Granice demokracji liberalnej i dziedzictwo Oświecenia

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst stanowi pogłębioną analizę filozoficznych fundamentów współczesnej demokracji liberalnej w kontekście dziedzictwa Oświecenia. Autor stawia tezę, że system oparty wyłącznie na procedurach i neutralności aksjologicznej nie jest w stanie przetrwać bez zakorzenienia w tożsamości kulturowej oraz „micie braterstwa". Artykuł konfrontuje radykalizm francuski z ewolucyjnym modelem amerykańskim, wskazując na kluczową rolę wspólnoty losu i religii obywatelskiej. Poprzez przywołanie pojęć takich jak homonoiia czy mos maiorum, autor rzuca wyzwanie nowoczesnemu racjonalizmowi politycznemu, argumentując, że stabilność państwa zależy od czynników metapolitycznych, które współczesna inżynieria społeczna często ignoruje. To istotny głos w debacie nad kryzysem tożsamościowym zachodnich społeczeństw.

This text provides an in-depth analysis of the philosophical foundations of contemporary liberal democracy in the context of the Enlightenment's legacy. The author argues that a system based solely on procedures and axiological neutrality cannot survive without being rooted in cultural identity and the "myth of brotherhood." The article confronts French radicalism with the evolutionary American model, pointing to the crucial role of community of fate and civic religion. By invoking concepts such as homonoia and mos maiorum, the author challenges modern political rationalism, arguing that state stability depends on metapolitical factors, which contemporary social engineering often ignores. This is an important voice in the debate on the identity crisis in Western societies.

Mit braterstwa i tożsamość kulturowa stanowią jeden z najbardziej niedocenianych, a zarazem najistotniejszych fundamentów demokracji liberalnej. Współczesna teoria polityczna z upodobaniem celebruje procedury, prawa jednostki i aksjologiczną neutralność państwa, lecz doświadczenie historyczne uczy, że żaden system nie może funkcjonować w warunkach całkowitego zawieszenia w kulturowej próżni. Demokracja liberalna, rozumiana jako wspólnota

wolnych i równych obywateli, jest bowiem ustrojem, który dla przetrwania momentów kryzysu wymaga silnej identyfikacji ze wspólną narracją, czy to narodową, czy jakąkolwiek inną. Dariusz Gawin, analizując granice liberalizmu, powraca do pytania, które w epoce globalizacji wybrzmiewa z niepokojącą regularnością: czy demokracja może istnieć bez narodu? Jean-Marie Guéhenno sformułował je wprost, wskazując, że rozpad tradycyjnych wspólnot na rzecz globalnych przepływów kapitału i informacji rodzi państwa pozbawione wspólnej osi wartości. Powstają w ten sposób republiki proceduralne, których celem jest ochrona mniejszości i zapewnienie formalnej równości, ale które rezygnują z projektowania wspólnej tożsamości. W efekcie stają się one arenami rywalizacji konkurencyjnych światopoglądów, które nigdy nie osiągają konsensu, ponieważ brak im wspólnej miary. To, co z perspektywy liberalnej teorii ma gwarantować pokój, w praktyce rodzi chroniczny stan konfliktu. Filozofia polityczna od starożytności wiedziała, że trwałość wspólnoty wymaga czegoś więcej niż tylko kontraktu. Już Platon w Prawach przypominał, że dobrze urządzone państwo nie...

SŁOWA KLUCZOWE

demokracja liberalna | dziedzictwo Oświecenia | mit braterstwa | tożsamość kulturowa | republika proceduralna | homonoiia | polityczne sacrum | mos maiorum | system checks and balances | konserwatywna krytyka nowoczesności | dyktatura relatywizmu | racjonalizm polityczny | wspólnota losu | religia obywatelska | inżynieria społeczna

Mit braterstwa spaja wspólnotę liberalną

tylko wiąże obywateli wspólnym prawem, ale także wytwarza między nimi homonoię – zgodę opartą na głębokim poczuciu wspólnoty losu. Ma ona charakter emocjonalny i moralny, wykraczający poza chłodną, racjonalną kalkulację. W sytuacjach granicznych, takich jak wojna, „racjonalny egoista” zawsze wybierze ocalenie życia, jeśli jego związek z państwem będzie jedynie umowny. Potrzeba zatem czegoś, co psychologia społeczna nazwałaby „wiązaniem afektywnym”: symbolicznego zobowiązania, które czyni poświęcenie sensownym. W ujęciu antropologicznym jest to forma politycznego sacrum, które może przybrać kształt mitu założycielskiego, kultu przodków czy religii obywatelskiej.

