

Florian Nowicki

Demokracja a ideologia europejskiego uniwersalizmu

SŁOWA KLUCZOWE:

demokracja, prawa człowieka, ideologia, legitymizacja, uniwersalizm, imperializm, marksizm, kapitalizm, liberalizm, republikanizm

Europejski uniwersalizm jako ideologia świata zachodniego

Europejski uniwersalizm jest ideologią w ścisłym Marksowskim sensie: świadomością fałszywą, legitymizującą status quo. Przez ideologię rozumie głęboko zakorzeniony w świadomości społecznej zespół przekonań (wyobrażeń, narracji itd.), uzasadniających prawomocność pewnego stanu rzeczy. Głębokie zakorzenienie takiego zasobu przekonań w świadomości tudzież podświadomości najszerzych mas (a nie wyłącznie elit, obiektywnie zainteresowanych w utrzymaniu status quo) sprawia, iż masy te uznają prawomocność danego stanu rzeczy bez względu na to, czy jego reprodukcja jest zgodna z ich interesami (nawet tymi uświadamianymi).

Ideologia europejskiego uniwersalizmu **legitymizuje porządek ustrojowy krajów Zachodu**. Na porządek ten składa się, z jednej strony, kapitalistyczny system ekonomiczny, z drugiej – system polityczny nazywany „demokracją parlamentarną”.

Ideologia europejskiego uniwersalizmu jest **ideologią demokracji i praw człowieka**. Wbrew sugestiom Immanuela Wallersteina¹, nie zawiera ona bezpośrednich odniesień do kapitalizmu czy wolnego rynku.

¹ „Odwołanie do uniwersalizmu występuje w trzech podstawowych odmianach. Pierwsza z nich jest argumentacją, że polityka przywódców świata paneuropejskiego służy obronie

Ontologia europejskiego uniwersalizmu zakłada, dokładnie odwrotnie niż Marks, iż **baza** – i zarazem wyznacznikiem tożsamości – **ustroju zachodniego jest demokratyczny system polityczny**. Kapitalizm (rynek) stanowi zaś albo nadbudowę demokracji, albo bezpośredni produkt natury, z którym demokracja musi się liczyć (tak jak liczy się z prawem grawitacji).

Bezpośrednim przedmiotem legitymizacji jest więc – na gruncie ideologii europejskiego uniwersalizmu – państwo. **Ideologia ta legitymizuje kapitalizm jedynie pośrednio** – jako (ekonomiczny) korelat (czy wręcz produkt) demokracji, bądź system harmonijnie z nią współistniejący. Podobny pogląd w tej kwestii głosi gorący obrońca kapitalizmu, Peter L. Berger².

Pośrednia jedynie legitymizacja kapitalizmu (na gruncie ideologii europejskiego uniwersalizmu) wiąże się z istotną cechą **kultury europejskiej**, a mianowicie jej **ambivalentnym stosunkiem do kapitalizmu**. Ideologia bezpośredniej afirmacji kapitalizmu stanowi jedną z ideologii szczegółowych, spierającą się z innymi ideologiami szczegółowymi – na bazie wspólnego z nimi mianownika, w postaci ideologii europejskiego uniwersalizmu (jako ideologii demokracji i praw człowieka). Próby zastępowania ideologii europejskiego uniwersalizmu ideologią bezpośredniej afirmacji kapitalizmu nie mają – z uwagi na jawnie partykularny charakter tej ostatniej – większych szans powodzenia w skali obozu zachodniego

‘praw człowieka’ i wspieraniu czegoś, co nazywane jest ‘demokracją’. Druga odmiana pojawia się w żargonie zderzenia cywilizacji, zakładającym zawsze wyższość cywilizacji ‘zachodniej’ nad ‘innymi’ cywilizacjami, ponieważ tylko ona zbudowana jest na uniwersalnych prawdach i wartościach. Trzeci rodzaj odwołania do uniwersalizmu opiera się na traktowaniu rynku jako rozwiązania nieuchronnego, udowodnionego naukowo...”, I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. Adam Ostolski, Warszawa 2007, s. 12.

² „Od samego początku kapitalizm legitymizował się tylko pośrednio – za pośrednictwem innych uprawomocnień, zakorzenionych *nie* w systemie gospodarczym, lecz w innych, bardziej mitotwórczych dziedzinach życia ludzkiego”, P.L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, przeł. Zygmunt Simbierowicz, Warszawa 1995, s. 335; „...niezdolność kapitalizmu do uprawomocniania się samemu bezpośrednio (nie mówiąc o wytwarzaniu inspirujących mitów o sobie) nie jest niczym nowym. Brak takich zdolności charakteryzował go od samego początku. Jeżeli nawet specyficznie religijne lub społeczno-etyczne mity, które legitymizowały kapitalizm w przeszłości, rzeczywiście utraciły wiarygodność, to nie jest powiedziane, że inne mity nie mogą przejąć tej funkcji, na przykład mit wolności (wraz z dążeniem do demokracji politycznej) lub mit wyzwolenia jednostki”, P.L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna...*, s. 337.

(jako całości). Mogą być jednak skuteczne lokalnie, jak to ma miejsce w USA.

Europejski uniwersalizm jest świadomością fałszywą z dwóch powodów. Po pierwsze, **fałszywe ontologicznie jest odwrócenie relacji między kapitalizmem i systemem politycznym**. Fałszywa jest zarówno supozycja, iż państwo występuje – wobec kapitału – w roli suwerena; że to państwo (a za jego pośrednictwem: polityczna wspólnota obywatelska) jest rzeczywistym gospodarzem terytorium państwowego, jak i supozycja, iż bycie obywatelem (demokratycznego) państwa stanowi istotną determinantę ludzkiego życia. Ludzie Zachodu żyją przede wszystkim *wewnątrz* systemu kapitalistycznego, i to właśnie kapitalizm, z jego aktualnym podziałem pracy i ról w strukturze społeczno-ekonomicznej, determinuje *sposób, w jaki żyją*, wyznacza dostępne „scenariusze życiowe”. Główną władzą, jakiej podlegają, nie jest władza państwowa (choć ma ona pewne znaczenie), lecz władza wytwarzana w obrębie kapitalizmu – zarówno ta anonimowa (przymus ekonomiczny), jak i ściśle spersonalizowana (władza przełożonych). Natomiast ich (podmiotowe) uczestnictwo w systemie politycznym ma charakter incydentalny, odświeżny, i sprowadza się głównie do głosowania w wyborach, czyli udziału w pewnym rytuale. Ideologia głosi tymczasem, iż ludzie są przede wszystkim obywatelami, i to właśnie tożsamość obywatelska powinna mieć dla nich fundamentalne znaczenie. Po drugie, **fałszywe ontologicznie jest przekonanie o istnieniu demokracji** (chyba, że przez demokrację rozumieć będziemy *nazwę własną* politycznego systemu zachodnich krajów kapitalistycznych).

W fałszywym przekonaniu o istnieniu na Zachodzie demokracji zawiera się **ziarno prawdy**. Rzeczywistą cechą zachodniego systemu politycznego, co więcej, cechą stanowiącą o jego istocie, jest wielopartyjność: **istnienie konkurencji międzypartyjnej**. Fałszem jest natomiast przekonanie, iż za sprawą owej wielopartyjności ustanowiona zostaje specyficzna (a mianowicie *demokratyczna*) relacja między jednostką a państwem, czyniąca jednostkę obywatelem, a więc kimś realnie innym, niż poddany. **Wielopartyjność** nie zmienia dotychczasowej relacji między ludem i „klasą polityczną”. **Jest** ona natomiast – faktycznie, **jakościowo nowym – sposobem organizacji „klasy politycznej”**, jej nowym regulaminem wewnętrznym, który – w odniesieniu do relacji między „klasą polityczną” a ludem – posiada ten dodatkowy walor, iż pozwala zastąpić stare, skompromitowane metody legitymizacji władzy – wyśmiane w dobie rewolucji burżuazyjnej – nowymi, w większym stopniu odpowiadającymi zjawiskom świadomościowym charakterystycznym dla nowoczesności. **Wybory powszechne** – oprócz tego, iż stanowią arenę rzeczywistej

konkurencji pomiędzy frakcjami „klasy politycznej” – są **nowym rytuałem legitymizacyjnym**, odwołującym się do nowoczesnej idei podmiotowości jednostek.

Konkurencja międzypartyjna – jako sposób organizacji „klasy politycznej” – stanowi istotną właściwość zachodniego państwa kapitalistycznego, źródło jego rozmaitych cech szczegółowych, nie przysługujących państwom ufundowanym na innych (niż międzypartyjna konkurencja) zasadach. A zatem, kwestionując istnienie na Zachodzie demokracji (metafizycznego dodatku do zasady konkurencji międzypartyjnej), nie kwestionujemy istnienia istotnych, pozaideologicznych różnic strukturalnych między państwami zachodnimi a pozostałymi państwami świata współczesnego, mających związek z kulturową specyfiką Zachodu. Różnice pozaideologiczne są jednak mniejsze, niż różnice ideologiczne – a więc takie, które możemy stwierdzić jedynie przy założeniu, iż ideologia Zachodu jest prawdziwa. Różnice ideologiczne są jednak – same w sobie – istotnym faktem, zasługującym na pogłębioną refleksję teoretyczną. Okoliczność, iż ideologia Zachodu jest nieprawdziwa, nie przekreśla faktu, iż stanowi ona – jako skuteczny mechanizm legitymizacyjny – element rzeczywistości, od którego krytyka tejże rzeczywistości nie powinna abstrahować. Ideologia pozwala wyjaśniać zachowania masowe – nie dające się wyjaśnić w kategoriach interesów klasowych; innymi słowy, pozwala wyjaśnić, dlaczego masy tak często, i z takim entuzjazmem, postępują wbrew własnym interesom.

