

I. ARTYKUŁY

ADAM SULIKOWSKI^a, PIOTR TYCA^b

BŁĄD JOŃSKI A AUTORYTARYZACJA DYSKURSU LIBERALNEGO

THE IONIAN FALLACY AND THE AUTHORITARIANIZATION OF LIBERAL DISCOURSE

The article presents the issue of the so-called the Ionian fallacy, which Isaiah Berlin originally identified as a philosophical error shaping the content of liberal thought. This fallacy, in the broadest sense, consists in the assumption that there is a connection between truth, law and the good, which are understood as reflections of the same *lógos*. The authors examine the nature of the fallacy, identify, what its historical sources and manifestations, and consider how it may affect the authoritarianization of liberal discourse currently observed in the world of scholarship. The authors consider the issues of the genealogy of the Ionian fallacy, its impact on political practice (and, consequently, on mainstream legal and jurisprudential discourses) and the problem of the (im)politicity of law, which gives rise to many contradictions within the demoliberal ideological and discursive formation dominant in the broadly conceived West. The authors conclude that the Ionian fallacy fosters an epistemic closure of liberal discourse to unorthodox views, and that populism, by defining itself as a movement opposed to the liberal paradigm, in fact reproduces the same pattern of thinking that contains the Ionian fallacy.

Keywords: Ionian fallacy; discourse; liberalism; authoritarianism; political nature of law

Artykuł podejmuje zagadnienie tzw. błędu jońskiego, zidentyfikowanego pierwotnie przez Isaiaha Berlina, który w opinii tego autora, ma być błędem o charakterze filozoficznym, rzutuującym na treść całej zachodniej filozofii, a zgodnie z założeniem autorów niniejszego artykułu, szczególnie zauważalnym w myśli liberalnej. Błąd ten, w największej ogólności, polegać ma na założeniu, że istnieje powiązanie pomiędzy prawdą, prawem i dobrem, które stanowią odbicie tego samego logosu. Autorzy próbują odpowiedzieć na pytanie, na czym ten błąd polega, jakie są jego historyczne źródła i przejawy, oraz jak wpływać może na aktualnie zauważaną w świecie

^a University of Wrocław, Poland / Uniwersytet Wrocławski, Polska
adam.sulikowski@uwr.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0002-8423-3199>

^b University of Wrocław, Poland / Uniwersytet Wrocławski, Polska
piotr.tyca@uwr.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-5749-0766>

nauki autorytaryzację liberalnego dyskursu. Autorzy rozważają kolejno zagadnienia genealogii błędu jońskiego, jego wpływu na polityczną praktykę (a w konsekwencji na mainstreamowe dyskursy prawnicze i prawoznawcze) oraz problem (nie)polityczności prawa, który funduje wiele sprzeczności w łonie dominującej na szeroko pojętym Zachodzie demoliberalnej formacji ideologiczno-dyskursywnej. Autorzy konkludują, że błąd joński sprzyja epistemicznemu zamknięciu dyskursu liberalnego na poglądy nieortodoksyjne, a populizm – kreując się na ruch przeciwny paradygmatowi liberalnemu – w istocie powiela ten sam schemat myślenia, zawierający w sobie błąd joński.

Słowa kluczowe: błąd joński; dyskurs; liberalizm; autorytaryzm; polityczność prawa

I. WPROWADZENIE

Obserwując przemiany ostatnich dekad związane ze zmierzchem, albo przynajmniej kryzysem, hegemonii demoliberalnego sposobu myślenia o państwie i prawie na szeroko pojętym Zachodzie, nie sposób nie zauważyć pewnej radykalizacji dyskursu liberalnego. Na froncie walki z pretendującym do mainstreamu, dotychczas dysydenckim, populizmem współcześni liberałowie formułują tezy trudne do pogodzenia z filozoficznymi założeniami liberalizmu: żądają radykalnego ograniczenia pluralizmu politycznego, a bywa, że określone poglądy uznają za jedynie słuszne, postulując wprowadzenie mechanizmów ich prawnej ochrony i skierowania aparatu państwa przeciwko siłom opozycyjnym. Tendencja ta bywa nazywana autorytaryzacją liberalizmu (Wilkinson, 2019, s. 1023–1034). Mowa tu oczywiście o tzw. liberalizmie stosowanym, czyli dyskursie, który samoidentyfikuje się jako liberalny, a jednocześnie nakierowany jest na obecność w politycznej praktyce. Różni się on zasadniczo od (meta)dyskursu akademickiego czy dyskursu (z braku lepszego słowa) doktrynalnego, choć oczywiście pozostaje z nimi w pewnej relacji. Jak zauważył jeszcze w latach dziewięćdziesiątych John Gray (2001): „Liberalizm, który w odniesieniu do zachowań jednostek ma za swój cel tolerancję, a nawet pluralizm, stanowi w sferze swych postulatów politycznych wyraz nietolerancji” (s. 5).

W niniejszym artykule chcemy zastanowić się nad tym, czy teoretycznym fundamentem procesu autorytaryzacji liberalizmu nie jest tzw. *Ionian fallacy* – ważny element zachodniej tradycji filozoficznej zidentyfikowany przez Isaiaha Berlina i poddany krytyce jako oparty na zasadniczym błędzie filozoficznym. W rozważaniach skupimy się kolejno na zagadnieniach genealogii błędu jońskiego, jego wpływu na polityczną praktykę (a w konsekwencji na mainstreamowe dyskursy prawnicze i prawoznawcze) oraz na problemie (nie)polityczności prawa, który funduje wiele sprzeczności w łonie dominującej (a do niedawna hegemonicznej) na szeroko pojętym Zachodzie demoliberalnej formacji ideologiczno-dyskursywnej.

