

# Miłowit Kuniński

---

## Czy demokracja jest samowystarczalna, czy też potrzebuje przeddemokratycznych, a nawet transcendentnych podstaw?

---

Diametros nr 5, 133-144

---

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## **Czy demokracja jest samowystarczalna, czy też potrzebuje przeddemokratycznych, a nawet transcendentnych podstaw?**

*Miłowił Kuniński*

### **Wprowadzenie**

Pierwotnie w temacie wprowadzenia do dyskusji użyłem sformułowania „niedemokratyczne podstawy” demokracji. Jednakże takie negatywne określenie może sugerować skupienie uwagi na zagadnieniach, skądinąd interesujących, lecz mających związek z oceną, w jakiej mierze w różnych odmianach ustrojów demokratycznych można dostrzec elementy niedemokratyczne, niezgodne z podstawowymi regułami ustroju demokratycznego, czy to wskutek niejasnego wzajemnego usytuowania władzy ustawodawczej i wykonawczej, dominacji władzy sądowniczej nad pozostałymi, istnienia dwutorowości egzekutywy (kompetencje prezydenta i premiera niemal o równej sile), pozostawiania głównej władzy decyzyjnej w ważnych obszarach polityki państwa (polityka zagraniczna i obronna) w kompetencjach jednego urzędu (prezydent we Francji) nie poddanego żadnej kontroli parlamentarnej, a jedynie ocenianego przez wyborców raz na kilka lat (we Francji siedem)<sup>1</sup>. Nieprzystawalność owych elementów do ustroju demokratycznego nie oznacza jednak, że ustroje te tracą swą demokratyczną naturę. Są one raczej specyficznymi czynnikami decydującymi o różnicach między poszczególnymi demokracjami. Traktowane są jako cechy, które mogą być zmienione w celu nadania demokracjom bardziej pełnego, czystego charakteru lub uważane są za koloryt lokalny. Wreszcie można je potraktować jako cechy, które oczywiście wraz z cechami definiującymi ustrój demokratyczny, pozwalają szeregować rzeczywiste demokracje ze względu na stopień oddalania się czy to od jakiegoś typu idealnego demokracji, czy to od realnego ustroju, który traktujemy

---

<sup>1</sup> Bankowicz [2004] s. 324-334.

jako najbardziej zbliżony do owego typu idealnego (czyli uważamy go za typ empiryczny).

Interesują mnie wszakże kwestie bardziej fundamentalne, czyli to, co w demokracjach ma źródła wcześniejsze lub głębsze i co w istotny sposób determinuje ich działanie i żywotność. Nie można wykluczyć, że przynajmniej niektóre z owych niedemokratycznych składowych, o których wspomniałem wyżej, mają istotny związek z tym, co przeddemokratyczne.

1. Zasadniczo rozróżnia się proceduralne i substancjalne pojęcie demokracji. Skłaniam się do traktowania pojęcia proceduralnego demokracji jako podstawowego. Demokracja to przede wszystkim zespół procedur umożliwiających pokojową zmianę władzy politycznej, jakiejś zorganizowanej politycznie społeczności. Zmiana władzy może mieć charakter bezpośredni lub pośredni – przedstawicielski. Bezpośrednia zmiana władzy polega na powołaniu w drodze wyborów (ewentualnie losowania) osób, które zostają wyposażone w prawo podejmowania decyzji dotyczących pewnej społeczności i ich egzekwowania, ponosząc za swe działania bezpośrednią odpowiedzialność przed wyborcami.

Pośrednia zmiana władzy polega na wybraniu grupy osób reprezentujących społeczność, w jakiej zostali wybrani. Tak wybrane ciało przedstawicielskie (reprezentatywne) sprawuje bezpośrednią kontrolę nad grupą osób powołanych spośród jego członków lub spośród innych członków danej społeczności; grupą, która spełnia funkcje wykonawcze, czyli tworzy rząd podejmujący decyzje dotyczące różnych obszarów i aspektów życia danej społeczności, i która ponosi odpowiedzialność przed ciałem przedstawicielskim.

