

Stanisław ŁOJEK

Uniwersytet Jagielloński

E-mail: lajcyk@poczta.onet.pl

KŁOPOTY POJĘCIOWE Z DEMOKRACJĄ

UJĘCIE OPISOWE, SEMANTYCZNE I NORMATYWNE

ABSTRACT

Conceptual problems with democracy. Descriptive, semantic and normative approaches

The conceptual confusion makes it difficult to provide a convincing answer to the question of what democracy is. One reason of this, which I would like to analyze below, is a intermingling of the descriptive, normative and semantic elements in almost each theory of democracy. I will show that a pure description is probably impossible, and that any attempt to approach the actual functioning of any regime necessarily contains normative assessment and expectations. In conclusion, I point out that a fair comparison of democratic models and practices requires a special effort to separate the normative and descriptive elements. I also note that the study of normative assumptions underlying some commonly accepted views of democracy allows a better understanding of their theoretical and practical circumstances and consequences, which in turn can contribute to their revision.

KEY WORDS

democracy, theory, practice, description, meaning, norm

Wielu współczesnych badaczy dochodzi do wniosku, że panujący dzisiaj zamęt pojęciowy utrudnia lub wręcz uniemożliwia znalezienie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o to, czym jest demokracja. Sytuacja ta jest z pewnością frustrująca intelektualnie, jednak może okazać się również niepożądana lub wręcz niebezpieczna politycznie. Bowiem wobec niemożności znalezienia takiego określenia trudno jest precyzyjnie odróżnić reżimy demokratyczne od niedemokratycznych, co sprawia, że obrońcy tych ostatnich często przybierają maskę demokratów, występując przeciwko

demokratycznym procedurom i instytucjom. Giovanni Sartori tłumaczy tę sytuację m.in. pojemnością pojęcia demokracji, co jest zapewne rezultatem jej niewątpliwego sukcesu, który sprawił, że wszyscy chcą się dziś mienić demokratami¹. Do zamętu wokół demokracji przyczyniły się jego zdaniem również takie prądy intelektualne, jak konwencjonalizm, behawioryzm czy unikanie wartościowania oraz powszechna deprecjacja słownictwa polityki². Z kolei Robert Dahl zwraca uwagę na wielość źródeł nowożytnej koncepcji demokracji, która czerpie nie tylko z dziedzictwa samorządu ludu w starożytnych *polis*, lecz także z tradycji republikańskiej, idei i praktyki rządów przedstawicielskich oraz z tego, co określa on mianem logiki równości politycznej³.

W niniejszej pracy chciałbym zbadać inną możliwą przyczynę rzeczzonej kontrowersji. Zamierzam pokazać, że wzajemne, i prawdopodobnie nieuniknione, przenikanie się elementów opisowych, normatywnych oraz semantycznych w każdym ujęciu demokracji utrudnia, a być może nawet uniemożliwia uzyskanie możliwie powszechnie akceptowanej odpowiedzi na pytanie o jej istotę. Hipotezę powyższą przedstawię oraz sprawdzę na przykładzie trzech znanych i wpływowych teorii.

I

Pojęcie „demokracja” oznacza dosłownie władzę ludu. Pierwotnie opisywało ono ustrój, w którym lud, tworzony przez obywateli greckiego *polis*, rzeczywiście rządził sam sobą, gromadząc się i podejmując zbiorowo najważniejsze polityczne decyzje. Sartori przestrzega jednak przed stosowaniem tego etymologicznego ujęcia do dzisiejszej demokracji, która czerpie z tradycji antycznej w sposób bardzo ograniczony i której siedliskiem jest państwo narodowe, całkowicie odmienny twór polityczny⁴. *Demos* starożytnej *polis* był małą, homogeniczną i ściśle zespoloną wspólnotą, która dawno już przestała istnieć i w dzisiejszych czasach została zastąpiona przez nieporównywalnie większą i wielce niejednorodną społeczność mniej lub bardziej zatomizowanych jednostek. Z tego względu pojęcie „lud”, użyte dla potrzeb opisu funkcjonowania demokracji, musi mieć dziś o wiele mniej konkretne znaczenie, niż miało w czasach starożytnych. Lud ów nie rządzi też sam sobą, a jego władza (*kratia*) ogranicza się do wyboru i odwoływania tych, którzy rzeczywiście podejmują polityczne decyzje.

Wydaje się zatem, że aby móc trafnie opisać rzeczywiste funkcjonowanie współczesnej demokracji, musimy odwoływać się do odmiennych od klasycznych pojęć „ludu”

¹ G. Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1994, s. 17. Sartori powołuje się w tej sprawie między innymi na opinię George’a Orwella: *W przypadku słowa takiego jak demokracja nie tylko nie mamy uzgodnionej definicji, ale już próby doprowadzenia do tego napotykają opór ze wszystkich stron. [...] Obrońcy wszelkiego rodzaju reżimów twierdzą, że są one demokracjami, i obawiają się, że musieliby przestać posługiwać się tym słowem, gdyby nadano mu jakieś jedno znaczenie.*

² Tamże, s. 17-20.

³ R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków–Warszawa 1995, *Demokracja. Filozofia i praktyka*.

⁴ G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 37-54.

oraz jego „władzy”. Zdaniem Sartoriego ustrój ten należy scharakteryzować jako system rządów większości ograniczonej prawami mniejszości, zakładający istnienie procedur wyborczych oraz przedstawicielskiego przekazywania władzy⁵. *Oznacza to, że wśród ludu jako całości niektórzy ludzie liczą się bardziej, inni mniej, że nawet lud składający się na większość zwycięską w głosowaniu nie dzierży w rzeczywistości władzy, i że wiele z tego, co nazywano „wolą” ludu brzmi bardziej jak „konsens” z udziałem ludu*⁶. Zgodnie z tym poglądem demokracja jest ustrojem, w którym pojęcie „lud” ma znaczenie proceduralne jako *większa część wyrażona przez zasadę ograniczonej większości*⁷, zaś rzeczywista władza, w odróżnieniu od tytularnej, spoczywa w ręku nielicznych (wybranych przedstawicieli), nie tyle wykonujących wolę ludu, ile rządzących za jego przyzwoleniem.