II. GENEALOGIA BŁĘDU

Isaiah Berlin (1991) w swoim słynnym eseju o wolności pisał ironicznie: „Skoro problemy moralne i polityczne są realne – a z pewnością są – to muszą być zasadniczo rozstrzygalne [...]. Przy takim założeniu rozwiązaniem problemu wolności politycznej byłoby ustanowienie sprawiedliwego porządku, który dałby każdemu człowiekowi całą wolność, do jakiej uprawnione są istoty rozumne [...]. Z zasady więc możliwe jest odkrycie sprawiedliwego porządku – porządku, którego reguły umożliwiają prawidłowe rozwiązanie wszelkich powstających w jego obrębie problemów” (cz. *Świątynia Sarastra*, akapit 1). W opinii Berlina zdanie to wyraża teoremat mocno obecny w europejskiej tradycji filozoficznej, a – zdaniem autorów – szczególnie wyraziście obecne we wszelkich odmianach myśli liberalnej. Założenie o nierozzerwalnych relacjach wolności, prawdy, dobra, prawa i politycznego ideału z jednym wspólnym dla nich logosem jest wpisane w liberalną formację dyskursywną pomimo zakładanego sceptycyzmu wobec tradycji metafizycznych. Berlin widzi w tym sposobie myślenia refleks chrześcijańskiej reguły „tylko prawda was wyzwoli”, która jest zresztą sporo starsza niż chrześcijaństwo i wywodzi się z greckiego idealizmu opartego na szczególnym zaufaniu do „boskiego” porządku wszechświata „odkrywanego” przez uprzywilejowanych poznawczo filozofów. Podstawową regułę normatywną wynikającą z teorematu Berlin określa następująco: „Jedynym sposobem, dzięki któremu mogę poznać prawdę, jest [...] ślepe czynienie tego, co ty, który znasz prawdę, mi nakazesz albo do czego mnie zmusisz, będąc pewny, że tylko w ten sposób dojdę do twojej czystej wizji i będę tak jak ty wolny” (cz. *Świątynia Sarastra*, akapit 6). W opinii Berlina w regułę, jak i jej założenia, wpisany jest błąd polegający na przyjęciu abstrakcyjnego ideału typowego dla greckiej (jońskiej) myśli za deskrypcję rzeczywistości. Z uwagi na ograniczenia objętościowe artykułu nie będziemy przytaczać szczegółowo argumentacji Berlina, odsyłając czytelnika do źródeł (Berlin, 1999, s. 114–117).

Analityczne podejście do błędu jońskiego pozwala wyróżnić dwa jego aspekty. Pierwszy można określić mianem ontologiczno-aksjologicznego: obejmuje on przekonanie, że istnieje powiązanie pomiędzy prawdą, prawem i dobrem, które stanowią odbicie tego samego logosu (Berlin, 1997, s. 76). Drugi aspekt, o charakterze bardziej formalnym i epistemologicznym, można wyrazić w trzech twierdzeniach: 1) wszystkie sensowne pytania/problemy mają swoje odpowiedzi/rozwiązania; 2) odpowiedzi/rozwiązania są teoretycznie poznawalne przez uprzywilejowane poznawczo jednostki lub osiągalne w dyskursie tych jednostek; 3) odpowiedzi/rozwiązania są wzajemnie kompatybilne (Berlin, 2006, s. 13). Kluczem do ekspansji liberalizmu w warunkach nowoczesności okazało się jego umiarkowane sprzężenie ze scjentyzmem i optymizmem historiozoficznym. Wyraża się ono w przekonaniu, że urzeczywistnienie wolności nastąpi w drodze rozumnego doskonalenia się społeczeństw pod wpływem odkryć eksperckich w ramach formalnej korespondencji z poznaniem naukowym. Zdaniem Berlina najtrafniej ten modernistyczny paradygmat w nowoczesnym

liberalizmie wyraził Auguste Comte, pytając kąśliwie: „Jeśli nie dopuszczamy swobodnego myślenia w chemii lub biologii, dlaczego mielibyśmy zezwolić na nie w moralności czy polityce?”. „Właśnie, dlaczego?” – ze sporą dozą ironii pytał Berlin. Idąc dalej – przecież, jeżeli możliwe jest odkrycie obiektywnej recepty na ostateczne szczęście całej ludzkości, jest ono wszak dostępne rozumowi – jaka cena będzie na to zbyt wygórowana? Jaka ofiara będzie zbyt wielka, by ją poświęcić w imię tego największego celu? (Berlin, 2004b, s. 13–14).

Dalej zapytuje Berlin (1991): „Jeśli ma sens mówienie o prawdach politycznych – to jest o celach społecznych, które wszyscy ludzie, właśnie dlatego, że są ludźmi, muszą z chwilą ich odkrycia uznać za prawdę – i jeśli, jak wierzył Comte, metoda naukowa objawi je w odpowiednim czasie, to gdzie tu jest miejsce na swobodę opinii czy działania, i to pojętą jako cel sam w sobie, a nie tylko jako pobudzający klimat intelektualny dla jednostek lub grup? Dlaczego mielibyśmy tolerować zachowania odbiegające od zaleceń kompetentnych ekspertów?” (cz. *Świątynia Sarastra*, akapit 6).