Republika proceduralna vs. wspólnota aksjologiczna

Dla Rzymian fundamentem była zasada mos maiorum, cześć dla tradycji przodków, której pogwałcenie równało się zdradzie wspólnoty. Jej nowożytnym echem stał się w Stanach Zjednoczonych mit konstytucji z 1787 roku, wyniesiony do rangi sakralnego tekstu w ramach świeckiej religii obywatelskiej. Amerykański model narodu politycznego ma charakter inkluzywny, gdyż opiera się nie na więzach krwi, lecz na dobrowolnym przyjęciu kanonu wartości i symboli, z językiem angielskim jako jednoczącym medium. Łączy on w sobie racjonalizm Oświecenia z religijną wrażliwością, a swoją stabilność czerpie z mistrzowsko utkanego splotu wolności z instytucjonalnymi ograniczeniami, chroniącymi przed tyranią większości.

Rewolucyjna Francja sięgnęła po równie potężny, choć odmienny mit założycielski – braterstwo rewolucyjne. Uniwersalistyczne hasła „wolność, równość, braterstwo" szybko jednak uległy przeobrażeniu w patriotyzm namiętny, utożsamiający republikę z narodem pod bronią. Choć masowa mobilizacja okazała się skuteczna w walce, niosła w sobie zarodki głębokiej niestabilności i skłonności do przemocy. Jak przenikliwie zauważył François Furet, terror jakobinów nie był historyczną aberracją, lecz logiczną konsekwencją rewolucyjnego radykalizmu, w którym mit braterstwa miał moc zarazem totalizującą i wykluczającą.

Z perspektywy interdyscyplinarnej, która łączy politologię z socjologią, antropologią i psychologią społeczną, mit braterstwa jawi się jako głęboki mechanizm spajający struktury polityczne. Jest archetypem obecnym w rozmaitych kulturach, od plemiennych rytuałów inicjacyjnych po nowoczesne ceremonie państwowe. Psychologia społeczna opisuje go w kategoriach tożsamości zbiorowej i teorii „ja rozszerzonego", w której granice własnej tożsamości obejmują całą wspólnotę. Bez tego poszerzenia jednostka pozostaje jedynie atomem, a państwo zbiorem atomów, bezradnym wobec sił dezintegracji.

Demokracja liberalna, mimo swego uniwersalistyczego języka, jest ustrojem głęboko zakorzenionym w partykularnych tradycjach i kulturowych wyobrażeniach. Jej granice i słabości ujawniają się tam, gdzie rezygnuje ona z podtrzymywania wspólnych symboli w złudnej wierze, że same procedury zdołają zastąpić spajające więzi. Historia, od upadku greckich poleis po kryzysy współczesnych państw, dowodzi, że to niebezpieczna iluzja. Trwałość ustroju nie zależy bowiem wyłącznie od jakości prawa, lecz od tego, czy obywatele potrafią widzieć w sobie nawzajem „braci w obywatelstwie".

Mit braterstwa nie jest zatem anachronicznym ornamentem, lecz warunkiem sine qua non nowoczesnej wspólnoty politycznej. Może przybierać formy świeckie lub religijne, racjonalistyczne bądź mistyczne, lecz jego funkcja pozostaje niezmienna. Wprowadza on w życie polityczne element bezinteresownej lojalności, który przekracza chłodną logikę interesu. Liberalizm, który tego nie pojmuje, ryzykuje, że zostanie zredukowany do roli techniki administrowania konfliktami – aż do momentu, gdy brak wspólnego mitu uczyni te konflikty nierozwiązywalnymi.