Substancjalne pojęcie demokracji wskazuje cel nadrzędny, którego realizacji służą procedury. Tym celem jest dobro wspólne, interes ogółu czy interes publiczny (społeczny), osiągnięte wówczas, gdy procedury pozwalają skutecznie realizować wolę ogółu, ludu (suwerena) lub społeczeństwa politycznego. Inaczej mówiąc, przyjmuje się istnienie tzw. dóbr publicznych, które nie są realizowane w wyniku działań jednostek, kierujących się interesami partykularnymi, lecz wymagają racjonalnego wyboru dóbr publicznych (niepartykularnych). Wybór ten

może się dokonywać (lub według niektórych koncepcji powinien się dokonywać) zgodnie z procedurami demokratycznymi<sup>2</sup>.

Jeśli przyjmiemy – a nie jest to decyzja teoretycznie złożona – że pokojowa zmiana władzy (wymiana osób sprawujących władzę) stanowi interes ogółu (interes publiczny), wówczas może dojść do zatarcia różnicy między proceduralnym a substancjalnym pojmowaniem demokracji. Jeśli opowiadam się za proceduralnym pojęciem demokracji, to wynika to z przekonania, iż demokracja **nie** jest zjawiskiem samoistnym (choć w obecnej dobie na tyle rozpowszechnionym i traktowanym jako standard oceny ustrojów politycznych, że można sądzić inaczej), mającym mocny status ontologiczny, lecz właśnie formalny i w tym także sensie proceduralny. Trzeba bowiem pamiętać, iż pokojowa zmiana władzy nie jest związana wyłącznie z ustrojem demokratycznym: monarchia dziedziczna dostarcza przekonywającego przykładu, podobnie jak np. ustrój oligarchiczny. Weberowska typologia panowania może w związku z tym być potraktowana jako typologia czynników stabilizujących system władzy, w tym jej zmiany, w ramach pewnego typu jej sprawowania. Czy jest to zmiana zgodna z zasadami uznawanymi na mocy tradycji, czy oparta na regułach formalno-prawnych, czy wreszcie odwołująca się do charyzmatycznych cech sprawujących lub mających sprawować władzę, w każdym wypadku ma ona charakter pokojowy (pomijam tu oczywistą kwestię wspólnego występowania w rzeczywistości elementów różnych typów), przy czym panowanie charyzmatyczne w czystej postaci jest najmniej stabilne.

2. Zatem można uznać, że władza polityczna i warunki jej stabilności są nie tylko historycznie bardziej pierwotne niż demokracja, lecz że władza polityczna ma bardziej podstawowy, przeddemokratyczny charakter, niezależnie od tego w jakiej epoce pojawia się ustrój demokratyczny i specyficzna dla niego procedura zmiany władzy politycznej. Rozumiem przez to istnienie hierarchicznego podporządkowania władzy politycznej tych, których dotyczą jej decyzje, czyli podległości rządzonych wobec rządzących. Ta struktura ma charakter

---

<sup>2</sup> Por. moje hasło „demokracja” w: Szlachta [2004] s. 116-132.

podstawowy, niezależnie od treści zasad określających warunki podległości. Jeśli, znowu przywołując Webera, przyjmiemy, że władza polityczna wiąże się z monopolem użycia przemocy, wówczas i władza demokratyczna jest weń wyposażona. Zakres stosowania przemocy musi zostać określony odrębnie, gdyż procedura zmiany władzy nie obejmuje, lecz zakłada poszanowanie ogólnych zasad użycia przemocy. Jeśli utożsami się demokratyczne procedury zmiany władzy z przyznaniem jej prerogatyw do dysponowania przemocą wedle swobodnego uznania (dyskrecjonalność decyzji) z racji posiadanego mandatu, to rezultatem może być – jak wiadomo – demokratyczna tyrania. Niezbędne zatem jest prawo, niegdyś zwyczajowe, potem spisane, które wprowadza w tym zakresie ograniczenia (*Magna Charta* czy *pacta conventa* i *neminem captivabimus*).

