykazuje de Benoist – wcale nie musi demokracji wykluczać, za przykład czego posłużyć mogą chociażby współczesne monarchie konstytucyjne i parlamentarne.

Myśliciel stwierdza również, że w obecnych czasach ani polityczna forma rządów w danym państwie, ani jego instytucje nie muszą być wcale decydującym czynnikiem w kształtowaniu życia społecznego jego obywateli¹⁸ – podobne formy rządów mogą istnieć w bardzo różnych społeczeństwach, a podobne społeczeństwa mogą mieć różne formy rządów¹⁹. W związku z powyższym niezwykle ciężko jest według de Benoista dokładnie zdefiniować pojęcie „demokracji”. Jak stwierdza: *Podjęcie etymologiczne prowadzi na manowce. W oryginalnym znaczeniu demokracja oznacza „władzę ludu”. Jednak władza ta może być interpretowana w różnoraki sposób. Najrozsądniejszym podejściem wydaje się historyczne, które opiera się na założeniu, że „autentyczna” demokracja jest przede wszystkim systemem politycznym ukonstytuowanym w starożytności. [...] W celu badania „autentycznej” demokracji konieczne jest zwrócenie się do demokracji greckiej, a nie do tych reżimów, które współczesny świat chce określać tym mianem*²⁰.

Jaka więc była demokracja w starożytności?

DEMOKRACJA ANTYCZNA

Demokracja ateńska była przede wszystkim wspólnotą obywateli, którzy sami byli rządzącymi – nie byli rządzeni przez oddzielną kastę delegatów. Rządził więc lud, nie jego reprezentanci. Jest to bez wątpienia najbardziej znana cecha demokracji antycznej. Zasada reprezentacji była co prawda również stosowana, ale służyła ona wyłącznie do

¹⁴ Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, przeł. i oprac. W. Seńko, Kęty 2006, *Biblioteka Europejska – Antyk*.

¹⁵ A. de Benoist, *Problem of Democracy...*, s. 17.

¹⁶ *Tamże*.

¹⁷ *Tamże*, s. 19.

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ *Tamże*, s. 20-21.

wyłaniania urzędników, którzy nie mieli prawa do prowadzenia samodzielnej polityki. Ich zadaniem było wykonywanie woli wspólnoty obywatelskiej. *Decyzje polityczne nie zapadały jak dziś w zaciśnięciu ministerialnych gabinetów, lecz kształtowały się w trakcie otwartej, obywatelskiej dyskusji*²¹.

De Benoist przypomina, że definiując demokrację, Grecy przeciwstawiali ją dwóm innym ustrojom: tyranii i arystokracji. Demokracja miała opierać się na trzech podstawowych warunkach: 1) *isonomia* – równość wobec prawa, 2) *isotimia* – równość dostępu do piastowania urzędów, 3) *isegoria* – wolność głosu²². Realnym ciałem rządzącym było Zgromadzenie Ludowe – organ suwerennej władzy ludu ateńskiego. Podejmowało ono decyzje o wypowiedzaniu wojny i zawieraniu pokoju, wystosowywało dekrety, uchwalało prawa itp. Te decyzje podejmowane były bezpośrednio, przez samych obywateli. *Dla Ateńczyka V lub IV w. p.n.e. rządzenie w jego imieniu stanowiłoby całkowite zaprzeczenie ideałów demokratycznych, byłoby ich żalosną parodią*²³. Choć rządy bezpośrednie są cechą kluczową ustroju ateńskiego, w żadnym wypadku nie można redukować demokracji ateńskiej wyłącznie do nich.

Samo pojęcie „obywatel” rozumiane było zupełnie inaczej niż dzisiaj, w kontekście współczesnej demokracji liberalnej. Obywatelstwo nie było kategorią abstrakcyjną, wynikającą z „rządów prawa”. Opierano je na konkretności, tj. na przynależności do *polis* – organicznej wspólnoty etnicznej i kulturowej, w której obywatele powiązani byli ze sobą wspólną wiarą, wartościami, językiem, pochodzeniem i obyczajem. Warunkiem *sine qua non* obywatelstwa było odpowiednie pochodzenie i dziedzictwo. Obywatелеm Aten mógł zostać jedynie syn zrodzony z ateńskiego ojca i matki (od 451 r. p.n.e.).

*W pewnym sensie „demos” i „ethnos” są tożsame: demokracja jest pojmowana nie w stosunku do jednostki, ale w stosunku do „polis”, to znaczy do „zorganizowanej społeczności”. [...] Bycie obywatelem, w pełnym tego słowa znaczeniu, oznaczało przynależność do ojczyzny – tzn. do ojczystej ziemi i [wspólnej] przeszłości. Ateńczykiem się ktoś rodzi – nie staje się nim (poza nielicznymi wyjątkami). [...] Polityczna równość, ugruntowana przez prawo, brała się ze wspólnego pochodzenia [...]. Demokracja zakorzeniona była w pojęciu „autochtonicznego” obywatelstwa*²⁴.

Przeciwieństwem *obywatela* (*polites*) był *nieobywatel* (*idiotes*). Nieobywatelem był każdy nie-Ateńczyk, bowiem warunkiem stania się obywatelem było urodzenie się jako Ateńczyk. Być obywatelem oznaczało przynależność do ojczyzny i wspólnych dziejów²⁵. Granice były jasno określone, dlatego też tradycja ateńska nie aprobowała mieszanych małżeństw. Równość obywateli brała się ze wspólnego pochodzenia. Demokracja opierała się więc na autochtoniczności. *Grecy z V w. p.n.e. określali się jako „autochtoniczny lud wielkich Aten”, i to na tym micie oparli swą demokrację*²⁶.

²¹ R. Kulesza, *Ateny Peryklesa*, Warszawa 1991, s. 11, *Szkice z Dziejów Powszechnych*.

²² A. de Benoist, *Problem of Democracy...*, s. 22.

²³ R. Kulesza, *Ateny Peryklesa...*, s. 12.

²⁴ A. de Benoist, *Problem of Democracy...*, s. 23-24.

²⁵ *Tamże*, s. 24.

²⁶ *Tamże*.

Zupełnie inaczej niż dziś rozumiane było również pojęcie „wolności”. Nie było pojmowane jako wyzwolenie, secesja czy emancypacja, ale raczej jako przywilej uczestnictwa w życiu publicznym, wynikający z przynależności do wspólnoty:

Gdy Grecy mówili o wolności, nie mieli na myśli prawa do ucieczki spod kurateli miasta [...] czy też prawa do zrzucenia ograniczeń [...]. To, co mieli na myśli, to prawo – i gwarantowana przez prawo „polityczna zdolność” do „uczestnictwa” w życiu miasta, głosowania w zgromadzeniu, wybierania urzędników itd. Wolność nie legitymizowała secesji, ale sankcjonowała coś dokładnie przeciwnego: więź każdej osoby z jej miastem. To nie była „wolność jako autonomia”, tylko „wolność jako uczestnictwo”. Nie miała ona sięgać poza wspólnotę, lecz funkcjonowała wyłącznie w ramach polis²⁷.

„Wolność” formalna, abstrakcyjna, tj. oderwana od kontekstu konkretnego miasta-państwa czy etnosu, była dla ówczesnych całkowicie pozbawiona znaczenia. Idea wolności wiązała się z demokracją, ponadto pojmowana była w odniesieniu do całego ludu, a nie tylko do jednostki. Innymi słowy, warunkiem wolności każdej pojedynczej jednostki była wolność wspólnoty jako całości – i to całość warunkowała wszelkie wolności indywidualne (a nie na odwrót). To wolność ludu była fundamentem wolności jednostki²⁸. Wynika z tego prymat interesu wspólnoty nad interesem jednostki. I podług tego wolność była rozumiana jako przywilej uczestnictwa w życiu politycznym, a nie posiadanie *niezbywalnych praw*²⁹. Wolność implikowała obowiązki, nie same tylko swobody.