Ideologia europejskiego uniwersalizmu, głosząc, iż za sprawą wielopartyjnej konkurencji wyborczej ustanowiona zostaje jakaś nowa relacja między ludem i państwem, interpretuje tę relację korzystając z **dwóch zestawów fikcji: zestawu liberalnego i zestawu republikańskiego**. Obydwa zestawy służą jako budulec, z którego ideologia buduje swój gmach fikcji, wznoszący się na – prawdziwym – fundamencie, w postaci wielopartyjnej konkurencji. Bez owego – dobudowanego przez ideologię – metafizycznego gmachu, sam fundament pozbawiony byłby mocy legitymizacyjnej. Trudno bowiem przypisywać wysoką rangę aksjologiczną walce międzypartyjnej jako takiej.

Liberalny zestaw fikcji, to przede wszystkim przekonanie, iż demokracja (międzypartyjna konkurencja) zabezpiecza wolność jednostki (uniemożliwia/utrudnia gwałcenie tej wolności przez państwo), a ponadto sprawia, iż państwo staje się *samorządem* jednostek – narzędziem realizacji ich interesów. „*W tym nurcie liberalizmu, który zaczyna się od Johna Locke’a, uwypukla się indywidualistyczno-instrumentalny charakter obywatelstwa. Obywatel sam dokonuje wyborów, wie, co jest dla niego dobre, a co złe,*

zna swoje prawa i umie je egzekwować, traktuje państwo jako służące ochronie jego praw i wolności”³. Obywatel jest więc człowiekiem upodmiotowionym, dokonującym wolnych wyborów politycznych – by zaspokoić własne potrzeby. *Podmiotowość jednostki*, o którą tu przede wszystkim chodzi, znajduje swój wyraz także w *zasadzie samookreślenia*: jednostka podlega tylko takiemu prawu, którego sama jest autorem.

Republikański zestaw fikcji czyni jednostkę aktywnym uczestnikiem *wspólnoty politycznej*, zabiegającym o *dobro wspólne*, a więc zarazem podmiotem stosownych *cnót*.

Liberalny zestaw fikcji łączy ideę demokracji z ideą **wolności** (podmiotowości jednostki); demokracja ma bronić wolności od zewnątrz (autonomia sfery prywatnej) i umożliwiać ją wewnątrz (jako przestrzeń wolnych wyborów politycznych dokonywanych przez autonomiczne jednostki); obydwie zestawy łączą demokrację z ideą **równości** – liberalna wolność implikuje równość w wolności (ta ostatnia przysługiwać ma wszystkim obywatelom w równym stopniu); republikańska wspólnota polityczna zakłada/postuluje – jako swój ideał – równą partycypację obywateli w procesach politycznych. Związki z popularnymi ideami nowoczesności – wolnością i równością – czynią demokrację, w optyce europejskiego uniwersalizmu, moralnie koniecznym ustrojem nowoczesności. Europejski uniwersalizm posuwa się nawet dalej, traktując demokrację jako wartość samoistną.

Ideologia europejskiego uniwersalizmu, daleka od tego, by sprowadzać demokrację do jej procedury, czyli wielopartyjności, czyni wielopartyjność warunkiem koniecznym wszelkiej demokracji. Dzięki temu założeniu może utrzymywać, iż monopartyjne państwa socjalistyczne są/były – niejako z samej definicji – niedemokratyczne. Za sprawą opozycji wielopartyjność vs monopartyjność, interpretowanej ideologicznie jako opozycja demokracja vs totalitaryzm, Zachód zyskał wygodną płaszczyznę konfrontacji z obozem socjalistycznym, odwracającą uwagę od niewygodnej dla Zachodu płaszczyzny społeczno-ekonomicznej. Ideologia Zachodu – zakładająca ontologiczne odwrócenie relacji między ekonomią i polityką – jest idealnie dostosowana do potrzeb walki z komunizmem, pozwala bowiem definiować społeczeństwa socjalistyczne przez pryzmat ich systemów politycznych (a nie zdobyczy socjalnych), a więc jako społeczeństwa totalitarne. **Europejski uniwersalizm** – w kontekście wewnętrznym (wewnątrz-europejskim) – **jest więc przede wszystkim antykomunizmem**. Mówi się, iż „system demokratyczny – to wielość

³ J. Raciborski, *Obywatelstwo w perspektywie socjologicznej*, Warszawa 2011, s. 198.

roszczeń różnych dyskursów, często nie do pogodzenia z sobą, co do których istnieje przekonanie, że żadne z nich nie zostanie uznane przez wszystkich obywateli”⁴. W istocie, zachodni system „demokratyczny”, to wielość dyskursów, z której wykluczony ma być dyskurs komunistyczny.

Pojęcie totalitaryzmu jest – w odniesieniu do państw socjalistycznych – pojęciem tak samo fałszywym, jak pojęcie demokracji w odniesieniu do państw kapitalistycznych. Podobnie jak zachodnie pojęcie demokracji „wzbogaca” wielopartyjność o metafizyczny dodatek w postaci utopii liberalno-republikańskiej, tak też zachodnie pojęcie totalitaryzmu „wzbogaca” monopartyjność o metafizyczny dodatek w postaci liberalno-republikańskiej antyutopii. Gdy liberalno-republikańska antyutopia nie wystarcza (do zbudowania kompletnej metafizyki totalitaryzmu), na pomoc przywołuje się dyskurs judeochrześcijański. Dowiadujemy się wówczas (z książki Pawła Śpiewaka), iż celem komunizmu jest „zabicie w człowieku człowieka wewnętrznego. Przemiana duszy nie jest tożsama ze zmianą ludzkiej natury, lecz z taką zmianą funkcjonowania człowieka, by został narzędziem systemu i stał się niezdolny do nazywania świata inaczej niż chce tego władza”⁵. Nowy socjalistyczny człowiek, *homo instrumentalis* bądź *homo sovieticus*, miał zostać „ograbiony z największego skarbu”: duszy, „nieredukowalnego trzonu, wokół którego buduje się osobowość, ‘ja’ człowieka”. W „człowieku jest to ‘miejsce’, utajone, niedostępne, boskie”. Jednakże „to, co w niejasny czy nadprzyrodzony sposób zostało człowiekowi dane, można mu również odebrać, tym samym czyniąc z nas szczególną odmianę człowieka...”⁶. Człowiek ten „przestaje być zdolny do nazywania rzeczy, a przede wszystkim do samowiedzy. Między ‘nim’ a ‘sobą samym’, nie wspominając o innych ludziach, obrazach świata, rozwiera się radykalna przepaść. Nie będąc zdolny do nazywania i opisanie siebie, zdany jest na samookreślenia podpowiadane jedynie przez instynkty i namiętności, które go prowadzą, rządzą nim, determinują go. Staje się w ten sposób człowiekiem głodu, potrzeby seksu, snu. Chce tylko zaspokoić te zgłodniałe stwory. Zostaje zredukowany do odczuwania bólu i chwil radości. Kończą się odczucia duchowe. Można nim kierować, władać nim, dając mu żyć, spać, jeść. Jest biologią, fizjologią sterowaną z zewnątrz...”⁷.

Model demokracji parlamentarnej, współistniejącej z kapitalizmem, wyklucza logicznie możliwość realizacji utopii liberalno-republikańskiej.

⁴ A. Radomski, *Fundamentalizmy we współczesnym świecie – widziane w perspektywie kulturoznawczej*, [w:] M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Fundamentalizm i kultury*, Toruń 2005, s. 34.

⁵ P. Śpiewak, *Pamięć po komunizmie*, Gdańsk 2005, s. 13.

⁶ Tamże, s. 15.

⁷ Tamże, s. 14.

Demokracji brakuje tu bowiem zarówno przedmiotu (skoro cała gospodarka, a więc sfera kształtująca sposób życia ludzi, zostaje wyłączona spod jurysdykcji systemu politycznego – podlegając bezpośrednio władzy kapitału), jak i podmiotu, obywatela, skoro główną formę aktywności obywatelskiej stanowi udział w – odbywającym się raz na kilka lat – rytuale wyborczym. Model demokracji parlamentarnej zakłada więc demokrację fikcyjną: bezprzedmiotową i radykalnie nieuczestniczącą, podczas gdy republikańskim ideałem jest właśnie obywatelskie uczestnictwo. **Aby urzeczywistnić utopię liberalno-republikańską, w szczególności zaś republikańską, niezbędne jest uspołecznienie środków produkcji i zastąpienie modelu demokracji parlamentarnej modelem zbliżonym do tego, jaki zakładała pierwsza konstytucja radziecka.** Model ten, przewidujący ścisłą kontrolę wyborców nad (odwoływalnymi) delegatkami, a także znoszący autonomię władzy wykonawczej, jest – logicznie – zgodny z postulatem obywatelskiego uczestnictwa, z kolei uspołecznienie środków produkcji, zapewniające owemu uczestnictwu szeroką (wszechogarniającą) dziedzinę przedmiotową, czyni zadość starej idei suwerenności ludu. Podkreślamy tu zgodność logiczną, gdyż nie wiadomo, czy taki model mógłby funkcjonować na stałe, a więc, czy obywatelskie uczestnictwo może być stanem permanentnym, czy też opierać się ono musi na tzw. rewolucyjnym entuzjazmie, którego pokłady nie są przecież niewyczerpane. O tyle też rozsądne wydają się koncepcje tych teoretyków demokracji, którzy definiują ją nie jako formę rządów, czy też sposób życia społeczeństwa, ale jako pewną potencję („zdolność każdego z nas do zajmowania się wspólnymi sprawami”⁸), aktualizującą się jedynie incydentalnie. Demokracja, to zatem – pojawiająca się niejako z zaskoczenia – władza byle kogo⁹, albo – jak mówi Jacques Rancière – „władza tych, którzy nie mają żadnych podstaw do jej sprawowania”¹⁰. Kristin Ross, mając na względzie przypadek odrzucenia przez społeczeństwo Irlandii traktatu lizbońskiego w referendum z 2008 r., pisze, co następuje: „... przykład Irlandii świadczy również o kreatywnej sile **demosu**, który potrafi skłębic coś z niczego – nawet z urny uczynić broń. Jak widać demokracja może się przejawiać w najróżniejszych formach politycznych. Jeśli potraktować poważnie ów pozbawiony sensu rytuał w czasach, gdy nikt inny już tego nie robi [...], to

⁸ K. Ross, *Demokracja na sprzedaż*, przeł. Magdalena Kowalska, [w:] *Co dalej z demokracją?*, Warszawa 2012, s. 134.

