

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Politologica 21 (2018)

ISSN 2081-3333

DOI 10.24917/20813333. 21.2

Małgorzata Kiwior-Filo

Uniwersytet Jagielloński

„Brak” państwa czy jego „nadmiar” – wyzwania i zagrożenia współczesnej demokracji

Zmiany zachodzące we współczesnym świecie, ich charakter i dynamika determinują konieczność weryfikacji roli i zadań najważniejszych instytucji życia politycznego, w tym przede wszystkim państwa. Namysł nad tym, jakiego państwa oczekuje dzisiaj obywatel, wydaje się nie tylko zasadnym, ale wręcz koniecznym, wobec narastających dylematów wokół *governance* – sposobu zarządzania we współczesnym świecie, ale też coraz częstszych głosów łączących demokratyczne państwo z tradycją kulturową zachodniego świata (Scruton 2002).

Dylematy terażniejszości polegają na tym, że z jednej strony współczesny obywatel chce sprawnie funkcjonującego państwa, które zapewni mu bezpieczeństwo na różnych płaszczyznach: militarnej, ekonomicznej, społecznej, socjalnej czy kulturowej, zwłaszcza wobec wyzwań, jakimi są kryzys migracyjny czy współczesny terroryzm, z drugiej jednak nie godzi się na uszczuplenie wolności i buntuje przeciwko wszelkim formom przymusu, pragnąc „wolnego wyboru” nierządkiem identyfikuje z libertariańskimi założeniami (Friedman 2006). Paradoks ten widoczny jest zwłaszcza w społecznościach tzw. młodych demokracji, gdzie „roszczeniowa mentalność wielu grup społecznych i sentymentalna mitologizacja okresu komunizmu” sprawiły, że wolność indywidualna, będąca pragnieniem wielu, „została zdominowana przez żądanie realizacji przez państwo funkcji opiekuńczych” (Kuniński 2006: 8). Zdaniem Miłowita Kunińskiego, tak rozumiana wolność była pojmowana raczej jako „możność życia w sposób nieskrępowany na koszt państwa”, a nie jako możliwość wyboru „nierozzerwalnie związaną z odpowiedzialnością za siebie i własne rodziny” (Kuniński 2006: 8–9). Jak zatem pogodzić rozbieżne stanowiska i oczekiwania wobec narastających roszczeń społecznych przy odczuwalnym deficycie indywidualnej odpowiedzialności, a nierządkiem też nieuświadomionym myleniu państwa ze społeczeństwem? Wydaje się, że na to pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi, ale sam fakt stawiania pytań dotyczących współczesności jest istotnym zwrotem, skłaniającym do namysłu i merytorycznej debaty, której brak jest dzisiaj wyraźnie odczuwalny.

Dynamika zmian

Dynamika zmian we współczesnym świecie determinuje konieczność weryfikacji znanych pojęć, a nierządkiem podjęcia próby ich redefinicji. Odnosi się to nie tylko

do idei wolności czy demokracji, ale także podstawowych politologicznych pojęć, w tym samego państwa, jego roli i zadań. Nastęrcza to wielu trudności już na poziomie składników konstytutywnych, jakimi są ludność, terytorium i władza.

Kim jest dzisiejszy obywatel? Życie w „globalnej wiosce”¹ czy „świecie bez granic”² uległo znacznym przeobrażeniom. Trudno obecnie mówić o państwach homogenicznych. Państwo narodowe, które było nadzieją społeczności XIX w., a po I wojnie stało się aspiracją wielu narodowości, które po rozpadzie wielkich imperiów tworzyło własne osobowości prawne – dzisiaj wzbudza wiele kontrowersji. Zdaniem Pawła Śpiewaka „model w pełni niepodległego państwa, w którym obywatele zachowują kontrolę nad poczynaniami władzy, wydaje się naiwny i anachroniczny”. Mimo że w XXI w. „erozja czy obumieranie państw narodowych następuje szybko”, to jednak nadal „pozostają one jedynym źródłem inicjatyw politycznych” (Śpiewak 2004: 174). Dynamika w zakresie demografii jest tak ogromna, że procesy indygenizacji, zmian kulturowych, cywilizacyjnych dokonują się z każdą chwilą i trzeba mieć świadomość, że żyjemy w wielokulturowym świecie, w którym typ państwa narodowego ulega dzisiaj przemodelowaniu. Zmienił się także stosunek obywateli do zamieszkiwanego przez nich terytorium.

W dobie wzajemnych wielowymiarowych powiązań, do których doprowadziła globalizacja, wydawało się, że przepuszczalność tradycyjnych granic pozwalająca z coraz większą łatwością podróżować, doprowadzi do spadku znaczenia terytorium jako takiego. Co więcej, spowoduje zacieranie się granic międzyludzkich, prowadząc do integracji społeczności, które oddzielały czas i przestrzeń. Takie przekonanie dominowało w narracji końca XX wieku, o czym świadczą mogą rozważania Jana Aarta Scholtego, który twierdził, że globalizacja jest związana ze wzrostem „ponadterytorialnych”, „ogólnoświatowych”, „transgranicznych” relacji i kontaktów pomiędzy uczestnikami życia społecznego (Scholte 2006). Wydaje się jednak, że kryzys migracyjny XXI w. spowodował, że zaczynamy powracać do klasycznego sposobu myślenia o zagwarantowaniu bezpieczeństwa na danym terytorium, uszczelniamy granice i wprowadzamy dodatkowe kontrole, jakby powracając do modelu państwa – gwaranta bezpieczeństwa i porządku na danym terytorium. To oczekiwanie staje się coraz wyraźniejsze, zważywszy na fakt coraz częstszego braku koherencji pomiędzy deklaracjami polityków a polityczną praktyką, a także braku jednolitej strategii politycznej w przewyciężaniu kryzysu migracyjnego. Proces globalizacji doprowadził do rozpadu ładu zbudowanego na fundamencie państwa narodowego.

1 Termin ten wprowadzony został w 1962 przez Herberta Marshalla McLuhana w jego książce *The Gutenberg Galaxy (Galaktyka Gutenberga)* dla opisanie trendu, w którym masowe media elektroniczne obalają bariery czasowe i przestrzenne, umożliwiając ludziom komunikację na masową skalę.

2 Wyrażeniem tym posługuje się Kenichi Ohmae, japoński teoretyk zarządzania, często podkreślający, że współczesny świat jest światem bez granic. Autor książek *The Mind of the Strategist* (1975), *Triad Power: the Coming Shape of Global Competition* (1985), *The Borderless World* (1990), *The End of the Nation State* (1996) podejmuje temat roli największych korporacji międzynarodowych w tworzeniu gospodarki światowej. Jego zdaniem globalizacja jest procesem niezwykle korzystnym i nieuniknionym, choć spowalnianym przez rządy państw na całym świecie, biurokratów i zwolenników protekcjonizmu.