Równość w ateńskiej demokracji nie była według de Benoista rozumiana na zasadzie „naturalnej” równości. Nie stanowiła bowiem celu samego w sobie, lecz raczej środek do odpowiedniego funkcjonowania demokracji³⁰. Równość obywatelska nie wywodziła się z esencjonalnej równości ludzi, tylko brała się z obywatelstwa, tj. z przynależności do danego ludu. Ponadto należy podkreślić, iż równe prawo do udziału w Zgromadzeniu Ludowym nie implikowało bezwzględnej równości, a jedynie to, że wszyscy byli tego samego pochodzenia i w związku z tym mieli takie samo prawo do korzystania z praw obywatelskich. *W oczach Greków wszyscy obywatele mieli prawo prowadzić życie polityczne nie ze względu na uniwersalne i niezbywalne prawa, posiadane przez każdego z ludzi jako takich, ale przez wzgląd na ich obywatelstwo. Ostatecznie kluczowym pojęciem jest tutaj nie równość, a obywatelstwo*³¹.

Warto również wspomnieć (czego francuski autor nie porusza *explicit*), że owo niebywałe poczucie wspólnoty w starożytnych Atenach było możliwe m.in. dzięki nie tylko formalnej, lecz także realnej solidarności, tj. różnice majątkowe między bogatymi i biednymi były (jak na ówczesne realia) stosunkowo nieduże. Nie było w Atenach takiej ekonomicznej stratyfikacji, jak np. w Persji. Lepszy status ekonomiczny obywatela pociągał również za sobą większe obowiązki: *Im kto był zamożniejszy, w tym bardziej*

²⁷ Tamże, s. 25.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 26.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 27.

*kosztownym rodzaju wojsk musiał służyć [...], ponadto bogaci podlegali dodatkowemu obowiązkowi świadczeń pieniężnych na rzecz ogółu w postaci finansowania rozmaitych potrzeb polis, np. przedstawień teatralnych*³².

De Benoist przypomina pojęcie *zoon politikon* Arystotelesa (człowiek to istota społeczna), które oznaczać miało ni mniej ni więcej, iż wspólnota (*polis*) jest logicznie pierwotniejsza niż jednostka³³ i tylko w ramach społeczności jednostka może zrealizować pełnię swego potencjału. I ten właśnie pogląd stoi w sprzeczności z nowoczesnym liberalizmem, który twierdzi z kolei, że to jednostka poprzedza społeczeństwo, a człowiek jest czymś więcej niż tylko obywatelem danej społeczności³⁴.

Na najgłębszym poziomie różnica między demokracją ateńską a nowoczesną zasadza się na zupełnie różnej antropologii filozoficznej, na której opiera się ustrój.

*Starożytna demokracja była komunitarystyczna i „holistyczna”, podczas gdy współczesna demokracja jest przede wszystkim indywidualistyczna. Starożytna demokracja definiowała obywatelstwo poprzez pochodzenie i dawała obywatelom możliwość uczestnictwa w życiu miasta. Współczesna demokracja organizuje zatamizowane jednostki w obywateli, patrząc na nich przede wszystkim przez pryzmat abstrakcyjnego egalitaryzmu. Starożytna demokracja opierała się na idei wspólnoty organicznej; współczesna demokracja, jako dzieło chrześcijaństwa i filozofii oświecenia – na jednostce*³⁵.

I to właśnie ten aspekt, a nie różnica w liczbie obywateli w dawnej i współczesnej demokracji, jest w rozróżnieniu obu typów kluczowy. Poprawne funkcjonowanie greckiej i islandzkiej demokracji uwarunkowane było przede wszystkim spójnością kulturową i tożsamością³⁶.

Niezależnie od tego, jakie to może wzbudzać oceny, de Benoist stwierdza, że ateńska demokracja jest demokracją oryginalną i w związku z tym to ona winna być probierzem demokracji jako takiej, a nie współczesne ustroje, które demokratycznymi się mienia.

PARTYCYPACJA A REPREZENTACJA

*Wielką zaletą demokracji jest to, że stanowi jedyny system, który umożliwia uczestnictwo wszystkich obywateli w sprawach publicznych. Wybory to jedynie sposób konsultacji i badania opinii – to nie jest istota demokracji. Istotą demokracji jest uczestnictwo. I to z tego powodu demokracja bezpośrednia, partycypująca, pozwalająca samym ludziom w największym możliwym stopniu zająć się tym, co ich dotyczy, zawsze będzie lepsza od demokracji parlamentarnej, czysto reprezentatywnej, w której obywatele wyobcowani są ze swojej suwerenności na korzyść swych reprezentantów*³⁷.

³² R. Kulesza, *Ateny Peryklesa...*, s. 9.

³³ A. de Benoist, *Problem of Democracy...*, s. 25.

³⁴ *Tamże*.

³⁵ *Tamże*, s. 28.

³⁶ *Tamże*.

³⁷ A. de Benoist, *Imperium...*, s. 6.

De Benoist jest zdecydowanym zwolennikiem demokracji, ale nie jej liberalnej odmiany, tę uważa bowiem za zaprzeczenie autentycznej demokracji. Dlaczego? Sprzeczność między liberalizmem a demokracją zawierać się ma na poziomie samych pojęć. Zdaniem francuskiego autora liberalizm i demokracja nie tylko nie są ze sobą kompatybilne, lecz także na wielu płaszczyznach zachodzi pomiędzy nimi sprzeczność. W tych konstatacjach wpływ myśli Carla Schmitta jest bardzo wyraźny³⁸.

Według liberalizmu jednostka jest logicznie pierwotniejsza od społeczeństwa, a społeczeństwo to po prostu zbiór jednostek dążących do realizacji własnego interesu. *To jest atomistyczne spojrzenie na życie społeczne, które zamienia ludy i narody w przemijające nadbudowy, pozbawione znaczenia*³⁹. Demokracja z kolei opiera się na zorganizowanym, kolektywnym czynię⁴⁰, poprzez który społeczeństwo przywiązuje wagę do zbiorowych przedsięwzięć spajających ludzi. Dzięki wspólnej pracy i *scaleniu woli* (każdej jednostki) demokracja nabiera *organicznego* charakteru. Nie należy więc mylić, zdaniem de Benoista, państwa liberalnego z demokratycznym. Demokracja to „-kracja” (gr. *κράτος* – władza, potęga, siła), czyli forma władzy politycznej, co implikuje autorytet. Liberalizm to zaś idea ograniczenia wszelkiej władzy politycznej, dążąca do osłabienia zasady autorytetu. Demokracja opiera się na suwerenności ludu, liberalizm – na prawach jednostki⁴¹. Liberalny prymat jednostki nad wspólnotą kłóci się z zasadą woli powszechnej, na której, zdaniem de Benoista, demokracja winna być oparta.

Swą perspektywę metodologiczną francuski myśliciel opisuje następująco: *W naszym rozumieniu lud jest czymś znacznie więcej niż tylko sumą jednostkowych cech wszystkich jego członków. Lud jest całością organiczną, posiadającą własną specyficzność. [...] Masa składa się po prostu z przemijającej wielości oderwanych i wykorzenionych jednostek. Lud to z kolei tygiel, dzięki któremu obywatele zyskują formę. Według tej „holistycznej” perspektywy demokracja jest głęboko narodowym powołaniem – przynajmniej gdy naród pełni funkcję politycznej formy ludu*⁴².