U Sartoriego widzimy więc wyraźnie, w jaki sposób opis rzeczywistego funkcjonowania demokracji implikuje określone jej znaczenie. W tym przypadku jest ono znacząco odmienne od tego, które odnajdujemy w tzw. klasycznej teorii demokracji, aprobowanej zarówno przez jej przeciwników (Arystoteles, Alexis de Tocqueville), jak i gorących zwolenników (Perykles, Thomas Jefferson). Teoria ta głosi, że demokracja jest ustrojem opartym na rzeczywistej suwerenności ludu, promującym i realizującym wspólne dobro tych, którzy sami sobą rządzą⁸. Należy przy tym podkreślić, że Grecy nie tylko definiowali w ten sposób demokrację, ale przekładali również skrupulatnie teorię na praktykę, wprowadzając szereg politycznych rozwiązań, które urzeczywistniały ideał samowładzy ludu. Zgromadzenie Ludowe, w skład którego wchodziłi wszyscy obywatele, zbierało się kilkadziesiąt razy w roku, by w toku dyskusji podejmować decyzje we wszystkich istotnych kwestiach politycznych, rozstrzygać wspólnie o wojnie i pokoju, o relacjach z zagranicą i o finansach. Udział obywateli w rządzeniu nie ograniczał się jednak do obecności na zgromadzeniach. Aktywnie administrowali oni *polis*, obejmując urzędy, obsadzone zazwyczaj w drodze losowania, na trwającą przeważnie rok jednorazową kadencję.

Okazuje się, że również w klasycznym ujęciu demokracji, tak jak w przypadku teorii zaproponowanej przez Sartoriego, element opisowy pozostaje w ścisłym związku z elementem semantycznym. To ich wzajemne splecenie wydaje się uniemożliwiać znalezienie jednoznacznej i powszechnie akceptowanej odpowiedzi na pytanie o to, czym jest demokracja. Sam Sartori przyznaje, że obywatel starożytnej *polis* dzisiejszej demokracji państwa narodowego (*megapolis*) z pewnością nie nazwałby demokracją, gdyż odmienne doświadczenie i praktyka pociągają za sobą odmienne rozumie-

⁵ Tamże, s. 48.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 39.

⁸ *Demokracja oznacza władzę ludu czy też, zgodnie ze słynnym amerykańskim przeformulowaniem, rządy ludu, sprawowane przez lud i dla ludu. Grecy, którzy wynaleźli demokrację, pojmowali ją w takim właśnie sensie. W istocie z definicją tą zgadzały się wszystkie frakcje obozów politycznych starożytnego społeczeństwa greckiego łącznie z konserwatystami, takimi jak Arystoteles, pomimo występujących między nimi poważnych ideologicznych rozbieżności. C. Ake, Niebezpieczne związki. Globalizacja a demokracja, przeł. P. Śpiewak, [w:] Przyszłość demokracji. Wybór tekstów, wybór i wstęp P. Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 2005, s. 323, Biblioteka Polityczna „Aletheia”, t. 18.*

nie. A skoro tak, to w jaki sposób mielibyśmy rozstrzygnąć, które z konkurujących ujęć demokracji najlepiej oddaje to, czym jest ona w swej istocie. Wydaje się dość naturalne, by prawo do orzekania przyznać twórcom zarówno teorii, jak i praktyki tego ustroju. Większość współczesnych teoretyków jest zdania, że zastosowanie klasycznego modelu demokracji w dzisiejszej rzeczywistości jest niewykonalne. Wielu z nich, m.in. Sartori, uważa je również za niepożądane, twierdząc, że model ten, nawet gdyby udało się go wprowadzić, byłby dla nas nie do zaakceptowania⁹. Ale jeśli mają rację, to dlaczego obstają przy tym, by obecny ustrój, tak bardzo odmienny od greckiego, nadal nazywać demokracją? Wszak, jak sami przyznają, fundamentalna dla starożytnych zasada suwerenności ludu nie jest, nie może i, zdaniem wielu, nie powinna być w nim realizowana! A jeśli pomimo tych zasadniczych różnic decydujemy się trwać przy uświęconej tradycją nazwie, to na jakiej podstawie, w oparciu o jakie kryterium, mielibyśmy odmawiać tego prawa zwolennikom reżimów, które oceniamy jako niedemokratyczne?

Jednak z faktu istnienia różnych i najprawdopodobniej nieuzgadnialnych ujęć demokracji wcale nie musi wynikać, że niemożliwe jest stworzenie dobrze uzasadnionych i w miarę jednoznacznych teorii (a właśnie ta kwestia jest zasadniczym tematem w niniejszej pracy). Jest dość oczywiste, że historycznemu przeobrażaniu się praktyki musiała towarzyszyć zmiana znaczenia. Każdą z powstałych w ten sposób odmian demokracji można, jak się wydaje, ująć w teoretyczne ramy. Będą one co prawda z konieczności odmiennie, jednak mogą zupełnie trafnie opisywać stosowne ustrojowe typy.

Sartori poddaje krytyce etymologiczne ujęcie demokracji – czyli demokracji pojmowanej w pierwotnym, dosłownym znaczeniu tego słowa¹⁰ – ponieważ uważa, że nie ujmuje ono trafnie współczesnej demokratycznej praktyki. Ale skoro zawarta w owym ujęciu klasyczna definicja demokracji tak bardzo odstaje od dzisiejszej rzeczywistości, to z jakich przyczyn ciągle jeszcze pozostaje dla wielu atrakcyjna? Dlaczego nadal potrzebna jest jej krytyka? Wydaje się, że tęsknota za wyidealizowaną *polis*, choć należy brać ją pod uwagę, nie jest wystarczającym wyjaśnieniem. Jakkolwiek by było, warto zauważyć, że dzisiejsi zwolennicy teorii klasycznej, wskazując na rozbieżność znaczenia demokracji i demokratycznej praktyki, skłonni są, inaczej niż Sartori, poddawać krytyce tę ostatnią. Ale już sam fakt, że taka rozbieżność jest możliwa, podważa wiarygodność założenia, że teoria demokracji powinna wychodzić od istniejącej praktyki i łącznie na jej podstawie określać znaczenie.

⁹ *Aby pojąć grecką ideę demokracji, musimy usunąć z pamięci wszystko, co do tej koncepcji zostało dodane później. [...] Jest to [...] jedyny pewny sposób, by zrozumieć przeszłość. Twierdzę, że w rzeczywistości była to przeszłość, której powrotu na pewno nie chcielibyśmy. Gdy już przeprowadzimy nasz eksperyment, to z pewnością przekonamy się, że pozostaje tylko etyczno-polityczna koncepcja wolności, która dla nas znaczyć może bardzo niewiele, jeśli w ogóle cokolwiek. Nie warto zgłębiać się w wątpliwe rozróżnienia – na przykład, że starożytni uznawali wolności polityczne, lecz nie obywatelskie, lub odwrotnie. Istota sprawy jest bardzo prosta: ich ideały wolności politycznej, prawnej, osobistej i obywatelskiej różniły się znacznie od naszych. Inaczej zresztą być nie mogło, ponieważ oddzielają nas od ludzi antyku wartości, których oni nie znali.* G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 352.