Jednocześnie nie zaproponowano innego, alternatywnego rozwiązania, mogącego stanowić fundament dla ustanowienia nowego ładu światowego opartego na stabilnych zasadach. Sytuację, w której przestały obowiązywać stare reguły, ale też nie pojawiły się w ich miejsce nowe, Władysław Szymański (2007: 69) scharakteryzował jako „światowe prowizorium systemowe, które cechuje niespójność i przejściowość”. Zauważał też, że „zachowania uczestników współczesnej gospodarki globalnej można porównać do gry aktorów, którzy pomieszali role. Jedni grają rolę ze starej sztuki, inni z nowej, a porozumienie między nimi jest niezwykle trudne”.

To porozumienie wydaje się być jeszcze trudniejsze w odniesieniu do władzy. Dylematy wokół niej dotyczą wielu kwestii, wśród których na plan pierwszy wysuwają się problemy związane z uzurpacją władzy, obawą „nowego despotyzmu” (przestrzegał przed nim jeden z największych myślicieli politycznych XIX wiecznej Francji – Alexis de Tocqueville, opisując wady i zalety demokracji (1976), skuteczną kontrolą władzy, ale także przekonaniem społeczeństwa, że władza nie musi być postrzegana jako wroga. Odejście od dychotomicznego podziału społeczeństwa: my–oni, jak również wzmocnienie indywidualnej odpowiedzialności i świadomej partycypacji obywateli w procesach podejmowania decyzji politycznych, czyli zbudowanie społeczeństwa obywatelskiego stanowi nadal wyzwanie, przed którym stoi społeczeństwo XXI wieku.

Tymczasem aktualnym pozostaje dylemat polegający na tym, że z jednej strony obywatel oczekuje sprawności i skuteczności rządzenia, z drugiej postrzega władzę jako narzuconą, obcą, wykorzystującą przymus dla realizacji własnych, partykularnych celów, na co w sposób szczególny zwracają uwagę libertarianie. Nie bez powodu ich głos staje się słyszalny, a aktywność wzrasta od lat 70., kiedy model państwa opiekuńczego wydaje się obnażać swe negatywne cechy, rośnie inflacja i bezrobocie, a państwo nie jest w stanie zaspokoić rozbudzonych apetytów socjalnych swych obywateli. Wspominał o tym Jan Baszkiewicz, pisząc:

W latach 70-tych stało się jednak oczywiste, że państwo socjalne nie jest władne panować nad dynamiką własnego nowoczesnego kapitalizmu. Instrumenty, które socjalizm uznawał za wystarczające dla obrony przez państwo pełnego zatrudnienia (polityka kredytowa, podatkowa, emisyjna, bezpośrednio finansowanie inwestycji przez rząd itd.), nie były już wystarczające. Rozbudowane programy socjalne wywindowały wysoko koszty siły roboczej, [...] Dogmat pełnego zatrudnienia załamał się, bezrobocie przybrało charakter strukturalny. Państwo musiało także związać część osłon socjalnych z powodu przeciążenia budżetu... (Baszkiewicz 2002: 392).

Mimo że kryzys państwa dobrobytu był dotkliwy, nie chciano rezygnować z modelu państwa – w roli organizatora życia społeczno-ekonomicznego.

Zgodzić się należy z przekonaniem, że na przełomie XIX i XX w. wzrosła społeczna rola państwa. Była ona podyktowana potrzebą złagodzenia konfliktów i przewyciężenia kryzysów. Rozwiązaniem wydawała się etatystyczna polityka i model „odgórnego” rozwiązywania problemów. Ale etatyzm „uzależniał” i, jak pisał Friedrich A. von Hayek, stanowił „drogę do zniewolenia”, kreując przestrzeń nie-demokratycznym systemom władzy (Hayek 2003). Doświadczenie totalitaryzmów XX w. wcale nie spowodowało, że współczesny człowiek zapragnął, za przykładem

libertarian, sam decydować o swoim życiu, eliminując wszelkie formy przymusu, włącznie z tym legalnym, stosowanym przez państwo. Wręcz przeciwnie. Dzisiaj „roszczeniowość” obywateli i oczekiwania wobec państwa są jeszcze większe. Dlaczego? Bo oto świat się zmienił, ale kryzysy nadal istnieją. Zmieniły się ich oblicza. O ile w XX w. dotyczyły one bardziej sfery zewnętrznej, a w przypadku demokracji często wręcz proceduralnej (sprawności demokratycznych mechanizmów), o tyle dzisiaj koncentrują się na sferze wewnętrznej (deficyt demokratycznych wartości i wiary w nie), często objawiając się kryzysem samej osobowości. Można polemizować z Samuelem Huntingtonem co do słuszności jego tezy, ale zwrócenie przez niego uwagi, że współczesne konflikty dotyczą sporów cywilizacyjnych, wydaje się słusznym (Huntington 2005).

Filozofia wolności a filozofia siły

Libertariańska krytyka państwa, a zwłaszcza modelu państwa opiekuńczego, koncentruje się na wyeliminowaniu przymusu. Traktując każdą jednostkę jako wolną i odpowiedzialną za własne życie i decydującą o nim, libertarianie lansują model społeczeństwa obywatelskiego, w którym każdy decyduje o swoim losie w przeciwieństwie do społeczeństwa politycznego, w którym o życiu jednostek decyduje ktoś inny. Jak stwierdza David Boaz, autor publikacji zatytułowanej *Libertarianizm*:

W pewnym sensie istniały tylko dwie filozofie polityczne: filozofia wolności i filozofia siły. Jedna z nich głosi, że ludzie – dopóki szanują prawa innych – powinni żyć według własnych przekonań. Druga natomiast, że niektórzy winni używać siły, by zmuszać innych do postępowania w sposób przez nich niechciany. Nie dziwi więc fakt, że filozofia siły zawsze bardziej przemawiała do tych, którzy byli u władzy. W historii mieliśmy więc do czynienia z cezaryzmem, wschodnim despotyzmem, teokracją, socjalizmem, komunizmem, monarchizmem i państwem opiekuńczym (Boaz 2005: 44).

