



Patryk Jastrząb\*

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## Dialektyka My/Oni w kontekście polskim, czyli rzecz o tym, dlaczego potrzebny nam agonizm

### KEYWORDS

agonism, antagonism, deliberation, democracy, dialectics, discourse, ethics, phantasm, fundamentalism, hegemony, history, ideology, otherness, conflict, culture, narration, hatred, pluralism, politics, difference

### ABSTRACT

Jastrząb Patryk, *Dialektyka My/Oni w kontekście polskim, czyli rzecz o tym, dlaczego potrzebny nam agonizm* [The relationship between We/They dialectics and agonism in Polish context]. *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja* nr 2(16) 2019, Poznań 2019, pp. 247–265, Adam Mickiewicz University Press. ISSN 2300-0422. DOI 10.14746/kse.2019.16.16.

I focused on the unconstrained but established in the theory reflection on We/They dialectics, which was analysed for its antagonistic foundation as being understood in the Polish context. However, I did not only concentrate on presenting the socio-political perspective of this subject as I have adopted a more contemplative, philosophical approach. Therefore political reality was only a pretext for me to tell a reader about a much more fundamental conflict concerning our values and freedom. I concluded the consideration with stating the fact of the possibility of existence of agonistic diversity among democratic variety.

### Myślenie dialektyczne a figura Innego

Punktem wyjścia dla moich przemyśleń jest założenie, że bazą większości konfliktów w naszym kraju jest postrzeganie mniejszości w kategoriach zagrożenia. Oś narodowych sporów wyznacza najczęściej antagonistyczna dialektyka My/Oni. Jej istotą jest permanentne poszukiwanie „wroga”. Jest to zawsze ktoś obcy, ale ktoś, kto niekoniecznie zagraża nam z „zewnątrz”. Równie dobrze może on bowiem istnieć już „wewnątrz”. Czymś wspólnym jest natomiast towarzysząca mu zawsze fanta-

\* ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8674-7663>.

zmatyczna (lub nie) inność<sup>1</sup>. Sposób, w jaki obcego oceniamy, determinuje z kolei myślenie paralogiczne, które analizował Friedrich Nietzsche, a bardzo umiejętnie opisał w swojej książce poświęconej niemieckiemu filozofowi Gilles Deleuze: „Ty jesteś niegodziwy, ja jestem przeciwieństwem kogoś, kim ty jesteś, a więc ja jestem dobry” (zob. Deleuze, 2012: 156). Bazowanie na tego typu absurdalnych wnioskowaniach związane jest najczęściej z resentymentem i ma charakter aksjologicznie burzycielski, ponieważ podważa najważniejszą z wartości, czyli wartość człowieka jako człowieka. Ulegając takiemu myśleniu, musimy najpierw „pomyśleć pewne *nie-ja*, potem przeciwstawić się temu *nie-ja*, by w końcu ustanowić siebie jako siebie” (zob. Deleuze, 2012: 154). Bez względu na to, kogo takie rozumowanie dotyczy, jest ono destrukcyjne dla wszystkich i na pewno nie ma nic wspólnego z ideą demokracji, która sprzeczności i różnice dopuszcza, bo dopuszczać musi.

Takie postrzeganie obcości uwarunkowane jest kodem kulturowym wpisanym w naszą zbiorową tożsamość jako Polaków. Oczywiście nie jest on reprezentatywny dla wszystkich. Są jednak tacy, dla których warunkiem istnienia „ojczyzny” jest jakaś mniej lub bardziej skonkretyzowana „obczyzna”<sup>2</sup>. Świadomość jej funkcjonowania, ze względu na swój charakter myślowy i emocjonalny, utrwała antagonistyczną wizję rzeczywistości i legitymizuje dialektyczny podział wspólnoty pomiędzy wchodzących w jej skład „swoich” i wykluczonych z niej „obcych”. Nasz stosunek do nich, to, w jaki sposób ich traktujemy i w jaki sposób z nimi żyjemy, określa z kolei kształt postawy aksjologicznej, na którą składają się określone wartości i towarzyszące im oceny. Wybór tego, co uważamy za słuszne w naszym spotkaniu z innością, nie jest jednak tak oczywisty, jak wielu chciałoby sądzić. Jego niejednoznaczność warunkować więc musi konieczność znalezienia odpowiedzi na pytania, z których najważniejsze dotyczyć powinno tego, czy uważamy się za lepszych, czy po prostu za innych. W zależności od tego, co wyda nam się właściwe poznawczo i moralnie usprawiedliwione, będziemy mogli uznać, do czego się nasze człowieczeństwo sprowadza (Wójcicki, 2015).