Pozostając w zgodzie z optyką Rousseau, de Benoist uważa, że realna demokracja nie może powstać ani funkcjonować, opierając się wyłącznie na formalnej umowie oderwanych jednostek. Autentyczna demokracja jest możliwa jedynie wówczas, *gdy lud jest tak homogeniczny, że w zasadniczych sprawach panuje jednomyślność. [...] Państwo nie polega więc na umowie [...], lecz z istoty na jednorodności. Z niej powstaje demokratyczna identyczność rządzących i rządzonych*⁴³. Warunkiem koniecznym funkcjonowania państwa demokratycznego jest więc wspólnota jednorodna, homogeniczna – to właśnie stanowi podstawę dla woli powszechnej. Nie należy mylić tego z liberalnym pojęciem

³⁸ Por. C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, [w:] tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. i wstęp M. A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 141-226.

³⁹ A. de Benoist, *Problem of Democracy...*, s. 45.

⁴⁰ *Tamże*.

⁴¹ *Tamże*.

⁴² *Tamże*, s. 43.

⁴³ C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja...*, s. 156-157.

rządów przez dyskusję. Między demokratyczną jednorodnością a indywidualistyczną świadomością liberalną zachodzi głęboka sprzeczność.

De Benoist przypomina, że zdaniem Rousseau⁴⁴ sprzeczność istnieje również między zasadą demokracji a reprezentacji, bowiem gdy lud jest reprezentowany, władza leży w rękach przedstawicieli, a więc lud przestaje być suwerenem⁴⁵. *Jeżeli więc przyjmujemy, że demokracja to ustrój ufundowany na suwerenności ludu, to musimy przyznać rację Rousseau*⁴⁶. Demokracja jest formą rządów, w której istnieje tożsamość rządzących i rządzonych, tj. tożsamość woli powszechnej i prawa⁴⁷. Rządzący formalnie winni być niczym więcej niż wykonawcami celów określonych przez wolę powszechną. Innymi słowy, rola przedstawicieli powinna zostać zredukowana do minimum. Można by to porównać do statusu urzędnika w starożytnych Atenach.

We współczesnych demokracjach rzecz się ma inaczej. W systemie reprezentacyjnym punkt ciężkości przechodzi na przedstawicieli i partię. Lud traci *de facto* swą suwerenność – przejmuje ją oligarchia zawodowych polityków, *którzy bronią swoich interesów w atmosferze nieodpowiedzialności*⁴⁸. Wola powszechna przestaje być osią demokracji, gdyż na jej miejsce wchodzi partycularne interesy. Efektem tego ma być zniknięcie wartości z rozważań politycznych. W centrum debaty demokratycznej znajdują się bowiem interesy różnych, skonfliktowanych stronnictw politycznych. To ma stanowić przyczynę często słyszanych w Europie głosów o *deficycie demokracji* czy też *kryzysie reprezentacji*⁴⁹. Zdaniem de Benoista ukonstytuowanie się tzw. państwa prawa (mające w założeniu odgrywać rolę regulującą) nie pomaga, bowiem skupienie się na formalizmie procedur i reguł prawnych skutkuje indyferentyzmem wobec celów *stricto* politycznych⁵⁰, a więc tych, do których demokracja *sensu stricto* została w ogóle powołana. Demokracja nie ma polegać na przestrzeganiu reguł prawnych dla nich samych; są one środkiem do celu, nie celem samym w sobie. Należy zatem rozróżnić prawomocność i legalność. Demokracja liberalna zredukowała pierwsze do drugiego, co de Benoist uważa za zjawisko negatywne: *Ta koncepcja pozytywistyczno-prawna legitymizacji skutkuje pojmowaniem instytucji [...] jako celów samych w sobie, nie dając woli powszechnej możliwości ich modyfikacji i kontroli ich działań*⁵¹. Píše także: *Nie ma legislacji poprzedzającej instytucji politycznych; to raczej wola polityczna tworzy legislację*⁵². W sytuacji nieprzewidzianej nie istnieje prawo czy ustawa mogące

⁴⁴ Zob. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna. List o widowiskach*, przeł. A. Peretiatkowicz, W. Bieńkowska, Warszawa 2010.

⁴⁵ A. de Benoist, *Démocratie représentative et démocratie participative*, [w:] tenże, *Critiques, théoriques...*, s. 426.

⁴⁶ *Tamże*.

⁴⁷ *Tamże*.

⁴⁸ *Tamże*, s. 427.

⁴⁹ *Tamże*.

⁵⁰ *Tamże*.

⁵¹ *Tamże*.

⁵² Tenże, *Problem of Democracy...*, s. 62.

formalnie rozwiązać problem. Jeżeli zostanie on rozwiązany, stanie się to poprzez decyzję polityczną.

W demokracji prawomocność władzy zależy nie tylko od zgodności z prawem czy konstytucją, lecz także przede wszystkim od tego, czy rząd działa w zgodzie z celami określonymi przez wolę powszechną. Sprawiedliwość i prawomocność praw, ustaw i przepisów prawnych nie winna leżeć całkowicie w gestii państwa czy w aktywności legislacyjnej partii rządzącej, nie powinna również być gwarantowana wyłącznie istnieniem kontroli sądowniczej. Potrzeba oprócz tego – zdaniem de Benoista – by samo prawo miało odpowiednią legitymizację, tj. było zgodne z oczekiwaniami obywateli oraz zorientowane na dobro wspólne.

De Benoist zdaje sobie oczywiście sprawę z tego, że we współczesnych warunkach nie da się uciec od takiej czy innej formy reprezentacji politycznej. Podkreśla jednak z całą mocą, iż zasada reprezentacji w żadnym wypadku nie wyczerpuje zasady demokratycznej⁵³. Ta pierwsza może tylko skorzystać z implementacji, przynajmniej w jakiejś mierze, demokracji bezpośredniej – zwłaszcza że właściwą esencją demokracji jest wola powszechna, możliwa do zaistnienia i funkcjonowania wyłącznie w warunkach społeczeństwa względnie homogenicznego. Podstawowym zadaniem przedstawicieli w demokracji jest działanie zgodnie z wolą powszechną, a nie przestrzeganie prawa (dla niego samego), które sami uchwalają podług własnych potrzeb (z pominięciem obywatelskiej kontroli). Partycypacja ma na celu przeciwdziałanie m.in. takim właśnie sytuacjom.

Reasumując: demokrację należy rozumieć jako ustrój, w którym panuje tożsamość rządzących i rządzonych. A to jest możliwe wtedy i tylko wtedy, gdy wspólnotę polityczną charakteryzuje jednorodność.

RÓWNOŚĆ A JEDNORODNOŚĆ

Dlaczego współczesne demokracje tak dalece odeszły od oryginalnego, ateńskiego wzorca? Zdaniem de Benoista stało się tak dlatego, że współczesna demokracja ma zupełnie inną genezę niż demokracja antyczna.

Demokracja ateńska była homogeniczną grupą obywateli wspólnego pokrewieństwa, w której właśnie owo pokrewieństwo stanowiło źródło równości politycznej – obywatelstwo i pokrewieństwo były ze sobą nierozzerwalne. Nowoczesna demokracja ma z kolei mieć źródła anglosaskie, tj. amerykańskie. Jej podstawą filozoficzną jest metafizyka chrześcijańska:

Deklaracja niepodległości z 1776 uważa za „oczywistą prawdę” ideę, iż „wszyscy ludzie zostali stworzeni równymi” i „zostali obdarzeni przez Stwórcę pewnymi niezbywalnymi prawami”. Równość polityczna nie bierze się już z obywatelstwa, ale z równości każdej pojedynczej duszy przed ich „Stwórcą”. „Suwerenność ludu” staje się zwykłym pozorem: gdyż w istocie jest suwerennością Boga⁵⁴.