O ile komunizm czy faszyzm budzą w nas słuszną krytykę, o tyle wciąż znacząca grupa ludzi oczekuje, że państwo „zaopiekuje się nimi”. A przecież jak zauważył nestor nauki polskiej profesor Jan Baszkiewicz:

Opiekuńcze ambicje zrodziły biurokratyczną kontrolę nad różnymi sferami życia obywateli. I tak państwo socjalne, rozciągając wszechstronną opiekę nad producentami, konsumentami, obywatelami, stworzyło „bardzo atrakcyjny program”, ale szybko „okazało się jednak, że aparat opiekuńczego państwa wdziera się do wielu sfer ludzkiego życia i kontroluje je; pojawiają się zatem napięcia między celem – pomyślnością i swobodnym rozwojem jednostek – a środkami, to znaczy biurokratyczną reglamentacją i kontrolą (Baszkiewicz 2002: 392).

Libertarianie wydają się być zmęczeni ową reglamentacją i przekonani, że dążenia egalitarystyczne są „buntem przeciw ludzkiej naturze” (Rothbard 2009). Tymczasem za przykładem Jaya Alberta Nocka dokonują wyraźnego rozgraniczenia „władzy społecznej” i „władzy państwowej”, charakteryzując pierwszą jako „władzę człowieka nad naturą, jego opartym na współpracy i uwzględniającym prawa natury przekształceniem naturalnych zasobów z korzyścią dla wszystkich uczestniczących

w tym jednostek” (Rothbard 2009: 132). Istotą zaś „władzy państwowej”, jak uważa Murray N. Rothbard, jest „oparte na przymusie i pasożytnictwie przechwytywanie produkcji, drenaż owoców pracy społeczeństwa, na rzecz nieproduktywnych [...] władców”. Tym, co niepokoi Rothbarda jest fakt, że o ile

Władza społeczna oznacza panowanie nad naturą, to władza państwowa jest sprawowaniem władzy nad człowiekiem. Stąd zdecydowana krytyka i niezgoda na „represyjny dyktat i żerowanie” ze strony władzy państwowej, która zaburza naturalne relacje między ludźmi, oparte na pokojowej współpracy, wyraźnie uszczuplając „władzę społeczną”. Rothbard, autor Manifestu *O nową wolność* (2004) z nostalgią przywołuje czasy, gdy „władza społeczna brała górę nad władzą państwową, zaś stopień państwowej ingerencji w życie społeczeństwa zmniejszał się” (Rothbard 2009: 133).

Z perspektywy XXI w. tendencja jest zgoła odmienna. W ocenie Rothbarda „o ile okres od siedemnastego do dziewiętnastego wieku był w wielu państwach zachodnich epoką przyspieszonego rozwoju sił społecznych i w konsekwencji wolności, pokoju i materialnego dobrobytu, to wiek dwudziesty stanowił głównie stulecie, w którym państwo zaczęło odzyskiwać teren konsekwentnie wracając do niewolnictwa, wojny i zniszczenia” (Rothbard 2009: 308). Libertarianie nie żałują więc energii na przypomnienie, że prawdziwy libertarianin jest „abolicjonistą”, który zniósłby natychmiast wszelkie naruszenia wolności, odnosząc je zarówno do niewolnictwa, jak i wszelkiego ucisku stosowanego przez państwo (Rothbard 2009: 308). Przekonani o wyjątkowości każdego człowieka, twierdzą, że owe „unikalne osobowości dla swego pełnego rozwoju potrzebują wolności” (Rothbard 2009: 308). Nie ustają w dostarczaniu argumentacji na rzecz wolnego, racjonalnego, odpowiedzialnego, a nie egalitarnego społeczeństwa.

Ale libertariański głos tłumiony jest przez zwolenników równościowego ładu, którzy właśnie od państwa domagają się pozytywnych, materialnych świadczeń na rzecz obywateli. J. Baszkiewicz twierdził, że to właśnie „proklamowanie praw socjoekonomicznych Człowieka wyzwoliło niebywałą inflację oczekiwań i roszczeń, a także podwyższyło próg legitymizacji władzy” (Baszkiewicz 2002: 381). W relacjach państwo–obywatel obserwował, że „zawsze przecież jesteśmy państwu posłuszni trochę z obawy przed karą, a trochę w nadziei korzyści i nagród”. Ta prawidłowość nie tylko występuje współcześnie, ale zmienia się w tym sensie, że „słabnie obawa przed karą, rośnie natomiast już nie nadzieja, lecz oczekiwanie, ba nawet żądanie korzyści. Lojalność wobec państwa i posłuszeństwo władzy zostają tedy uzależnione od materialnych korzyści i rekompensat, jakie nam się od państwa rzekomo należą” (Baszkiewicz 2002: 382).

A zatem czy można się spodziewać, że w przyszłości nastąpi zakończenie odwiecznego sporu wolnościowców z egalitarystami? Czy raczej opisywany przed ponad półtora wiekiem przez Alexisa de Tocqueville’a (1976) scenariusz, w którym „dojrzały” ludzie pragnąc zbiorowego szczęścia z łatwością poddają się „nowemu despotyzmowi” ze strony „absolutnej władzy”, „pedantycznej”, „przewidującej

i łagodnej”, uwalniającej od „wszelkich trosk żywota”³, ale zarazem infantyliżującej i zniewalającej w swej „demokratycznej łagodności”, pozostanie nadal aktualnym?

Krytyczna, ale jakże aktualna, także współcześnie, ocena demokratycznego ładu, zaprezentowana przez Tocqueville’a winna być przestrożą dla dzisiejszego zatomizowanego zachodniego społeczeństwa, które nie lubi wszelkiego moralizowania, „pragnie równości w stanie wolności”⁴, ale często wolność postrzega jako możliwość zaspokajania materialistycznych potrzeb za wszelką cenę, nawet za cenę zniewolenia i „nowego despotyzmu”⁵. Dojrzałość, o którą upomina się Tocqueville, charakteryzująca się wolnością i autonomią obywateli, jest stanem pożądanym z punktu widzenia jednostki, ale niewygodnym z perspektywy władzy, dążącej zawsze do wyegzekwowania posłuszeństwa. Dlatego też zabiegi despotycznej czy autorytarnej władzy zawsze zmierzają do „uwięzienia” społeczeństwa w stanie „dzieciństwa”. W przekonaniu Chantal Delsol „tylko starożytny, a potem judeochrześcijański Zachód uznał ludzi za dorosłych, dlatego nazwał ich *osobami* i dlatego mogli stać się *obywatelami*” (Delsol 2002: 135). Stąd Delsol tak stanowczo występuje w obronie zachodniego świata, który wypracował, jak powiada Roger Scruton, własną koncepcję obywatelstwa opartego na narodzie i osobową koncepcję państwa, charakteryzującą się konstytucyjnością, rządami prawa i kadencyjnością urzędów (Scruton 2003: 126–127).