¹⁰ Tamże, s. 37.

II

Pojęciowy zamęt wokół teorii demokracji potęguje obecność w niej elementu normatywnego, który, co gorsza, nie zawsze jest jednoznacznie formułowany. Element ten zakłada wartościowanie (wiążące się zazwyczaj z porównywaniem) i wyraża oczekiwania wobec demokracji, poglądy na to, czym być powinna. Mogą to być poglądy zarówno aktywnych uczestników procesów demokratycznych, jak i tych, którzy starają się ująć owe procesy w teoretyczne ramy (przy czym ci pierwsi niekoniecznie muszą się zgadzać z drugimi).

Dokonując klasyfikacji form ustrojowych, Arystoteles zalicza demokrację do ustrojów zwyrodniałych, ponieważ uważa, że lud sprawuje w niej władzę, mając na względzie wyłącznie własną korzyść (kosztem korzyści innych warstw społecznych), nie zaś dobro całej wspólnoty. Aby dany ustrój można było określić mianem słusznego czy też sprawiedliwego, rządzący muszą spełniać to ostatnie kryterium: autentycznie troszczyć się o dobro wspólne. To normatywne oczekiwanie, będące centralnym punktem odniesienia w wizji polityki Arystotelesa, pozwoliło mu porównywać oraz hierarchizować poszczególne ustroje i niewątpliwie wywarło znaczący wpływ na sformułowaną przezeń teorię demokracji. Współczesne koncepcje są jednak pod tym względem zazwyczaj o wiele mniej jednoznaczne. Choć element normatywny, jak zamierzam argumentować, zawsze jest w nich obecny, często pozostaje ukryty za rzekomo czystym opisem, na podstawie którego formułuje się wnioski dotyczące znaczenia.

Być może najważniejszą z przyczyn tego stanu rzeczy jest dominujące w naszych czasach przekonanie o braku możliwości osiągnięcia zgody w kwestii dobra wspólnego. Wielość nieuzgadnialnych opinii na ten temat, włącznie z tymi, które wyrażają wątpliwość, czy coś takiego jak dobro wspólne w ogóle istnieje, sprawia, że zdecydowane formułowanie wartości i ideałów zazwyczaj spotyka się z zarzutem opresyjnego dogmatyzmu. W związku z tym za pożądaną uznaje się neutralność, którą jak pisze William Gaston, zazwyczaj uzasadnia się na trzy odmienne sposoby: *Po pierwsze, można twierdzić, że tak naprawdę nie ma racjonalnej podstawy, umożliwiającej dokonywanie wyborów spośród odmiennych stylów życia. Deklaracje w kwestii dobra są indywidualne i nie podlegają korekcie z zewnątrz. Neutralność państwa jest pożądana, ponieważ dostarcza jedynej niearbitralnej odpowiedzi na taki stan rzeczy. Po drugie, można dowodzić, że nawet gdybyśmy dysponowali wiedzą na temat dobrego życia, to i tak narzucanie tej wiedzy obywatelom przez państwo oznaczałoby naruszenie indywidualnej wolności, która jest wartością najwyższą. Naturalnie byłoby najlepiej, gdyby jednostki same opowiadały się po stronie dobra. Niemniej jednak swobodny wybór błędu jest lepszy od przymusowego realizowania dobra. Po trzecie wreszcie, można argumentować, że różnorodność jest tak elementarnym faktem współczesnego życia społecznego, że praktyczne koszty ograniczania jej na arenie publicznej byłyby nie do przyjęcia. Tak jak wojny religijne w okresie reformacji można było zakończyć jedynie dzięki wprowadzeniu polityki publicznej tolerancji, podobnie dzisiejsze konflikty może rozwiązywać w sposób pokojowy*

*i możliwy do zaakceptowania jedynie państwo powstrzymujące się przed wspomaganiem którejkolwiek ze stron konfliktu*¹¹.

W tej sytuacji tezy realizmu politycznego, mówiące o polityce wolnej od wartości (a przynajmniej od „silnego wartościowania”), ograniczonej do administrowania ludźmi i rzeczami, nie budzą już większego zdziwienia. Podłożem tej postawy może być obawa przed skutkami ideologizacji polityki, uzasadniona, jak twierdzi wielu jej zwolenników, na przykład doświadczeniami dwudziestowiecznych reżimów totalitarnych. Ale można też argumentować, że podejście realistyczne odzwierciedla po prostu nasze pojmowanie społecznej i politycznej rzeczywistości oraz funkcjonowanie w niej. Takie stanowisko zdaje się prezentować Joseph Schumpeter¹². Poddaje on krytyce „klasyczny” model demokracji i proponuje zastąpienie go poglądem, który później zostanie nazwany „realistycznym”, czy też „rewizjonistycznym”. Teoria klasyczna opiera się na przekonaniu, że w demokracji dokonuje się wyrażanie i realizowanie wspólnego dobra tych, którzy rządzą sami sobą. Zdaniem Schumpetera żadna z tych wielce chwalebnych idei, samorządu i wspólnego dobra, nie znajduje odzwierciedlenia w rzeczywistym funkcjonowaniu demokratycznych społeczeństw. Władzy w nich nie sprawuje ani lud, ani większość, a jedynie garstka wybranych „reprezentantów” oraz niewybranych urzędników i ekspertów. Nie jest łatwo powiedzieć, jakie cele realizują rządzący. Zapewne starają się czynić to, co sami uważają za słuszne lub co zwyczajnie leży w ich interesie¹³. Z pewnością jednak, podkreśla Schumpeter, nie realizują dobra wspólnego, gdyż takie po prostu nie istnieje.

Dobro wspólne nie objawia się ani w motywacji głosujących, ani w wyniku wyborów. Główną przyczyną tego stanu rzeczy jest według Schumpetera ogromne zróżnicowanie preferencji i poglądów członków dzisiejszego społeczeństwa demokratycznego. Sprawia ono, że poszczególni wyborcy nie tylko mogą chcieć czegoś innego niż dobro wspólne, ale – i to jest bardziej zasadnicza trudność – mogą również całkowicie odmiennie je pojmować. Przy czym uzgodnienie rozmaitych wizji dobra wspólnego jest niemożliwe, ponieważ sporów dotyczących ostatecznych wartości, wyboru najbardziej pożądanego sposobu życia (zarówno jednostkowego, jak i społecznego) nie da się rozstrzygnąć za pomocą racjonalnej argumentacji.