3. Władza wszakże to nie tylko czynnik przymuszający, lecz także przedmiot zobowiązania. Nie tylko dlatego, że władza dysponuje możliwością użycia przemocy wobec tych, nad którymi panuje i uzyskuje dla siebie posłuszeństwo, lecz dlatego, że obowiązek dawania posłuchu wynika z samej relacji władzy. W jej ramach pojawiają się zależności o różnej naturze, co ważne, nie tylko w wypadku władzy politycznej, lecz we wszelkich relacjach, gdzie pojawia się podporządkowanie cudzej woli. Gdy Arystoteles w *Polityce* mówi o analogiach między relacjami w obrębie rodziny i w sferze polityki czy ustrojów politycznych, można to uznać m. in. za wyraz poglądu na fundamentalną naturę władzy w dwóch różnych od siebie dziedzinach: prywatnej i publicznej. Albo jest tak, że władza zawsze ma naturę polityczną, i w związku z tym zasadne jest posługiwanie się jej charakterystyką także w odniesieniu do relacji w rodzinie. Albo można uznać, że władza oparta jest na hierarchicznej zależności i egzekwowaniu władczej woli wszędzie tam, gdzie zależność ta występuje, czy to będzie rodzina czy państwo, czy odchodząc od Arystotelesa wskażemy na relacje w grupie rówieśniczej, w tzw. grupach celowych itp. Zróżnicowanie związane jest z charakterem relacji między sprawującymi władzę i poddanymi jej. Dlatego Arystoteles odróżniając władzę pana nad niewolnikami od władzy męża nad żoną i ojca nad dziećmi, nie tylko wskazuje na fakt, iż żona i dzieci są ludźmi wolnymi, lecz podkreśla, że władza nad dziećmi ma charakter władzy królewskiej (relacja wzajemnej miłości i relacja

starszeństwa), a nad żoną – „kierownika wolnego państwa”, czyli władzę podobną do władzy nad wolnym obywatelem (który wszakże wedle Arystotelesa nie może się zamienić rolą, czyli z rządzonej żony stać się żoną rządzącą, gdyż kobieta nie jest całkiem równa mężczyźnie), przy czym miłość wzajemna także tu występuje, podobnie jak w państwie<sup>3</sup>.

Posłuszeństwo wobec władzy, czyli władczej woli, jeśli nie jest związane wyłącznie z groźbą użycia przymusu, musi zawierać inne składowe, które można określić mianem autorytetu. Jego źródłem poza miłością, przyjaźnią, tradycją, charyzmą czy szacunkiem dla władzy legalnej jest świadomość związku między porządkiem a istnieniem władzy. Starożytni mieli rację mówiąc o związku między porządkiem moralnym w rodzinie i porządkiem politycznym. Porządek moralny w rodzinie jest związany z władzą rodzicielską (niegdyś wyłącznie ojcowską, później obojga rodziców, a nierzadko tylko matczyną), bo, co oczywiste, dziecko uczy się zasad moralnych najpierw od rodziców, a przejmuje je, bo jest z nimi związane uczuciowo i intelektualnie, ale także im poddane. W sferze publicznej władza polityczna za pomocą różnych środków zapewnia pokój społeczny i porządek polityczny, a więc dobro ogółu, a rządzeni akceptują władzę ze względu na tę jej funkcję.

Wprawdzie między wspólnotami politycznymi w różnych epokach istnieją niebagatelne różnice, to przecież wskazywana przez św. Tomasza funkcja władzy politycznej jako źródła porządku politycznego nie zanikła wraz z powstaniem państwa nowożytnego, następnie nowoczesnego (w tym o charakterze sieciowym). Konieczne jest istnienie czynnika kierującego, władzy politycznej, zapewniającej istnienie ładu we wspólnocie politycznej. Teza ta jest oparta na przekonaniu, iż ludzie zabiegają o to, „co im odpowiada”, dążąc tym samym do celów rozbieżnych. Istniejąca całość społeczna oparta na więzach wzajemnej zależności „rozpadłaby się na cząstki, gdyby zabrakło tego, do kogo należy troska o dobro całości”<sup>4</sup>. Władza polityczna jest czynnikiem zapewniającym spójność i trwałość wspólnoty ludzkiej. Zarazem pobudza ona do wspólnego dobra

---

<sup>3</sup> Arystoteles [2001] *Polityka*, 1259a, 1261a.