3 Obawę przed „nowym despotyzmem”, czyli opiekuńczą demokracją, która wyraźnie uszczupla sferę ludzkiej wolności, czyniąc z nich „poddanych” władzy, a nie obywateli, Tocqueville wyrażał w następujący sposób: „Ta władza jest absolutna, drobiazgową, pedantyczną, przewidującą i łagodną. Można by ją porównać z władzą ojcowską, gdyby jej celem było przygotowanie ludzi do dojrzałego życia. Ona jednak stara się nieodwołalnie uwięzić ludzi w stanie dzieciństwa. Lubi, gdy obywatelom żyje się dobrze, pod warunkiem wszakże, by myśleli wyłącznie o własnym dobrobycie. Chętnie przyczynia się do ich szczęścia, lecz chce dostarczać je i oceniać samodzielnie. Otacza ludzi opieką, uprzedza i zaspokaja ich potrzeby, ułatwia im rozrywki, prowadzi ważniejsze interesy, kieruje przemysłem, zarządza spadkami, rozdziela dziedzictwo. Że też nie może oszczędzić im całkowitego trudu myślenia i wszelkich trosk żywota!” (Tocqueville 1976: 470).

4 „Społeczeństwa demokratyczne mają naturalne upodobanie do wolności. Pozostawione sobie samym, poszukują jej, kochają ją i z bólem się z nią rozstają. Lecz dla równości żywią gwałtowną, nienasyconą, trwałą i nieprzewycięzoną namiętność. Pragną równości w stanie wolności, a jeżeli nie mogą tego osiągnąć, to pragną jej także w zniewoleniu. Będą znosiły nędzę, jarzmo niewoli, barbarzyństwo, ale nie ścierpią arystokracji. Ta prawda odnosi się do wszystkich czasów...” (Tocqueville 1976: 338).

5 „Kiedy próbuję sobie wyobrazić ten nowy rodzaj despotyzmu zagrażający światu, widzę nieprzebrane rzesze identycznych i równych ludzi, nieustannie krążących w kółko w poszukiwaniu małych i pospolitych wzruszeń, którymi zaspokajają potrzeby swego ducha. Każdy z nich żyje w izolacji i jest obojętny wobec cudzego losu; ludzkość sprowadza się do rodziny i najbliższych przyjaciół; innych współobywateli, którzy żyją tuż obok, w ogóle się nie dostrzega; ociera się o nich, ale tego nie czuje. Człowiek istnieje tylko w sobie i dla siebie i jeżeli ma jeszcze rodzinę, to na pewno nie ma już ojczyzny” (Tocqueville 1976: 469–470).

Wolność i odpowiedzialność

Rozumienie wolności jako „możliwości życia na koszt państwa” kontrastuje wyraźnie z koncepcją przedstawioną przez Friedricha Augusta von Hayeka, autora *Drogi do zniewolenia* oraz *Konstytucji wolności*. Dla Hayeka, filozofa i myśliciela społecznego, przedstawiciela austriackiej szkoły ekonomii, wolność to „stan, w którym człowiek nie podlega przymusowi ze strony arbitralnej woli innego lub innych” (2006: 25). Oznaczała zatem „niezależność” i „możliwość działania człowieka zgodnie z jego własnymi decyzjami i planami” (Hayek 2006: 26). Wskazywał jednocześnie, że „wolność oznacza nie tylko, że człowiek ma zarówno możliwość wyboru, jak i niesie jego brzemień: oznacza także, że musi on ponosić konsekwencje swoich czynów, otrzymywać za nie pochwały lub spotykać się z potępieniem” (Hayek 2006: 81). Ten nierozzerwalny związek, komplementarność wolności i odpowiedzialności oznacza, że „argument wolności może dotyczyć jedynie tych, których można uważać za odpowiedzialnych”, zaś „obarczanie odpowiedzialnością zakłada zdolność ludzi do racjonalnego działania i ma na celu spowodowanie, żeby działali bardziej racjonalnie niż bez tego bodźca” (Hayek 2006: 86). Deficyt indywidualnej odpowiedzialności we współczesnym świecie lub próba przerzucenia jej na społeczeństwo lub państwo stanowi dzisiaj poważne wyzwanie dla demokratycznego porządku.

Margaret Thatcher, próbując ograniczyć rozbudzone apetyty Anglików w latach 80. XX w. i odejść od polityki dobrobytu, wskazywała na istotną różnicę pomiędzy funkcjami państwa a zadaniami ciążącymi na społeczeństwie. We *Wspomnieniach z okresu pełnienia funkcji premiera rządu Zjednoczonego Królestwa* napisała:

Sprzeciwiałam się zaś myleniu społeczeństwa z państwem w roli siły udzielającej pierwszej pomocy. Gdy tylko słyszałam, jak ludzie skarżą się, że „społeczeństwo” nie powinno pozwolić, by zdarzyło się jakieś nieszczęście, miałam ochotę natychmiast odpowiedzieć: „A co ty sam robisz, aby temu zapobiec?” Dla mnie społeczeństwo to nie wymówka, to źródło obowiązku (Thatcher 1996: 560).

Brytyjska premier, twórczyni strategii politycznej łączącej leseferyzm z konserwatywnymi wartościami, była przekonana, że „w miarę jak rośnie dobrobyt, jednostki i grupy będą poczuwać się do coraz większej odpowiedzialności za nieszczęścia spotykające sąsiadów”. Wydaje się, że to słuszne skądinąd przekonanie, pozostaje nadal w sferze „pobożnych życzeń”. W dobie konsumpcjonizmu nie uważamy wzrostu altruistycznych postaw, a wyrazy współczucia czy chęć niesienia pomocy innym należą raczej do rzadkości. Nakłanianie do wzięcia odpowiedzialności za wspólnotę, do czego zachęcają komunitarianie, bywa czasem utożsamiane z działaniem opresyjnym wobec „wyzwolonej” z wszelkich więzów jednostki. Wyróżnikiem dzisiejszych czasów jest paradoks polegający na tym, że nikt nie chce być zniewolonym ani przymuszonym, ale pragnąc wolności ucieka od niej, nie dlatego, że jej nie pragnie, ale jak podpowiada autor *Konstytucji wolności*, ze względu na jej immanentny związek z odpowiedzialnością, a zatem z powodu obawy konsekwencji własnych wyborów.