⁹ Por. tamże, s. 123.

¹⁰ J. Rancière, *Antydemokratyczne demokracje*, przeł. Magdalena Kowalska, [w:] *Co dalej z demokracją?*, Warszawa 2012, s. 108.

nawet oddany w wyborach głos może wywołać moment ‘chwilowej demokracji’, zaktywizować polityczny potencjał zwykłych obywateli”¹¹.

Historia zna jednak znacznie bardziej spektakularne przypadki „chwilowej demokracji”. Są to mianowicie rewolucje. **Rewolucje powołują do życia krótkotrwałe wspólnoty polityczne, realizujące republikański ideał obywatelskiego uczestnictwa na bazie rewolucyjnego entuzjazmu.** Dotychczasowa historia nowoczesności nie potwierdza nadziei, iż demokracja może być stanem trwałym; nie potwierdza więc możliwości instytucjonalizacji obywatelskiego uczestnictwa – na czym zasadza się utopia republikańska.

Ideologia demokracji i praw człowieka skutecznie legitymizuje zachodni ustrój społeczny w świadomości ludzi Zachodu. Nie oznacza to jednak, iż ludzie Zachodu mają jednoznacznie pozytywny stosunek do panującego ustroju politycznego, zwanego „demokracją”, a więc że naprawdę wierzą w jego „obietnice”. Należy raczej przyjąć istnienie w tym zakresie **sprzeczności między świadomością i podświadomością.** Ideologia infekuje przede wszystkim podświadomość, natomiast świadomość – jako instancja zorientowana empirycznie – stoi raczej na stanowisku zdroworozsądkowego sceptycyzmu.

Na poziomie podświadomości lud wierzy, iż praktyki wielopartyjnej demokracji parlamentarnej czynią aktualną rzeczywistość (w jej całości) rzeczywistością prawomocną (pomimo, iż rzeczywistość ta jest dla większości ludu niezwykle bolesna i frustrująca), natomiast na poziomie świadomości lud doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, że praktyki te nigdy w niczym mu nie pomogą, że nie warto traktować ich poważnie, że są one jedynie telewizyjnym spektaklem, którym można się pasjonować jak telenowelą, ale z którego nigdy nic dobrego w „realu” nie wyniknie. Lud może więc rzeczywistości nie akceptować, a mimo to, uważać ją za prawomocną, uznając praktyki wielopartyjnej demokracji parlamentarnej za jedyny – moralnie dopuszczalny – sposób legitymizacji (wszelkiego) porządku społecznego. Demokratyczna podświadomość ludu rozbraja świadomość jego własnych interesów – świadomość, każącą krytycznie odnosić się do widocznej gołym okiem rzeczywistości „realnej”.

Odróżniając ludową świadomości od ludowej podświadomości wskazujemy na następujący fakt: ten sam lud, który na co dzień nienawidzi polityków, twierdzi, iż polityka to jedno wielkie oszustwo, a wszyscy politycy to złodzieje, ten sam lud, który nie wierzy w żadne programy wyborcze, i nie wiąże z polityką żadnych nadziei na zmianę swojego

¹¹ K. Ross, *Demokracja na sprzedaż...*, s. 121.

położenia – ten sam lud wierzy jednak w to, iż cały system społeczno-polityczny jest mimo wszystko systemem prawomocnym, posiadającym demokratyczny mandat (właśnie za sprawą owych oszukańczych spektakli wyborczych); ten sam lud wierzy, że targnięcie się na zasady owego systemu byłoby moralnie niedopuszczalne, unika więc ruchów politycznych głoszących wywrócenie systemu do góry nogami – choćby ruchy te odwoływały się do jego oczywistych interesów. Za sytuację normalną dla kapitalizmu możemy uznać współistnienie braku akceptacji systemu na poziomie świadomości, z jego skuteczną legitymizacją na poziomie podświadomości. W socjalizmie, zwłaszcza polskim, PRL-owskim, spotykamy się natomiast ze zjawiskiem odwrotnym, potwierdzającym jednak wchodzącą tu w grę regułę. Społeczeństwo akceptuje – w dużej mierze – system socjalistyczny, jako źródło rozmaitych zdobyczy socjalnych, postrzega jego założycielskie przeobrażenia ustrojowe jako odpowiadające jego żywotnym interesom, a jednak, na głębszym poziomie, to samo społeczeństwo przeczuwa, iż system jest moralnie nielegalny, że nie posiada prawdziwej – tj. demokratycznej – legitymacji do istnienia. Źródłem tej ostatniej może być bowiem – jeżeli pominiemy autorytet Kościoła – jedynie rytuał demokracji wielopartyjnej. Mamy tu do czynienia z prawdziwą alienacją, polegającą na tym, że społeczeństwo nie uznaje zgodności działań władzy z jego własnymi interesami za powód do uznania jej prawomocności. Społeczeństwo przyjmuje podświadomie, że ponad jego interesami znajduje się jakaś wyższa instancja rozstrzygająca o prawomocności/nieprawomocności systemu – drugą stroną medalu jest przeświadczenie, iż władza nie musi realizować jego interesów, by być prawomocną. Społeczeństwo, ulegając tu jakiejś tajemniczej aksjologii, całkowicie oderwanej od jego potrzeb czy aspiracji, zdradza albo niskie poczucie własnej wartości, albo bojaźń przed *sacrum* – produktem wielopartyjnych rytuałów legitymizacyjnych.

Ideologia w swej formie oficjalnej i artykułowanej (przez polityków), którą możemy określić mianem **doktryny politycznej ideologii**, różni się od **ideologii w jej formie wewnętrznej**, wyobrazeniowej, a więc odpowiadającej temu, co faktycznie siedzi w ludzkich głowach, w szczególności – w podświadomości. Forma pierwsza uwzględnia pewną polityczną poprawność, której pozbawiona jest forma druga. Od obu tych form ideologii należy także odróżnić stanowisko naukowe, **naukową doktrynę ideologii**. Doktryna naukowa – dodajmy – posiada swoją własną polityczną poprawność, której granice nie odpowiadają politycznej poprawności polityków.

Naukowa doktryna ideologii dopuszcza stanowisko, noszące w filozofii polityki nazwę demokratycznego elityzmu (bądź elitaryzmu). Sta-

nowisko to zupełnie otwarcie kwestionuje zasadę suwerenności ludu, tzn. zaprzecza temu, iż demokracja oznacza (bądź powinna oznaczać) rządy ludu. Elityści głoszą zatem realistyczny pogląd, iż demokracja parlamentarna, to rządy elit – co nie przekreśla ich pozytywnej oceny tego ustroju. Tymczasem polityczna doktryna ideologii w dalszym ciągu podtrzymuje zasadę suwerenności ludu, do której cała „klasa polityczna” odwołuje się w trakcie wyborczych rytuałów. Wychodzi więc na to, iż w świetle jednego ze stanowisk dopuszczanych przez naukową doktrynę ideologii, jej doktryna polityczna ma charakter populistyczny. Jedną z najwybitniejszych współczesnych teoretyczek demokracji liberalnej, Margaret Canovan, przyznaje, iż demokracja parlamentarna opiera się na „szlachetnym kłamstwie”: *„Panuje zgoda co do tego, że podtrzymywany przez ideologię populistyczną obraz demokracji [utożsamiający ją z tzw. władzą ludu – przyp. FN] jest mylący. Nie mam jednak również wątpliwości, że skomplikowane procedury i procesy, które składają się na politykę demokratyczną, potrzebują uprawomocnienia przez symboliczne odwołanie do władzy ‘ludu’, nawet jeśli dosłowne rozumienie tej symboliki może być niebezpieczne. Zdaje się, że wyborcy muszą przełknąć demokratyczny ekwiwalent platońskiego ‘szlachetnego kłamstwa’, nie wierząc weń jednak na tyle, by podejmować próby jego faktycznej realizacji”*¹².

Jednym słowem, lud musi wierzyć w szlachetne kłamstwo demokracji na tyle, by spektakle wyborcze mogły pełnić funkcję skutecznych rytuałów legitymizacyjnych (legitymizujących nie tyle rządy zwycięskiej partii, ile system jako całość, a więc łącznie z kapitalizmem, o który tu ostatecznie chodzi), ale nie powinien weń wierzyć na tyle, by traktować wybory jako narzędzie realizacji rzeczywistych interesów większości. Stwierdziliśmy wcześniej, iż lud, oprócz zainfekowanej ideologią podświadomości, dysponuje również realistyczną świadomością. Być może jest ona funkcjonalna dla systemu, skoro chroni „demokrację” przed populistyczną wiarą w możliwość ustanowienia władzy ludu.

Możemy zatem przyjąć, iż zlokalizowana w podświadomości ideologia wewnętrzna stoi – podobnie jak doktryna polityczna – na stanowisku utopii liberalno-republikańskiej, natomiast ludowa świadomość przyjmuje – za coś oczywistego – diagnozę elityzmu, iż demokracja to rządy elit.