Poszukiwanie indywidualnych odpowiedzi na te pytania jest istotne również dlatego, że – jak słusznie zauważa profesor Joanna Tokarska-Bakir – inność „nie jest żadną wyspą zbudowaną naprzeciw swojskości. Każdy z nas jest w pewnym

---

<sup>1</sup> Rozumiem przez to nie tylko inność, której przejawem jest inne niż polskie pochodzenie, ale każdą odmienność, która się ujawnia w skonfrontowaniu z tym, co reprezentuje społeczna większość.

<sup>2</sup> Odwołać się w tym miejscu można do Ernesta Gellnera, który sformułował bardzo ciekawą, choć raczej radykalną koncepcję mówiącą o tym, że to nacjonalizm stwarza naród, a nie odwrotnie. W myśl tego, uznać by trzeba żądanie, które wysuwa nacjonalizm, będący doktryną polityczną. Istotą tego żądania byłby natomiast „wymóg” tożsamości między granicami politycznymi i etnicznymi. Więcej na ten temat przeczytać można w jego książce *Narody i nacjonalizm* (2009).

sensie obcym, każdy nosi w sobie jakiś rodzaj własnej, unikatowej obcości. Twierdzenie, że jest inaczej i że wszyscy jesteśmy identyczni, to szkodliwy przesąd służący fałszowaniu rzeczywistości społecznej” (Tokarska-Bakir, 2014). Mitem jest więc jakiś pojedynczy wzór życia, z którym mogliby się identyfikować wszyscy bez wyjątku. Nie jesteśmy tacy sami, co więcej, każdy z nas ma jakiś własny świat moralny. Wspólny może być jedynie łączący nas wszystkich mianownik, czyli chrześcijaństwo, będące etycznym fundamentem naszego kręgu kulturowego<sup>3</sup>. Akceptując prawdziwość tego typu stwierdzenia, zgodzić by się też trzeba z aksjomatycznym nakazem miłości bliźniego. Wszelkie formy wrogości wobec tego, co obce, oceniać by można wówczas w kategoriach deformacji etycznej, która przeciwstawiona zostaje nadrzędnej normie moralnej.

## **Antropologiczne źródła antagonizmu**

Pytanie, na które należałoby odpowiedzieć, zatem brzmi: skąd się nasza nienawiść w ogóle bierze? Dlaczego, dzieląc, nienawidzimy, odmawiając praw i wolności osobom, które mają do nich to samo prawo, co my?

Poszukiwania odpowiedzi warto by zacząć od analizy czegoś, co Vaclav Havel nazwał „anatomią nienawiści” (zob. Havel, 2011). W wygłoszonym w 1990 roku w Oslo przemówieniu<sup>4</sup> prezydent Czech bardzo trafnie skonstruował genealogię nienawiści, której źródłem upatruje w niezaspokojonym „pragnieniu absolutu”. W swojej koncepcji Havel przedstawia pogląd, że nienawidzimy, ponieważ doskwiera nam pustka po niespełnionych marzeniach, niezrealizowanych potrzebach i ogromnych ambicjach, których finalizacja jest w rzeczywistości poza zasięgiem. Niemożność pogodzenia się ze swoim życiem skutkować więc musi poczuciem krzywdy i wyolbrzymionej zewnętrznej niesprawiedliwości. Winny swojej sytuacji nie jest jednak nigdy człowiek nienawidzący, ale Inni, którzy stają się obiektem jego nienawiści i personifikacją otaczającego go zła. To oni uniemożliwiają mu osobiste spełnienie i objęcie „boskiego tronu”, który jest dla niego symbolem szczęścia i fantazmatem czegoś nieosiągalnego, ale przyjmującego status ostatecznego prag-

---

<sup>3</sup> Wspaniale pisze o tym w tekście pt. *Europa jako pluralistyczna wspólnota wartości* Krzysztof Pomian. Stwierdza on mianowicie, że „bez względu na to, czy jest się niewierzącym czy wierzącym, i jaką wiarę się wyznaje, w takiej mierze, w jakiej jest się Europejczykiem, jest się z konieczności niejako spadkobiercą chrześcijańskiego dziedzictwa” (Pomian, 2004: 280).