Dylematy „wieku rezygnacji”

Powstaje zatem pytanie, czy dzisiaj obywatel, który pragnie wolności jest w stanie wziąć na siebie brzemień odpowiedzialności. Nie tylko za siebie, ale także za instytucje, w tym państwo? Czy dzisiaj krytykując państwo i z łatwością stwierdzając, że demokracja jest w kryzysie, mamy świadomość tego, że los człowieka – osoby, jego wolności zależy od jego starań? Czy współczesny człowiek podejmuje jakiegokolwiek starania, żyjąc jak napisała Chantal Delsol, założycielka Instytutu Hannah Arendt, członkini Akademii Francuskiej, zajmująca się filozofią polityczną, historią idei i antropologią filozoficzną, w „wieku rezygnacji” (Delsol 2011). Ch. Delsol stwierdza, że niebezpieczeństwo, czy wręcz paradoks czasów współczesnych polega na tym, że „pod pretekstem wyzwolenia” „pozbywamy się tego, co kochamy” (Delsol 2018: 6). I tak „od pewnego czasu odrzucamy postęp (czemu towarzyszy katastrofizm i nowy fatalizm), ideę uniwersalnej prawdy (co prowadzi do relatywizmu) i wolność osobistą (na rzecz demokracji konsensualnej). Te metamorfozy mogą zapowiadać prawdziwy zwrot w naszej kulturze”. Co prawda – wyjaśnia dalej –

jesteśmy wciąż przywiązani do postępu, ale odrzucamy koncepcję strzałki czasu, która go ukierunkowuje i warunkuje. Wciąż chcemy uniwersalizmu, ale oczerniamy ideę prawdy, bez której on nie istnieje. Żarliwie kochamy demokrację i wolność myślenia, ale próbujemy je zastępować formami politycznymi, które przeczą ich zasadom. Inaczej mówiąc, typ społeczeństwa, który zaczynamy tworzyć, jest nie tyle nieoczekiwany, co niepożądany. Zmierzamy do tego, czego wcale nie chcemy (Delsol 2018: 6).

Czy zatem mamy do czynienia z sytuacją – jak twierdzi Delsol – „śmiertelnego niebezpieczeństwa”?

Zdaniem Delsol to niebezpieczeństwo polega między innymi na utracie przez współczesnego człowieka „podmiotowości”, bez której nie da się rozpatrywać kwestii odpowiedzialności. „Żeby istniała odpowiedzialność – twierdzi Delsol – musi istnieć ktoś, kto ją ponosi. Likwidując podmiot [...] nie stworzymy odpowiedzialnej jednostki, lecz jednostkę wtopioną w zbiorowość i wezwaną do posłuchu. Będzie ona może wstrzemięźliwa, będzie szanować przyrodę i życie, ale nie będzie już podmiotem [...] Jednostka będzie do czegoś zobowiązana, ale nie będzie wyznaczać obowiązków” (2018: 108). Podmiotowość bowiem, tak jak ją pojmuje francuska filozof, oznacza, że „każdy człowiek jest obdarzony sumieniem, wewnętrznym zakamarkiem zdolnym przeciwstawić się władzy, prawu pozytywnemu, opinii publicznej” (2018: 108). Przy czym Delsol wyjaśnia, że na Zachodzie „osobiste sumienie nie jest arystokratyczne, nie jest społeczną wartością dodaną, lecz zdolnością właściwą ludziom, zatem występującą u wszystkich jednostek, jeżeli tylko chcą zdawać sobie z tego sprawę. Naturalnie odpowiada to założeniu o powszechnej dojrzałości wszystkich dorosłych jednostek”. Na tym właśnie zasadza się demokracja, w której życiu uczestniczą jednostki – odpowiedzialne osoby, zdolne do „samodzielnego kształtowania swojego losu, do podejmowania działań, które zależą tylko od niej, i do ponoszenia ich konsekwencji” (Delsol: 2018: 106–107).

Delsol łącząc podmiotowość z ideą odpowiedzialnej osoby, zwraca uwagę na brak konsekwencji polegający na tym, że z jednej strony współcześnie „chcielibyśmy

zachować wszystko, co w kulturze osoby nam się podoba (móc oskarżać Eichmanna i jego zbirów, i wszystkich oprawców będących narzędziami dyktatorów na całej planecie), a porzucić to, co nas męczy (rozwinąć opiekuńcze państwa, które pozwolą nam uniknąć wyczerpującej autonomii)” (Delsol 2018: 108). Tymczasem wyjaśnia, że odpowiedzialność jednostki polega na zaakceptowaniu zarówno praw jak i obowiązków. Polega ona na „władzy nad sobą”, i jako taka wymaga co najmniej dwóch koniecznych warunków. Po pierwsze, wykorzystania rozumu⁶, czyli racjonalnego osądu sytuacji, po drugie, „zakorzenienia” człowieka – uznania porządku i kultury, dzięki której został uformowany⁷. „Wpisanie człowieka w porządek – stwierdza Delsol – jest warunkiem odpowiedzialności, zarówno obowiązków, jak i praw. Nie ma odpowiedzialności bez zakorzenienia: to tautologia w odniesieniu i do praw, i do obowiązków” (2018: 112). A zatem, poczucie odpowiedzialności człowieka kształtowane jest w odniesieniu i w oparciu o porządek, do którego przynależy, wymaga jego akceptacji i upodmiotowienia. Co więcej, dla francuskiej filozof osobowy charakter człowieka determinowany jest jego identyfikacją z grupą, ze światem, w którym funkcjonuje. Oderwany od świata człowiek, bezimienny, nieposiadający tożsamości, zdany jest na porażkę, ponieważ wypełnia go pustka. Z tego też powodu nie jest on w stanie wziąć na siebie żadnej odpowiedzialności, ponieważ „był odpowiedzialny jest najpełniejszy ze wszystkich”. Zaś odpowiedzialność – stwierdza Delsol – nie może istnieć bez podłoża, które zdaje się uciekać nam spod nóg”. By tak się nie stało, trzeba wrócić do „kamieni węgielnych” i uniknąć sprzeczności między „wielkim pragnieniem odpowiedzialności a stałą wolą wypisania człowieka z jego grup, przynależności, cech – aby go [...] wyzwolić”. Dzisiaj człowiek bardziej niż wyzwolenia potrzebuje „zakorzenienia” i umocowanie w tym, co Ch. Delsol nazywa „zapleczem” świata (2018: 108).

„Zaplecze” świata

Chantal Delsol nie tylko zachęca do refleksji nad współczesnością, ale w kategoriach „obowiązku” mówi o konieczności obrony świata kulturowego. Obrony nie tylko dlatego, że został nam przekazany, ale dlatego, że odpowiada temu, czego chcemy i co kochamy. Nade wszystko wzywa do konieczności odpowiedzenia na zasadnicze pytanie, postawione na kartach *Kamieni węgielnych*, pytanie o to, na czym nam zależy?