Jak wskazuje Gray (2013, s. 44), Berlin zdecydowanie stopuje tak daleko idące ambicje poszczególnych filozofów, których myśl zakreśla bardzo daleko granice zainteresowania filozofii, przekraczając jej rzeczywiste cele, które Berlin określa jako zrozumienie samego siebie przez człowieka, by nie działał on po omacku. Stawia on bowiem tezę, że przynajmniej niektóre z dylematów, jakie stawiają życie polityczne czy moralne, nie są możliwe do rozwiązania za pomocą narzędzi, jakie oferuje filozofia, a jedyne, co filozofowie z wyżej wskazanymi problemami mogą zrobić, to je naświetlić i naprawić nieprawidłowości w myśleniu o nich. Myśl Berlina w tym zakresie domaga się rewizji ambicji całej tradycji filozofii zachodniej (Gray, 2013, s. 43–44). Zaznacza on, że wolność dla wielu myślicieli zachodnich – Spinozy, Kanta, Hegla, Fichtego – oznacza nie tyle wolność wyboru, ile podległość racjonalnej woli (Gray, 2013, s. 58).

Skoro omawiany termin odwołuje się do filozofii jońskiej, należy przynajmniej pokrótce nakreślić jego genealogię. Centralnym dla zagadnienia błędu jońskiego jest pojęcie *lógos*, wywodzące się z kolei z pojęcia *arché* – praźródła wszystkich bytów, zasady oraz ich pierwotnego twórcy, z którego wszystkie one substancjalnie się wywodzą i tym samym *arché* stanowi podstawowy buudelec rzeczywistości (Heller, 2004, s. 22).

Pierwszych śladów rozważań Jonów nad *arché* upatrywać należy u przedstawicieli tzw. szkoły milezyjskiej, a więc takich myślicieli, jak Tales z Miletu czy Anaksymenes z Miletu. Obaj filozofowie *arché* upatrywali w konkretnym bycie, żywiole, jako że żywioły stanowić miały najbardziej fundamentalny buudelec rzeczywistości. Kolejno więc Tales praźródła rzeczywistości upatrywał w wodzie, a Anaksymenes – powietrzu (Heller, 2004, s. 22). Wskazać jednak dla ścisłości należy, że nie wszystkie podawane przez Jonów byty mające stanowić *arché* miały tak fundamentalnie naoczny charakter jak podane wyżej żywioły. Tytułem przykładu należy przywołać Anaksymandra z Miletu, który za *arché* uznawał *ápeiron*, co w największym uproszczeniu oznacza bezkres (Heller, 2004, s. 22).

Koncepcje logosu wśród filozofów starożytnych powiązać należy w pierwszej kolejności z postacią Heraklita z Efezu (Leszczyński, 2003, s. 78). Filozof

ten, o ile nadal pozostawał w obrębie rozważań dotyczących *arché*, to jednak poczynił krok dalej i wskazał na zmienność i rozumność jako właściwości ontyczne świata, czego efektem jest ostatecznie koncepcja logosu.

Leszczyński (2003) wskazuje, że Heraklitowy *lógos* cechuje się następującymi właściwościami: (1) stanowi kosmiczną zasadę porządkującą rzeczywistość – jest kosmicznym rozumem i zarazem prawem rządzącym wszechświatem; (2) ma nie tylko znaczenie fizykalne – jak u filozofów jońskich – lecz również sakralne; jest istotą boską, co sprawia, że porządek świata ma charakter boski; (3) uczestniczy w każdym bycie jednostkowym, a więc i w każdym człowieku, a tym samym włącza człowieka w rozumny porządek kosmosu (s. 78).

Lógos stanowi zatem rozbudowaną (ubogaconą o dodatkowe właściwości) konstrukcję *arché* (Leszczyński, 2003, s. 57). Zwrócić należy uwagę na fakt przejścia punktu refleksji filozoficznej z tego, co jest, na to, co jest i jakie jest. Zarazem już w tej załączkowej myśli starogreckiej ujawniają się pewne tendencje epistemiczne, które później rzutować będą na konsekwencje błędu jońskiego. Jak pisze o Heraklicie Tatarkiewicz (1997): „Tłum przekłada zdrowie nad chorobę, ciepło nad zimno, radość nad smutek – i skarży się, gdy chory, gdy mu zimno i smutno; mędrzec zaś wie, że przeciwieństwa są potrzebne, że zło czyni dobro przyjemnym, a głód każe cenić nadmiar” (s. 32).

Mędrzec, jako podmiot uprzywilejowany poznawczo, lepiej jest w stanie rozeznaczyć rozumną naturę świata niż nieposiadający odpowiednich kompetencji poznawczych tłum „zwykłych” ludzi. Taki elitarystyczny sposób myślenia uzupełnia opisaną wyżej koncepcję rozumnej natury rzeczywistości: skoro bowiem świat ma charakter rozumny, to eksplorować go w pełni może jedynie człowiek rozumu. Teza ta będzie powracać w kolejnych odsłonach i wariacjach błędu jońskiego w historii filozofii politycznej.