<sup>4</sup> Odwołuję się tu do przemówienia, jakie prezydent Havel wygłosił w ramach międzynarodowej konferencji „Anatomia nienawiści. Przewyciężanie konfliktów przez dialog i demokrację”, na zaproszenie Norweskiego Komitetu Noblowskiego i Elie Wiesel Foundation for Humanity.

nienia. Dążyć do niego, dążyć ślepo i za wszelką cenę – to właśnie egzystencjalny sens i powód, dla którego nienawidzimy, wierząc głęboko w racjonalność swoich poczynań i słuszność zewnętrznych oczekiwań, których idiomem jest wymóg miłości i nieznoszącego sprzeciwu posłuszeństwa. Nie osiągając celu i nie znajdując się w „centrum wszechświata”, nienawidzący czuje się zlekceważony i upokorzony, co tylko potęguje jego nienawiść. Warto tu zwrócić uwagę, że najważniejsza jest dla niego sama animozja, a nie jej obiekt, który jest jedynie zmaterializowanym i – co bardzo istotne – posiadającym substytut, przedmiotem nienawiści, czyli destrukcyjnego uczucia skierowanego nie wobec pojedynczego podmiotu, a świata w ogóle.

Z całą mocą należy podkreślić, że zaprezentowana tutaj wizja nienawiści stanowi rodzaj antropologicznej aberracji. Ma ona znamiona relacyjnego sadyzmu i mentalnego masochizmu, ponieważ wyklucza akceptację losu, który, bez względu na „winę” nienawidzącego, postrzegany jest w kategoriach zawsze nieprzychylnego i kontestującego jego osobową wartość. Dodać trzeba, że jest to jakaś wyjątkowa wartość, ale najczęściej wyobrażona jedynie przez niego samego i niemająca umocowania w obiektywnej rzeczywistości, podmiot nienawidzący charakteryzuje się bowiem narcyzmem i egocentryzmem sytuującym go po stronie Boga, któremu chce dorównać. Zależy mu na tym nie tylko dlatego, że to wyznacznik sukcesu, czyli gwarancja uznania i należytego szacunku względem wyjątkowości Wybrańca. To również element wspólny, właściwy wszystkim nienawidzącym, czyli urzeczywistnienie nienawiści już nie jednostkowej, ale zbiorowej, czyli emocji kolektywnej konstytuującej poczucie wspólnoty. Jej istotą jest wyzwolenie się z ograniczeń samotności oraz współodczuwanie tej samej krzywdy i cierpienia. Wspólny jest też cały projekt nienawiści, który identyfikuje źródło niepowodzenia, skazując je na potępienie „dotkniętej” zbiorowości. Wsparta tak fizyczna lub tylko symboliczna agresja sprawia wrażenie usprawiedliwionej autorytetem grupy. Zresztą, nie jest to jedyny czynnik legalizujący przemoc nienawidzącego. Bardzo często bowiem dla swojej imaginacji szuka on podbudowy historycznej. Sięga do przeszłości, doszukując się wspomnień rzeczywistej krzywdy, dla której odpowiedzialną są obecne animozje.

Havel dowodzi, że to najbardziej niebezpieczna wersja nienawiści. Trudno się jej przeciwstawić, jeśli się jej nie rozumie, a jej zarodków nie odnajduje w sobie. Ważne jest szczególnie to ostatnie, ponieważ, jak słusznie zauważył kiedyś Leszek Kołakowski: „jest w nas korzeń zła i nie mamy siły, by go z naszego bytu do szczętu wyrwać, ale jest też nasienie dobra, które użyźnić możemy” (Kołakowski, 2005: 108).