Naukowa doktryna ideologii, jej doktryna polityczna i wreszcie ideologia wewnętrzna w różnym stopniu uświadamiają sobie różnicę mię-

¹² M. Canovan, *Polityka dla ludzi. Populizm jako ideologia demokracji*, [w:] Y. Mény, Y. Surel (red.), *Demokracja w obliczu populizmu*, tłum. Anna Gąsior Niemiec, Warszawa 2007, s. 80–81.

dzy liberalną obietnicą obrony praw i wolności jednostek (którym przyznaje się prawo do czynienia wszystkiego, co nie kłóci się z wolnością innych), a republikańskim wezwaniem do uczestnictwa w obywatelskiej wspólnotcie (której członkowie mają szaczątny obowiązek troski o dobro wspólne). Republikańska wizja obywatela altruistycznego, poświęcającego się dla wspólnoty jest niewątpliwie sprzeczna z liberalną wizją obywatela, traktującego państwo w sposób instrumentalny, jako strażnika jego samowoli. Sprzeczność tę najwyraźniej artykułuje doktryna naukowa. Doktryna polityczna stara się ową sprzeczność raczej zamazywać, głosząc, iż demokracja służy zarówno wolności jednostek, jak i łączeniu ich we wspólnotę, aczkolwiek w niektórych narodowych kulturach politycznych różnica między republikanizmem i liberalizmem może być bardzo mocno akcentowana, tzn. przejawiać się w formie trwałego podziału „klasy politycznej” na część republikańską i część liberalną. Tymczasem na gruncie niedyskursywnej ideologii wewnętrznej obydwie doktryny funkcjonować mogą jako harmonijna całość. Przeciętny wyznawca ideologii może – na poziomie podświadomości – wierzyć jednocześnie w obietnice liberalne i republikańskie, nie odróżniając nawet jednych od drugich.

Różnica między doktryną polityczną i ideologią wewnętrzną ujawnia się także w zakresie stosunku do nacjonalizmu. Współcześnie, w dobie tzw. integracji europejskiej, doktryna polityczna głosi tzw. patriotyzm, będący – na jej gruncie – beztreściowym dodatkiem do uniwersalnej ideologii demokracji i praw człowieka. Patriotyzm ma być politycznie neutralnym afektem, spajającym obywateli z konkretnym państwem narodowym, nie przesądzającym wyboru określonej (szczegółowej) orientacji politycznej. Wszystkie nurty polityczne „spierające się” na gruncie „demokracji” zobowiązane są wyznawać tego rodzaju patriotyzm – do niczego nie obligujący, a jedynie potwierdzający ideologiczne zobowiązania płynące z oficjalnej doktryny politycznej. Jeżeli ta ostatnia skłania się ku republikanizmowi, nakazem patriotyzmu będzie republikański obowiązek obywatelskiego zaangażowania w dobro wspólne (konkretnej wspólnoty narodo- państwowej). Oczywiście, na gruncie doktryny politycznej może toczyć się spór między stanowiskiem konstatającym (z aprobatą) „uwalnianie się tożsamości obywatelskiej spod ciężaru tożsamości narodowej”, zrywanie więzi między *etosem* i *demosem*, a komunianizmem, głoszącym, iż „obywatelstwo to przynależność do wspólnoty politycznej, która została zbudowana na gruncie wspólnych doświadczeń historycznych, podzielanych znaczeń i sensów, świąt i pomników”¹³. Niemniej jednak, dominującą

¹³ J. Raciborski, *Obywatelstwo w perspektywie...*, s. 160, 232.

współcześnie tendencją w ramach owej doktryny – zwłaszcza w obszarze UE – jest promocja takiej tożsamości obywatelskiej, która nie wymaga narodowego „zakorzenienia”. W doktrynie naukowej znajduje to wyraz w pojawianiu się haseł w rodzaju „patriotyzmu konstytucyjnego”¹⁴.

Zupełnie inaczej przedstawia się ta kwestia na gruncie ideologii wewnętrznej – a więc ideologii faktycznie wyznawanej przez zwykłych ludzi. Do tej pory zakładaliśmy, iż ideologią legitymizującą zachodni ustroj społeczny jest po prostu ideologia demokracji i praw człowieka. Ideologia ta legitymizuje bezpośrednio (demokratyczne) państwo – a za jego pośrednictwem – kapitalizm. Jednakże ludzie Zachodu podzieleni są na odrębne państwa narodowe. Reprodukacja legitymizacji odbywa się więc zawsze w konkretnych ramach narodo-państwowych. Bezpośrednim przedmiotem legitymizacji nie jest abstrakcyjne państwo demokratyczne, ale konkretne państwo narodowe, obciążone określonym dziedzictwem historycznym i kulturowym. Lojalność wobec owego państwa, interpretowana dotychczas jako wyraz uznania prawomocności jego ustroju (czyli, w gruncie rzeczy, wspólnego ustroju wszystkich państw świata zachodniego), może być jednak w znacznym stopniu motywowana nacjonalizmem: lojalnością wobec własnego narodu i nieufnością, czy wręcz niechęcią żywioną względem obcych (której unika politycznie poprawny patriotyzm doktryny politycznej). Reprodukacja legitymizacji konkretnego państwa narodowego na gruncie ideologii wewnętrznej ma więc dwa komponenty: uniwersalistyczny (odnoszący się do tego, co łączy wszystkie państwa zachodnie) i nacjonalistyczny, a względna waga owych komponentów nie odpowiada relacji między patriotyzmem i zachodnim uniwersalizmem na gruncie współczesnej doktryny politycznej, głoszonej przez elity państw UE.

Polska stanowi doskonałą ilustrację tego stanu rzeczy. Współczesne, „centrowe” elity polityczne pragnęłyby retrospektywnie interpretować brak legitymizacji PRL (w podświadomości społeczeństwa polskiego) w kategoriach współczesnej doktryny politycznej, a więc jako wyraz poparcia narodu polskiego dla zachodniego ustroju wielopartyjnego, a także jako wyraz dążeń niepodległościowych, interpretowanych jednak przez pryzmat idei demokratycznych, a nie nacjonalistycznych. W istocie jednak, ów brak legitymizacji Polski Ludowej był w znacznej mierze motywowany nacjonalizmem, a nawet antysemityzmem (pojęcie

¹⁴ Por.: J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. Adam Romaniuk, Robert Marszałek, Warszawa 2005.

„żydokomuny”), „współpracującym” ściśle z rusofobią. Pod władzą PiS, państwo polskie modyfikuje jednakże swoją doktrynę, dowartościowując komponent nacjonalistyczny (kult tzw. żołnierzy wyklętych).

Obywatel, to podstawowa kategoria metafizyki europejskiego uniwersalizmu. Ideologia ta wychwala demokrację jako ustrój wytwarzający (zakładający) obywatela, a więc służący realizacji idei podmiotowości jednostki, a ponadto scalający (upodmiotowione) jednostki we wspólnotę. Naukowa doktryna ideologii zdaje sobie jednak sprawę z tego, iż obywatelskość jest raczej postulatem, niż empirycznie stwierdzalnym faktem. Przedmiotem socjologii demokracji (i społeczeństwa obywatelskiego) jest więc nie tyle obywatelskość, ile jego deficyty. Obywatelskość stanowi natomiast model, „typ idealny”, a więc teoretyczny konstrukt służący do pomiaru wspomnianych deficytów. Ideologiczny charakter tego rodzaju dyskursu naukowego przejawia się właśnie w traktowaniu obywatelskości jako sensownego „typu idealnego”. Naukowa doktryna ideologii nie potwierdza bezpośrednio prawdziwości owej ideologii, aczkolwiek potwierdza ją pośrednio – zakładając poznawczą użyteczność jej kategorii.

Powinniśmy jednak odróżniać nieistnienie obywatela w ujęciu republikańskim od nieistnienia obywatela w ujęciu liberalnym. Co więcej, nieistnienie obywatela ma dwa wymiary. Jeden z nich odnosi się do relacji jednostka – państwo, drugi – do relacji jednostka – (hipotetyczne) społeczeństwo obywatelskie. W tym miejscu interesuje nas wymiar pierwszy.

Nieistnienie obywatela w ujęciu republikańskim (w odniesieniu do relacji jednostka – państwo) stanowi logiczną konsekwencję radykalnie *nieuczestniczącego* charakteru samego modelu demokracji parlamentarnej, a ponadto ubóstwa jego dziedziny przedmiotowej (przy założeniu, iż współlistnieje on z kapitalizmem). Nie bardzo wiadomo, gdzie konkretnie – w ramach tego modelu – miałyby się manifestować tzw. cnoty republikańskie zwykłych obywateli. Skoro sam model wyklucza logicznie obywatelskie uczestnictwo, trudno doszukiwać się go w praktyce jego funkcjonowania. Nie są tu potrzebne żadne badania empiryczne. Jedyne, co pozostaje, to nadzieja, iż obywatel traktuje udział w wyborach jako zaszczytny obowiązek obywatelski, a wybierając określone partie czy kandydatury kieruje się swoim rozumieniem dobra wspólnego, co więcej, podejmuje stały wysiłek intelektualny, by móc kompetentnie rozstrzygać, jaka partia – w danym kontekście – prawidłowo rozpoznaje dobro wspólnoty. Republikańskie cnoty obywatelskie zostały tu zredukowane do cnót republikańskiego wyborcy. Pożyteczność owych cnót zależy jednak od spełnienia szeregu warunków obiektywnych. Wymieńmy dwa: 1) zwycię-

skie partie muszą realizować swoje programy wyborcze; 2) dobro wspólne musi istnieć (co w społeczeństwie klasowym wydaje się mocno wątpliwe).

Nieistnienie obywatela w ujęciu liberalnym (w odniesieniu do relacji jednostka – państwo) polega na czym innym. *„Perspektywa liberalna zakłada, iż obywatele są zewnątrzni wobec państwa (rządu), aktywnie zabiegają o swoje interesy, a dobro wspólne to nic innego jak zagregowane interesy obywateli (większości). Państwo to dobro instrumentalne, a jego główną funkcją jest gwarantowanie wolności jednostek i ich równe traktowanie. To są wartości pierwotne. Obywatel może więc lub powstrzymywać się od działania, działać sam lub przez pełnomocnika”*¹⁵.