Oświecenie: francuski radykalizm vs. amerykański ład

Polityczne dziedzictwo oświecenia przypomina drzewo o dwóch potężnych, lecz rozbieżnych konarach. Jeden, zakorzeniony w kontynentalnym radykalizmie, dążył do nieba abstrakcyjnej idei; drugi, wyrastający z atlantyckiego konstytucjonalizmu, szukał oparcia w ziemi doświadczenia. Choć oba czerpały soki z tej samej oświeceniowej gleby, ich owoce okazały się radykalnie odmienne. We Francji myśl epoki stała się iskrą zapalną rewolucyjnego paroksyzmu, podczas gdy w Ameryce posłużyła za fundament pod ostrożną, lecz długowieczną konstrukcję republikańską.

Model francuski, którego apogeum stanowiła rewolucja 1789 roku, opierał się na niemal religijnej wierze w moc „czystych pojęć" i nieomylność abstrakcyjnego rozumu. Jego ambicją nie była korekta rzeczywistości, lecz jej całkowite wyburzenie i zastąpienie nowym porządkiem, wzniesionym według architektonicznego planu podyktowanego przez prawa natury w interpretacji Rousseau. To przekonanie, że historię można domknąć ostatecznym triumfem logiki, paradoksalnie otworzyło puszkę Pandory procesów, które wymknęły się spod jakiejkolwiek kontroli. Uniwersalne hasła wolności, równości i braterstwa, brzmiące początkowo jak katechizm nowej ery, szybko utonęły w zgiełku politycznych namiętności i partykularyzmów. Jakobinizm, z jego scentralizowaną przemocą, nie był wypadkiem przy pracy, lecz logiczną konsekwencją idei, które od początku zakładały prymat ideologicznego celu nad kruchymi ograniczeniami instytucji. Spirala radykalizacji, wiodąca od Deklaracji praw człowieka wprost na szafot, dowiodła, że rewolucja, zamiast zamknąć dzieje, otworzyła erę polityki masowej. Furet miał rację, dostrzegając w niej matrycę totalitaryzmu: absolutna równość nie znosiła pluralizmu, a środki do jej osiągnięcia unicestwiały wolność.

Amerykański model, choć również zrodzony z oświecenia, podążył zgoła inną ścieżką. Rewolucja 1776 roku była co prawda buntem przeciw imperialnej władzy, lecz nie próbą zerwania z całą tradycją instytucjonalną. Ojcowie założyciele, czerpiąc garściami z doświadczeń kolonialnych zgromadzeń i klasycznej myśli republikańskiej, stworzyli ustrój, który zamiast „przekształcać naturę ludzką", miał chronić wolność w ramach starannie zaprojektowanych mechanizmów. Konstytucja z 1787 roku stała się czymś więcej niż zbiorem paragrafów – urosła do rangi świętego aktu założycielskiego. Tocqueville trafnie dostrzegł w tym fenomen „religii obywatelskiej", w której lojalność wobec konstytucji spajała naród ponad wszelkimi podziałami. Amerykańska republika od samego początku opierała się na głębokim sceptycyzmie wobec władzy absolutnej, nawet tej legitymizowanej przez demokratyczny werdykt. System checks and balances, czyli mechanizm wzajemnej kontroli i równowagi władz, był wyrazem nieufności wobec czystej demokracji i tarczą przeciw tyranii większości, łącząc w sobie oświeceniowego ducha z konserwatywną troską o trwałość ładu.

Oświecenie pozostawiło nam zatem dwie zwalczające się logiki polityczne. Pierwsza, francuska, to wiara w możliwość radykalnej przebudowy świata w imię rozumu, nawet za cenę przemocy – polityka jako narzędzie

inżynierii społecznej. Druga, amerykańska, to wiara w możliwość osiągnięcia harmonii między wolnością a stabilnością, gdzie instytucje i obyczaje słu

Burke: krytyka rewolucyjnego racjonalizmu

Konserwatywna krytyka nowoczesności, szczególnie w perspektywie teorii widzącej w niej zaledwie krótki epizod, jest sporem nie tyle o chronologię, ile o samą istotę cywilizacji. W tej diagnozie nowoczesność jawi się jako chwilowe zerwanie ciągłości, w którym człowiek – jak pisał Burke – przeciął nić Ariadny, prowadzącą go przez labirynt historii. Punktem kulminacyjnym tego zerwania stała się rewolucyjna odsłona francuskiego oświecenia, postrzegana przez konserwatystów jako moment utraty organicznego ładu, który wyrastał z powolnej, międzypokoleniowej adaptacji tradycji.