⁵³ Tenże, *Démocratie représentative...*, s. 428.

⁵⁴ Tenże, *Problem of Democracy...*, s. 44.

Co z tego wynika? Zdaniem de Benoista rezultatem amerykańskich i chrześcijańskich źródeł nowoczesnej demokracji tego jest sceptyczny, czy nawet czasem wrogi, stosunek zwolenników liberalnej demokracji do kategorii „ludu” (niem. *Volk*, fr. *peuple*) czy narodu⁵⁵. Współczesne demokracje nie chcą postrzegać ludów-narodów jako wspólnot organicznych, co więcej: ich praktyka polityczna przyczynia się wręcz do „demontażu” ludów-narodów na frakcje, partie i ostatecznie na zbiór oderwanych jednostek⁵⁶, właśnie dlatego, że korzenie demokracji liberalnej nie tkwią w demokracji antycznej, lecz w *chrześcijańskim indywidualizmie, racjonalizmie oświecenia i anglosaskim duchu protestanckim. W tych demokracjach „obywatel” to nie ten, kto „zamieszkuje” dzieje i przeznaczenie poprzez swą przynależność do danego ludu, lecz raczej abstrakcyjny, bezczasowy i uniwersalny byt, który niezależnie od pochodzenia jest nośnikiem „praw człowieka” zadekretowanych jako niezbywalne*⁵⁷. W przypadku współczesnej demokracji równość polityczna nie bierze się z obywatelstwa jako pochodzenia (człowiek jako część składowa danej kultury i tradycji), lecz ze zlaicyzowanej idei równości wszystkich dusz przed Bogiem.

Mimo tego, że obie demokracje opierały się na „równości”, mamy do czynienia z zupełnie innymi pojęciami. Rozróżnić należy równość matematyczną i geometryczną. Pierwsza pojmowana jest numerycznie, ilościowo, druga opiera się na idei proporcji. W opinii de Benoista demokracje liberalne bazują na tej pierwszej, tzn. numerycznej koncepcji równości. Oznacza to, że prawa polityczne biorą się z równości esencjonalnej, która *nie może być udowodniona empirycznie*⁵⁸, dlatego przedstawiana jest jako *moralny wymóg, tzn. pewnego rodzaju wiara*⁵⁹. Równość geometryczna *opiera się na rzeczywistości*⁶⁰. W tym przypadku równość polityczna bazuje na obywatelstwie i równości szans. Celem nie jest wyrównanie nierówności, tylko zapewnienie, że nie będą one brały się z uprzywilejowanej pozycji czy ślepego losu. Celem ostatecznym nie stanowi zaś dogmatyczny egalitaryzm, lecz merytokracja. Innymi słowy, równość polityczna nie była pojmowana dogmatycznie, esencjonalnie i autotelicznie, tylko czysto funkcjonalnie – jako środek do celu. Chodziło nie o zrównanie wszystkich jednostek, ale *danie im równych szans do bycia nierównymi*⁶¹.

W praktyce oznaczało to, że równość w antycznej demokracji dotyczyła obywateli i tylko obywateli – nie wszystkich mieszkańców. Konsekwentnie każdy, kto nie był zaliczany do obywateli, podlegał różnym formom nierówności. Dyskryminacja stanowiła nieodłączny element funkcjonowania ateńskiego ustroju, gdyż zapewniała homogeniczność wspólnoty politycznej. *Polityczna siła demokracji polega właśnie na zdolności do przezwyciężania i usuwania elementów obcości i nierówności zagrażających homogenicznemu charakterowi demokratycznego społeczeństwa*⁶².

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 43.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 48.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 47.

⁶² C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja...*, s. 150-151.

KRYTYKA LIBERALNEJ DEMOKRACJI

Dlaczego de Benoist jest nastawiony krytycznie do liberalnego modelu demokracji? Biorąc za punkt odniesienia wzór, jakim jest demokracja ateńska (oceniana pozytywnie), francuski myśliciel uważa liberalną demokrację za ustrój *de facto* niedemokratyczny.

Po pierwsze, podobnie jak Schmitt, uznaje on liberalizm za zaprzeczenie demokracji, co było już wcześniej wspomniane. W opinii francuskiego autora realnym celem demokracji liberalnej jest nie zapewnienie „ludowi” suwerenności, lecz absolutyzacja wykorzenionej jednostki, co *ipso facto* prowadzi do rozluźnienia silnych więzi społecznych, będących warunkiem koniecznym do sprawnego funkcjonowania demokracji. Demokracja nie jest bowiem możliwa bez autentycznej wspólnoty politycznej, tj. relatywnie homogenicznej grupy ludzi dzielących pochodzenie, mentalność, kulturę i wartości.

Po drugie, francuski myśliciel kwestionuje uniwersalizm liberalnej demokracji. Ustrój demokratyczny jest jego zdaniem zakorzeniony w historii Europy – oznacza to, że nie jest optymalny dla wszystkich społeczeństw na świecie. Sugerowanie, jakoby był najlepszy w każdych możliwych warunkach i w każdej możliwej szerokości geograficznej, to jego zdaniem w istocie zakamuflowany etnocentryzm zachodni⁶³. De Benoist zwraca uwagę, iż w wielu kulturach Trzeciego Świata jednostka nie jest uważana za *byt autonomiczny* i nie ma żadnego powodu, by przyjmowano tam ustrój demokratyczny jako swój⁶⁴. Ponadto głoszenie *ex cathedra*, że „demokracja” (*implicite* liberalna) jest i winna być powszechnym standardem na świecie, może służyć jako pretekst do wmuszania przez silniejsze kraje „cywilizacji” w krajach „niecywilizowanych” pod pretekstem walki z reżimem „niedemokratycznym”. Postulowany uniwersalizm ma kryć właśnie etnocentryczne zapędy *quasi*-kolonialne. Prowadzona w ten sposób globalizacja funkcjonuje zdaniem de Benoista na zasadzie kulturowego buldożera, zrównując wszystko podług jednego wzorca, gdyż absolutyzacja jednostki prowadzi do dezintegracji kolektywnych tożsamości i regionalnych kultur.

Po trzecie, należy zwrócić uwagę na technokratyczny trend współczesnych demokracji liberalnych, tzn. powierzanie władzy tzw. ekspertom (*implicite* bezstronnym i niezależnym). *Poprzez promowanie „redukcjonistycznego” poglądu na działalność polityczną [...] mit „technicznej kompetencji” jawi się jako głęboko antydemokratyczny*⁶⁵. Dlaczego? Dlatego, że demokracja z rządów ludu staje się oligarchią specjalistów⁶⁶, którzy z uwagi na swoje wyspecjalizowanie mają kultywować złudne przeświadczenie, iż można racjonalnie i obiektywnie stwierdzić, jakie środki i cele polityczne należy aplikować⁶⁷. *Innymi słowy, „nie ma wyboru”. Z tym że polityka z definicji jest sztuką dokonywania*

⁶³ A. de Benoist, *Problem of Democracy...*, s. 31.

⁶⁴ *Tamże*.

⁶⁵ *Tamże*, s. 40.

⁶⁶ *Tamże*, s. 39.

⁶⁷ *Tamże*, s. 40.