Model liberalny wydaje się bardziej realistyczny. Obywatel nie musi być ani altruistyczny, ani aktywny politycznie. Niemniej jednak cała koncepcja obywatela liberalnego opiera się na fałszywym, „państwocentrycznym” przekonaniu, iż to państwo stanowi potencjalnie największe zagrożenie dla wolności jednostki, ergo, to właśnie państwo jest tą instancją, która efektywnie wyznacza obywatelom przysługujące im przestrzenie wolności. W zakresie ingerowania w życie obywateli państwo może się samoograniczać (i wtedy wszyscy są wolni), bądź nie (i wtedy wszyscy są zniewoleni). Jeżeli państwo ma charakter demokratyczny, musi się ono liczyć z obywatelami, górę bierze więc tendencja do samoograniczania się, przeto wszyscy są wolni. Oczywiście pod warunkiem „wzbogacenia” demokracji o instytucjonalne mechanizmy zabezpieczające mniejszości przed tzw. tyranią większości. Uwagi te stanowią komentarz do tego elementu doktryny liberalnej, który wiąże się z tezą, iż założeniem (a może zadaniem) ustroju demokratycznego jest wolność obywateli w tzw. sferze prywatnej, niepolitycznej. W tym zakresie liberalizm stanowi niewątpliwie utopię, opartą na fałszywej ontologii państwocentrycznej, nie dostrzegającej, iż zasadnicze źródła zniewolenia jednostek zlokalizowane są w sferach oficjalnie niepolitycznych, w szczególności w sferze ekonomicznej i rodzinnej. Drugi element, to założenie, iż demokracja stanowi przestrzeń wolnych wyborów politycznych, podejmowanych przez jednostki świadome swoich interesów. Obywatel liberalny byłby zatem racjonalnym wyborcą, głosującym na partie reprezentujące interesy własnej klasy czy warstwy społecznej, grupy branżowej czy społeczności lokalnej. Model racjonalnego wyborcy zakłada m.in., że „jednostka zna alternatywy wyboru i jest w stanie je uszeregować od najlepszej do najgorszej”¹⁶. Niezbędna jest zatem tzw. wiedza obywatelska (której wymaga również

¹⁵ J. Raciborski, *Obywatelstwo w perspektywie...*, s. 274.

¹⁶ Tamże, s. 199.

republikanizm). W teoretycznych refleksjach nad empirycznymi badaniami tzw. kompetencji obywatelskich pojawia się następujący dylemat: czy demokracja trwa pomimo braku kompetencji obywatelskich, czy też właśnie wskutek owego braku? Badacze amerykańskich kampanii prezydenckich, Bernard Berelson, Paul Lazarsfeld i Wiliam McPhee, stwierdzają w swojej książce: „Jeżeli demokratyczny system zależy przede wszystkim od kwalifikacji indywidualnego wyborcy, to wydaje się czymś nadzwyczajnym, że demokracja przetrwała wieki”¹⁷. Zgodnie ze stanowiskiem Schumpeteriańskich elitystów „demokracja przetrwała właśnie dlatego, że w nikłym stopniu zależy od kompetencji zwykłego obywatela”¹⁸.

Polityczna doktryna ideologii, podobnie jak jej doktryna naukowa, musi sobie jakoś radzić z widoczną rozbieżnością między patosem normatywnej koncepcji demokratycznego obywatelstwa a incydentalnością uczestnictwa obywatela w demokracji parlamentarnej (ograniczającego się do udziału w wyborach), tudzież niewielkim przełożeniem woli ludu na politykę państwa. Skłania to obydwie doktryny do **poszerzania teorii demokracji o teorię społeczeństwa obywatelskiego** – postulującą istnienie zastępczej (zewnętrznej w stosunku do państwa) areny demokracji w postaci obywatelskich stowarzyszeń i obywatelskiej sfery publicznej. Niepaństwowe społeczeństwo obywatelskie ma więc niejako kompensować deficyty demokracji stwierdzalne gołym w odniesieniu do relacji jednostka – państwo. Jak pisze badaczka społeczeństwa obywatelskiego, Aldona Wiktorska-Świąćka, „trwający przeszło trzysta lat spór, w którym udział brali najwięksi spośród europejskich myślicieli, nie jest w stanie, również współcześnie, wyłonić jednej klarownej odpowiedzi na pytanie, czym jest społeczeństwo obywatelskie...”¹⁹. Zdaniem tej autorki nie budzi jednak wątpliwości podstawowe znaczenie terminu „społeczeństwo obywatelskie”. Jest to mianowicie „sieć dobrowolnych powiązań, w które wchodzi obywatela dla realizacji swoich interesów lub uzyskiwania poparcia dla wyznawanych przez siebie idei. Powiązania te istnieją niezależnie od państwa, mogą służyć oddziaływaniu na nie lub być wykorzystywane dla działań od państwa niezależnych i nieobliczonych na to, że wywołują jakieś posunięcia władz państwowych”. Następnie autorka stwierdza, iż jest to sfera niewymuszonej aktywności ludzi „związana z określonymi cnotami publicznymi, takimi jak indywidualna wolność, tolerancja, zaufa-

¹⁷ Cyt. za: tamże, s. 203–204.

¹⁸ Tamże, s. 204.

¹⁹ A. Wiktorska-Świąćka, *Społeczeństwo obywatelskie w Polsce – refleksje nad teorią i genezą oraz próba oceny stanu i rozwoju*, [w:] W. Bokajło, A. Wiktorska-Świąćka (red.), *Europa obywateli. Polskie społeczeństwo obywatelskie in actu*, Wrocław 2007, s. 17.

nie, poczucie przynależności do wspólnoty i odpowiedzialności za dobro wspólne”. Źródła tak pojmowanej obywatelskości należy szukać u Arystotelesa, definiującego „obywatela jako kogoś, kto rządzi i jest rządzony, i kto w swoim działaniu i decydowaniu kieruje się dobrem wspólnym, a nie partykularnym interesem”. Społeczeństwo obywatelskie byłoby zatem postulatem osadzonym w tradycji republikańskiej. Z drugiej jednakże strony, „społeczeństwo obywatelskie rozwijało się wówczas, gdy jednostka jako podmiot mogła realizować się autonomicznie, społeczeństwo obywatelskie bowiem tworzy się w wyniku napięć między sferą polityczną a prywatną”²⁰. Idea społeczeństwa obywatelskiego zakorzeniona jest zatem w dwóch tradycjach: tradycji nawiązującej do arystotelesowskiej *politei* i indywidualistycznej tradycji liberalnej (Locke). Współczesna koncepcja społeczeństwa obywatelskiego ma jakoby przyjmować pogląd, iż „realizacji celów indywidualnych bardziej sprzyja społeczna solidarność i współdziałanie, jak również współdecydowanie, niż zorientowanie wyłącznie na własne sprawy”, co pozwala pogodzić – w ramach jednej doktryny – indywidualizm ze społeczną solidarnością, „republikańskie cnoty z umiłowaniem indywidualnej wolności”²¹.

Przyjmijmy zatem, iż postulowany uczestnik społeczeństwa obywatelskiego jest obywatelem liberalno-republikańskim. Gdzie konkretnie miałyby się manifestować owe republikańskie cnoty, wyrastające na fundamencie indywidualnej wolności? Otóż, „Według 'nowej' koncepcji społeczeństwa obywatelskiego jest ono sferą organizacji pozarządowych i stowarzyszeń (zwłaszcza o charakterze ochotniczym). Dlatego też jest ono bardzo bliskie tak zwanego 'sektora pozarządowego'”²². Problem tkwi w tym, iż te organizacje pozarządowe, które – dzięki znajdującym się w ich dyspozycji zasobom materialnym – są w stanie jakkolwiek oddziaływać na istniejącą rzeczywistość, nie są organizacjami ochotniczymi, lecz profesjonalnymi. Innymi słowy, działaczami społeczeństwa obywatelskiego nie są zwykli obywatele, ale obywatele zawodowi, dla których działalność obywatelska stanowi podstawowe źródło utrzymania, a finansowym źródłem całej tej działalności są różnego rodzaju granty. Tym samym nie mamy tu do czynienia z żadną ochotniczą działalnością obywatelską, ale zwykłą działalnością zarobkową. Według danych, na które powołuje się Wiktorska-Święcka, sektor obywatelski w Polsce zatrudnia 120 tys. osób, przy czym organizacje tego sektora są głównym miejscem pracy dla

²⁰ Tamże, s. 18.

²¹ Tamże, s. 19.

²² Tamże, s. 20.

75-80 tys. osób²³. Część tych osób zapewne nie utożsamia się z celami, które stawiają sobie ich organizacje, a jedynie wykonuje swoją pracę. Fikcją jest nie tylko ochotniczy charakter tych organizacji, ale również ich pozarządowość. Środki finansowe, którymi organizacje te dysponują, pochodzą ostatecznie od rządów państw – niekoniecznie tych samych państw, na terenie których dana działalność się odbywa. W związku z tą ostatnią kwestią należy stwierdzić, iż organizacje te są często faktycznymi agendami rządów państw imperialistycznych, urabiającymi ideologicznie obywateli państw będących terenem imperialistycznej ekspansji państw-donorów. W tym zakresie Polska wydaje się zarówno agresorem (szczególnie w stosunku do Ukrainy i Białorusi), jak i ofiarą, tzn. terenem aktywności organizacji finansowanych przez państwa zachodnie – jak stwierdza Wiktorska-Święcka, jednym z dwóch mechanizmów tworzących społeczeństwo obywatelskie w Polsce jest zagraniczna pomoc finansowa, organizacyjna i kulturowa²⁴. Polskich badaczy społeczeństwa obywatelskiego (a raczej jego deficytów) niepokoi bardziej innego rodzaju kwestia, a mianowicie nikły poziom członkostwa w stowarzyszeniach, a także widoczny gołym okiem brak cnót obywatelskich.