¹¹ W.A. Galston, *Cele liberalizmu*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1999, s. 99-100, *Demokracja. Filozofia i praktyka*.

¹² J. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Warszawa 2009.

¹³ Warto w tym miejscu wspomnieć o „żelaznym prawie oligarchii” sformułowanym przez Roberta Michelsa. W wydanej w 1911 r. pracy *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens* opisał on uwarunkowania oraz procesy, które jego zdaniem nieuchronnie prowadzą do tego, że w nawet najbardziej przywiązanych do demokracji organizacjach dokonuje się podział na elity, oligarchie, posiadające i realizujące własne interesy w obrębie organizacji, oraz pozostałych członków, których praca i zasoby są przez elity wykorzystywane. Michels odnosił swoje uwagi szczególnie do demokracji przedstawicielskiej, będącej według niego ustrojem, który swą szlachetną nazwą jedynie maskuje rzeczywiste panowanie określonych elit. Oligarchizacja demokracji jest zresztą nieunikniona za sprawą takich zjawisk, jak niezbędne dla efektywnego zarządzania wielkimi organizacjami centralizacja, biurokracja i specjalizacja, a także brak technicznych środków umożliwiających większości obywateli polityczną partycypację.

Z krytycznej analizy „klasycznych” idei samorządu oraz dobra wspólnego Schumpeter wyprowadza wniosek, że jeśli chcemy ująć demokrację zgodnie z jej rzeczywistym funkcjonowaniem w świecie nowożytnym, powinniśmy scharakteryzować ją jako metodę selekcji tych, którzy uzyskują władzę podejmowania decyzji w wyniku rywalizacji o głosy ludu. Zgodnie z tym ujęciem demokratyczne jest każde społeczeństwo, w którym odbywają się wolne wybory, zaś rola ludu sprowadza się do wyboru rządzących.

Zdaniem Schumpetera, choć doktryna klasyczna ma niewiele wspólnego z rzeczywistym funkcjonowaniem nowożytnej demokracji, do dziś wywiera znaczący wpływ na sposób myślenia obywateli, rozważania teoretyków oraz oficjalny język bezpośrednich uczestników gry politycznej. Zastanawiając się nad przyczynami tej nieustającej popularności, Schumpeter zwraca uwagę na podobieństwo jej fundamentalnych założeń – o istnieniu „wspólnego dobra”, odnoszącego się do „ostatecznych wartości” – do przedmiotów wiary religijnej, która wszak nie poddaje się weryfikacji opartej o analizę empiryczną. Schumpeter zauważa również, że sami politycy angażują się w podtrzymywanie i rozpowszechnianie haseł doktryny klasycznej, gdyż nader chętnie ogłaszają się wykonawcami woli ludu, by móc przypodobać się wyborcom, a także unikać odpowiedzialności za własne decyzje i osłabiać ich krytykę ze strony opozycji. Schumpeter przyznaje ponadto, że doktryna ta dość wiernie opisuje polityczny ustroj istniejących niegdyś niewielkich i mało zróżnicowanych społeczności.

Kiedy przyjrzymy się bliżej powyższym wyjaśnieniom, okaże się, że każde z nich zawiera w sobie pewien istotny element, który jak się wydaje, umyka uwadze Schumpetera. Skoro takie hasła jak dobro wspólne czy suwerenność nadal mają zdolność poruszania serc i umysłów wyborców, i to do tego stopnia, że można je porównać do przedmiotów religijnej wiary, to zapewne jest tak dlatego, że wyrażają silne przekonania dotyczące tego, jaki stan rzeczy byłibyśmy skłonni uznać za pożądany. Ale to oznaczałoby, że rzeczywiste funkcjonowanie demokracji, opisane przez Schumpetera, odbiega od naszych oczekiwań; że ideał jest nie tyle niezgodny, ile wręcz sprzeczny z rzeczywistością. Ale jak w tej sytuacji należałoby tłumaczyć powszechność i niewątpliwą atrakcyjność tego ustroju w świecie współczesnym? Być może zawdzięcza on ją oddziaływaniu innego ideału, który odpowiada rzeczywistemu stanowi rzeczy, a którego „realistyczna” teoria Schumpetera nie uwzględnia.

Stwierdzenie, że demokratyczna praktyka w greckich *polis* z grubsza pokrywała się z tym, co głosi doktryna klasyczna, również nie wyjaśnia zbyt wiele. Jeśli staramy się zrozumieć, czym dla Greków była demokracja, dlaczego pozostawali wierni tak wyjątkowemu w ich czasach i mało praktycznemu (z punktu widzenia techniki rządzenia) ustrojowi, musimy uwzględnić ich wizję człowieka i, ściśle z nią związaną, wizję społeczeństwa, w których element normatywny jest bardzo mocno akcentowany. Na przykład namiętne przywiązanie Greków do zasady samorządności miało swoje uzasadnienie w tym, że utożsamiali wręcz człowieka z obywatelem, twierdząc, że ktoś, kto nie uczestniczy bezpośrednio w decydowaniu o wszystkich istotnych sprawach publicznych, nie jest w stanie osiągnąć pełni człowieczeństwa. Kiedy zatem Arystoteles definiował człowieka jako zwierzę polityczne, miał na myśli również i to, że jedynie w *polis* może on wykształcić w sobie cnoty, które odróżniają go od zwierzęcia. Dlatego

jednym z najważniejszych celów *polis* było według Greków wychowywanie dobrych obywateli. Lecz wychowywać dobrych obywateli może tylko dobra, sprawiedliwa *polis* – czyli taka, w której obywatele pragną nade wszystko dobra wspólnego i wspólnie je realizują.

Jak widać, w teorii klasycznej – przynajmniej jeśli odniesiemy ją do ustroju greckiej *polis* – element normatywny (zawierający wizję człowieka i społeczeństwa) odgrywa dominującą rolę: od niego bowiem zależy kształt zarówno elementu semantycznego (co Grecy rozumieeli pod pojęciem „demokracja”), jak i opisowego (jak w praktyce ustrój ten funkcjonował). Natomiast w proponowanej przez Schumpetera koncepcji „realistycznej” sfera ideałów zdaje się nieobecna. Mimo iż argument, że wartości uznawane przez Greków nie przystają do dzisiejszej rzeczywistości, wypada przekonująco, można wątpić, czy czysto realna polityka jest w ogóle możliwa, czy dany ustrój mógłby przetrwać, gdyby obywatele nie byli przekonani, że właśnie w jego ramach mogą realizować to, co uznają za pożądane.