Intelektualna spuścizna Heraklita rozlała się szeroko po świecie starożytnym, wchodząc w obręb zainteresowań filozoficznych m.in. stoików, Platona czy filozofów chrześcijańskich (Tatarkiewicz, 1997, s. 32–33). Zarazem zakres refleksji na pojęciem logosu zaczął wykraczać poza same rozważania natury ontologicznej. Reale (1999, s. 333) wskazuje na trojaką obecność logosu w rozważaniach starożytnych: jako zasady prawdziwości w obrębie logiki, jako zasady ontologicznej w takim znaczeniu, jak przedstawione wcześniej, oraz jako zasady, można by rzec, teleologiczno-deontologicznej, wskazującej cel każdej rzeczy, w tym celu i powinności człowieka.

Wydaje się, że rozpowszechnienie się spuścizny Heraklita w świecie starożytnym stanowi historyczny moment, w którym niejako konstytuuje się to, co nazwane zostało w niniejszym artykule aspektem ontologiczno-aksjologicznym błędu jońskiego, a zatem kategoriale utożsamienie pojęć prawdy, prawa i dobra i powiązanie ich z logosem.

Drugi z przywołanych aspektów, a więc formalno-epistemologiczny, wynika już z samej konstrukcji ontycznej logosu: skoro *lógos* jest prąródłem i substancją wszystkich bytów, ma charakter rozumny i partycypuje w rozumnej naturze człowieka, to też i pytanie o pozostałe – inne niż człowiek – byty musi konsekwentnie mieć rozwiązanie, które zarówno istnieje obiektywnie (gdyż *lógos* istnieje obiektywnie), jak i jest epistemicznie dostępny

drogą poznania rozumowego (gdyż *lógos* można w ten sposób poznać). Odpowiedzi na wszystkie stawiane pytania o rzeczywistość muszą być zarazem kompatybilne, skoro posiadają tożsamą naturę, działającą według jednolitych i rozumnych praw.

Jednak odpowiedzialności za powstanie i następnie wielowiekowe panowanie błędu jońskiego nie należy utożsamiać wyłącznie z działalnością wyżej wskazanych postaci – dla przykładu, sam Berlin (2004b, s. 5) wskazuje, że w pewnym momencie swych rozważań uznał, że wszystkim poglądom obarczonym błędem jońskim wspólny jest platoński ideał. Wszak na właściwie postawione pytanie musi być dokładnie jedna prawidłowa odpowiedź, musi istnieć niezawodna droga do jej poznania, odpowiedzi będą wzajemnie kompatybilne, a wszystko to prowadzi nas do poznania odwiecznej zagadki wszechświata. Odpowiedź ta jest nie tylko jedna, lecz także niepodzielna i uniwersalna dla wszystkich ludzi i niezależnie, gdzie w kolejnych wiekach jej poszukiwano – czy to w nauce Kościoła, demokratycznej większości, czy eksperymentach i obserwacjach ekspertów – poszukiwanie jej stało się *idée fixe* myśli zachodniej, zapoczątkowanej i w swych zrębach zaprojektowanej przez Platona i jego uczniów (Berlin, 2004a, s. 46–47).

Dalsza genealogia tego sposobu myślenia prowadzi ewidentnie w stronę nowożytnego, specyficznie zachodniego fenomenu rozumu mieszczańskiego. Identyfikował się on jako reakcja na wielowiekowy tryumf zabobonu i jedyne sensowne narzędzie poszukiwania prawdy. Wolność gospodarcza i polityczna oparta na wskazaniach rozumu wydawała się ideą odwieczną i zakorzenioną w logice świata, aczkolwiek tłumioną przez trwające przez całe epoki „panowanie ciemnoty” (Condorcet). W ogóle, jak wskazuje dyskurs metafilozoficzny, mieszczański liberalizm, zwłaszcza francuski, cechuje bardzo „jońskie” podejście do myślenia oparte przede wszystkim na „duchu mniejszości”, czyli założeniu o uprzywilejowaniu poznawczym „mędrców”, „duchu opozycji”, czyli przekonaniu, że prawdę należy odkrywać, nie badając relatywizacji dotychczasowych sposobów myślenia, lecz na ich „odwróceniu” czy „uwolnieniu”, co wymaga niejako odziedziczenia założenia o logosie, przy jednoczesnym odrzuceniu jego związków z dotychczas hegemonicznym światopoglądem religijnym, a także „duchu naturalizmu”, czyli założeniu o jedności i poznawalności natury takiej, jaką jest, dzięki zachowaniu dyscypliny poznawczej oraz „ducha optymizmu” – przekonaniu, że oto nareszcie rodzaj ludzki znalazł się na właściwej drodze do odkrycia i ustanowienia właściwych sposobów dobrego życia (Drozdowicz, 2006, s. 866).

Jak zauważa jeden z klasyków francuskiej *Nouvelle Droite* (Nowej Prawicy) Alain de Benoist (2008, s. 12), wiara w postęp jako korelat logosu została odziedziczona po chrześcijaństwie przez mieszczaństwo i ujęta w postaci postteologicznej hybrydy łączącej wątki materialistycznej ontologii społecznej ze scjentyzmem i wątkami aksjologicznymi: Podobnie jak wszechświat społeczeństwo można postrzegać jako maszynę, w której jednostki są trybikami. Dlatego należy nim zarządzać racjonalnie, zgodnie z zasadami tak regularnymi, jak te obserwowane w fizyce. Suweren musi być mechanikiem nadzorującym ewolucję „fizyki społecznej” w kierunku „największej użyteczności publicznej”.

Ta koncepcja zainspirowała technokrację oraz administracyjną i menedżerską koncepcję polityki.