Dla myśli konserwatywnej rewolucja francuska nie była zatem, jak chcą narracje liberalne, triumfem rozumu nad przesądem. Była raczej próbą mechanicznego przeprojektowania świata zza biurka, w oparciu o abstrakcyjne idee, które zignorowały żywą materię społecznych zwyczajów i instytucji. Edmund Burke, obserwując ją w czasie rzeczywistym, widział w niej katastrofę wykraczającą daleko poza politykę – zniszczenie całego systemu obyczajów, który gwarantował wspólnocie stabilność. Społeczeństwo było dla niego kontraktem rozpiętym w czasie, zawartym między żywymi, umarłymi i jeszcze nienarodzonymi – a zatem czymś, czego nie można arbitralnie unieważnić i napisać od nowa wedle dyktatu abstrakcyjnego rozumu. Burkeowska krytyka jest więc nie tylko historyczną diagnozą, lecz także fundamentalnym ostrzeżeniem: odcięcie się od przeszłości oznacza utratę orientacji, a racjonalizm pozbawiony zakorzenienia staje się siłą czysto destrukcyjną.

Oakeshott: racjonalizm niszczy tradycję polityczną

Choć Joseph Ratzinger posługiwał się językiem teologa, jego diagnozy nowoczesności miały charakter głęboko filozoficznej analizy. Postrzegał ją, zwłaszcza w późnej fazie, jako projekt, który w imię absolutnej wolności zerwał z fundamentalnym pytaniem o prawdę. Oświecenie, uwalniając rozum od autorytetu tradycji, paradoksalnie uczyniło go bezbronnym wobec nowego autorytetu: zmiennych mód intelektualnych i społecznych. W ten sposób w miejsce obiektywnego kryterium dobra i zła wkroczyła dyktatura relatywizmu, w której każda treść moralna staje się uznaniowa, a jedynym arbitrem pozostaje chwiejny konsensus chwili.

Ratzinger krytykował przede wszystkim redukcję rozumu do roli technicznego narzędzia, które służy wyłącznie realizacji celów praktycznych, lecz samo nie potrafi już tych celów wartościować. W tym punkcie, choć używał innego aparatu pojęciowego, podzielał konserwatywną obawę przed racjonalizmem w sensie, o jakim pisał Michael Oakeshott. Dla Ratzingera rozum pozbawiony wymiaru etycznego i metafizycznego

staje się niebezpiecznie podatny na totalitarne nadużycia, co udowodniły ideologie XX wieku, zrodzone z projektu radykalnej przebudowy świata. Jego propozycja nie była jednak prostym powrotem do przednowoczesności, lecz próbą „poszerzenia rozumu", tak aby na nowo objął on pytanie o sens i ostateczne dobro, otwierając się na wiarę jako partnera w poszukiwaniu prawdy.

Myśl Scrutona i Ratzingera wpisuje się w szerszy nurt współczesnej krytyki, która na różnych piętrach analizy ostrzega przed konsekwencjami odcięcia kultury od jej korzeni. Podobne motywy odnajdziemy u Petera Lawlera czy Patricka Deneena, dowodzących, że liberalna nowoczesność zniszczyła warunki, które czyniły wolność możliwą. U Alasdaira MacIntyre'a jest to z kolei diagnoza moralnej fragmentaryzacji, która nastąpiła po upadku tradycji opartej na cnotach. U Charlesa Taylora zaś odnajdujemy koncepcję „immanentnej ramy", czyli horyzontu sensu zamkniętego wyłącznie w doczesności, który uniemożliwia człowiekowi spojrzenie poza samego siebie.

Wspólnym mianownikiem tych diagnoz jest przekonanie, że kultura, aby być nośnikiem wolności i sensu, musi posiadać wymiar normatywny. Nie może jedynie odzwierciedlać bieżących pragnień, lecz musi je także przekraczać, odwołując się do tradycji, obyczaju, a ostatecznie do jakiejś formy transcendencji. Scruton akcentował ten wymiar poprzez estetykę i zakorzenienie w miejscu, Ratzinger natomiast poprzez teologię i metafizykę. Obaj widzieli w nowoczesności coś cennego – rozwój osobistej wolności, zdobycze nauki, godność jednostki – ale tylko pod warunkiem, że jej zdobycze nie zostaną wyrwane z kontekstu, który nadaje im kierunek i granice.