<sup>4</sup> Św. Tomasz [1984] *O władzy*, ks. I r.1, s. 136.

wszystkich, uzupełniając egoistyczne motywacje do zabiegania o dobro własne. „Zatem wszędzie tam gdzie jest wielość, musi być czynnik rządzący”<sup>5</sup>.

Można byłoby, modyfikując myśl Tomasza, uznać, idąc za Lockiem i Heglem, że istnieje pewien poziom uporządkowania relacji między ludźmi, który powstaje samorzutnie właśnie dlatego, że ludzie zabiegają o to, „co im odpowiada” (społeczeństwo cywilne). Natomiast zapewnienie porządku politycznego, w tym poprzez egzekwowanie prawa i zapewnienie bezpieczeństwa, jest już rolą władzy politycznej, instytucji państwa. Państwo jest więc niezbędne, by trwały porządek był zapewniony.

4. Choć współcześnie nie oczekuje się od władzy politycznej, by tak jak w koncepcjach Arystotelesa i św. Tomasza kierowała nas ku cnotom etycznym, lecz dobro ogółu (dobro wspólne) pozostaje wartością moralną, której osiągnięcie nie jest możliwe bez istnienia władzy politycznej. Już choćby w tym sensie władza polityczna ma wymiar moralny, niezależnie od tego jak dalece politycy oddalają się w swym działaniu od zasad moralności. Zatem posłuszeństwo wobec władzy nie jest związane z samą funkcją zapewnienia pokoju, lecz także z jej wymiarem moralnym.

Czy zatem nie można by uznać, że Platowska i Arystotelesowska nauka o człowieku i państwie ma również i dziś znaczenie dla zrozumienia natury władzy i jej moralnego wymiaru? Tak, jeśli przyjmemy, że porządek moralny związany w rodzinie z władzą rodzicielską ma swój odpowiednik w porządku politycznym (opartym na pewnych zasadach moralnych) zapewnianym przez władzę. Lecz przecież w obu tych koncepcjach mowa jest o duszy człowieka, a u Platona wyraźnie występuje analogia między rodzajami duszy i relacjami pomiędzy nimi a strukturą państwa. Czy ma sens odwoływanie się do tej teorii człowieka, by mówić o władzy politycznej w skomplikowanej strukturze współczesnego państwa, gdzie z pewnością sprawujący władzę nie są miłośnikami mądrości? Sądzę, że można przyjąć za Platonem, iż istnieje odpowiedniość między wpływem rozumności (praktycznej i instrumentalnej) człowieka na jego wolę i zmysłowość a wpływem

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

rozumności władzy politycznej na (często rozbieżne) dążenia i interesy ludzi (grup ludzkich). Jeśli dojrzała osobowość moralna oparta jest na kontroli jaźni rozumnej nad jaźnią wolicjonalno-emocjonalną, co oznacza wewnętrzną harmonię (nawet jeśli jest ona dynamiczna i chwiejna), to można uznać, że analogicznie władza polityczna zapewnia pewien rodzaj (również chwiejnej) kontroli nad dążeniami ludzi. Ich harmonizacja jest bardziej skomplikowana, lecz trudno nie przyznać racji Platonowi, że porządek polityczny, stan dynamicznej równowagi, to nie wyłącznie efekt zagrożenia użyciem siły, lecz sprawiedliwość, polegająca na egzekwowaniu prawa i na tworzeniu instytucjonalnych form rozwiązywania konfliktów. Sprawiedliwość przez „oddawanie tego, co się komu należy” pełni funkcję przywracania stanu pierwotnego (idea obecna także w filozofii św. Tomasza). Kara i zadośćuczynienie mają nie tylko funkcje odstrasżające i rekompensacyjne, lecz służą również odtwarzaniu ładu. To zaś w oczywisty sposób ma charakter moralny i racjonalny (porządek jako przejaw racjonalności rzeczywistości ludzkiej).