Przyznaje, że „nasz świat kulturowy jest pełen błędów, pomyłek i zbrodni, ale zostawia nam krytyczny umysł, aby je naprawić. [...] Upadek naszego świata byłby równoznaczny z upadkiem idei wolności i wszystkiego co jej towarzyszy (prawda uniwersalizm, godność, postęp)”. Dlatego trzeba bronić świata kulturowego i zasad

6 Ch. Delsol pisze: „Jeżeli chcemy zachować władzę nad sobą, a tym właśnie jest odpowiedzialność, musimy do pracy zaprząć rozum”. (Delsol 2018: 108).

7 „Każdy człowiek rodzi się i żyje w porządku, którego nie wybrał, ale osoba jest człowiekiem, który dostrzega w tym porządku dług, a nie los. Nie podlega mu, ale bierze go na siebie. Najpierw jednak musi go uznać. Jeżeli tego porządku nie uzna, będzie myśleć, że może się z niego wyzwolić [...]. Odpowiedzialny jest ten, kto płaci swoje rachunki” (Delsol 2018: 108).

(nawet nie wartości) w nim panujących; trzeba przyglądać się „zapleczu świata”, w którym osadzone są bronione przez nas instytucje i organizacje. Przez „zaplecze świata” rozumie zaś „spójną scenę antropologiczną, na której powstają organizacje” i podaje konkretny przykład: „nowoczesna demokracja powstała i rozwinęła się na zapleczu wolności i godności osobistej, bez której byłaby niczym. Jeżeli zaplecze się rozpada, instytucje również się rozpadną, bo szybko stracą rację bytu” (Delsol 2018: 16). Trwałość państwa uzależniona jest zatem od fundamentu kulturowego, na którym się ono zasadza. Jak długo istnieje zaplecze kulturowe, tradycja państwa będzie trwała, państwo będzie potrzebne, jeśli będziemy się z nim identyfikować, jeśli zmienimy kod genetyczny, odrzucimy kamienie węgielne, jeśli państwo nie będzie odpowiadać naszemu zapleczu kulturowemu, dojdziemy do wniosku, że nie jest nam potrzebne.

Niestety Chantal Delsol stwierdza, że współcześnie zaplecze kulturowe zostało wyraźnie osłabione. Pełna obaw o demokratyczną przyszłość pisze:

Wierzmy na przykład, że demokracja jest technicznym systemem, który można wprowadzić wszędzie, podczas gdy jest ona kulturą mającą głębokie korzenie, której nie można ustanowić na zawołanie. Sądźmy, że religia może zniknąć bez szkody dla tego, co stanowi jej zaplecze. To naiwność”.

Na pytanie dlaczego demokracji nie wprowadza się w Chinach, Delsol odpowiada zdecydowanie:

[...] ponieważ nie odpowiada ona chińskiemu zapleczu kulturowemu, co znakomicie wyjaśnił premier Singapuru Lee Kuan Yew⁸. Gdyby Chiny wprowadziły demokrację, znaczyoby to, że głęboko przekształciły swoje zaplecze kulturowe, uznając na przykład, że człowiek jako jednostka może kształtować swój los (Delsol 2018: 17).

Jeśli Delsol przyznaje, że nie dostrzega zaplecza kulturowego dla instytucji, to chce powiedzieć, że „dzisiaj nasz świat jest rozbity i nierzeczywisty, a nasze pojęcia ułomne. Żyjemy na resztkach tego, czego fundamenty stale podkopujemy”. Paradoxs polega na tym, że nie chcemy zafundować sobie despotycznego ustroju na wzór Singapuru, wprowadzać odpowiedzialności zbiorowej itd., ale też czynimy niewiele, by chronić nasz świat kulturowy, dający podstawę instytucjom. Trzeba odwołać się do tego, co konstytutywne, podstawowe, co leży u źródła wspólnych przekonań oraz legitymizować ekonomię nadziei, spójności i wspólnej tożsamości. Jak twierdzi Delsol: „jeśli chcemy utrzymania demokracji, musimy uprawomocnić jednostkę jako osobę oraz legitymizować ekonomię nadziei” (2018: 18).

„Paradoksy” demokracji

Na gruncie myśli politycznej odnajdujemy różne podejścia i próby definiowania demokracji, od klasycznych po współczesne. Rozbudowane teorie i refleksje im towarzyszące, których z uwagi na ich liczbę, nie sposób przywołać, świadczą z pewnością

⁸ Lee Kuan Yew (1923–2015), singapurski prawnik, polityk, współtwórca rządzącej od 1959 socjaldemokratycznej Partii Akcji Ludowej, gorący zwolennik niepodległości Singapuru, pierwszy premier tego kraju w latach 1959–1990.

o wciąż żywym dyskursie na temat demokratycznego ładu i jego kondycji (Saward 2008). Niektórzy z myślicieli zwracali uwagę na substancjalny charakter demokracji, inni, jak na przykład Joseph A. Schumpeter (1995) na procedury. Giovanni Satori (1987), poświęcając się opisaniu teorii demokracji, zestawiał ją z autokracją, zaś Charles E. Lindblom i Robert Dahl (1953) posługiwali się pojęciem zachodniej poliarchii, dla podkreślenia konieczności zaangażowania obywateli, tolerancji wobec opozycji, kontrolującej arbitralne skłonności rządu oraz prężnego społeczeństwa obywatelskiego. Mimo zabiegów ujednoczenia podejść, trudno dziś o jednoznaczną definicję demokracji, która dla wielu, podobnie jak dla Bernarda Cricka, pozostaje nadal „najbardziej rozwiązłym słowem w świecie spraw publicznych” (Crick 2004). Jeśli nawet przyjąć, że udało nam się osiągnąć konsensus i stworzyć dla demokracji katalog cech konstytutywnych, to i tak dochodzimy do przekonania, że demokracja wymaga ciągłej troski, aby nie była jedynie nominalną, a raczej sprawną w działaniu, zabezpieczającą podstawowe prawo do obywatelskiej wolności, do której rozwoju przyczyniły się dwie główne tradycje myślowe Zachodu, starożytna filozofia grecka i judeochrześcijańska. To na ich podwalinach oparte zostało przekonanie, że ludzie mają niezbywalne prawo do życia, wolności i własności.