„wyborów”⁶⁸. De Benoista zupełnie nie przekonuje teza o wyższości ekspertów nad „politykami” z powodu ich większej „kompetencji”. Francuski autor zwraca uwagę, że nie należy mylić kompetencji z wiedzą. Czym innym jest posiadanie eksperckiej wiedzy nt. danej dziedziny (np. ekonomii), a czym innym umiejętność podjęcia właściwej decyzji o implementacji tej lub innej polityki (*policy*), biorąc pod uwagę m.in. jej ewentualne konsekwencje społeczne i polityczne czy też sprzeczne interesy różnych grup społecznych. *Polityk to nie „naukowiec”, tylko „podejmujący decyzje”*⁶⁹. Zadaniem polityka nie jest posiadanie wiedzy na każdy możliwy temat, lecz umiejętność podejmowania optymalnych decyzji w oparciu o środek, jakim jest ekspercka analiza. Poza tym opinie ekspertów same winny być analizowane i oceniane, jako że podejmowanie decyzji politycznych zawsze niesie za sobą możliwość konfliktu interesów czy obrania różnych kursów politycznych⁷⁰.

Po czwarte, należy zwrócić uwagę na kwestię pluralizmu w demokracji, zwłaszcza w świetle społeczeństw wielokulturowych. Masowa imigracja prowadzi do coraz większego pluralizmu etnicznego i aksjologicznego, co samo w sobie ma stanowić zagrożenie dla demokracji, gdyż rozrywa ona związek danej demokracji z konkretnym ludem. Tak już wspomniano, de Benoist za Schmittem uważa, iż relatywna jednorodność i homogeniczność społeczna jest warunkiem *sine qua non* funkcjonowania demokracji.

*Pluralizm [wartości] prowadzić może do zaniknięcia pojęcia „ludu”, które jest podstawą demokracji [...]. „Pluralizm” może być użyty jako pozornie słuszny argument, by uzasadnić tworzenie „wielokulturowego” społeczeństwa, które stanowi poważne zagrożenie dla narodowej i ludowej tożsamości, tym samym odzierając pojęcie ludu z jego istotnego znaczenia*⁷¹.

Odróżnić należy pluralizm opinii i pluralizm wartości. Zdaniem de Benoista pierwszy jest jak najbardziej pozytywny i dopuszczalny w demokracji, gdyż stanowi naturalną konsekwencję różnorodności. Drugi natomiast jest początkiem końca wspólnoty politycznej⁷².

PODSUMOWANIE KONCEPCJI

Co więc proponuje francuski filozof? Demokracji winno być tyle, ile się da – a nie tyle, ile jest konieczne. Pragnie on przywrócić właściwemu suwerenowi – ludowi – władzę (na tyle, na ile jest to możliwe). Sposobem ma być implementacja tego, co określa mianem *demokracji organicznej* – tj. opartej *nie na idei oderwanej jednostki czy „ludzkości”, ale na ludzie jako kolektywnym organizmie i podmiocie historycznym*⁷³.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 38.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, s. 66.

⁷² Tamże, s. 70.

⁷³ Tamże, s. 98.

Francuski pisarz stwierdza, że w dzisiejszych czasach władza jest dość rozrzedzona, tzn. współczesne społeczeństwa zachodnie składają się z wielu różnych stowarzyszeń i ciał pośrednich. To na tym właśnie poziomie winna być skupiona organizacja społeczeństwa demokratycznego. Oprócz tego kluczową rolę mają do odegrania referenda, które przywróciłyby zasadę wzajemności w stosunkach państwo–obywatel⁷⁴.

Ponadto de Benoist, podążając tokiem myślenia Schmitta, sugeruje możliwość stworzenia jakościowych (w miejsce tylko ilościowych) procedur tworzenia konsensusu⁷⁵. Celem tego miałyby być „zwiększenie łączności” między rządzącymi a rządzo-
nymi po to, aby wcielać ideę demokracji w czyn. W ostatecznym rozrachunku chodzi o maksymalne zwiększenie możliwości uczestnictwa obywateli w życiu publicznym. Na tym przecież polega idea demokracji.

*Demokracja winna być oparta nie na rzekomych niezbywalnych prawach wykorzenio-
nych jednostek, ale na obywatelstwie, które sankcjonuje przynależność człowieka do danego
ludu – tj. kultury, historii i przeznaczenia – i do struktury politycznej, w której się wy-
kształciła. Wolność bierze się z tożsamości jako członka ludu: wolność ludu jest podstawą
wszystkich innych wolności. W autentycznych demokracjach obywatele posiadają równe
prawa polityczne jako członkowie tej samej wspólnoty narodowej*⁷⁶.

Zdaniem francuskiego autora żaden system polityczny nie jest inherentnie dobry czy zły⁷⁷, a co najwyżej lepszy w danych warunkach. De Benoist stwierdza, że demokra-
cja, *w najlepszym sensie tego słowa*⁷⁸, to ustrój zakorzeniony w instytucjonalnej i politycz-
nej historii Europy⁷⁹. Z drugiej strony korzenie liberalnej demokracji leżą w moralności
judeochrześcijańskiej i filozofii oświecenia. Wynika z tego postulat uniwersalizmu, tj.
teza o uniwersalnej aplikowalności ustroju demokratycznego. Zdaniem pisarza jest to
w istocie zakamuflowany etnocentryzm⁸⁰.

Zasadniczy błąd we współczesnej polityce ma w opinii de Benoista polegać na nieuza-
sadnionym przekonaniu, że demokracja to ustrój optymalny dla wszystkich. *W imię czego
kraje Trzeciego Świata miałyby ten system zaakceptować?*⁸¹ – pyta. Skąd przekonanie, że
demokracja jest ustrojem optymalnym, niezależnie od kontekstu socjokulturowego? Brać
się to ma z liberalno-oświeceniowej antropologii filozoficznej, którą to Francuz uważa za
fundamentalnie błędną. Pozytywna ocena antycznej demokracji – w przeciwieństwie do
nowoczesnej – uwarunkowana jest uprzednim wyborem określonej antropologii filo-
zoficznej⁸², która z kolei jest powiązana ze specyficznymi poglądami na religie.

⁷⁴ Tamże, s. 95.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 98.

⁷⁷ Tamże, s. 31.

⁷⁸ Tamże, s. 30.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże, s. 31.

⁸¹ Tamże, s. 30-31.

⁸² *Człowiek ma pewną naturę, ale jego specyfika leży gdzie indziej. Innymi słowy, „człowiek w stanie natury”,
człowiek złożony „wyłącznie” ze stanu natury, „nie istnieje”. Jego specyfika, to jego kultura – ta kultura,*

Za konstytutywną dla nurtu ENP można uznać: tezę o zderzeniu mentalności judeochrześcijańskiej (monoteistycznej) i indoeuropejskiej (politeistycznej)⁸³, postulat powrotu do „pogańskiego” etosu, jak również upatrywanie w krytycznie ocenianym chrześcijaństwie genezy egalitaryzmu, liberalizmu, uniwersalizmu i ideologii praw człowieka⁸⁴, które składać się mają na *postępującą homogenizację świata, głoszoną i realizowaną od dwóch tysięcy lat*⁸⁵.

Zdecydowany sprzeciw wobec liberalnej demokracji, czy też liberalizmu w ogóle, jest logiczną konsekwencją uprzednio przyjętego wartościowania religii. Należy podkreślić, że w starożytnej demokracji greckiej życie polis było integralnie powiązane z religią⁸⁶ – a ta z kolei z etnosem. To wszystko miało gwarantować optymalne funkcjonowanie spójnej, czy też „organicznej”, wspólnoty. Obywatelstwo powiązane było z pochodzeniem, a pochodzenie z bogami.