Polska, jako kraj wzorcowej – w świetle ideologii – transformacji demokratycznej, co więcej, jako kraj, który w latach 80. – za sprawą tzw. opozycji demokratycznej – przyczynił się do „niezwykłego renesansu” terminu ‘społeczeństwo obywatelskie’ we wszystkich częściach Europy²⁵, powinna być inspirującym przykładem tchnącego świeżością społeczeństwa obywatelskiego. Badacze twierdzą jednak, iż w Polsce, legitymującej się najniższymi w Europie wskaźnikami zaufania społecznego i aktywności społecznej, społeczeństwo obywatelskie, o ile w ogóle istnieje, jest – na tle Europy – ekstremalnie słabe²⁶. Jacek Raciborski, zajmujący się obywatelskością przede wszystkim w wymiarze relacji jednostka – państwo, twierdzi, iż przyczyną słabego rozwoju postaw obywatelskich w Polsce (także na tle innych krajów pokomunistycznych) jest liberalny charakter polskiego komunizmu. Jakkolwiek bowiem ukształtowaniu się pełnokrwistego demokratycznego obywatelstwa najbardziej sprzyjały takie czynniki, jak rozwinięty kapitalizm i wczesne prawo wyborcze, to jednak znaczącym źródłem kapitału społecznego mogło być także uczestnictwo w masowych organizacjach funkcjonujących w krajach socjalistycznych.

²³ Por.: tamże, s. 28.

²⁴ Por.: tamże, s. 29–30.

²⁵ Tamże, s. 17.

²⁶ Por.: tamże, s. 29.

Te jednak były w Polsce słabe – na tle pozostałych krajów obozu socjalistycznego. Koncepcja eksplanacyjna Raciborskiego jest jednak zdumiewająco niefunkcjonalna dla współczesnej ideologii, co więcej – przynajmniej *implicite* – kwestionuje możliwość harmonijnego współżycia liberalizmu z republikanizmem. Twierdzi on bowiem, iż demokracja – obywatelskie uczestnictwo – ma u swych podstaw konformizm: „akceptację dominujących systemowych celów i zinstytucjonalizowanych środków ich realizacji. Względnie liberalny polski komunizm przyczynił się do większego niż w wielu innych krajach pokomunistycznych deficytu postaw obywatelskich, deficytu mierzonego partycypacją wyborczą, a także poziomem kapitału społecznego...”²⁷. Jednym słowem, współczesna Polska cierpi na deficyty postaw obywatelskich, ponieważ socjalistyczna Polska cierpiała na deficyty postaw konformistycznych. A zatem, liberalizm nie sprzyja obywatelskiemu uczestnictwu.

Jak wynika z naszych wcześniejszych uwag, odnośnie pseudoobywatelskiego charakteru tzw. sektora pozarządowego, a także danych prezentowanych w licznych studiach poświęconych kondycji społeczeństwa obywatelskiego, teoria społeczeństwa obywatelskiego jest koncepcją czysto normatywną, a obywatel jest zaledwie utopijnym projektem, którego realizację mają przybliżyć (nieskuteczne jak dotąd) programy tzw. wychowania obywatelskiego. Odnosi się to nie tylko do Polski, ale do całego świata zachodniego. Zachodnie społeczeństwo obywatelskie prezentuje się dobrze jedynie z perspektywy polskiej. Co więcej, prezentuje się ono relatywnie dobrze (na tle Polski) przede wszystkim w płaszczyźnie ilościowej, abstrahującej od okoliczności, iż model funkcjonowania sektora pozarządowego jest wszędzie identyczny, i ma on mało wspólnego z ochotniczą działalnością obywatelską. Cóż z tego, że na Zachodzie jest on silniejszy, skoro jego siłę napędową stanowią tam również obywatele zawodowi, których główną (bynajmniej nie republikańską) „cnotą” jest umiejętność pozyskiwania grantów? Wreszcie, nie wszystkie wskaźniki ilościowe, przywoływane w naukowym dyskursie o społeczeństwie obywatelskim, lokują Polskę na pozycji outsidera. Np. z obywatelską wiedzą Polaków nie jest gorzej niż w przypadku Amerykanów²⁸.

Należałoby zatem zapytać, czemu, w obliczu takiego rozziewu między ideą społeczeństwa obywatelskiego a rzeczywistością, teoria ta jest w ogóle rozwijana i dyskutowana? Dodajmy, iż nie wszyscy zwolennicy obecnego systemu zgadzają się co do tego, „*czy konieczne jest wołanie*

²⁷ J. Raciborski, *Obywatelstwo w perspektywie...*, s. 151.

²⁸ Por.: tamże, s. 211.

o 'obywatelskość' jako manifestację postawy aktywnego obywatela, gotowego do stałego działania poprzez dobro wspólne i dla niego, czy może w zrationalizowanej demokracji, gdzie liczy się nie tyle samorealizacja obywatela *in actu*, ile skuteczność polityczna sprowadzona do zaspokojenia podstawowych potrzeb jednostki, wystarczy jedynie obywatelstwo formalno-prawne – zapewnienie indywidualnych praw i wolności oraz aktywność od urny do urny"²⁹.

Otóż, teoria społeczeństwa obywatelskiego, choć nie opisuje współczesnej rzeczywistości, jest jednak bardziej realistyczna, niż teoria lokalizująca demokrację i obywatelskość w wymiarze relacji jednostka – państwo. O ile bowiem masowe uczestnictwo obywatelskie w ramach modelu – współistniejącej z kapitalizmem – demokracji parlamentarnej jest po prostu logicznie niemożliwe, o tyle masowe uczestnictwo obywatelskie w stowarzyszeniach wydaje się – logicznie – możliwe (zwłaszcza jeżeli abstrahujemy od okoliczności, iż przeciętny członek społeczeństwa kapitalistycznego jest zbyt przeciążony pracą i krzątaniną wokół spraw bytowych, by zajmować się czymkolwiek innym). Badacze deficytów społeczeństwa obywatelskiego mogą więc utrzymywać, iż badają wczesne, zalążkowe stadia zjawiska, które ma szansę rozwinąć się w przyszłości. Ideologii demokracji – bezbronnej w konfrontacji z empirią – można więc bronić w perspektywie prospektywnej, procesualnej, ukazującej demokrację i obywatelskość jako wyzwanie, albo wiecznie niedokończony projekt.

Europejski uniwersalizm jako ideologia imperializmu

Ten sam europejski uniwersalizm, który w kontekście wewnątrz-zachodnim legitymizuje zachodni ustrój społeczny, w kontekście zewnętrznym (relacja Zachód – reszta świata) **legitymizuje imperializm Zachodu** – tak w oczach rdzennych mieszkańców Zachodu, jak i zokcendyentalizowanych elit Wschodu i Południa.

Przez imperializm rozumiem zjawisko **eksportu kapitału z krajów wyżej rozwiniętych do krajów niżej rozwiniętych, w celu przechwycenia wartości dodatkowej** wytwarzanej przez proletariat krajów niżej rozwiniętych przez kapitał krajów wyżej rozwiniętych – czemu służy polityczna hegemonia krajów wyżej rozwiniętych nad krajami niżej rozwiniętymi. Imperialistyczny wyzysk nie wymaga bezpośredniego użycia środków

²⁹ W. Bokajło, A. Wiktorska-Święcka, *Wstęp*, [w:] W. Bokajło, A. Wiktorska-Święcka (red.), *Europa obywateli. Polskie społeczeństwo obywatelskie in actu*, Wrocław 2007, s. 14.

militarnych – istotne znaczenie posiada jednakże sama możliwość ich użycia.

Współczesny imperializm nie posiada własnej ideologii. O ile w rozmaitych sytuacjach historycznych imperializm wytwarzać mógł pewne szczególne doktryny, zorientowane bezpośrednio na usprawiedliwianie ekonomicznej i politycznej ekspansji świata zachodniego, o tyle obecnie wydaje się, iż **imperializm zachodni** nie posiada – i nie potrzebuje – odrębnej doktryny tego rodzaju: **korzysta** on mianowicie z **ogólnej ideologii, legitymizującej porządek ustrojowy świata zachodniego** (w świadomości/podświadomości jego „rdzennej” ludności).

Ideologia ta może służyć legitymizowaniu praktyk imperialistycznych, tj. eksportu kapitału, o ile towarzyszy mu zarazem **eksport instytucji, które – w świetle owej ideologii – stanowią istotny atrybut świata zachodniego, jego ustrojową „wizytówkę”**. Zachód nie tyle więc eksploatuje swoje peryferie, ile dzieli się z nimi tym, co ma najlepszego.

Legitymizacja imperializmu za pomocą ogólnej ideologii legitymizującej porządek zachodni pozwala unikać kłopotliwych argumentacji odwołujących się do jawnego rasizmu, tudzież do narodowego (czy rasowego) egoizmu. Zachód nie działa bowiem przeciwko Orientowi czy Południu, ale stanowi ich awangardę. Ponieważ wszyscy ludzie świata są równi, wszyscy zasługują na to, by żyć w najlepszym z możliwych ustrojów, czyli w ustroju świata zachodniego.