Ich krytyka nie jest zatem programem restauracji przeszłości, lecz raczej obroną swoistego cywilizacyjnego „ekosystemu", w którym wolność, prawda i piękno wzajemnie się podtrzymują. Nowoczesność, która przestaje dbać o ten ekosystem, staje się, jak zauważał Scruton, samowywrotna, a jej dziedzictwo może przetrwać jedynie w kruchych enklawach lojalności, smaku i wiary. Ratzinger dodawał do tego kluczowe ostrzeżenie: bez „rozumu otwartego", zdolnego przyjąć prawdę, która go przekracza, owe enklawy zamienią się w rezerwaty, a nie w fundamenty odnowy.

Jeżeli klasyczni konserwatyści mówili o utracie

Oikofobia: Scruton o odrzuceniu własnego dziedzictwa

Krytyka racjonalizmu, jeśli potraktować ją poważnie, nie jest programem antyrozumowym ani nostalgicznym westchnieniem za chlebem pieczonym w metaforycznym dworku. Jest raczej próbą rozpoznania granic: granic poznania, granic inżynierii społecznej, a wreszcie granic, które wyznacza historia, traktowana nie jako muzeum idei, lecz ich bezlitosny poligon. W tle tej opowieści stoją dwie nowoczesności – francuska, rewolucyjna i ufna w moc abstrakcji, oraz anglosaska, podejrzliwa wobec pojęć, za to czuła na

obyczaj i instytucję. Na pierwszym planie zaś rozgrywa się dramat myśli z udziałem Oakeshotta i Burke'a, Jüngera i Schmitta, spór o faszyzm i komunizm oraz powolna metamorfoza nowoczesności w postmodernistyczny świat rozproszonej normatywności. Warto zacząć od źródła nieporozumień, mamy bowiem zbyt wiele dowodów, by wierzyć, że rozum pozostawiony sam sobie zbuduje miasto bez ślepych uliczek i placów egzekucji.

Michael Oakeshott i Edmund Burke uczą nas, że racjonalizm w polityce popełnia fundamentalny błąd kategorii. Traktuje bowiem praktykę jak teorię zastosowaną, podczas gdy praktyka ma własną, autonomiczną logikę, będąc osadem doświadczeń i kompetencją rozproszoną – bardziej „wiedzą jak" niż tylko „wiedzą, że". Sfera polityczna, ujęta przez racjonalistę, staje się laboratorium czystych form, w którym od rzeczywistości oczekuje się, że będzie zachowywać się przyzwoicie. A kiedy odmawia ona posłuszeństwa, zaczyna się cykl poprawiania świata za pomocą śrubokręta przymusu. Burke widział w rewolucji francuskiej triumf tej pokusy: kraj potraktowano jak tabula rasa, obyczaj rozcięto niczym żywą tkankę, a prawo wyabstrahowano z historii. Oakeshott dorzuca do tego diagnozę bardziej epistemologiczną niż moralną, twierdząc, że racjonalizm to wiara, iż porządek wyłania się z geometrii, a nie z powolnego dopasowywania reguł do niuansów życia. W obu tych ujęciach tradycja nie jest przesądem, lecz magazynem sprawdzonych heurystyk. Gdy się je odrzuca, pozostaje naga teoria i naga siła, która ma ją utrzymać.

W tle tych rozważań pulsuje spór o dwa modele oświecenia. Jego francuska odmiana wierzy w transgresję, czyli przekonanie, że rozum jest w stanie rozcinać węzły gordyjskie, których nie da się rozsupłać. Z kolei odmiana anglosaska stawia na translację, zakładając, że nowe zasady muszą zostać przełożone na język starych instytucji i obyczajów. To nie jest jedynie różnica filozoficznego temperamentu, lecz dwie odmienne ekonomie ryzyka politycznego. W modelu francuskim dominuje logika skoku, gdzie przemoc staje się akceptowalnym „kosztem przejścia", a instytucje powołane z entuzjazmu, a nie z praktyki, okazują się nietrwałe. W modelu amerykańskim rządzą natomiast zabezpieczenia: mechanizmy równowagi, głęboka nieufność wobec „czystej demokracji" oraz długa koegzystencja prawa i obyczaju. Alexis de Tocqueville widział to niezwykle ostro, dostrzegając w religii nie dogmat polityczny, lecz miękkie rusztowanie obyczajów, które zapobiega degeneracji wolności w kaprys większości.