W tym punkcie „prawicowiec” Benoist jest zaskakująco zbieżny z kojarzonym z filozoficzną lewicą Michelem Foucaultem (1981), który za najbardziej fascynującą część nowoczesnej *epistémé* uznał powiązanie władzy z rozumnością oparte na pytaniu: „Jak można uchwycić i osiąść związek między sposobami rozróżniania prawdy i fałszu a sposobami rządzenia sobą i innymi?” (s. 225). Realizacja wskazań rozumu jako synonimu logosu wymaga odkrycia jego praw przez „rozumną mniejszość” i przekucia ich na określony porządek społeczny. Porządek ten nie jest i ani nie może być dany jako gotowy projekt: postęp rozumu wymaga rozwijania samej jego koncepcji, gdyż pewne rzeczy niewyobrażalne *a priori* stają się możliwe, rodząc nowe problemy i wymagając nowych reinterpretacji rozumu.

Przy takich założeniach filozoficznych ideałem „rewolucyjnym” jest minimalizacja personalnego i jawnie politycznego (woluntarystycznego) panowania, a maksymalizacja niepolitycznego i eksperckiego zarządzania. We francuskiej liberalnej teorii politycznej, która stała się paradygmatyczna dla wielu rozwiązań przyjętych w kontynentalnej Europie, symbolem tego podejścia jest liberalna koncepcja *pouvoir neutre* wyrażona dwa wieki temu przez Benjamina Constanta (Rolland, 2008, s. 45–46), a wcześniej obecna choćby w projekcie jury konstytucyjnego zaproponowanym przez Emmanuela-Josepha Sieyèsa (Bastid, 1970, s. 585). Nowoczesna władza „ostatniego słowa”, która powinna posiadać rzeczywistą przewagę nad tradycyjnie reprezentacyjnymi legislatywą i egzekutywą, musi być legitymizowana *per se* i zwolniona z obowiązku uwodzenia wyborców. Jakkolwiek paradoksalnie to zabrzmi, niezależność władzy rozumu od (kaprysów) *dèmos* zapewnia maksymalną demokratyzację. Jest bowiem urzeczywistnieniem obiektywnej racji podmiotu suwerenności – narodu (rozumianego nie jako realna zbiorowość, ale jako rozumna wspólnota wyobrażona). W dyskursie liberalnym koncepcja suwerenności narodu wyparła popularną nieco wcześniej koncepcję suwerenności ludu (Rousseau), która zakładała realną władzę większości, jedynie z konieczności reprezentowanej przez organy przedstawicielskie, ograniczone zresztą przez instrukcje poselskie, mandat związany czy instytucje bezpośredniego wyrażania „woli”. Suwerenność narodu, jako rozumnej wspólnoty przeszłych i przede wszystkim przyszłych pokoleń (wszak w duchu optymizmu historiozoficznego rozumność wzrasta), suponowała mandat wolny i reprezentację czysto formalną, techniczną swobodę rządzących, a ponadto maksymalne rozproszenie władzy z przewagą niedemokratycznej *pouvoir neutre* (Sobolewski, 1969, s. 21–23).

Anglosaska wersja tych samych teorematów pokładała nadzieję na urzeczywistnienie logosu nie tyle w całkiem nowych, specjalistycznych organach, ile w aparacie sędziowskim, który nieco wcześniej, u progu brytyjskiej moderny, zyskał opinię progresywnego *porte-parole* coraz bardziej mieszczańskiej *gentry*. Myślenie angielskich elit zdominował pogląd, że sędzia (lokujący się niejako na zewnątrz systemu władzy państwowej) jest w stanie najlepiej rozwiązać problem polityczny bądź moralny, który zgodnie z „jońskim” postrzeganiem rzeczywistości jest jednocześnie problemem prawdy i prawa. Jak

słusznie zauważa Sebastian Kubas (2019, s. 561), w swojej pracy poświęconej dekonstrukcji anglosaskiego sądownictwa, *common law* było od średniowiecza prawem centralnych sądów królewskich, a w konsekwencji prawem jedynie klas wyższych. Masy ludowe podlegały głównie prawu włości (*law of the manor*), które opierało się na zupełnie innych założeniach i zakładało odmienną mentalność podmiotu rozstrzygającego spór. Uprzywilejowanie poznawcze sędziego w *common law* wynikało zatem w znacznej mierze z uprzywilejowania pewnej mocno uwikłanej klasowo wizji świata. Innymi słowy, sędzia miał zdolność do znajdowania najlepszych rozwiązań sporów prawnych dzięki przynależności do elity i podzieleniu jej sposobów myślenia. Władza sędziowska mimo dostrzegania jej ewidentnej kreatywności i sprawczości była na gruncie teoretycznym przeciwstawiana monarchicznej tyranii i uznawana za konieczny element słusznej ewolucji społeczeństwa.

Liberalizm angielski niewątpliwie ufundował myślenie amerykańskie (Rabault, 1997, s. 10). Za oceanem dyskurs liberalny przyjmował oczywiście różne, specyficzne i przygodne formy, lecz założenie o przewodniej roli sędziów nie było na ogół kwestionowane. Co ciekawe, pod wpływem historycznych burz na Starym Kontynencie w amerykańskim dyskursie rozpowszechniło się przekonanie, że amerykańska wersja liberalizmu jest najbliższa jego „właściwemu sensowi” (Johnson, 2010, s. 86). W rosnącym w siłę postkolonialnym imperium pojawiły się narracje analogiczne do tradycyjnej myśli kolonialnej opartej na idei misji cywilizującej. Moralna, ustrojowa, gospodarcza, czy wręcz cywilizacyjna, przewaga Stanów Zjednoczonych była przedstawiana jako uzasadnienie uprawnienia, a nawet obowiązku naprawy świata przez zaszczepienie *American values* tam, gdzie tylko się da. Amerykański demoliberalizm zaczął być tłumaczony i postrzegany jako najlepszy bądź po prostu jedynie właściwy sposób rozumienia oświeceniowych teorematów: urzeczywistnienia w rządzeniu sobą i innymi ideałów rozumu, wolności i postępu.