Robić więc trzeba wszystko, by więcej było w nas dobra, mniej natomiast zła, czyli jakości negatywnej, która w każdym z nas tkwi i to bez względu na to, jakiej

konstrukcji wewnętrznej jesteśmy. To po prostu element immanentny ludzkiej egzystencji i samego człowieka, padającego ofiarą własnych namiętności. Wiązać by je trzeba przede wszystkim z egoizmem, czyli tak zwanym „prawem perspektywy”<sup>5</sup> (zob. Nietzsche, 2008: 153) – czymś wybitnie indywidualnym, co determinuje i legalizuje uzewnętrznioną manifestację własnych pragnień i pożądlności. Pisał o tym już Platon w *Państwie*, pisał też Thomas Hobbes w *Lewiatanie*, a później również i utylitaryści. Wszyscy oni wychodzili z założenia, że to, kim jesteśmy i co robimy, warunkuje interes własny. Hobbes sądził nawet, że człowiek nie jest istotą społeczną, w co wierzył Arystoteles, i jakby w kontrze do tego zaproponował założenie znacznie bardziej pesymistyczne (zob. Czarnecki, 2011). Uważał bowiem, że w nasze życie wpisana jest aspołeczność, czyli orientacja indywidualna podkreślająca autonomiczny charakter moralności.

To, w jaki sposób powinniśmy postępować, nie określa, jego zdaniem, jakiś odgórnie dany system, ale dedukcja i racjonalizm, który nie ogranicza się wyłącznie do naszej aktywności w sferze poznawczej. Hobbes podkreśla, że rozumem kierujemy się nie tylko wtedy, kiedy poświęcamy się nauce czy filozofowaniu i psychologizowaniu. Jak sam pisze: „można również posługiwać się dowodem *a priori* w polityce i etyce: w wiedzy o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, słuszne i niesłuszne; a to dzięki temu, że my sami stworzyliśmy zasady, na których podstawie rozpoznaje się, co jest słuszne i sprawiedliwe, i co – przeciwnie – niesprawiedliwe i niesłuszne (...)” (zob. Hobbes, 1956: 404). Źródłem aksjologii jesteśmy więc my sami i to właśnie perspektywa ludzka decyduje o konstrukcie moralnym podmiotu. Dobrem jest to, co za dobro uznamy, dlatego też trudno mówić o wartościach w wymiarze intersubiektywnym. To kwestia autonomii moralnej każdego człowieka, u której podstaw leży przekonanie odmawiające zewnątrz czy też Bogu<sup>6</sup> przywileju aksjonormatywnego prawodawstwa. Konsekwencją takiego

<sup>5</sup> Chodzi tutaj o egoizm w ujęciu Friedricha Nietzschego, czyli „prawo perspektywy w odniesieniu do wrażliwości – zgodnie z tym prawem to, co najbliższe, wydaje się wielkie i ważne, a w oddaleniu wszystkie rzeczy tracą na wielkości i wadze” (Nietzsche, 2008: 153).

<sup>6</sup> Jako uzasadnienie rezygnacji z teologicznego umocowania moralności można potraktować słynne powiedzenie Immanuela Kanta: „Niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie”. Trzeba tu jednak zauważyć, że w przeciwieństwie do Hobbesa, Kant głęboko wierzy w dobrą wolę człowieka, który fundamentem swojego systemu etycznego czyni realizację własnego człowieczeństwa. Kantowski imperatyw kategoryczny mówi bardzo wyraźnie: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwo, tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze jako celu, nigdy zaś jako środka”. W jaki sposób można by więc te słowa rozumieć? Otóż, wydaje mi się, że Kantowi chodzi o efekt humanistycznego w swojej istocie naśladownictwa, do którego powinniśmy innych swoimi decyzjami i zachowaniami skłaniać. Czyniąc dobrze, realizujemy swoje człowieczeństwo i właściwie temu powołanie moralne. Postępując natomiast niegodziwie, sprawiamy krzywdę i uprawiamy do niej sprawiania innych.

spersonalizowania może być legalizacja egoizmu, którego reprezentacją staje się manifestacja etycznej wolności i niezależności, a także emblematiczna sytuacja wyboru pomiędzy tym, czyje dobro jest ważniejsze<sup>7</sup>.

## Teoria agonizmu

Bycie przeciwnikiem to prawdziwa przyjaźń.