Krytyka nowoczesności w wersji rewolucyjnych konserwatystów nie jest romantycznym sentymentem. Jest aktem oskarżenia wobec społeczeństwa przemysłowego o redukcję człowieka do funkcji: konsumenta, trybu w maszynie, siły roboczej. Ernst Jünger fascynuje i przeraża zarazem, ponieważ w zjawisku totalnej mobilizacji

Ratzinger: dyktatura relatywizmu i kryzys rozumu

W tym miejscu na scenę wkracza Carl Schmitt, teoretyk suwerenności zdeterminowanej przez sytuację ostateczną. Jego słynna formuła – „suwerenny jest ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym” – stanowi bowiem nierozłączną całość z definicją polityczności jako fundamentalnego rozróżnienia na przyjaciela i wroga. Schmittowska krytyka liberalizmu nie jest jedynie kpiną z „niekończącej się dyskusji”; to głęboka rozprawa z iluzją, jakoby spór polityczny dało się zneutralizować w moralnej konwersacji. Dla niego liberalizm jest sztuką unikania decyzji, a państwo liberalne przypomina gospodarza, który wstydliwie zaprzecza, że posiada realną władzę. W efekcie, gdy nadchodzi nieunikniony kryzys, decyzję podejmuje ktoś inny. Oto właśnie brzytwa Schmitta. Polityczność, nawet jeśli starannie ukryto ją pod obrusami prawa i ekonomii, zawsze powraca, by upomnieć się o swoje. Kto ignoruje tę prawdę, wznosi instytucje na piasku. Nieprzypadkowo myśl ta pozostaje tak atrakcyjna dla radykałów różnych proweniencji, oferuje im bowiem kategorię decyzji, która nie musi błagać o legitymizację u świata konsensualnych wartości. W tym tkwi zarówno jej uwodzicielska siła, jak i jej śmiertelna trucizna.

Jünger: technika napędza totalną mobilizację

W drugiej połowie XX wieku rewolucja nie znika, lecz zmienia swoje medium. Zamiast gilotyny dzierży narzędzia instytucji kultury, zamiast barykad wznosi mury uniwersytetów, a jej awangardą stają się ruchy społeczne. Nie jest to bynajmniej osłabienie dynamiki, lecz jej strategiczne rozproszenie. Równolegle transformacji ulega sama etyka tolerancji: z klasycznej zasady współobecności w warunkach niezgody przeistacza się w normę bezwarunkowej afirmacji. Kiedy tolerancję sakralizuje się jako przymus akceptacji, każda krytyka zaczyna być postrzegana jako akt agresji, a sam spór urasta do rangi przestępstwa.

Już Allan Bloom ostrzegał, że relatywizm, wyniesiony do rangi cnoty publicznej, demontuje zdolność wspólnoty do formułowania celów i hierarchii dóbr. W tym procesie kluczową rolę odgrywa uniwersytet, którego misją miało być przechowanie ciągłości rozmowy z wielkimi tekstami, a więc odtwarzanie międzypokoleniowej pamięci o sensie. Jeśli jednak akademia zamieni się w generator tożsamości i emocji, polityka niechybnie zaabsorbuje ten deficyt rozumu, a spór publiczny zostanie skolonizowany przez kategorie krzywdy i ekspresji. Liberalna demokracja czerpie bowiem żywotność z dwóch źródeł: procedury i cnoty. Bez tej drugiej, rozumianej tradycyjnie jako nawyk trafnego osądu, procedura staje się jedynie grą bez treści, podatną na zawłaszczenie przez najbardziej hałaśliwą wolę mocy.