Powstaje jednak pytanie, czy i na ile dzisiaj mamy świadomość tej tradycji, na ile odwołujemy się do niej, próbując rozstrzygnąć dylematy współczesności. Na ile zdajemy sobie sprawę z istnienia „kamieni węgielnych”, czyli w rozumieniu Delsol (2018: 10) tego, co „konstytutywne”, „podstawowe”, leżące „w sercu naszych wspólnych przekonań”? Dla Ch. Delsol (2018: 20–29) ocalenie zaplecza kulturowego, odejście od nihilizmu, traktowanie tożsamości jako „matrycy”, wyrażającej „wspólne wierzenia”, które „każde pokolenie przyswaja sobie we własny sposób, ponieważ od nowa je wybiera” może ochronić zachodnie, postchrześcijańskie społeczeństwo późnej nowoczesności od utraty tego, na czym nam zależy. Czy zatem otrzymawszy wskazówki, podejmiemy trud obrony demokratycznego świata zbudowanego na fundamentach wolności, prawdy, nadziei i radości? Czy też zgodzimy z tezą „końca demokracji” (Migalski 2015).

Kryzys wartości i trudność w definiowaniu pojęć o znaczeniu fundamentalnym, takich jak „kontrola”, „racjonalność”, „praworządność”, „władza” czy „demokracja”, wydaje się dzisiaj jeszcze bardziej pogłębiać dylematy „braku demokracji” czy jej „nadmiaru”, „ograniczenia” państwa czy jego „wzmocnienia”, obecne przecież w dyskursie politycznym od zawsze (Śpiewak 2004: 179). U Alexa de Tocqueville’a spotykamy krytyczną charakterystykę współczesnego mu pokolenia. Wedle francuskiego filozofa: „naszych współczesnych ustawicznie zżerają dwie sprzeczne namiętności: potrzeba, by ktoś prowadził ich za rękę, i pragnienie zachowania wolności [...] bardzo wielu ludzi bez trudu dostosowuje się do tego kompromisu między administracyjnym despotyzmem a suwerennością ludu” (Tocqueville 1976: 470). Nic nie wskazuje na to, by po upływie bez mała dwóch stuleci, cokolwiek w tym względzie uległo zmianie. Dlatego też istotnym problemem dla demokracji jest kwestia „zakorzenienia w samowiedzy zbiorowej oraz w postawach i roztropności obywateli”. Stąd pytanie postawione przez Ch. Delsol *Na czym nam zależy?* wydaje się jakże aktualne w obliczu wielu paradoksów współczesności, choć paradoksy te towarzyszyły ludziom w różnych epokach i na różnych kontynentach.

Jeden z podstawowych dotyczy zjawiska „kurczenia się sfery publicznej”. Mimo wzrostu świadomości obywatelskiej mamy wciąż do czynienia z „apatią mas”, biernością zwykłych ludzi, którzy nie biorąc udziału w życiu obywatelskim na różnych szczeblach, począwszy od lokalnych, nie identyfikują się z decyzjami politycznymi, ani też nie czują się za nie odpowiedzialnymi. Zwracał na to uwagę Paweł Śpiewak pisząc: „Nie będzie dobrej polityki bez wymagających i dobrze wybierających obywateli [...] Demokracja nie ostanie się bez roztropnych obywateli” (Śpiewak 2004: 180). O roztropność należy zabiegać i uczyć jej w procesie wychowania do demokracji, tj. wyrabiania poczucia efektywnego wpływania na decyzje władzy i dbania o kulturę polityczną. Od powszechnej partycypacji politycznej uzależniona jest przecież demokratyczna stabilność.

Tymczasem obserwujemy rosnące niezadowolenie ze stanu demokracji zachodnioeuropejskiej, które może wynikać z „elitaryzacji rządu”, a poniekąd także nawet kryzysu partii politycznych, co skutkuje coraz częstszym zwycięstwem populistów. Społeczne frustracje bardzo często znajdują ukojenie w populizmie, nacjonalizmie czy ksenofobii. Stabilności demokracji nie sprzyjają również zachowania, które Michael Walzer (2004: 99) nazywa „mobilnością polityczną”, a Jan Baszkiewicz (2002: 393) określa mianem „chybotliwości zachowań wyborczych”. Zmienność preferencji wyborczych może świadczyć o „niedojrzałości”, ale także o osłabieniu bezpośredniej relacji pomiędzy wyborcą – obywatelem a politykiem. Obraz tego ostatniego najczęściej kreowany jest za pośrednictwem mass mediów, które często mają „destrukcyjny wpływ na sposób uprawiania polityki” (Śpiewak 2004: 176). Ich przekaz nacechowany jest takim ładunkiem krytycyzmu i sceptycyzmu, wobec którego nie trudno ulec przekonaniu, że polityka to sfera zdominowana przez cynizm. Nie ma w niej miejsca na wybaczenie i sprawiedliwość, a państwo staje się „odhumanizowaną machiną biurokratyczną” (Migalski 2015). W czasach deficytu politycznej charyzmy i autorytetów, rozumienie polityki jako roztropnej troski o wspólne dobro, należy do rzadkości. Warto być może po raz kolejny skorzystać z przestróg, pozostawionych przez Tocqueville’a, który w rozpadzie więzi społecznych, izolacjonizmie i jednostkowym egoizmie widział torowanie drogi dla nowego despotyzmu. Wyjaśniał to w bardzo przekonujący sposób:

Despotyzm, który z natury swojej jest tchórzliwy, w izolowaniu ludzi od siebie widzi najpóźniejszą ręką własnej trwałości i zwykle dokłada wszelkich starań, by ich dzielić. Ze wszystkich swoich wad egoizm najbardziej mu sprzyja: despota łatwo wybacza rządzącym, iż go nie kochają, byleby tylko nie kochali się między sobą. Nie wymaga od nich pomocy w rządzeniu państwem; wystarczy, żeby nie dążyli do przejęcia władzy. Ludzi, którzy pragną połączyć swe wysiłki dla tworzenia wspólnego dobra, uważa za duchy wicherzycielskie i niespokojne, a przeinaczając właściwy sens słów dobrymi obywatelami nazywa tych, którzy zamykają się we własnych czterech ścianach [...] Despotyzm, który jest zawsze niebezpieczny, szczególne obawy winien wzbudzać w epoce demokracji. Łatwo bowiem dostrzec, że w tej epoce ludzie szczególnie potrzebują wolności (Tocqueville 1976: 342).