Zachodnie wartości polityczne nie cieszą się jednak w krajach Wschodu i Południa szczególną popularnością. Stawia to pod znakiem zapytania zasadność występowania ideologii zachodniej pod sztandarem uniwersalizmu. Roszczenie do uniwersalności jest jednak niezwykle silnym rysem samowiedzy Zachodu. Stwarza to rozmaite problemy, rozsadzające ideologię europejskiego uniwersalizmu od środka, a nawet podające w wątpliwość jej moc legitymizacyjną w kontekście ściśle wewnątrz-zachodnim. Podświadomość rdzennej ludności Zachodu kryje bowiem wiarę, iż zachodnie instytucje polityczne są dlatego dobre dla Zachodu, gdyż są dobre dla całej ludzkości – uniwersalne, osadzone w czymś na kształt prawa naturalnego. **Ewentualna odmowa uznania prawomocności zachodnich instytucji przez kultury pozaeuropejskie delegitymizuje owe instytucje w obrębie samego świata zachodniego (który postrzega sam siebie jako awangardę ludzkości i depozytariusza wartości uniwersalnych).** Jednym słowem, wewnętrzna funkcja ideologii (legitymizowanie ustroju zachodniego wobec ludzi Zachodu) jest zapośredniczona przez jej funkcję zewnętrzną (legitymizacja zachodniego imperializmu jako promotora wartości uniwersalnych).

Jedna z popularnych tez głosi, iż dla większości kultur niezachodnich nie do przyjęcia jest tzw. zachodni indywidualizm, ujmowany jako przesłanka zachodniego modelu demokracji i zachodniego sposobu pojmowania praw człowieka. Co na to Zachód?

Krzysztof Gawlikowski wskazuje słusznie na następującą sprzeczność, występującą w zachodnim dyskursie o prawach człowieka, w kontekście ich upowszechniania w krajach azjatyckich: *„Z jednej strony eksponuje się słusznie ogromną rolę tradycji chrześcijańskiej i grecko-rzymskiej w uformowaniu cywilizacji zachodniej, z drugiej zaś jej koncepcje ideologiczne traktuje jako uniwersalne. Jeśli jednak przyjąć pierwszą tezę, to musi z niej wynikać wnioszek, iż kraje nie należące do tej cywilizacji mają inne korzenie i wyobrażenia o kondycji człowieka, relacjach jednostki ze społeczeństwem i odmienne struktury wartości. Oczekiwanie zatem, iż będą one akceptować w całej rozciągłości nasze koncepcje i traktować je wszystkie jako równie oczywiste, jest bezzasadne...”*³⁰.

Jakie jest właściwie stanowisko ideologii europejskiego uniwersalizmu w kwestii uniwersalności zachodnich idei demokracji i praw człowieka? W grę wchodzi trzy stanowiska: dwa skrajne i jedno środkowe. Jedno ze stanowisk skrajnych formułuje niezwykle klarownie Madeleine Albright: *„Przede wszystkim sądzę, zawsze w to wierzyłam, że wszyscy jesteśmy tacy sami i że wszyscy ludzie wszędzie na świecie pragną możliwości podejmowania decyzji o własnym życiu. Demokracja jest naturalną ludzką potrzebą. Nigdy nie zgadzałam się z tymi, którzy twierdzą, że jakiś kraj nie jest gotowy na demokrację”*³¹.

Marcin Król podąża drogą przeciwną, a więc odrzuca myśl o uniwersalności „łacińskiego” projektu wolnościowo-demokratycznego: *„...wolność jako wartość stanowi jedyną odpowiedź niewątpliwą na pytanie: dlaczego demokracja? Jeżeli tak pomyślimy o demokracji, to zdamy sobie sprawę z tego, że jest ona dziełem pewnej kultury, kultury łacińskiej, w której wolność stała zawsze na czele wartości społecznych [...] I zdamy sobie sprawę, że demokracja nie musi i dzisiaj być idealnym rozwiązaniem dla społeczeństw, które nie wyrosły w kręgu oddziaływania tej kultury, a więc nie cenią wolności tak wysoko”*³².

Stanowisko środkowe głosiłoby tymczasem, iż jakkolwiek nie wszystkie kraje czy kultury historycznie dojrzały do demokracji, to jednak wszystkie one – gdy proces przechodzenia od przednowoczesności do nowoczesności dobiegnie końca – odkrywają, iż proponowane przez Zachód idee polityczne mają charakter autentycznie uniwersalny, ogólnoludzki.

³⁰ K. Gawlikowski, *Problem praw człowieka z perspektywy azjatyckiej*, „Azja – Pacyfik” 1998, nr 1, s. 16.

³¹ Cyt. za: K. Gawlikowski, *Dialog międzykulturowy: „inspirująca koncepcja” czy konieczność*, [w:] A. Czajka (red.), *Kultury świata w dialogu*, Warszawa 2012, s. 283.

³² M. Król, *Słownik demokracji*, Kraków 1989, s. 100.

Zachodnie idee polityczne są uniwersalnymi ideami człowieka nowoczesnego, zaś niewielka popularność tych idei w świecie niezachodnim tłumaczy się nierównomiernością dokonujących się tam procesów modernizacyjnych.

Naukowy dyskurs ideologii odrzuca stanowisko Madeleine Albright, nie stwierdzając masowego występowania pragnienia życia w demokracji, i waha się między stanowiskiem środkowym i drugim stanowiskiem skrajnym, natomiast polityczna doktryna ideologii waha się między stanowiskiem Madeleine Albright a stanowiskiem środkowym. Z kolei ideologia wewnętrzna zdaje się odpowiadać nauce, wahając się między stanowiskiem środkowym i stanowiskiem M. Króla.

Nauka posiada jednak własną polityczną poprawność, od której wolna jest ideologia wewnętrzna. Z tego, co zostało powiedziane wyżej wynika, iż zarówno ideologia wewnętrzna, jak i nauka dopuszczają opcję reprezentowaną przez stanowisko skrajne, wskazujące na fundamentalne różnice kulturowe między Zachodem a resztą świata, jako przesłankę trwałych (być może nieusuwalnych) różnic w zakresie stosunku do zachodniej idei demokracji. Różnica między punktem widzenia nauki a ideologią wewnętrzną przejawiać się może w interpretacji czy konkretyzacji tego stanowiska.

Zwróćmy uwagę na to, iż stanowisko trzecie siłą rzeczy prowokuje kłopotliwe pytanie, czy niezachodnie kultury są w stosunku do kultury zachodniej kulturami niższymi czy też kulturami (z nią) równowartościowymi. Pytania tego nie da się uniknąć, a obydwie możliwe odpowiedzi wydają się z punktu widzenia Zachodu kłopotliwe.

Odpowiedź stwierdzająca równowartościowość pozbawia ideologię demokracji oparcia w porządku prawno-naturalnym, a zatem – potencjalnie – delegitymizuje zachodni porządek społeczny. Jak sądzę, to właśnie owo oparcie stanowi warunek możliwości reprodukcji quasi-religijnego kultu demokracji w podświadomości zachodniego demosu. Mówiąc o quasi-religijnym charakterze owego podświadomego kultu nie mam na względzie jego koneksji z religią chrześcijańską, ale quasi-religijną – podświadomą – bojaźń, irracjonalny lęk przed wystąpieniem przeciwko systemowi, który na poziomie świadomości rozpoznawany jest jako wadliwy i niesprawiedliwy. Gdy demokracja przestanie być *sacrum*, a stanie się tak w momencie upadku wyobrażenia o jej zakorzenieniu w porządku prawa naturalnego, ludowi pozostanie jedynie świadomość, w szczególności – świadomość własnych interesów. Pojawi się wówczas rewolucyjna intuicja, iż to właśnie potrzeby ludu – a nie jakieś abstrakcyjne normy czy modele – stanowią jedyną instancję rozstrzygającą kwestię legitymizacji wszelkiej możliwej władzy.

Z kolei odpowiedź stwierdzająca fundamentalną wyższość kultury zachodniej sugeruje powrót zachodniego imperializmu do kłopotliwego – bo wysoce niedyplomatycznego – języka (kulturologicznie uzasadnianego) rasizmu, który automatycznie delegitymizować będzie wszelkie roszczenia Zachodu do sprawowania hegemonii nad niezachodnimi peryferiami – w oczach mieszkańców tych ostatnich. Powrót do tego języka byłby prowokacyjną zachętą do zbrojnego oporu przeciwko zachodniej obecności.

Wydaje się, iż różnica między punktami widzenia ideologii wewnętrznej i nauki polega właśnie na tym, iż nauka wzbrania się przed wyższościową interpretacją stanowiska fundamentalnej różnicy, i w tym sensie „współpracuje” jak gdyby z doktryną polityczną (która, na wszelki wypadek, w ogóle nie bierze pod uwagę stanowiska trzeciego, jako potencjalnie kłopotliwego), natomiast ideologia wewnętrzna nie zdradza tego rodzaju zahamowań.

Dodajmy jednak, iż stanowisko trzecie, nawet w swej postaci ostrożnej, nie rozstrzygającej kwestii wyższości/równowartościowości kultur, w oczywisty sposób dekonstruuje ideową przykrywkę zachodniego imperializmu. Implikuje ono bowiem absurdalność eksportu zachodnich instytucji na obszary niezachodnie, skoro – z powodu głębokich odmienności kulturowych – ich mieszkańcy i tak nie są w stanie skorzystać z zachodniego „daru”.

Stanowisko środkowe nie pociąga za sobą konieczności rozstrzygnięcia kwestii fundamentalnej wyższości bądź równowartościowości kultur. Implikuje ono oczywiście wyższość kultury zachodniej, jednakże wyższość ta może być interpretowana jako wyższość tymczasowa i historycznie przypadkowa: konkretny splot historycznych okoliczności sprawił, iż Europejczycy jako pierwsi wkroczyli w fazę nowoczesności, odkrywając tym samym uniwersalne prawa człowieka i uniwersalny ustrój polityczny – w czym pomogły im dawniejsze tradycje, antyczne i judeochrześcijańskie.