Schmitt: suwerenność i podział wróg-przyjaciel

Idea „szlachetnego kłamstwa” wymaga obrony, oczywiście nie jako przyzwolenia na cyniczną manipulację, lecz jako określenia dla tych mitów założycielskich, bez których ludzie nie potrafią poświęcić doraźnych interesów na rzecz dobra wspólnego. Mity są bowiem próbą ustanowienia moralnej ekonomii, która zarządza zbiorową uwagą. Postmodernistyczna obsesja demaskacji sprowadza je do rangi zwykłych oszustw, które należy obnażyć aż do szkieletu partykularnych interesów. Problem polega na tym, że wspólnota pozbawiona mitów nie staje się przez to dojrzalsza; staje się jedynie fragmentem rynku, gdzie jedyną realną wartością jest to, co natychmiastowe, a jedynym spoiwem – strach przed wzajemną przemocą. Rozsądna polityka nie musi tych mitów ubóstwiać, lecz musi je pielęgnować z troską, z jaką dba się o język. Nie po to, by był on „prawdziwy” w sensie geometrycznej precyzji, lecz by pozostawał nośny – zdolny utrzymać cały ciężar wspólnego życia.

> Postmodernistyczna obsesja demaskacji sprowadza je do rangi zwykłych oszustw, które należy obnażyć aż do szkieletu partykularnych interesów. Problem polega na tym, że wspólnota pozbawiona mitów nie staje się przez to dojrzalsza; staje się jedynie fragmentem rynku, gdzie jedyną realną wartością jest to, co natychmiastowe, a jedynym spoiwem – strach przed wzajemną przemocą. Rozsądna polityka nie musi tych mitów ubóstwiać, lecz musi je pielęgnować z troską, z jaką dba się o język. Nie po to, by był on „prawdziwy” w sensie geometrycznej precyzji, lecz by pozostawał nośny – zdolny utrzymać cały ciężar wspólnego życia.

Inspiracje

[1] **"„Granice demokracji liberalnej”"** Dariusz Gawin

2007 | Ośrodek Myśli Politycznej

Dariusz Gawin jest historykiem idei i publicystą. Jest zastępcą dyrektora Muzeum Powstania Warszawskiego i dyrektorem Instytutu Stefana Starzyńskiego. Jego badania koncentrują się na historii polskiej myśli politycznej i społecznej, filozofii politycznej oraz polityce historycznej.

Dariusz Gawin *is a historian of ideas and publicist. He is Deputy Director of the Warsaw Uprising Museum and Head of the Stefan Starzyński Institute. His research focuses on the history of Polish political and social thought, political philosophy, and historical policy.*

Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences (IFiS PAN); Warsaw Uprising Museum

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:



[1] **"Blask i gorycz wolności. Eseje o polskim doświadczeniu wolności"**

Dariusz Gawin

2006 | Kraków

[2] **"Homo eligens"**

Dariusz Gawin

[3] **"Polska, wieczny romans. O związkach literatury i polityki w XX wieku"**

Dariusz Gawin

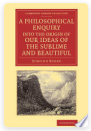
2019 | Wydawnictwo DANTE, Warszawa | ISBN: 9788362884384

[4] **"Spór o powstanie. Powstanie warszawskie w powojennej publicystyce polskiej"**

Dariusz Gawin

2004 | Warszawa

Literatura pokrewna (Google Scholar):



[5] "A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful"

Edmund Burke

2014 | Cambridge University Press | ISBN: 9781108067201

Google Scholar



[6] "Democracy in America"

Alexis De Tocqueville

2025 | BoD – Books on Demand | ISBN: 9783563375181

Google Scholar



[7] "Émile, or On Education"

Jean-jacques Rousseau

2024 | Marchen Press | ISBN: 9783989886063



[8] "England and the Need for Nations"

Roger Scruton

2006 | Civitas/Inst for the Study of | ISBN: 9781903386491

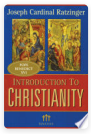


[9] "Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left"

Roger Scruton

2015 | Bloomsbury Publishing | ISBN: 9781408187357

Google Scholar



[10] "Introduction to Christianity"

Joseph Ratzinger

2010 | Ignatius Press | ISBN: 9781681492681



[11] "Modern and American Dignity: Who We Are as Persons, and What That Means for Our Future"

Peter Lawler

2020 | ISI Books | ISBN: 9780371915578



[12] "On Human Conduct"