Głównonurtowe narracje przedstawiały zalety konstytucjonalizmu amerykańskiego jako fundament dotychczasowych sukcesów, a jednocześnie uzasadnienie misji urzeczywistniania hegemonii Stanów Zjednoczonych. Jako wizja typowo pragmatyczna, która zakładała dostosowanie założeń do warunków lokalnych, liberalne rozwiązania instalowane w Europie przyjmowały różne formy. Ich wspólną cechą było jednak skupienie władzy „ostatniego słowa” w rękach aparatu sędziowskiego, głównie w sądach wysokich instancji i sądach konstytucyjnych. Aparat ten przejął rolę *pouvoir neutre*, którego celem stało się rozwijanie prawa pojmowanego jako rozumna nadbudowa nad mieszczchańskimi *rights*. Prawo to ujmowane w formie *acquis constitutionnel*, zgodnie z założeniami zidentyfikowanymi przez Berlina jako błąd joński, postrzegano jako protezę prawnego rozumu w danym porządku prawnym, normatywny korrelat prawdy, dobra i piękna, który jest co do zasady niepolityczny w podwójnym sensie: po pierwsze, jest nieideologiczny, jego prawdziwość czyni go neutralnym i możliwym/koniecznym do przyjęcia dla każdej rozumnej jednostki; po drugie, nie podlega decydowaniu politycznemu, nie można go odrzucić ani zmienić polityczną decyzją. Wręcz przeciwnie – instytucjonalizowana polityka musi go respektować i rozwijać w ramach liberalnego prymatu prawa nad

polityką. Liberalny porządek jest legitymizowany *per se*. Podstawową konsekwencją takiego stanu rzeczy jest ograniczenie roli tradycyjnego decydowania politycznego o treści prawa. Wyparcie polityki i zastąpienie jej elitarnym zarządzaniem opartym na rozwijanym w dyskursie sędziowsko-ekspersckim katalogu zasad prowadzi do ekspansji tendencji postpolitycznych.

Jak zauważa Agata Bielik-Robson: „Postpolityczność oznacza [...], że spór polityczny, nawet między nierównymi przeciwnikami, w ogóle nie istnieje, został rozpuszczony w dominującym dyskursie, który wydaje się zupełnie naturalny, opisowy, pozbawiony stanowiska. Sytuacja postpolityczna to taka, w której opór wobec dominującego modelu znika całkowicie. [...] Spory polityczne to puste obrzędy, ponieważ władza polityczna została całkowicie pozbawiona suwerenności i mocy decyzyjnej” (Wigura, 2011, akapit 4 i 14).

III. POPULISTYCZNA REAKCJA

Według wielu koncepcji współczesny populizm jest reakcją na tendencje postpolityczne. Niewątpliwie populistyczna praktyka wykorzystuje oficjalnie demokratyczną legitymację systemu do mniej lub bardziej sformalizowanej rewolucji. Reakcja populistyczna może być i jest postrzegana jako demokratyczna korekta hegemonicznego demoliberalizmu, swoisty wentyl bezpieczeństwa, próba przywrócenia upolitycznienia prawa. Taka interpretacja zdaje się dominować w odniesieniu do populizmu zachodniego (Mouffe, 2005, s. 42). Wzrost tendencji populistycznych na peryferiach, zwłaszcza w postkomunistycznych państwach Europy Środkowej i Wschodniej, jest zwykle tłumaczony diametralnie odmiennie. Dominują narracje o niedojrzałości lokalnych społeczeństw, braku zakorzenienia „instytucji”, co ma być wynikiem niedostatecznej intensywności wdrażania instytucjonalnych i prawnych gwarancji ochrony osiągnięć systemu (Tismaneanu, 2007, s. 34–39). Tak czy inaczej, trudno zaprzeczyć tezie, że programy ruchów politycznych identyfikowanych jako populistyczne odnoszą się wprost do „ekscesów” dotychczas hegemonicznych sposobów myślenia i sytuują się względem nich w jawnej i jednoznacznej opozycji. Pozornie przy tym odżegnują się od „błędu jońskiego”. Bez wątpienia kwestionują jedyną słuszość i metafizyczne uzasadnienia liberalnego myślenia i odmawiają statusu bezalternatywnego sposobu nowoczesnego myślenia politycznego. W populistycznej optyce liberalizm nie jest punktem dojścia historii, przejawem dziejowej konieczności. Nie jest tym bardziej jedynie słusznym wzorcem, punktem odniesienia, który pozwala dokonywać ewaluacji konkurencyjnych systemów według ustanowionych przez siebie kryteriów. Wręcz przeciwnie: jest ustawiany w jednym szeregu z innymi formacjami ideologicznymi, a następnie poddawany zdecydowanej krytyce. Polityczno-prawny dorobek orzecznictwa liberalnych instytucji nie jest definiowany w kategoriach rozumnego *acquis*, lecz konstruktu politycznego, który jest uwikłany w preferencje dla określonych interesów indywidualnych i grupowych (klasowych). Trudno zaprzeczyć, że postulaty populistyczne obejmują szerokie upolitycz-