Możemy zatem wyróżnić dwa rodzaje wyższości: wyższość diachroniczną (historycznie tymczasową) i wyższość synchroniczną (fundamentalną). Wyższość diachroniczna zakłada, iż Zachód znajduje się u góry tej samej drabiny historycznej, po której kroczy, szybciej, bądź wolniej, cała reszta ludzkości. Wszyscy ludzie świata są w gruncie rzeczy tacy sami, i zmierzają w tym samym mniej więcej kierunku, aczkolwiek rozmaite okoliczności historyczne sprawiają, iż tempo owego wspólnego marszu jest – na poszczególnych obszarach świata – nierównomierne. Wyższość synchroniczna implikuje z kolei, iż ludzie należący do odmiennych kultur

są fundamentalnie różni. Z różnych punktów wychodzą i do różnych punktów zmierzają. W ich historiach można dostrzec pewne analogie – są one jednak w gruncie rzeczy powierzchowne. A mogą znaleźć się i takie kultury, które – ze swej natury – donikąd nie kroczą. Poszczególne kultury mogą wymieniać się pewnymi instytucjami, wynalazkami, ideami, albo też niezależnie od siebie do nich dochodzić – każda kultura nadaje im jednak specyficzne znaczenia, włączając je – w sobie tylko właściwe – konteksty. Nie można zatem zakładać, iż przyswojenie sobie przez kulturę B pewnej instytucji x, występującej w kulturze A, pociągnie za sobą analogiczne konsekwencje do tych, które wystąpiły w kulturze A w związku z odkryciem (czy przyswojeniem sobie) instytucji x. Wyższość synchroniczna implikuje istnienie jakiegoś ogólnoludzkiego punktu widzenia – z perspektywy którego można rozstrzygnąć, która z wchodzących w grę kultur, znajduje się bliżej Prawdy, bądź która w wyższym stopniu odpowiada najogólniejszej naturze człowieka.

Analogicznie, możemy mówić o diachronicznej równoczesności i synchronicznej równowartościowości.

Ideologia wewnętrzna i nauka – jak już stwierdziliśmy – wahają się między stanowiskami środkowym i trzecim. O ile stoją na stanowisku środkowym – uznają diachroniczną wyższość Zachodu, podobnie jak uznaje je ideologia w wersji politycznej. Gdy natomiast chodzi o stanowisko trzecie, dyskurs naukowy unika uznania wyższości synchronicznej Zachodu, którą przyjmuje ideologia wewnętrzna. Nie znaczy to jednak, iż zachodnia nauka całkowicie odrzuca wyższość Zachodu w rozumieniu synchronicznym. Nauka zdaje sobie sprawę nie tylko z politycznej, ale również czysto metodologicznej problematyczności – popularnej w dyskursie potocznym – tezy o synchronicznej wyższości Zachodu. Trudność metodologiczna polega tu bowiem na konieczności wskazania jakichś transkulturowych kryteriów waloryzacji poszczególnych kultur – przy jednoczesnej świadomości uwikłania każdego badacza w określoną kulturę. W dyskursie naukowym pojawiają się jednak próby ustalenia tego rodzaju – jak gdyby transkulturowych – kryteriów, przemawiających za wyższością kultury zachodniej. Próbę taką podejmuje m.in. Leszek Kołakowski. Trzeba tu jednak podkreślić, iż Kołakowski nie rozróżnia wyższości synchronicznej i diachronicznej, albo też po prostu abstrahuje od diachronicznego aspektu sprawy, tzn. odnosząc się do kultury europejskiej w jej formie dojrzałej, nie rozstrzyga, czy kultury pozaeuropejskie również mają (bądź mogą mieć) swoje formy dojrzałe, i czy te formy dojrzałe zbliżą je do dojrzałej kultury europejskiej. Nawiasem mówiąc, nie rozróżnianie aspektu synchronicznego i diachronicznego

w rozważaniach nad różnicami międzykulturowymi stanowi zmienną cechą myślenia zachodniego, nie tylko potocznego, ale również naukowego. Konfrontując się z problemem różnic międzykulturowych, Zachód interpretuje je jednocześnie na sposób synchroniczny i diachroniczny. Inność Wschodu interpretowana jest jednocześnie jako coś historycznie trwałego, nieprzekraczalnego i głęboko zakorzenionego, odsyłającego do jakiejś specyficznie wschodniej, prastarej idei regulatywnej, jak też jako synonim zacofania, zapóźnienia w rozwoju (co sugeruje przecież istnienie jednego dla całej ludzkości kalendarza diachronicznego). Wróćmy jednak do Kołakowskiego. Twierdzi on, iż wyróżniającą cechą kultury zachodniej w jej formie dojrzałej – cechą decydującą o jej wyższości – stanowić ma jej zdolność do kwestionowania samej siebie, poddawania się nieustającej samokrytyce, odrzucania jakiejkolwiek identyfikacji zakończonej; zdolność do spoglądania na własną cywilizację oczami innych, by ją atakować. Z tego też względu nauką europejską *par excellence* jest antropologia, tj. „praca, która zakłada zawieszenie własnych norm, osądów i nałogów mentalnych, moralnych i estetycznych, aby przeniknąć tak daleko, jak to możliwe, w pole widzenia innego i przyswoić sobie jego sposób percepcji...”³³. Jest to oczywiście złudzenie. Kołakowski zdaje się nie dostrzegać ewidentnego faktu, iż kultura zachodnia w swej formie współczesnej nie jest w stanie poddawać krytycznej refleksji tego, co w niej – według niej samej – aksjologicznie najistotniejsze, a konkretnie: nie jest w stanie stawiać pytania: czy europejska aksjologia, która *zdaje się* (podkreślmy owo: „zdaje się”) implikować, iż demokracja wraz z prawami człowieka stanowi moralną konieczność, jest rzeczywiście aksjologią – przynajmniej dla nas – jedyną możliwą, czy może lepiej byłoby zastąpić ją np. aksjologią konfucjańską, implikującą odmienne wyobrażenia odnośnie pożądaných instytucji politycznych i ich znaczenia?

STRESZCZENIE

Przedmiotem artykułu jest ideologia europejskiego uniwersalizmu, interpretowana przez autora jako ideologia demokracji i praw człowieka, legitymizująca ustroj społeczno-polityczny świata zachodniego, zgłaszająca roszczenia do uniwersalności. W części pierwszej analizowana jest wewnętrzna funkcja tej ideologii, polegająca na legitymizowaniu ustroju zachodniego w oczach „rdzennej” ludności świata

³³ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 15.

zachodniego. Zdaniem autora, ideologia ta legitymizuje bezpośrednio zachodni ustrój polityczny, a jedynie pośrednio kapitalizm – jako system ekonomiczny współistniejący z demokratycznym państwem. W części drugiej analizowana jest funkcja zewnętrzna europejskiego uniwersalizmu – legitymizowanie zachodniego imperializmu.

Autor rozróżnia ideologię w jej formie wewnętrznej (odpowiadającej temu, co tkwi świadomości/podświadomości ludzi, do których jest adresowana), polityczną doktrynę ideologii (odpowiadającą temu, co mówią polityczni przywódcy świata zachodniego) i jej naukowy dyskurs.

Florian Nowicki

DEMOCRACY AND THE IDEOLOGY OF EUROPEAN UNIVERSALISM

The main subject of the article is the ideology of the European universalism, which is interpreted by the author as the ideology of democracy and human rights. In the first part of the paper the inner function of this ideology is interpreted. This function consists on the legitimisation of western socio-political system. According to the author this ideology directly legitimizes western socio-political system, and only indirectly capitalism as an economical system which coexists with the democratic state. In the second part of the paper the external function of the European universalism – that is the legitimization of the western imperialism. The author of the article differentiates the inner form of the ideology (that is the ideas embedded in the consciousness/subconsciousness of people), the political doctrine of the ideology (that is what is spoken by the politicians) and its academic discourse.

KEY WORDS: *democracy, human rights, ideology, legitimisation, universalism, imperialism, Marxism, capitalism, liberalism, republicanism*

Bibliografia

- Berger P.L., *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, przeł. Zygmunt Simbierowicz, Warszawa 1995.
- Canovan M., *Polityka dla ludzi. Populizm jako ideologia demokracji*, [w:] Y. Mény, Y. Surel (red.), *Demokracja w obliczu populizmu*, tłum. Anna Gąsior-Niemiec, Warszawa 2007.
- Gawlikowski K., *Dialog międzykulturowy: „inspirująca koncepcja” czy konieczność*, [w:] A. Czajka (red.), *Kultury świata w dialogu*, Warszawa 2012.

- Gawlikowski K., *Problem praw człowieka z perspektywy azjatyckiej*, „Azja – Pacyfik” 1998, nr 1.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. Adam Romaniuk, Robert Marszałek, Warszawa 2005.
- Kołąkowski L., *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
- Król M., *Słownik demokracji*, Kraków 1989.
- Raciborski J., *Obywatelstwo w perspektywie socjologicznej*, Warszawa 2011.
- Radomski A., *Fundamentalizmy we współczesnym świecie – widziane w perspektywie kulturoznawczej*, [w:] M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Fundamentalizm i kultury*, Toruń 2005.
- Rancière J., *Antydemokratyczne demokracje*, przeł. Magdalena Kowalska, [w:] *Co dalej z demokracją?*, Warszawa 2012.
- Ross K., *Demokracja na sprzedaż*, przeł. Magdalena Kowalska, [w:] *Co dalej z demokracją?*, Warszawa 2012.
- Śpiewak P., *Pamięć po komunizmie*, Gdańsk 2005.
- Wallerstein I., *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. Adam Ostolski, Warszawa 2007.
- Wiktorska-Święcka A., *Spółczesność obywatelska w Polsce – refleksje nad teorią i genezą oraz próba oceny stanu i rozwoju*, [w:] W. Bokajło, A. Wiktorska-Święcka (red.), *Europa obywateli. Polskie społeczeństwo obywatelskie in actu*, Wrocław 2007.