Michael Oakeshott

1975 | Oxford [Eng.] : Clarendon Press

Google Scholar

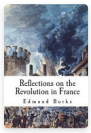


[13] "Rationalism in Politics and Other Essays"

Michael Oakeshott

1962 | Methuen

Google Scholar



[14] "Reflections on the Revolution in France"

Edmund Burke

2018 | Createspace Independent Publishing Platform | ISBN: 9781722458188

Google Scholar



[15] "The Laws"

Plato

2022 | Legare Street Press | ISBN: 9781015684669

Google Scholar



[16] "The Old Regime and the Revolution"

Alexis De Tocqueville

2025 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226843360

Google Scholar



[17] "The Republic"

Plato

2014 | John Wiley & Sons | ISBN: 9781118822708

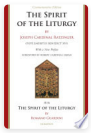
Google Scholar



[18] "The Social Contract"

Jean-jacques Rousseau

2018 | Lulu.com | ISBN: 9781387896806



[19] "The Spirit of the Liturgy"

Joseph Ratzinger

2018 | Ignatius Press | ISBN: 9781621642589

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] "A Discourse on the Sciences and Arts"

Jean-jacques Rousseau

1750

[2] **"Die Diktatur"**

Carl Schmitt

1921

Google Scholar

[3] **"Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality Among Men"**

Jean-jacques Rousseau

1755

[4] **"Dyktatura relatywizmu"**

Roberto De Mattei

2009

[5] **"Europe in the Crisis of Cultures"**

Joseph Ratzinger

2005 | Communio: International Catholic Review

Google Scholar

[6] **"Fraternity Membership, Traditional Masculinity Ideologies, and Impersonal Sex: Selection and Socialization Effects"**

Eva S. Lefkowitz et al.

2020 | Journal of Sex Research

Google Scholar

[7] **"How Nietzsche Conquered America"**

Allan Bloom

Google Scholar

[8] **"Liberalism and Its Discontents"**

Patrick J. Deneen

Google Scholar

[9] **"Moral Dilemmas"**

Alasdair Macintyre

1990 | Philosophy and Phenomenological Research

[10] **"Oikophobia and Not Being at Home; Educational Questions"**

Judith Suissa

[11] **"Oikophobia and the crisis of modern Western civilization"**

S.G. Turonok

2024 | Polis. Political Studies

Google Scholar

[12] **"Philosophical Papers: Volume 1, Human Agency and Language"**

Charles Taylor

1985

Google Scholar

[13] **"Political Education"**

Michael Oakeshott

1951

[14] **"Rationalism in Politics"**

Aurel Kolnai

1965 | Philosophy

Google Scholar

[15] **"Roger Scruton's Conservatism: Between Xenophobia and Oikophobia"**

Peter Augustine Lawler

2016 | Perspectives on Political Science

Google Scholar

[16] **"The Crisis of Parliamentary Democracy"**

Carl Schmitt

1923

Google Scholar

[17] **"The Failure of the University"**

Allan Bloom

Google Scholar

[18] **"The oikophobia in the history of modern political thought"**

Spartaco Pupo

2014

[19] **"The Origins of Western Theology and the Roots of European Culture"**

Joseph Ratzinger

2011 | Communio: International Catholic Review

Google Scholar

[20] **"The Politics of Hope and Optimism: Rorty, Havel, and the Democratic Faith of John Dewey"**

P.J. Deneen

1999 | Social Research

[21] **"The Privatization of Good: An Inaugural Lecture"**

Alasdair Macintyre

1990 | Review of Politics

[22] **"The Procedural Republic and the Unencumbered Self"**

Michael J. Sandel, Charles Taylor

1984 | Political Theory

Google Scholar

[23] **"Tocqueville on the Doctrine of Interest"**

Peter Augustine Lawler

1995 | Government and Opposition

[24] **"Tocqueville's 'Democratic Despotism' and Pope Benedict's 'Dictatorship of Relativism'"**

Gary D. Glenn

2014 | The Catholic Social Science Review

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[25] **"Marzec 1968 – potęga mitu"**

Dariusz Gawin

2005 | Ośrodek Myśli Politycznej

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: 8d0b4912-a2d0-4bd9-ae91-4544d3558481