Wydaje się więc, że każdy opis demokracji, który nie uwzględnia wiary w ideały i wartości (skłaniającej obywateli do bycia lojalnymi wobec danego ustroju), jest z konieczności niekompletny. Z drugiej jednak strony, można zapytać, czy opisanie jej w sposób „czysty” („wolny od wartości”) jest w ogóle wykonalne. I czy zatem również Schumpeter, wbrew własnym zapewnieniom, nie przemyca aby mniejszej lub większej dawki „idealizmu” do swej w zamierzeniu „realistycznej” teorii?

Choć wynika z tej teorii, że w zasadzie każde społeczeństwo, w którym odbywają się wolne wybory, należy uznać za demokratyczne, Schumpeter twierdzi, że poszczególne demokracje można oceniać w zależności od tego, w jakim stopniu spełniają następujące warunki „sukcesu” metody demokratycznej: w danym społeczeństwie jest stosunkowo wielu wysokiej klasy liderów politycznych oraz istnieje dobrze wykształcona kadra urzędników państwowych; w sprawach wymagających specjalistycznej wiedzy decyzje zależą głównie od ekspertów, zaś wyborcy w ogóle pozostawiają politykom dużą swobodę w rządzeniu. Schumpeter nie ukrywa, że warunki te stoją w wyraźnej opozycji do doktryny klasycznej, która kładzie nacisk na bezpośredni udział ludu w sprawowaniu władzy. Widać też wyraźnie, że tym, czego możemy oczekiwać „w zamian”, jest większa polityczna stabilność oraz efektywność rządu. Umieszczenie ich na szczycie hierarchii politycznych celów nie wyjaśnia co prawda, dlaczego w ogóle mielibyśmy się opowiadać za demokracją (gdyż można sobie wyobrazić bardziej stabilne i efektywne ustroje), niemniej jednak pozwala zrozumieć powody uznania „ideałów” koncepcji klasycznej za mniej pożądane lub nawet zasługujące na odrzucenie. Co więcej, jeśli tego rodzaju motywami kieruje się nie tylko autor omawianej teorii, ale również uczestnicy demokratycznych praktyk, które teoria ta rzekomo tylko opisuje, to za „realistyczne” w niej należałoby uznać nie tyle krytyczną rozprawę z „nierzeczywistą” sferą ideałów, ile ukazanie ich przemiany.

O takiej przemianie pisze wprost Sartori. Jego zdaniem powrót do klasycznego modelu demokracji byłby nie tylko praktycznie niewykonalny, ale również niepożądany. Bezpośrednia demokracja antyczna służyła bowiem całkowicie odmiennym wartościom i celom aniżeli nowożytna demokracja przedstawicielska. Dlatego nawet gdyby

można ją było odtworzyć w dzisiejszym świecie, człowiek współczesny nie byłby w stanie jej zaakceptować. Pragnie on innej demokracji.

Demokracja bezpośrednia zapewniała obywatelom bezpośredni udział w sprawowaniu władzy. Dla Greków było to bardzo istotne, ponieważ jak już mówiliśmy, utożsamiali oni „człowieka” z „obywatelem”, uważali, że jedynie aktywnie uczestnicząc w życiu publicznym, współdecydując o najważniejszych sprawach własnej społeczności, możemy wyrobić w sobie te cechy, które czynią nas ludźmi. Tak też Grecy rozumieli wolność – jako udział w podejmowaniu decyzji mających wpływ na życie całej wspólnoty i, tym samym, każdego z jej członków. O „wolności starożytnych” tak oto pisze Benjamin Constant: *W starożytnych republikach znikomość terytorialna sprawiała, iż każdy obywatel odgrywał jako osoba wielką polityczną rolę. Korzystanie z prawa miasta stanowiło dla wszystkich zajęcie, a poniekąd i rozrywkę. Cała ludność współpracowała ze sobą w tworzeniu praw, wydawała orzeczenia, decydowała o wojnie i pokoju. Udział jednostki w narodowej suwerenności nie był, jak obecnie, jedynie abstrakcyjnym założeniem; wola każdego miała realny wpływ; korzystanie z tej woli było silnie odczuwaną i wielokrotnie doznawaną przyjemnością; w efekcie, starożytni skłonni byli dla zachowania swojego znaczenia politycznego i swojej roli w administrowaniu Państwem, do rezygnacji z prywatnej niezależności. Ta rezygnacja była konieczna: aby umożliwić ludziom korzystanie z maksymalnie szerokiego zakresu praw politycznych, czyli aby każdy obywatel miał swój udział w suwerenności, instytucje stojące na straży równości i powstrzymujące rozrost fortun, musiały usuwać to, co wyróżniające, przeciwstawiać się wpływowi bogactwa, talentów, a nawet cnót. Wszystkie te instytucje ograniczały wolność i zagrażały indywidualnym gwarancjom*¹⁴.

Grecy nie znali pojęcia wolności indywidualnej opartej na niezbywalnych uprawnieniach przysługujących każdej jednostce. Pojęcie to nawiązuje do wywodzącej się z chrześcijaństwa koncepcji jednostki jako osoby, której przysługuje, równa u wszystkich, moralna godność i która z tego względu jest uprawniona do bycia szanowaną: *Grekiemu duchowi indywidualizmu brakowało [...] pojęcia uprawnionej sfery prywatnej, pojętej jako etyczne i prawne wyobrażenie pojedynczej osoby ludzkiej. Tak więc grecka koncepcja politycznej wolności nie uwzględniała i uwzględniać nie mogła wolności indywidualnej, opartej na „prawach osobistych człowieka”*¹⁵. Sartori uważa, że ponieważ współczesny człowiek właśnie ten rodzaj wolności ceni sobie najbardziej, nie mógłby zaakceptować systemu greckiego, w którym nie istniały żadne teoretyczne ograniczenia dla władzy państwowej. Mogła ona ingerować w każdą sferę życia i w życie każdego, jednostka nie miała żadnej ochrony przed suwerennymi postanowieniami zgromadzenia: *Fakt, że w demokracji ateńskiej rozkwitał namiętny pęd do indywidualnych osiągnięć nie przeczy bynajmniej twierdzeniu, że jednostka była właściwie bezbronna i pozostawała na łasce zbiorowości. Ta demokracja nie miała szacunku dla jednostek, co więcej, traktowała je podejrzliwie. Nieufne wobec wybitnych jednostek, kapryśne w pochwałach i bezliatosne w prześladowaniach, greckie miasto praktykowało ostracyzm nie jako karę, ale jako*

¹⁴ B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, cyt. za: P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszański, Kraków 1994, s. 129-130.