Nie musimy wprost przyjmować Platońskiej filozofii człowieka i państwa (z *Państwa* lub z *Praw*) czy filozofii Arystotelesa lub św. Tomasza z Akwinu, a mimo to możemy uznać, że na poziomie osobowości moralnej i na poziomie wspólnoty politycznej (państwa) niezbędny jest racjonalny porządek: moralny i polityczny. Nie jest to jedynie stan pożądany, lecz porządek podstawowy, który może być nadwerężany lub niszczone, a wciąż powraca się do niego, gdyż ujmując rzecz w sposób tradycyjny, jest to zgodne z naturą człowieka.

5. Procedury, by mogły być stosowane, wymagają dodatkowych okoliczności, takich jak wolność słowa, swoboda dyskusji (to nie to samo!), wolność zrzeszania się w granicach prawa itp. Uważa się je zazwyczaj za tak ściśle związane z demokracją jako systemem procedur, iż sądzi się, że zostały przez nią wytworzone. Jest na odwrót. Powstały one znacznie wcześniej, choć ewoluowały. Dwie pierwsze wolności są zależne od bardziej podstawowego warunku, jakim jest prawda. Poszukiwanie prawdy wymusza niejako swobodę dyskusji i argumentację. Jest także przedsięwzięciem międzyludzkim, niezależnie od tego, że może odbywać się w samotności. To, że przy stosowaniu procedur demokratycznych często prawda schodzi na plan dalszy (demagodzy pojawili się



już w antyku), nie oznacza, że demokracja jej nie potrzebuje. W pewnych sytuacjach ustalenie prawdy jest warunkiem przetrwania ustroju demokratycznego. Wolność zrzeszania się nie jest wytworem demokracji, lecz związana jest z naturalną skłonnością do przebywania z podobnymi sobie ze względu na pochodzenie, zawód, potrzebę uzyskania wsparcia. W warunkach demokracji podobieństwo dotyczy poglądów na dobro wspólne, postrzegane z perspektywy zdefiniowanej publicznie sytuacji pewnej kategorii ludzi i ich wspólnego interesu.

6. Ze sprawiedliwością, o której była mowa wyżej, wiąże się problem równości. Jest to kwestia znana, a jej ujęcie przez G. Sartoriego uważam za trafne<sup>6</sup>. Sartori zwraca uwagę na równości, które „wyprzedzają demokrację i nie są z nią związane”. Podkreśla ewolucyjny charakter pojęcia równości, które od greckiej *isótes*, dzięki jurysprudencji, chrześcijaństwu (równość ludzi ufundowana w ich wewnętrznej godności i wartości) i filozofii moralnej, czyli dzięki całej zachodniej tradycji intelektualnej, przybrało znaczenie dzisiejszej równości<sup>7</sup>. Równość wszystkich wobec prawa, to poza greckimi demokracjami późne osiągnięcie. Zanim powstała koncepcja równości rozumianej jako *to samo dla wszystkich*, wyjąwszy czasy prehistoryczne, rozpowszechnione było pojęcie równości jako *to samo takim samym*<sup>8</sup>. Równe, sprawiedliwe traktowanie, zgodnie z zasadą *suum cuique tribuere*, rozumiane było jako odnoszące się do ludzi tej samej kategorii: obywateli w odróżnieniu od nie-obywateli lub niewolników, ludzi należących do różnych stanów społecznych czy spełniających kryteria cenzusu majątkowego. Lecz większość równości ma charakter bardziej liberalny niż demokratyczny, i jak słusznie podkreśla Sartori, wiąże się bardziej z liberalną wolnością i konstytucjonalizmem<sup>9</sup>.

Fundamentalna dla późnonowożytnego i nowoczesnego porządku politycznego zasada równości wobec prawa (mająca swe antyczne antecedensy w postaci *isonomii*), czyli zasada pomijająca cechy jednostek decydujące o ich przynależności do pewnych grup czy zbiorowości, zakłada pojmowanie człowieka jako osoby, a

---

<sup>6</sup> Sartori [1994] rozdz. 12.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 418-419.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 426.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 419.