William Blake, *Zasłużony nieba z piekłem*

W tym kontekście jawi się bardzo istotny problem demokracji, który sprowadzony zostaje do myślenia dialektycznego, choć być może lepiej byłoby użyć tu sformułowania: myślenia agonistycznego (zob. Mouffe, 2015). Jego fundamentem jest bardzo Nietzscheańskie i jednocześnie Weberowskie przekonanie o tym, że funkcjonujący w demokracji pluralizm nie jest w stanie pogodzić wszystkich punktów widzenia. Przyjmując więc tego typu stwierdzenie, zgodzić się również trzeba, że antagonizm jest nieunikniony. Co więcej, jest to rodzaj negatywności czy też „polityczności” (zob. Mouffe, 2005), która stanowi nieodłączny element samego pluralizmu.

Niestety, nie zauważa tego teoria liberalna, posługująca się utopizmem w rodzaju tego, że ostateczne i pełne pojednanie jest możliwe. Przyjęcie tej perspektywy jest o tyle niebezpieczne, że w rzeczywistości liberalizm różnic nie niweluje, a raczej je potęguje. Tworzy przy tym zasadniczy antagonizm pomiędzy równo-

<sup>7</sup> Odwołując się w swoim tekście do Hobbesa, zwracam uwagę między innymi na aspekt materialny egoizmu i wnioskuję, że „mając możliwość realizacji własnego dobra przed dobrem innych, człowiek wykorzystuje otoczenie w celu zaspokojenia interesów i materializacji ambicji. Skłonność do krzywdzenia obcych, która jest pokłosiem egocentryzmów, tłumaczy konieczność istnienia systemu etycznego, który regulowałby relacje międzyludzkie pomiędzy większością obywateli. Warunkiem jego aprobaty byłoby jednak to, że nie mógłby on zmuszać do rezygnacji z własnych potrzeb, których spełnienie ma charakter priorytetowy, a które niekoniecznie muszą przecież stać w kontrze do interesu ogółu. Chodzi więc o to, by znaleźć płaszczyzny porozumienia pomiędzy jednostką a społeczeństwem i w konsekwencji tego ustalić pewne zasady postępowania, które stopując indywidualne popędy i egoizmy, negocowałyby przywłaszczanie cudzej własności, naruszanie dóbr osobistych. Gwarancją takiego systemu jest rawlowski rozum publiczny i silna demokracja, która dopuszczając do głosu – w sposób pośredni, bo naiwnością byłoby zakładać, że w dobie społeczeństw ponowoczesnych, możliwa jest realizacja tego postulatu w sposób bezpośredni – większość obywateli, dałaby im możliwość werbalizacji własnych oczekiwań i następnie ich formalizacji [chodzi tu o „posłuszeństwo prawu, które sami sobie nadaliśmy”, czyli o wolność w rozumieniu Jeana Jacques’a Rousseau]. Skutkiem tego byłoby stworzenie określonych norm, czy, jak chciałby Hobbes, instrukcji, mówiących nam o tym, w jaki sposób korzystać z wolności. Każda wolność ma bowiem charakter ograniczony. Granice mojej wolności sięgają tak daleko, jak dalece nie naruszają wolności innych” (Jastrząb, 2014: 56).

cią a wielością. Jego nieusuwalność skutkować musi więc porzuceniem przez demokrację jej idealistycznej wizji. Społeczeństwo pozbawione kontrastów oceniać można bowiem jedynie w kategoriach zbiorowej imaginacji. Jest to surrealistyczny ideał, którego nie da się po prostu osiągnąć.

Warto w tym miejscu zauważyć, że towarzyszący takiej liberalnej wierze racjonalizm i indywidualizm zaprzecza też czemuś, co jest szczególnie istotne w kontekście nacjonalizmu. Otóż, w liberalizmie bardzo trudno uchwycić istotę tożsamości politycznej, która, bez względu na swój charakter ideologiczny, ma zawsze wymiar zbiorowy, a więc i ponadindywidualny. By zatem odkryć, co tak naprawdę za daną tożsamością stoi i w jaki sposób można się jej, jeśli to koniecznie, przeciwstawić, rozpoznać trzeba i zrozumieć różnego rodzaju działania i mechanizmy afektywne. Nie da się tego jednak uczynić, jeśli przyporządkowuje się zbiorowość przeszłości, wierząc jednocześnie bardzo aksjomatycznie w postmodernistyczny kult indywidualności wyzwolonej z opresyjnego uścisku wspólnoty.