¹⁵ G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 350.

*środek zapobiegawczy. Była to kara za nie popełnione przestępstwo. W takiej demokracji Hermidor z Efezu został skazany na wygnanie, tylko dlatego, że jeden obywatel nie powinien być lepszy od pozostałych*¹⁶.

Z tą niezbyt chwalebłą z naszego punktu widzenia własnością greckiej demokracji wiąże się również jej ekskluzywność: ci, którzy posiadali prawa polityczne, stanowili niewielką część populacji *polis*. Współczesna demokracja przedstawicielska nie tylko pozwala znieść demograficzne i terytorialne ograniczenia antycznej demokracji bezpośredniej; upowszechnienie praw politycznych wywodzi z moralnych zasad, które utrudniają lub wręcz uniemożliwiają teoretyczne uzasadnienie wyłączenia. Sartori uważa, że to m.in. przywiązanie do tych zasad sprawia, że zasadniczą kwestią polityczną jest dla nas ograniczanie i kontrola władzy, nie zaś, jak dla Greków, udział w jej sprawowaniu.

Choć jednak powyższa argumentacja dobrze uzasadnia tezę, że nie bylibyśmy dzisiaj skłonni do tego, by zaakceptować i zaadoptować praktykę antycznej demokracji, nie wyjaśnia w sposób przekonujący, dlaczego mielibyśmy odrzucić jej ideały. Przecież ochronę fundamentalnych praw jednostki w ramach współczesnej demokracji zapewnia nie tyle system przedstawicielstwa, ile liberalna zasada konstytucjonalizmu, regulująca sposób stanowienia prawa i ograniczająca jego zakres. Zasada ta jest w rzeczy samej niedemokratyczna, gdyż istotnie ogranicza suwerenność ludu. Skoro jednak z powodzeniem funkcjonuje w demokracji przedstawicielskiej, to dlaczego miałaby się nie sprawdzić w demokracji bezpośredniej? Można sobie przecież wyobrazić, że podejmujemy kolektywnie decyzje, mając na względzie dobro wspólne, i jednocześnie godzimy się na samoograniczenie naszej władzy w celu ochrony praw, które wynikają z powszechnie akceptowanych ideałów.

Bardziej przekonujące wydaje się wyjaśnienie, które przedstawia Constant, konfrontując omawianą wyżej „wolność starożytną” z „wolnością nowożytną”: *Korzyść, jaką daje ludowi wolność w ujęciu nowożytnych, polega na posiadaniu przedstawiciela i na współdziałaniu w wyłonieniu się owej reprezentacji przez akt wyboru. Korzyść ta jest niewątpliwa, ponieważ stanowi gwarancję; bezpośrednia przyjemność nie jest jednak już tak silnie odczuwana; nie przynosi ona żadnej z tych radości, jakie daje władza; stanowi raczej przyjemność refleksji, podczas gdy wolność starożytnych była przyjemnością działania. Jest jasne, że przyjemność refleksji jest mniej atrakcyjna; nie można byłoby wymagać od ludzi tylu poświęceń dla jej zdobycia i zachowania.*

Jednocześnie owe poświęcenia byłyby dużo bardziej uciążliwe: postęp cywilizacji, rozwój handlu charakterystyczny dla tej epoki, komunikowanie się ludzi ze sobą nieskończenie pomnożyły i zróżnicowały środki służące osiągnięciu indywidualnego szczęścia. Aby zdobyć szczęście, ludzie potrzebują jedynie pozostawienia im pełnej niezależności we wszystkim, co dotyczy ich zajęć, ich przedsiębiorstw, ich sfery działania, ich marzeń.

Starożytni odnajdywali więcej radości w swojej egzystencji publicznej, a mniej w egzystencji prywatnej: w konsekwencji, gdy poświęcali wolność jednostkową na rzecz wolności politycznej, poświęcali mniej, aby osiągnąć więcej. Niemal wszystkie radości nowożytnych

¹⁶ Tamże, s. 350-351.

*pozostają natomiast w sferze prywatnej... Imitując starożytnych, nowożytni poświęciliby więc więcej, aby osiągnąć mniej*¹⁷.

W ujęciu Constanta blask nowożytnego ideału wolności wyraźnie przygasa. Ideał ten nie odwołuje się już do pojęcia moralnej godności każdej istoty ludzkiej i wynikającej zeń zasady jej nienaruszalnych praw. Gwarancje nienaruszalności uważamy za pożądane czy wręcz konieczne przede wszystkim dlatego, że są nam potrzebne, byśmy mogli się swobodnie zajmować swymi prywatnymi sprawami. Sartori tłumaczył niski poziom aktywności politycznej dzisiejszych obywateli tym, że dostęp do sfery publicznej w nowożytnej demokracji jest z konieczności ograniczony. Zdaniem Constanta wynika on w znacznej mierze z niechęci do udziału w życiu politycznym¹⁸.

Porównanie powyższych stanowisk skłania do wniosku, że każda próba normatywnego ujęcia demokracji wymaga uwzględnienia nie tylko jawnie głoszonych i uznawanych wartości oraz ideałów, lecz także wewnętrznych motywacji tych, którzy je głoszą i uznają. Mistrzem takich analiz był niewątpliwie Alexis de Tocqueville. W *O demokracji w Ameryce* tłumaczy on, że odejście od ideałów, które wyrażała m.in. klasyczna teoria demokracji, miało bardziej przyziemne przyczyny¹⁹. Interesuje go przede wszystkim to, w jaki sposób równość, będąca według niego zasadą demokracji, kształtuje opinie, uczucia, aspiracje i, ostatecznie, charaktery ludzi. Zasada równości niewątpliwie dziś tryumfuje, a bodaj najbardziej wymownym i brzemennym w skutki efektem jej nieuniknionego, jak uważa Tocqueville, zwycięstwa był upadek „dawnego”, hierarchicznego, czy też arystokratycznego, ustroju. Produktem praktycznego oddziaływania idei równości w nowym ustroju jest „człowiek demokratyczny”, który zdaniem Tocqueville’a na tyle różni się od „człowieka arystokratycznego”, że możemy mówić o nich jako o dwóch odrębnych typach ludzkości. Wśród specyficznych dla „człowieka demokratycznego” cech wymienia Tocqueville skutkujący społecznym atomizmem indywidualizm oraz zainteresowanie niemal wyłącznie prywatnym i zredukowanym do materialnych wygod dobrobytem. Z powyższej charakterystyki wynika, że człowiek ten nie będzie skłonny do zajmowania się sprawami publicznymi. Przy czym jego odmowa lub zminimalizowanie aktywnego udziału w życiu politycznym raczej nie wynika z obawy przed ograniczeniem osobistej wolności. Nie ma po prostu ochoty, by poświęcać czas i energię sprawom, które nie dotyczą bezpośrednio jego prywatnych interesów i zainteresowań.