Można powiedzieć, że dawny ustrój ateński miał uzasadnienie „teologiczne”. Analogiczna sytuacja – według de Benoista – ma miejsce w przypadku demokracji liberalnej. Jeżeli Bóg stworzył człowieka (tj. wszystkich ludzi) na swoje podobieństwo, oznacza to, że wszyscy ludzie są w istocie tacy sami⁸⁷. Wiara w jednego Boga umożliwia ujęcie całego gatunku ludzkiego jako równych sobie synów bożych, bez względu na pochodzenie. Traci więc na znaczeniu specyfika kulturowa czy szerokość geograficzna (przynajmniej w kwestii tworzenia optymalnego ładu politycznego). Idea obywatelstwa bez uniwersalizmu (*polityczny politeizm*) zmienia się ideą uniwersalizmu bez obywatelstwa (*polityczny monoteizm*). Chrześcijaństwo głosi bowiem jedność moralną całego gatunku ludzkiego⁸⁸, uważając jednostkę za byt nieredukowalny do wspólnoty politycznej. Zupełnie inaczej było w przypadku dawnych Aten, gdzie wszelkie prawa polityczne, czy wręcz sama tożsamość człowieka, wynikały bezpośrednio z przynależności do konkretnej wspólnoty politycznej. Wraz z nastaniem chrześcijaństwa

która nie anuluje presupozycji jego struktury naturalnej [biofizjologicznej], ale która, nabudowując się na niej, konstytuuje nowy poziom rzeczywistości [...] całkowicie ludzki [...]. Człowiek jest „bytem [specyficznej] kultury”. Jest „bytem historycznym”. A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, Paris 1979, s. 96.

⁸³ O. Moos, *Les intellectuels de la Nouvelle Droite et la religion. Histoire et idéologie d'un antichristianisme de droite (1968-2001)*, „Religioscope”, XII 2005, [online] https://www.religion.info/pdf/2005_12_moos_nd.pdf, 14 II 2019.

⁸⁴ A. de Benoist, G. Faye, *La religion des droits de l'homme*, „Éléments pour la Civilisation Européenne” 1981, nr 37, s. 6.

⁸⁵ A. de Benoist, *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris 2001, s. 16.

⁸⁶ *W świecie greckim jednostka jest przede wszystkim członkiem wspólnoty, w okresie klasycznym – obywatelem polis. Grecka polis nie pozostawia w tym względzie miejsca na dowolność i wybór postawy przez obywatela, therapeia [kult] bogów jest obowiązkiem państwa, czyli wszystkich obywateli. Państwo organizuje święta, w imieniu państwa składane są z funduszy publicznych ofiary, ze środków państwowych buduje się świątynie. [...] religia wiąże się w polis greckiej z polityką. Kult to część politei.* W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 35.

⁸⁷ *Mysł biblijna jest monohumanistyczna i monogenistyczna dlatego, że jest również monoteistyczna. To jest obsesja Tego Samego [obsession du Même] [...]: wszyscy ludzie są tacy sami przed Jahwe.* A. de Benoist, G. Faye, *La religion des droits...*, s. 6.

⁸⁸ A. de Benoist, *Au-delà des droits de l'homme. Pour défendre les libertés*, Paris 2016, s. 36.

nastąpiło wycofanie *ontologicznego zakotwiczenia* człowieka z jego społecznej egzystencji i przeniesienie go na duszę⁸⁹.

Wyrazem „politycznego monoteizmu” Zachodu (a zwłaszcza USA⁹⁰) na poziomie międzynarodowym ma być dążenie do tego, by wszystkie ludy świata „nawrócić” na demokrację zachodnią – ma to być *dogmat etnობóczy*, wywodzący się z *mesjanizmu judeochrześcijańskiego*⁹¹:

Ludy nie-zachodnie wypchane są w minione „stadia” historii. „Prymitywni” reprezentują pozostałości „archaiczne”. Cywilizacja zachodnia jest tą najbardziej „zaawansowaną”. [...] Ideą najbardziej rozpowszechnioną jest to, że mogą dokonać „postępu”, pod warunkiem, że się im w tym pomoże, co legitymizuje kolonizację. [...] Kolonizacja jawi się misjonarzom jako okazja do dalszego ciągu ewangelizacji „pogan”, a politykom jako środek do ekspansji pozamorskiej „demokracji” zaczętej w Europie, w epoce Rewolucji⁹².

W kontrze do owego *mesjanizmu judeochrześcijańskiego* de Benoist postuluje sojusz Europy i Trzeciego Świata⁹³, co ma być „politeistyczną”, dyferencjalistyczną odpowiedzią na ujednoliciającą wszystko, „monoteistyczną” ideologię Tego Samego. Z neoprawicowego punktu widzenia współcześni „apostołowie” demokracji liberalnej, ze sztandarem praw człowieka w rękach, postępują analogicznie do dawnych konkwistadorów, którzy w imię jedyne Boga zostawiali za sobą śmierć i pożogę; wprowadzając „słowo Boże”, niszczyli zastaną kulturę. „Politeizm polityczny” oznacza w tym przypadku opowiedzenie się za istnieniem i zachowaniem odrębności kulturowych (a co za tym idzie – odrębności aksjologicznych). Nieustanne i nachalne promowanie idei praw człowieka⁹⁴ i demokracji liberalnej ludom niezachodnim uważa de Benoist za wyraz zachodniego etnocentryzmu *par excellence*⁹⁵.

⁸⁹ Tamże, s. 34.

⁹⁰ W perspektywie ENP istnieje wyraźne rozróżnienie między „Europą” a „Zachodem”. „Zachód” ma być krystalizacją liberalnej nowoczesności, a jej formą szczytową są USA, uważane za głównego wroga Europy na poziomie geopolitycznym. Z tym wiąże się silny antyamerykanizm. Zob. T. Sunic, *Zachód przeciwko Europie*, „Szczerbiec” 2013, nr 149, s. 16-18.

⁹¹ A. de Benoist, *Pour un autre tiers-mondisme*, „Éléments pour la Civilisation Européenne” 1983-1984, nr 48-49, s. 24.

⁹² Tenże, *Europe – Tiers Monde: La nouvelle alliance*, „Éléments pour la Civilisation Européenne” 1983-1984, nr 48-49, s. 6.

⁹³ Zob. tenże, *Europe, Tiers Monde, même combat*, Paris 1986.

⁹⁴ *Twierdzenie, że wszyscy ludzie są podmiotami tych samych praw, różni się od twierdzenia, iż wszystkie prawa powinny być wszędzie rozpoznane w kształcie, jaki przyznaje im ideologia praw człowieka. [...] teoria praw człowieka wydaje się w niewielkim stopniu skłonna do uznania różnorodności kulturowej i to z dwóch przyczyn: po pierwsze, z powodu zasadniczego indywidualizmu i wysoko abstrakcyjnego charakteru podmiotu, któremu przyznaje prawa; po drugie, z powodu swych silnych związków z kulturą zachodnią.* Tenże, *Etnობóczya ideologia Zachodu. Prawa człowieka i prawa narodów*, przeł. J. Dębowska, 26 VII 2012, [online] <http://www.nacjonalista.pl/2012/07/26/alain-de-benoist-etnობóczya-ideologia-zachodu-prawa-czlowieka-i-prawa-narodow/>, 14 II 2019.

⁹⁵ Tenże, *Au-delà des droits...*, s. 91.

DEMOKRACJA ORGANICZNA – PRÓBA OCENY

Uwagi de Benoista na temat demokracji są niezwykle interesujące i z pewnością płodne poznawczo. Demokracja wydaje się w zachodnim kręgu kulturowym czymś zwyczajnym, oczywistym, jednak – jak pokazuje francuski autor – nie tak oczywistym, jak się nam wydaje. Niebanalnym zabiegiem jest ocena demokracji współczesnej przez pryzmat antycznej – odwrotnie, niż robi się to zazwyczaj. I od tego należy zacząć ocenę jego koncepcji.