Punktem wyjścia do takiego przeciwstawienia się powinno być założenie o nierozwiązywalności niektórych konfliktów<sup>8</sup>. Uznać by więc w konsekwencji tego trzeba – tak, jak chciał tego Carl Schmitt – że są spory, dla których nie ma racjonalnego końca. Trwają one i antagonizują niemal bez przerwy, co sprawia, że myśleć o nich trzeba albo w kategoriach tradycyjnej dialektyki My (przyjacieli)/Oni (wróg), albo jak o relacji konfrontującej ze sobą dwie opozycje. Rozwiązanie drugie jest o tyle dobre, że pozwala dostrzec prawomocność postulatów reprezentowanych przez stronę przeciwną. Nie jest to więc przypadek charakteryzujący właściwy antagonizm, a raczej agonizm, który objawia się nie tylko wzajemną świadomością nierozwiązywalności konfliktu, ale i akceptacją zestawu norm ten konflikt regulujących. Potwierdza to Chantal Mouffe, kiedy pisze, że „między przeciwnikami istnieje, by tak rzec, konfliktowy konsensus – zgadzają się [oni] co do etyczno-politycznych zasad organizujących ich polityczne zrzeszanie się, lecz inaczej je interpretują” (zob. Mouffe, 2015: 141). Ów konsensus sprzyja zatem samej demokracji, ponieważ stanowi bazę dla pluralizmu, który nie ulega ślepej negacji<sup>9</sup>. Skutkiem tego jest z kolei możliwość współistnienia takich sił dialektycz-

---

<sup>8</sup> Antagonizm postrzegać by więc trzeba jako pewną specyficzną formę istnienia społeczeństwa. Konfliktu nie można w żaden sposób przewyciężyć ani go wytłumaczyć. Nie da się tego nawet zrobić, realizując ideały Marksowskiej rewolucji, która źródeł antagonizmu upatruje w nierównościach społecznych i związanej z tym wrogości. Warto też zauważyć, że nie są to konflikty wyłącznie ekonomiczne. Wynikają one mogą choćby z różnic światopoglądowych, odmiennych wizji aksjologii narodowej czy też religii.

<sup>9</sup> Przewyciężenie takiej negacji możliwe jest poprzez agonistyczne rozpoznanie „namiętności”, czyli emocji i pragnień konstytuujących tożsamość zbiorową.



nych, które zdolne będą do zniesienia obowiązującego w danym kontekście porządku hegemonicznego.

Pojęcie hegemonii jest tu kluczowe, dlatego że architekturę stosunków między-ludzkich określają praktyki hegemoniczne będące rzeczywistością „artykulacją relacji władzy”. Do czynienia mamy więc zawsze z porządkiem społecznym, który jest polityczny, ponieważ jego alternatywne wizje „bycia” wyklucza dominacja hegemonia. Jego pozycja nie jest jednak czymś stałym. To raczej płynny konstrukt będący rezultatem konkretnych stosunków władzy. Zmiana jest zatem możliwa, ale warunkiem jej zaistnienia i związanego z tym przekształcenia jest rekonfiguracja o charakterze hegemonicznym. Konsekwencją przekonania, że taką rekonfigurację da się w ogóle zrealizować, musi być rezygnacja z dogmatyzmu, którego symbolem jest idea porządku naturalnego, czyli porządku w pewnym sensie pierwotnego, raczej niezmiennego, a już na pewno w żaden sposób niezastępowalnego. Wyklucza to więc stałość na rzecz zawsze możliwej transformacji. Teoria hegemonii wyraźnie bowiem wskazuje, że urzeczywistnienie porządku alternatywnego jest kwestią odpowiedniej strategii kontrhegemonicznej, czyli właściwych jej praktyk będących formą ingerencji czy też interwencji w polu rzeczywistości zastanej. Zmiana ma zatem charakter hegemoniczny, ponieważ miejsce wypartej hegemonii zajmuje – bez względu na okoliczności – już nieco inna, ale bardziej skuteczna w walce politycznej, hegemonia.