nienie (zwykle określane jako demokratyzacja) instytucji. Organy o charakterze antywiększościowym (sądownictwo konstytucyjne, ombudsmeni) bądź instytucje, które według pojęć i kryteriów ustalanych przez dominujące do niedawna dyskursy liberalne były uznawane za konieczne niezależne politycznie od instytucji większościowych (sądownictwo zwykłe, publiczne szkolnictwo i organy merytokratyczne), powinny być podporządkowane lub przynajmniej lojalne wobec rządzącego większościowego ruchu populistycznego. Zmiana ta jest uzasadniana nie tylko argumentami z demokracji, lecz także pragmatycznie – potrzebą zniesienia jurystokratycznej blokady utrudniającej reformowanie państwa (Pokol, 2017, s. 85).

Jednocześnie dominujący populizm prawicowy oparty na odwołaniach do klasycznej, bądź przynajmniej zmodernizowanej, nacjonalistycznej metafizyki – pomimo heretyckiego potencjału – powieli teorematy zidentyfikowane jako błąd joński. Pojawia się w nim postulat konieczności budowy wspólnoty narodowej na podstawie silnego komponentu metafizycznego konstruowanego na bazie przednowoczesnej religijności albo substancjalnego nacjonalizmu. W ramach narracji prawicowo-populistycznych bohaterami dziejów są na ogół wspólnoty narodowe, które mają swoich realnych wrogów w postaci innych wspólnot oraz w postaci wykorzenionych zwolenników kosmopolitycznych ideologii. Wróg wewnętrzny powoduje, że wspólnota nie jest zastanym faktem społecznym, ale raczej projektem politycznym, który „musi się stać” (Halmai, 2005, s. 5). Część członków wspólnoty pod wpływem fałszywej świadomości nie zdaje sobie sprawy, gdzie leżą wspólne interesy i wspólne dobro, dlatego niezbędna jest aktywna postawa reedukacyjna: wychowanie (przebudzenie) społeczeństwa. Demokratyzm jest rozumiany dość specyficznie: z jednej strony legitymizuje panowanie ruchu, ale z drugiej – nie jest faktyczną racją jego istnienia i działania; ewentualna porażka wyborcza oznacza jedynie tryumf wrogów i skutek ich nieuprawnionych zachowań w postaci fałszowania wyborów (np. wypowiedzi Donalda Trumpa po słynnym szturmie na Kapitol) lub przynajmniej udanych manipulacji socjotechnicznych (Viktor Orbán po przegranych wyborach w 2002 r., Jarosław Kaczyński i Mateusz Morawiecki po porażce wyborczej PiS w 2023 r.). Jest tu zatem obecny ewidentny komponent błędu jońskiego – przekonanie, że racja i właściwy sposób organizacji porządku społecznego nie są determinowane politycznie, lecz są zakorzenione w logosie, a porażka określonego projektu to skutek postteologicznie pojmowanego grzechu, który jest jednocześnie zarówno poznawczym błędem, jak i moralnym złem. Opozycja nie jest i nie może być traktowana jako część wspólnoty inaczej postrzegająca jej interesy, lecz jako mniej lub bardziej świadomy rzecznik *dérason* (Antoszewski, s. 55).

Idąc tym tropem, podobnie jak w liberalizmie dotkniętym błędem jońskim, myśl dysydencka staje się zbędnym, a nawet niepożądanym elementem praktyki politycznej, co suponuje ograniczenia w jej funkcjonowaniu. Nie jest to przy tym traktowane jako ofensywne ograniczenie wolności, lecz jako działanie defensywne w celu ochrony wspólnoty i realizacji dobra wspólnego. Zarówno dyskurs liberalny, jak i populistyczny illiberalizm pojmują siebie jako reaktywne – ich tryumf oznacza reakcję na zło i przywrócenie właściwego po-

rzędu rzeczy, zatem pod względem formalnym oba dyskursy wykazują znaczne podobieństwo, zwłaszcza w zakresie cech zidentyfikowanych przez Berlina jako błąd joński. Co więcej, pod wpływem populistycznych ataków następuje radykalizacja dyskursu liberalnego. Każda heterodoksja, dotychczas tolerowana, jest uznawana za niebezpieczną i korzystną dla wrogów. W dyskursie liberalnym pojawia się isticie schmittowski wątek, że w obliczu wyjątkowej sytuacji i konieczności obrony „dorobku” należy sięgnąć po rozwiązania wyjątkowe, np. zrezygnować z formalnej praworządności, nie czekać na zmiany natury politycznej (np. na kolejne wybory prezydenckie), lecz w imię „materialnej konstytucyjności” – rozumianej jako liberalna interpretacja porządku konstytucyjnego – „przywracać normalność”. Takie tendencje sprzyjają procesom opisywanym jako autorytaryzacja liberalizmu, a jednocześnie dostarczają populistom narzędzi do dalszej delegitymizacji dyskursu liberalnego.

Author contributions / Indywidualny wkład autora (CRediT): Adam Sulikowski – 50% (Conceptualization / Konceptualizacja; Investigation / Przeprowadzenie badań; Writing – original draft / Pisanie – pierwszy szkic; Writing – review & editing / Pisanie – recenzja i edycja). Piotr Tyca – 50% (Conceptualization / Konceptualizacja; Investigation / Przeprowadzenie badań; Writing – original draft / Pisanie – pierwszy szkic; Writing – review & editing / Pisanie – recenzja i edycja).