Jeżeli przyjąć, że właśnie antyczna demokracja jest tą „autentyczną”, jednocześnie uważając demokrację za wartość, oczywiste stanie się, że demokracja współczesna odbiegać będzie od wzorca, i to raczej na sposób negatywny. W stosunku do dawnej jej odmiany we współczesnej demokracji „lud” nie ma rzeczywiście władzy bezpośredniej – została ona w dużej mierze oddelegowana na rzecz przedstawicieli. Czy i w jakim stopniu zasada suwerenności ludu jest w takiej sytuacji obecna – można mieć wątpliwości. Jednakże w dużych państwach nie ma miejsca na tego typu demokrację. Zasada reprezentacji umożliwiła funkcjonowanie demokracji w ramach dużych organizmów państwowych. Dziś – w dobie mediów elektronicznych i Internetu – być może powrót do zasady bezpośredniości byłby bardziej możliwy do urzeczywistnienia.

Postulat rozpowszechnienia „bezpośredniości” w obecnych demokracjach może się wydawać słuszny, niemniej jednak propozycje de Benoista są dosyć mgliste. Nie daje on żadnych skonkretyzowanych recept prawnoustrojowych. Pomysł stworzenia (i wdrożenia) *jakościowych procedur mierzenia konsensusu* wydaje się w najlepszym wypadku problematyczny, biorąc pod uwagę fakt, że francuski autor nie daje żadnego konkretnego przykładu. Jeśli chodzi zaś o rozpowszechnienie referendum – to pomysł warty rozważenia, zwłaszcza że jest propozycją jak najbardziej możliwą do implementacji. Za przykład posłużyć może chociażby współczesna Szwajcaria, w której społeczeństwo, dzięki instytucji referendum, ma realny wpływ na sprawy publiczne. Warto również wspomnieć o specyficznej cesze ustroju – władza kantonalna jest relatywnie suwerenna na swoim terenie⁹⁶. Implementacja podobnych rozwiązań jest warta rozważenia, a z pewnością nie niemożliwa.

To, co wydaje się najbardziej kontrowersyjne, to kwestia relacji pokrewieństwa i obywatelskości. Jak już wspomniano, ateńskim obywatelem mógł być tylko Ateńczyk. To znaczy, że obywatelstwo było powiązane w sposób konieczny z etnicznością. I dokładnie w tym widać najwyraźniej sprzeczność między demokracją a liberalizmem. Dawna demokracja opierała się na równości obywateli (i tylko obywateli), a nie równości wszystkich ludzi. Dyskryminacja nieobywateli była czymś zupełnie naturalnym. Nie trzeba sięgać aż do antyku – w dawnym Imperium Brytyjskim, które miało charakter w dużej mierze demokratyczny, spośród ok. 400 mln mieszkańców ponad 300 mln nie posiadało obywatelstwa⁹⁷. Jeżeli chceć w dzisiejszej Europie zaprowadzić „autentyczną”

⁹⁶ J. Wojtowicz, *Historia Szwajcarii*, Wrocław 1976, s. 238.

⁹⁷ C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja...*, s. 152.

demokrację, należałoby pozbawić milionów ludzi obywatelstwa, co wydaje się operacją tyle karkołomną, ile etycznie wątpliwą. Jest to ponadto całkowicie przeciwstawne z obecnie dominującym modelem racjonalnej „polityki deliberującej”, która to widzi w *anonimowych, zaszębiających się dyskursach* ośnowę współczesnego społeczeństwa demokratycznego⁹⁸.

Przedstawione wyżej poglądy nierzadko prowokują oskarżenia ENP o rasizm czy wręcz faszyzm⁹⁹. Jest to zauważalne zwłaszcza w anglojęzycznych opracowaniach, w których termin „faszyzm” pojawia się nader często, nawet w samych tytułach¹⁰⁰. Można wręcz odnieść wrażenie, że pisane są one pod tezę – nieustanne używanie terminu „faszyzm” podchodzi pod język publicystyczny, a nie naukowy, gdyż używa się go tutaj w charakterze nie deskryptywnym, a waloryzującym – tj. mającym zdezawuować coś, co w oczach autorów nie wpasowuje się w szeroko pojętą „normę”. Obiektywniejsze wydają się opracowania francuskie, nieco bardziej stonowane i obiektywne¹⁰¹. Taguieff nazywa etnopluralizm neoprawicowy *rasizmem dyferencjalistycznym*¹⁰² – z kolei sam de Benoist określiłby to jako *prawo do zachowania różnic* (między narodami i kulturami). Sam zainteresowany *explicitie* odrzuca *bez wyjątku wszystkie rasizmy, łącznie z tymi chowającymi się pod maską „antyrasizmu”*¹⁰³. Warto również wspomnieć, iż de Benoist stanął po stronie muzułmańskich dziewcząt w głośnej debacie o prawo do noszenia tradycyjnych islamskich chust we francuskich szkołach¹⁰⁴. Można pokusić się o tezę, że oskarżenia ENP o rasizm bazują na określonej perspektywie. Jeżeli przyjmuje się liberalno-indywidualistyczną koncepcję człowieka, to oczywista będzie negatywna ocena nurtu lub idei, która wyżej ceni dobro wspólnoty niż dobro jednostki. Perspektywa komunitarystyczno-holistyczna¹⁰⁵ będzie z kolei negatywnie odnosić się do postulatu

⁹⁸ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Warszawa 1993, s. 24.

⁹⁹ [...] *zróznicowana jest krytyka NP ze strony jej oponentów – tradycjoniści katoliccy uważają ją za wypustkę masonerii, socjaliści za grupę kryptofaszystów*. M. Konopko, *Nowa Prawica, nowa kultura, nowe pogaństwo*, „Frona” 1997, nr 8, s. 63.

¹⁰⁰ Zob. R. Griffin, *Between Metapolitics and Apoliteia: The Nouvelle Droite's Strategy for Conserving the Fascist Vision in the „Interregnum”*, „Modern & Contemporary France” 2000, Vol. 8, nr 1, s. 35-53, <https://doi.org/10.1080/096394800113349>; T. Bar-On, *Fascism to the Nouvelle Droite: The Dream of Pan-European Empire*, „Journal of Contemporary European Studies” 2008, Vol. 16, nr 3, s. 327-345; A. Spectorowski, *The New Right: Ethno-regionalism, Ethno-pluralism and the Emergence of a Neo-fascist „Third Way”*, „Journal of Political Ideologies” 2003, Vol. 8, nr 1, s. 111-130, <https://doi.org/10.1080/13569310306084>.

¹⁰¹ Zob. P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite...*; A. M. Duranton-Crabol, *Visage de la nouvelle droite. La GRECE et son histoire*, Paris 1988.

¹⁰² Zob. P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite...*, s. 66, 96, 98.

¹⁰³ A. de Benoist, *Contre tous les racismes*, „Éléments pour la Civilisation Européenne” 1974-1975, nr 8-9, s. 14.

¹⁰⁴ T. Bar-On, *Rethinking the French New Right. Alternatives to Modernity*, London 2013, s. 157, <https://doi.org/10.4324/9780203383582>.

¹⁰⁵ W Polsce bardzo podobną perspektywę wydaje się mieć Bogusław Wolniewicz. Zob. Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia a wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, Komorów 2010.

praw jednostki stojących ponad prawami wspólnoty. Należy zawsze utrzymywać odpowiedni dystans nawet do własnej oceny – zadaniem badacza nie jest ideologiczne podtrzymywanie *status quo*, tylko dążenie do maksymalnej obiektywności, wolnej od wartościowania.