więc jako istoty wyposażonej we wspomnianą godność i samoistną wartość przez Stwórcę takiego, jakim go pojmuje chrześcijaństwo. Przyznając rację Sartoriemu w tej kwestii, warto wszakże podkreślić, że antyczna koncepcja cnoty jako doskonalenia się etycznego za przyczyną rozumu połączona ze stoicką koncepcją prawa naturalnego, stanowiła bardzo ważny warunek ukształtowania się dojrzałej chrześcijańskiej koncepcji człowieka. Porządek prawny kształtowany przez długie stulecia, ewoluujący od prawa zwyczajowego do prawa będącego tworem ciał legislacyjnych i interpretacji prawniczej (lub współkształtowanego przez sędziów w prawie precedensowym) był wiązany z porządkiem natury, boskiego ładu, którego elementem jest społeczność ludzka i poszczególni ludzie uczestniczący w nim poprzez rozum. Prawa uważano za odwieczne i niezmienne, niezależne od ludzkiej woli, bo wyrażające boski porządek lub rozumność czy rozumną wolę Boga. Nawet wówczas, gdy rozpowszechnił się pogląd, iż prawo wyraża wolę władcy, traktowano ją jako wolę rozumną, czyli albo spójną z owym podstawowym porządkiem, albo jako nakierowaną na skuteczne urzeczywistnienie dobra ogółu, które stanowi element tego porządku. Boskie źródło prawa zostało wprawdzie później zastąpione racjonalistyczną koncepcją prawa naturalnego, nie odwołującego się do boskiego autorytetu, lecz do uniwersalnej natury rozumu, ale prawo było traktowane jako nie podlegające zmianom zależnym od potrzeb chwili czy interesu grupowego. Fakty mogły wyglądać inaczej, lecz nie one były źródłem kryteriów metaprawnych.

7. Istnienie prawa, wspomagające – oprócz władzy politycznej – porządek polityczny, w rezultacie ewolucji prawa, wobec którego ludzie są równi, umożliwia wolność poszczególnych ludzi (w tym także własność, jak słusznie głosił Locke). I choć zakres wolności jest różny: w społeczeństwie stanowym, oparty jest na równości w sensie dystrybutywnym (Arystoteles – *to samo takim samym*), związanym z członkostwem w grupie, a w społeczeństwach nowoczesnych jego podstawą jest równy rozdział wolności pomiędzy wszystkich, a nie w sposób proporcjonalny, to jej urzeczywistnienie wymaga istnienia ogólnych reguł, czyli prawa, choćby zwyczajowego. Podobnie jak równość, wolność czerpie z koncepcji człowieka jako

istoty obdarzonej godnością, a więc zarówno z tradycji antycznej, jak i przede wszystkim z chrześcijaństwa. Jej natura jest także przeddemokratyczna.

8. Jeśli stawiamy pytanie o przyczyny czy warunki trwałości i stabilności demokracji, możemy uznać, iż racjonalna natura człowieka na poziomie jednostkowym i wspólnotowym w sposób nierozzerwalny wiąże się z racjonalnym porządkiem rzeczywistości, w tym rzeczywistości społecznej i politycznej. Przejawami tej racjonalności jest porządek relacji pomiędzy ludźmi powstający w sposób swobodny i porządek powiązany z kontrolą, czyli rozmaitymi formami władzy na różnych szczeblach organizacji życia, zwłaszcza gdy idzie o władzę polityczną. Porządek racjonalny przejawia się również w istnieniu reguł moralności i obyczaju, a także w zasadach sprawiedliwości i w regułach prawa.

Państwa o długiej tradycji demokratycznej można scharakteryzować jako cechujące się właściwym dla demokracji ruchem, bez którego niemożliwa byłaby demokratyczna zmiana władzy, lecz ich trwałość i stabilność zależą od utrwalanego przez stulecia porządku. Składają się nań władza, jej poszanowanie, moralność i obyczaj, poczucie sprawiedliwości, wymiar sprawiedliwości i prawo. Efektywność demokratycznych reguł zmiany władzy politycznej ma, w moim przekonaniu, źródło w ich funkcjonalnej zgodności z podstawowym porządkiem moralnym, społecznym i politycznym wcześniej naszkicowanym. Nie oznacza to jednak, iż procedury demokratyczne są jedynymi lub najlepiej dostosowanymi do owego porządku. Mogą to być reguły zmiany niedemokratycznej, o czym wiemy dobrze z historii. Z kolei pośród niedemokratycznych reguł zmiany władzy są te, które całkowicie są niezgodne z fundamentalnym porządkiem: różne formy despotyzmu czy totalitaryzmu. Ich tendencja do pewnej stabilizacji, co można za Weberem określić mianem rutynizacji danego zniekształcenia porządku, i do choćby okresowego łagodnienia, kończąca się ich upadkiem, może być uznana za przejaw istnienia podstawowego porządku.