Klasyczny ideał samorządności oraz poświęcenia na rzecz dobra wspólnego Sartori ujmuje w kategoriach aspiracji i uprawnień, pomijając milczeniem fakt, że udział w życiu publicznym był dla Greków zarazem prawem i obowiązkiem. Tak jak nie wspomina, że nowożytna koncepcja naturalnych uprawnień jednostki (do życia, własności, szczęścia...) w zasadzie wyparła klasyczną teorię prawa naturalnego, która kładła nacisk na zobowiąza-

¹⁷ B. Constant, *De l'esprit...*

¹⁸ Obie diagnozy mogą się oczywiście doskonale uzupełniać. Znaczące ograniczenie możliwości bezpośredniego i efektywnego udziału w życiu politycznym sprzyja pojawieniu się poczucia braku rzeczywistego wpływu na bieg dotyczących nas spraw, co może wzbudzać w nas przekonanie, że w ogóle nie warto się nimi zajmować.

¹⁹ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 1-2, przeł. B. Janicka, M. Król, Kraków 1996, *Demokracja. Filozofia i praktyka*.

nia człowieka. Zapewne nie da się jednoznacznie ustalić, jaka była rzeczywista motywacja obu wymienionych transformacji. Nie możemy jednak wykluczyć, że chodziło w nich nie tyle, lub nie tylko, o urzeczywistnienie pozytywnych ideałów wynikających z troski o godność jednostki i jej prawa, ile raczej, lub również – o uwolnienie się od zobowiązań: do doskonalenia się oraz do poświęcania czasu i energii działaniom na rzecz dobra wspólnego.

Tego rodzaju negatywne nastawienie może nie kojarzyć się nam z tym, co przynależy do sfery normatywnej. Jednak odrzucenie wymogów przekształcania istniejącego stanu rzeczy świadczy o tym, że uznajemy ów stan za dobry i pożądany. Afirmowanie tego, co jest, czyni to czymś, co być powinno. Warto zwrócić uwagę, że cechy, które Tocqueville przypisuje nowożytnemu „człowiekowi demokratycznemu”, zwolennicy klasycznej teorii demokracji oceniali bardzo nisko. Aby mogło dojść do unieważnienia wynikających z niej zobowiązań, wcześniej musiała dokonać się waloryzacja tego sposobu życia, który niegdyś uznawano za naganny.

Jeśli badając dzisiejszą demokrację, uwzględnimy to przewartościowanie, będziemy mogli lepiej, jak sądzę, wytłumaczyć przedkładanie przez nas systemu przedstawicielskiego nad demokrację bezpośrednią (lepiej niż to czyni Sartori, powołując się, jak pamiętamy, na troskę o zabezpieczenie jednostkowych praw). W ramach tego systemu oczekuje się, że nasze polityczne zaangażowanie zostanie ograniczone do uczestnictwa w wyborach. Wypełnienie tego zobowiązania nie wymaga wiele wysiłku ani czasu. Jednak w zamian otrzymujemy znaczącą gratyfikację w postaci poczucia spełnienia obywatelskiego obowiązku czy też ogóle bycia troszczącym się o dobro wspólne obywatelem²⁰.

III

Przedstawione wyżej oczekiwania wobec naszej „działalności politycznej” oraz jej uwniosłające uzasadnienie dominują w dzisiejszym dyskursie publicznym, ochoczo podtrzymywane zarówno przez rządzących, jak i rządzonych. W tej sytuacji uzasadnione wydaje się podejrzenie, że charakterystyczne dla danej koncepcji demokracji elementy normatywne przynajmniej czasami mogą fałszować rzeczywistość. W omawianym przez nas przypadku pojawia się dodatkowa komplikacja, istnieje możliwość, że „oficjalne” wartości i ideały maskują rzeczywiste motywy oraz aspiracje członków demokratycznego społeczeństwa. Nie można przy tym wykluczyć, że tego rodzaju mylne interpretacje będą występowały nie tylko w potocznym pojmowaniu demokracji, lecz także w jej teoretycznych ujęciach. Sartori na przykład odwołuje się do idei godności jednostki i jej nienaruszalnych praw, nie biorąc pod uwagę możliwości, że w norma-

²⁰ Niechęć do partycypacji można oczywiście tłumaczyć wieloma przyczynami. Aktywny udział w życiu publicznym wymaga zaangażowania czasu i energii, które zazwyczaj musimy i/lub wolimy poświęcać innym, bardziej osobistym sprawom. Wymaga też kompetencji, których ktoś, kto na co dzień zajmuje się innymi dziedzinami, zazwyczaj po prostu nie posiada. Malejące zainteresowanie udziałem w wyborach można tłumaczyć tym, że w dzisiejszych czasach rzadko mogą one doprowadzić do istotnych zmian. Frekwencja w wyborach wyraźnie wzrasta zawsze, gdy pojawia się przekonanie, że mogą one skutkować rzeczywistymi rozstrzygnięciami w istotnych dla nas kwestiach. To jednak zależy nie tyle od samego systemu demokratycznego, ile od rozmaitych zewnętrznych okoliczności.

tywnych oczekiwaniach wobec dzisiejszej demokracji znajduje wyraz afirmacja możliwie wygodnego, wolnego od zobowiązań życia. Na tego rodzaju aspiracje aktorów demokratycznej sceny wskazuje teoria Schumpetera, choć jej autor nie wspomina o nich, utrzymując, że opisuje jedynie istniejący stan rzeczy. Dlatego stwierdza po prostu, że ideały klasyczne nie przystają do dzisiejszej rzeczywistości, nie zastanawiając się nad tym, że mogły zostać zastąpione innymi ideałami.