Ale czy potrzeba wolności jest w stanie przewyciężyć namiętność równości? Dla Tocqueville’a wybór był oczywisty, a pozostawione przesłanie nie tylko

jednoznaczne, ale nadal aktualne: „Narody naszych czasów nie mogą uniknąć równości, lecz od nich samych zależy, czy równość doprowadzi je do poddaństwa, czy do wolności, do oświecenia czy do barbarzyństwa, do dobrobytu czy do nędzy” (Tocqueville 1976: 482). Przywilejem człowieka jest zdolność do racjonalnego myślenia i możliwość dokonywania wolnych wyborów. Dla zwolenników „gwarantowanego życia, bezpieczeństwa, drobiazgowej kalkulacji znanych i nieznanych dóbr” wybór może wydawać się ciężarem, ale dla ludzi nadziei, która „polega na śmiałym oczekiwaniu nieznanego przyszłości i na zaufaniu do siebie, że zdołamy pokonać nieprzewidziane niebezpieczeństwa” jest fundamentem istnienia (Delsol 2018: 180). Świadomość wolnego wyboru, jak również indywidualna odpowiedź na pytanie, na czym nam zależy, może przyczynić się do rozwikłania wielu dylematów współczesności, a przynajmniej do ich zrozumienia. Nawet jeśli nie zdołamy uniknąć paradoksów, to z pewnością będziemy bardziej świadomi ich istnienia

Bibliografia

- Baszkiewicz Jan. 2002. *Powszechna historia ustrojów państwowych*. Gdańsk: Arche.
- Boaz David. 2005. *Libertarianizm*. Dariusz Juruś (przeł.). Poznań: Zysk i S-ka.
- Crick Bernard. 2004. *W obronie polityki*. Andrzej Waśkiewicz (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dahl Robert, Lindblom Charles. 1953. *Politics, Economics, and Welfare*. New York: Harper & Row.
- Dahl Robert. 1971. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven – CT: Yale University Press.
- Dahl Robert. 1995. *Demokracja i jej krytycy*. Stefan Amsterdamski (przeł.). Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Znak – Fundacja im. Stefana Batorego.
- Delsol Chantal. 2003. *Esej o człowieku późnej nowoczesności*. Małgorzata Kowalska (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Delsol Chantal. 2011. *L'Âge du renoncement*. Paris: Le Cerf.
- Delsol Chantal. 2018. *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?* Małgorzata Kowalska (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Friedman Milton i Rose. 2006. *Wolny wybór*. Jacek Kwaśniewski (przeł.). Sosnowiec: Aspekt.
- Hayek von Friedrich August. 1944. *The Road to Serfdom*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Hayek von Friedrich August. 2003. *Droga do zniewolenia*. Krzysztof Gurba, Lucjan Kłyszcz, Jerzy Margański, Dobrosław Rodziewicz, Miłowit Kuniński (przeł.). Kraków: Arcana.
- Hayek von Friedrich August. 2006. *Konstytucja wolności*. Janusz Stawiński (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Huntington Samuel. 2005. *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Hanna Jankowska (przeł.). Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Justin Raimondo. 2016. *Przeciw państwu. Biografia Murraya N. Rothbarda*. Jakub Woźniński (przeł.). Kraków: Nowy Wspaniały Holding.

- Kuniński Miłowit. 2006. Wstęp. Refleksja nad totalitaryzmem jest wciąż potrzebna. W *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*. Miłowit Kuniński (red.). 7–38. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- McLuhan Herbert Marshall. 2017. *Galaktyka Gutenberga*. Andrzej Wojtasik (przeł.). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Migalski Marek. 2015. *Koniec demokracji*. Warszawa: The Facto.
- Nock Jay Albert, 2017. *Państwo – nasz wróg*. Leszek S. Kolek (przeł.). Warszawa–Lublin: Prohibita
- Ohmae Kenichi. 1982. *The Mind of the Strategist*. New York: McGraw Hill.
- Ohmae Kenichi. 1985. *Triad Power: the Coming Shape of Global Competition*. New York: The Free Press.
- Ohmae Kenichi. 1989. *Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy*. London: Harper–Collins.
- Ohmae Kenichi. 1995. *The End of the Nation State*. New York: The Free Press.
- Rothbard Murray N. 2004. *O nową wolność – manifest libertariański*. Witold Falkowski (przeł.). Warszawa: Volumen.
- Rothbard Murray N. 2009. *Egalitaryzm jako bunt przeciw naturze*. Krzysztof Węgrzecki (przeł.). Chicago–Warszawa: Fijor Publishing.
- Satori Giovanni. 1987. *Teoria demokracji*. Piotr Amsterdamski, Daniel Grinberg (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Saward Michael. 2008. *Demokracja*. Aleksandra Burek (przeł.). Warszawa: Sic!.
- Scholte Jan Aart. 2006. *Globalizacja*. Kazimierz Ślęczka (przeł.). Sosnowiec: Humanista.
- Schumpeter Joseph. 1995. *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*. Michał Rusiński (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scruton Roger. 2003. *Zachód i cała reszta*. Tomasz Bieroń (przeł.). Poznań: Zysk i S-ka.
- Szymański Władysław. 2007. *Czy globalizacja musi być irracjonalna?* Warszawa: SGH.
- Śpiewak Paweł. 2004. *Obietnice demokracji*. Warszawa: Pruszyński i S-ka.
- Thatcher Margaret. 1996. *Lata na Downing Street, Wspomnienia z okresu pełnienia funkcji premiera rządu Zjednoczonego Królestwa*. Anna Kościukiewicz, Katarzyna Michalska (przeł.). Gdańsk: Wydawnictwo Gdańskie.
- Tocqueville de Alexis. 1976. *O demokracji w Ameryce*. Marcin Król (przeł.). Warszawa: PIW.
- Walzer Michael. 2004. Komunitariańska krytyka liberalizmu. Piotr Rymarczyk, Tadeusz Szubka (przeł.). W *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Paweł Śpiewak (red.). 91–113, Warszawa: Aletheia.
- White Stuart. 2008. *Równość*. Marcin Wilk (przeł.). Warszawa: Sic!

The “lack” of the state or its “excess” – challenges and threats of modern democracy

Abstract

The changes taking place in the modern world, their character and dynamics determine the need to verify the role and tasks of the most important institution of political life, in particular the state. However, the multitude of positions in this regard, from extremely libertarian, aimed at eliminating the state as an organization using coercion, promoting “philosophy of strength” instead of “philosophy of freedom”, to voices demanding “strengthening” the

state - a guarantor of security (on various levels: military, economic , social, social, cultural etc.), especially in the face of challenges such as migration crisis or modern terrorism. The dilemma of limiting the state or strengthening it, which has always been present in political discourse, deepens the crisis of values and the difficulty in defining concepts of fundamental importance, including democracy itself. Question asked by Chantal Delsol What do we care about? it seems so current in the face of many contemporary paradoxes.

Key words: state, state crisis, political philosophy, democracy