9. Wyodrębnijmy te warunki, które można uznać za transcendentne podstawy demokracji. Racjonalność rzeczywistości, w tym także świata społecznego, wyraża się w ogólnych regularnościach. Można je oczywiście uznać za wytwór procesów

ewolucyjnych (ewolucja świata materialnego (w tym biologicznego) i ewolucja kulturowa ludzkich społeczności), w wyniku których powstaje złożony porządek, utrzymujący się w stanie dynamicznej równowagi. Istnieją wszakże racjonalne podstawy, by uznać, iż procesy ewolucji zawierają w sobie pewną lukę. Sprawia ona, iż nie sposób wyjaśnić powstania pierwszego zdolnego do reprodukcji organizmu (o którym mówi Darwin) wyłącznie w sposób naturalistyczny. Istnieją więc poważne racjonalne argumenty na rzecz udziału w ewolucji czynnika obdarzonego inteligencją, czyli na rzecz deizmu, choć niekoniecznie za religią objawioną<sup>10</sup>.

Czy odejście od naturalizmu w teorii ewolucji przekłada się na deistyczne ujęcie natury porządku społecznego, tego nie umiem rozstrzygnąć. Skłaniam się raczej do koncepcji hierarchicznych porządków, których charakter przekracza nasze możliwości poznawcze, choć, jak argumentowali starożytni, nasz rozum w nich partycypuje. Doświadczenie religijne, świadectwa religijnej tradycji judeo-chrześcijańskiej i innych dostarczają bardzo poważnego argumentu za istnieniem Boga osobowego i racjonalnego. Stąd przejście od koncepcji boskiego porządku do koncepcji porządku stworzonego i podtrzymywanego nie jest jedynie kwestią wiary. Lecz na porządek ludzki w wymiarze wspólnotowym i indywidualnym składa się wzajemna zależność między religijnym przekazem tradycji, indywidualnym doświadczeniem religijnym a ukształtowaniem osobowości moralnych. Wszystkie w sposób złożony odnoszą się do rozumności uniwersalnej, choć nie jest to powiązanie umożliwiające pełne poznanie natury tego, co uniwersalne. Nie dlatego jesteśmy istotami społecznymi, a więc żyjącymi według reguł, że jesteśmy wypadkową „nacisków” społecznych, lecz że poprzez uczestnictwo we wspólnotach różnego rzędu przełamujemy partykularność, odkrywając poprzez nią to, co uniwersalne i wieczne.

Z tego wszakże wynika, że transcendentne podstawy demokracji, to w istocie podstawy różnych form życia społecznego. Systemy społeczne wraz z ich

---

<sup>10</sup> Por. współczesną debatę na temat teorii ewolucji w pracach Varghese'go i Schroedera oraz spektakularne odejście od ateizmu i opowiedzenie się za deizmem A. Flew, autora *God and Philosophy* (co ważne, nie zaprzeczającego cudom).

politycznymi strukturami wsparte są na transcendentnym fundamencie racjonalnego porządku wszechświata i rozumu stwórczego. Demokratyczne procedury przyczyniają się do pokojowego funkcjonowania tego porządku, lecz nie są jego źródłem.

## Bibliografia

- Arystoteles [2001] – Arystoteles, *Polityka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001.
- Bankowicz [2004] – M. Bankowicz, *Elementy niedemokratyczne w ustrojach demokratycznych*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ” (2), Kraków 2004.
- Sartori [1994] – G. Sartori, *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Szlachta [2004] – *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Św. Tomasz [1984] – Św. Tomasz, *O władzy*, w: *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Poznań 1984.