*Liberalne demokracje postawiły na wolność. „Demokracje ludowe” oparły się na równości. Demokracja organiczna, ufundowana na suwerenności ludu i narodu, mogłaby postawić na braterstwo*¹⁰⁶. Wybór takiego czy innego modelu demokracji zależy więc od przyjętych założeń i priorytetów. Jeżeli priorytetem jest wolność osobista, wolność jednostki – to demokracja liberalna wydaje się optymalna. Jeżeli za priorytet uzna się „lud”, rozumiany jako spójna, homogeniczna i jednorodna grupa etniczna, lepszym modelem będzie zdecydowanie demokracja „organiczna”.

Mimo kontrowersyjności koncepcji francuskiego myśliciela można pokusić się o stwierdzenie, iż zarysowana przezeń wizja zachowuje teoretyczną spójność i wpisuje się w obecny dyskurs polityczny Polski i Europy – widać bowiem coraz częstsze występowanie i akceptację tzw. demokracji nieliberalnej (model „orbanowski”). Warto byłoby z tego względu zastanowić nad przyczynami takiego stanu rzeczy. De Benoist jako główne podaje zmianę liberalnych demokracji w, *de facto, oligarchie finansowe wyobcowane od ludu*, jak również to, że w demokracjach liberalnych ludy i narody praktycznie nie mają środków do obrony własnych interesów¹⁰⁷. Być może jednak warto poważnie zastanowić się nad argumentami podanymi przez Francuza, zamiast wszędzie szukać kontrowersji. Realna debata polityczna toczy się bowiem o dobrobyt i dobrostan obywateli, a nie o ideologiczną poprawność.

BIBLIOGRAFIA

- De Benoist A., *Au-delà des droits de l'homme. Pour défendre les libertés*, Paris 2016.
- De Benoist A., *Carl Schmitt Today. Terrorism, „Just” War, and the State of Emergency*, London 2013.
- De Benoist A., *Contre tous les racismes*, „Éléments pour la Civilisation Européenne” 1974-1975, nr 8-9.
- De Benoist A., *Démocratie représentative et démocratie participative*, [w:] A. de Benoist, *Critiques, théoriques*, Lausanne 2002.
- De Benoist A., *Etnobójcza ideologia Zachodu. Prawa człowieka i prawa narodów*, przeł. J. Dębowska, 26 VII 2012, [online] <http://www.nacjonalista.pl/2012/07/26/alain-de-benoist-etnobjcza-ideologia-zachodu-prawa-czlowieka-i-prawa-narodow/>.
- De Benoist A., *Europe – Tiers Monde: La nouvelle alliance*, „Éléments pour la Civilisation Européenne” 1983-1984, nr 48-49.
- De Benoist A., *Europe, Tiers Monde, même combat*, Paris 1986.

¹⁰⁶ A. de Benoist, *Problem of Democracy...*, s. 99.

¹⁰⁷ Tenże, *La société illibérale et ses ennemis*, „Éléments pour la Civilisation Européenne” 2018, nr 184, s. 69.

- De Benoist A., *Imperium*, „Tryglaw” 2015, nr 16.
- De Benoist A., *Intelektualna pustka starej prawicy*, „Xportal”, 4 IX 2013, [online] <http://xportal.pl/?p=11030>.
- De Benoist A., Faye G., *La religion des droits de l'homme*, „Éléments pour la Civilisation Européenne” 1981, nr 37.
- De Benoist A., *La societe illiberale et ses enemies*, „Éléments pour la Civilisation Européenne” 2018, nr 184.
- De Benoist A., *Les contours d'un monde que nous avons connu, et parfois aimé, se dissipent sous nos yeux*, 20 II 2017, [online] <https://www.breizh-info.com/2017/02/20/62496/alain-de-benoist-populisme-droite-gauche-fini-monde-moderne>.
- De Benoist A., *Les idées à l'endroit*, Paris 1979.
- De Benoist A., *Mémoire vive*, Paris 2012.
- De Benoist A., *Nowoczesność jako wróg tożsamości*, „Szczerbiec” 2016, nr 151.
- De Benoist A., *Pour un autre tiers-mondisme*, „Éléments pour la Civilisation Européenne” 1983-1984, nr 48-49.
- De Benoist A., *Problem of Democracy*, London 2011.
- De Benoist A., *Relire Rousseau*, [w:] A. de Benoist, *Critiques, théoriques*, Lausanne 2002.
- De Benoist A., *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, Paris 2001.
- Bar-On T., *Fascism to the Nouvelle Droite: The Dream of Pan-European Empire*, „Journal of Contemporary European Studies” 2008, Vol. 16, nr 3, <https://doi.org/10.1080/14782800802500981>.
- Bar-On T., *Rethinking the French New Right. Alternatives to Modernity*, London 2013, <https://doi.org/10.4324/9780203383582>.
- Bielawski P., *Arthura Moellera van den Brucka konserwatywno-rewolucyjna krytyka liberalizmu*, „Pro Fide Rege et Lege” 2018, nr 2(80).
- Camus J.Y., *La Nouvelle Droite française et son rapport avec Mai 68*, 31 VIII 2009, [online] <https://tempspresents.com/2009/08/31/jean-yves-camus-la-nouvelle-droite-francaise-et-son-rapport-avec-mai-68/>.
- Duranton-Crabol A.-M., *Visage de la Nouvelle Droite. La Grece et son histoire*, Paris 1988.
- Griffin R., *Between Metapolitics and Apoliteia: The Nouvelle Droite's Strategy for Conserving the Fascist Vision in the „Interregnum”*, „Modern & Contemporary France” 2000, Vol. 8, nr 1, <https://doi.org/10.1080/096394800113349>.
- Habermas J., *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Warszawa 1993.
- Konopko M., *Nowa Prawica, nowa kultura, nowe pogaństwo*, „Frona” 1997, nr 8.
- Kulesza R., *Ateny Peryklesa*, Warszawa 1991, *Szkice z Dziejów Powszechnych*.
- Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.
- Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, przeł. i oprac. W. Seńko, Kęty 2006, *Biblioteka Europejska – Antyk*.
- Moos O., *Les intellectuels de la Nouvelle Droite et la religion. Histoire et idéologie d'un antichristianisme de droite (1968-2001)*, „Religioscope”, XII 2005, [online] https://www.religion.info/pdf/2005_12_moos_nd.pdf.
- Musiał Z., Wolniewicz B., *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, Komorów 2010.

- Rousseau J.-J., *Umowa społeczna. List o widowiskach*, przeł. A. Peretiatkowicz, W. Bieńkowska, Warszawa 2010.
- Schmitt C., *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. i wstęp M.A. Cichocki, Warszawa 2012.
- Spektorowski A., *The New Right: Ethno-regionalism, Ethno-pluralism and the Emergence of a Neo-fascist „Third Way”*, „Journal of Political Ideologies” 2003, Vol. 8, nr 1, <https://doi.org/10.1080/13569310306084>.
- Sunic T., *Against Democracy and Equality. The European New Right*, London 2011.
- Sunic T., *Liberalism or Democracy? Carl Schmitt and Apolitical Democracy*, [w:] T. Sunic, *Post-mortem Report. Cultural Examinations from Postmodernity*, Shamley Green 2010.
- Sunic T., *Zachód przeciwko Europie*, „Szczerebiec” 2013, nr 149.
- Taguieff P.-A., *Sur la Nouvelle Droite. Jalons d’une analyse critique*, Paris 1994.
- Tudor L., *From the German Conservative Revolution to the New Right*, Santiago de la Nueva Extremadura 2015.
- Wojtowicz J., *Historia Szwajcarii*, Wrocław 1976.