Conflict of interest / Konflikt interesów: The authors declare no conflict of interest. / Autorzy nie zgłosili konfliktu interesów.

Funding / Finansowanie: The authors declare no institutional funding. / Autorzy oświadczyli, że nie korzystali z finansowania instytucjonalnego.

The use of AI tools / Wykorzystanie narzędzi AI: The authors declare no use of AI tools. / Autorzy oświadczyli, że nie korzystali z narzędzi AI.

Data availability / Dostępność danych: Not applicable. / Nie dotyczy.

References / Bibliografia

- Antoszewski, A. (2018). Demokracja nieliberalna jako projekt polityczny. W: K. A. Wojtaszczyk, P. Stawarz i J. Wiśniewska-Grzelak (red.), *Zmierzch demokracji liberalnej?* (s. 51–67). Aspra.
- Bastid, P. (1970). *Sieyès et sa pensée*. Slatkine.
- Berlin, I. (1991). *Dwie koncepcje wolności* (D. Grinberg, tłum.). <http://hamlet.edu.pl/berlin-wolnosc>
- Berlin, I. (1997). *The proper study of mankind*. Pimlico.
- Berlin, I. (1999). Equality. W: Hardy, H. (red.), *Concepts and categories: Philosophical Essays* (s. 105–134). Princeton University Press.
- Berlin, I. (2004a). Giambattista Vico i historia kultury. W: H. Hardy (red.), *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa* (M. Pietrzak-Merta, tłum., s. 43–61). Prószyński i S-ka.
- Berlin, I. (2004b). O dążeniu do ideału. W: H. Hardy (red.), *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa* (M. Tański, tłum., s. 1–18). Prószyński i S-ka.
- Berlin, I. (2006c). *Political ideas in the romantic age: Their rise and influence on modern thought*. Princeton University Press.
- de Benoist, A. (2008). *A brief history of the idea of progress*. https://archive.org/details/ost-history-history_of_the_idea_of_progress/page/n9/mode/2up
- Drozdowicz, Z. (2006). *Filozofia oświecenia*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (1981). *Questions of method: An interview with Michel Foucault*. <https://gratton-courses.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/08/questions-of-method-from-michel-foucault-essential-works-of-foucault-19541984-volume-3-power-1.pdf>

- Gray, J. (2001). *Po liberalizmie. Eseje wybrane* (P. Maciejko i P. Rymarczyk, tłum.). Aletheia.
- Gray, J. (2013). *Isaiah Berlin and interpretation of his thought*. Princeton University Press.
- Halmay, G. (2005). Illiberalism in East-Central Europe. *European University Institute Working Papers. Law*, 05, 1–28. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.11643.05925>
- Heller, M. (2004). *Filozofia przyrody: zarys historyczny*. Znak.
- Israel, J. (2006) *Enlightenment contested: Philosophy, modernity, and the emancipation of man 1670–1752*. Oxford University Press.
- Johnson, B. S. (2010). „Just like Hitler”: Comparisons to Nazism in American culture [rozprawa doktorska, University of Massachusetts Amherst]. Open Access Dissertations. <https://scholarworks.umass.edu/entities/publication/32391da8-3ad0-49fe-9928->
- Kubas, S. (2019). *Warta na obrzeżach konstytucji. Dekonstrukcja mitu założycielskiego amerykańskiej sądowej kontroli konstytucyjności prawa*. Księgarnia Akademicka.
- Leszczyński, R. (2003). *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*. Semper.
- Mouffe, C. (2005). *Paradoks demokracji* (W. Jach, M. Kamińska i A. Orzechowski, tłum.). Biblioteka Współczesnej Myśli Społecznej.
- Pokol, B. (2017). *The juristocratic state: Its victory and the possibility of taming*. Dialog Campus Kiadó.
- Rabault, H. (1997). *Granice wykładni sędziowskiej* (B. Janicka, tłum.). Scholar.
- Reale, G. (1999). *Historia filozofii starożytnej. Tom 3: Systemy epoki hellenistycznej* (E. I. Zieliński, tłum.). Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Rolland, P. (2008). Comment préserver les institutions politiques. La théorie du pouvoir neutre chez B. Constant. *Révue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 1(27), 43–73. <https://doi.org/10.3917/rfhip.027.0043>
- Sobolewski, M. (1969). *Zasady demokracji burżuazyjnej i ich zastosowanie*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tatarkiewicz, W. (1997). *Historia filozofii. Tom 1: Filozofia starożytna i średniowieczna*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tismaneanu, V. (2007). Is East-Central Europe backsliding? Leninist legacies, pluralist dilemmas. *Journal of Democracy*, 18(4), 34–39. <https://doi.org/10.1353/jod.2007.a223244>
- Wigura, K. (2011). Muskuly, perswazja i plotki o liberalnej hegemonii. Rozmowa z Agatą Bielik-Robson. *Kultura Liberalna*. <https://kulturaliberalna.pl/2011/10/04/muskuly-perswazja-i-plotki-o-liberalnej-hegemonii-rozmowa-z-agata-bielik-robson>
- Wilkinson, M. (2019). Authoritarian liberalism in Europe: A common critique of neoliberalism and ordoliberalism. *Critical Sociology*, 45(7–8), 1023–1034. <https://doi.org/10.1177/0896920519837325>