Z kolei Tocqueville – choć przedstawia swoje dzieło jako socjologiczny raport z badań nad rzeczywistym funkcjonowaniem demokracji w Stanach Zjednoczonych – nie tylko przeprowadza analizę wspomnianej wyżej przemiany, ale na jej podstawie dokonuje oceny owego ustroju. Czyni to, porównując demokrację z dawnym ustrojem arystokratycznym, którego ideały uległy degeneracji lub zostały całkowicie odrzucone. Wydaje się, że właśnie dzięki przyjęciu punktu widzenia niejako zewnętrznego obserwatora może on zaproponować polityczne rozwiązania mające na celu wpływanie na funkcjonujące w sferze publicznej wartości i ideały, a nie tylko ich realizowanie.

Takich rozwiązań nie znajdziemy ani u Schumpetera, ani u Sartoriego. Ich teorie demokracji opierają się bowiem na założeniu, że ludzkie odczuwanie, myślenie oraz, wynikające z nich, postępowanie są w określonym czasie po prostu dane (choć oczywiście historycznie zmienne), a istniejące instytucje jedynie je odzwierciedlają. Jeśli jednak uważamy, że instytucje wywierają istotny wpływ na ludzkie charaktery oraz że jest on pod pewnymi względami niepożądany, możemy postulować wykorzystanie sztuki politycznej w celu kształtowania tych charakterów.

Takie podejście proponuje Tocqueville. Zgadza się on z wymienionymi wyżej autorami, że demokracja w dzisiejszym kształcie jest politycznym rezultatem i odzwierciedleniem głębokich przemian, jakie dokonały się w społeczeństwie i w jednostkach, i że z tego względu jest ustrojem właściwym naszej epoce. Uważa jednak, że w ramach tego ustroju możemy i powinniśmy tak uprawiać sztukę polityczną, tak kształtować nasze instytucje, by wywierały one pożądaną wpływ na ludzkie aspiracje, ideały i, ostatecznie, charaktery: *Jestem głęboko przeświadczony, że na świecie nie da się na nowo powołać do życia arystokracji. Myślę jednak, że prości obywatele zawiązując stowarzyszenia powołują tym samym do życia coś w rodzaju bardzo silnej i wpływowej istoty. Innymi słowy, stowarzyszenie jest tym samym, czym jest arystokratyczna jednostka.*

Tym sposobem można by osiągnąć większość podstawowych zalet systemu arystokratycznego, unikając jego niesprawiedliwości i jego niebezpieczeństw. Stowarzyszenie polityczne, przemysłowe, handlowe czy nawet naukowe i artystyczne, jest odpowiednikiem oświeconego i potężnego obywatela, którego nie można w dowolny sposób samowolnie nagiąć ani po cichu gnębić i który, broniąc swoich własnych praw przed zakusami władzy, ratuje jednocześnie wolność powszechną²¹.

Zasadą demokracji jest idea równości, której postępujące oddziaływanie uczyniło ją ustrojem nieuniknionym i nieodwracalnym. Ale ponieważ równość, jak powiada Tocqueville, może iść w parze zarówno z wolnością, jak i z tyranią, z wielkością człowieka, a także z jego przeciwnością, od nas jedynie zależy, jaki kształt ostatecznie przy-

²¹ Tamże, t. 2, s. 335.

mie demokracja. Próbuując ją reformować, musimy jednak uwzględnić te zmiany w ludziach, które już się dokonały. Nie możemy na przykład odwoływać się już do cnoty, która dla „człowieka demokratycznego” stała się nieatrakcyjna i niemal niezrozumiała, a jedynie do „oświeconego” własnego interesu. Wskazując na długofalowe korzyści, jakie daje współpraca z innymi, możemy na przykład skłaniać obywateli do aktywnego uczestnictwa w stowarzyszeniach, które zdaniem Tocqueville’a nie tylko uczą działania na rzecz dobra wspólnego, ale także chronią przed „łagodnym” despotyzmem państwa czy wymuszającą konformizm tyranią większości.

Jak widać, Tocqueville zasadniczo zgadza się z opinią Schumpetera i Sartoriego, że każda koncepcja demokracji powinna uwzględniać jej rzeczywiste funkcjonowanie, które z kolei ściśle zależy od kulturowego, społecznego i moralnego kontekstu. Odrzuca jednak fatalistyczne wnioski Schumpetera i Sartoriego, twierdząc, że uszlachetniające kształtowanie postaw obywateli w ramach owego kontekstu jest nie tylko możliwe, ale i pożądane. Obecność tych oczekiwań sprawia, że element normatywny występuje w teorii Tocqueville’a w dwojakiej postaci: odnosi się zarówno do ideałów i wartości „człowieka demokratycznego”, jak i do tych, które w dużej mierze przeciwstawia im inspirowany etosem arystokratycznym Tocqueville. A ponieważ element ten, jak starałem się wykazać, zawsze wywiera istotny wpływ na opis oraz znaczenie, w przypadku tej i podobnych do niej teorii szczególnie trudno udzielić w miarę jednoznacznej odpowiedzi na nurtujące nas pytanie: Czym jest demokracja?

BIBLIOGRAFIA

- Ake C., *Niebezpieczne związki: globalizacja a demokracja*, przeł. P. Śpiewak, [w:] *Przyszłość demokracji. Wybór tekstów*, wybór i wstęp P. Śpiewak, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 2005, s. 323-342, *Biblioteka Polityczna „Aletheia”*, t. 18.
- Constant B., *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, [fragment w:] P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszański, Kraków 1994, s. 129-130.
- Dahl R., *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków–Warszawa 1995, *Demokracja. Filozofia i praktyka*.
- Galston W.A., *Cele liberalizmu*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1999, *Demokracja. Filozofia i praktyka*.
- Michels R., *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Leipzig 1911.
- Sartori G., *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1994.
- Schumpeter J., *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Warszawa 2009.
- Tocqueville de A., *O demokracji w Ameryce*, t. 1-2, przeł. B. Janicka i M. Król, Kraków 1996, *Demokracja. Filozofia i praktyka*.

Dr Stanisław ŁOJEK – adiunkt w Instytucie Europeistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wydane książki: *Obrona Nietzschego. Rzecz o odpowiedzialności* (Kęty 2002); *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności* (Wrocław 2002); *Megalopsychokracja. O cnotce w polityce i polityce cnoty. (Od Homera do Arendt i Straussa)* (Wrocław 2009).