Implikacją logiczną dla zarysowanej tutaj koncepcji postmarksistowskiej powinna być na pewno świadomość konfrontacyjnej permanentności. Neguje ona nadzieję na stworzenie demokracji idealnej, a w kategoriach romantycznej i rewolucyjnej naiwności postrzega wizję osiągnięcia takiego stanu rzeczy, w którym antagonistycznych napięć nie będzie wcale. Łatwo więc dostrzec, że szczególnej ważności nabiera w tym kontekście kompromis i coś, co Chantal Mouffe i Ernesto Laclau nazywają „łańcuchem ekwiwalencji” (zob. Laclau, Mouffe, 2007). Co pod tym sformułowaniem należy rozumieć? Otóż, jest to rodzaj porozumienia, a często też programowej wspólnoty, łączącej przedstawicieli – nierzadko bardzo różnych – grup interesu<sup>10</sup>. Fundamentem ich „kontraktu” jest natomiast poszanie wzajemnych oczekiwań, żądań i postulatów, a także cel, którym jest ustanowienie nowej, w domyśle bardziej ludzkiej, hegemonii<sup>11</sup>. Warunkiem osiągnięcia

<sup>10</sup> Przykładem takiego łańcucha ekwiwalencji jest dla Mouffe antyhegemoniczna koalicja łącząca ruchy emancypacyjne z ruchem robotniczym – „według nas wyzwaniem dla lewicy było wyznalezienie takiego sposobu artykulacji nowych żądań wysuwanych przez feministki, antyrasistów, ruchy gejowskie i ekologiczne, by połączyć ich żądania z sformułowanymi w kategoriach klasowych” (Mouffe, 2015: 136).

<sup>11</sup> Można by się pokusić o stwierdzenie, że rywalizacja hegemoniczna przypomina na pewnym poziomie trochę to, co Peter Sloterdijk nazwał zsekularyzowaną wersją idei Sądu Ostatecznego – ruchy polityczne przyjmują formę „banków gniewu”, które gromadzą społeczną gorycz i dążą



tego wspólnego celu jest z kolei takie ukierunkowanie „walk demokratycznych”, by stworzyć jak najbardziej szeroką wolę zbiorową. Dopiero wtedy możliwa będzie radykalizacja demokracji, która swoich wartości będzie przestrzegać realnie. Jak bowiem wskazuje Mouffe, „problemem nowoczesnych społeczeństw demokratycznych nie są etyczno-polityczne zasady wolności i równości, lecz fakt, że zasady te nie są realizowane w praktyce” (zob. Mouffe, 2015: 137). By to zmienić, konieczne wydaje się więc takie zorganizowanie różności, by możliwe stało się ustanowienie jedności po stronie wszelkich postępowych i prodemokratycznych sił, posiadających potencjał antyhegemoniczny.

Warto jednak pamiętać, że powinna być to jedność działająca na bazie tradycyjnego już podziału, wyznaczającego granice myślenia lewicowego i prawicowego. Adwersalny model polityki jest w końcu kluczowy dla funkcjonowania demokracji agonistycznej<sup>12</sup>. Nie da się zrealizować właściwych jej praktyk, porzucając rozróżnienie konstytutywne dla nierozwiązywalności niektórych konfliktów społecznych. I choć w ostatnich latach do czynienia mieliśmy raczej z procesualnym odejściem od omawianej tutaj dialektyki, to możliwe jest odwrócenie tej tendencji i ugruntowanie stanu przedewolucyjnego, który zrywać będzie z zacieraniem się ideologicznych granic. Zwolennicy agonizmu słusznie moim zdaniem dowodzą, że polityczne upodobanie do bycia w „centrum”, wyklucza potencjalność przeprowadzenia realnej zmiany. Warunkiem obalenia porządku hegemonicznego i dokonania będącej tego skutkiem rekonfiguracji czy też transformacji o charakterze rewizyjnym jest jedynie alternatywa istniejąca po stronie opozycji.

Problemem z tego wynikającym jest też coś jeszcze. Otóż, brak postulowanego podziału skutkuje lenistwem intelektualnym i nieangażowaniem się obywateli w życie polityczne. Ograniczona partycypacja przeczy z kolei idei demokratyzacji samej demokracji (zob. Górski, 2007). Tworzy klimat, który nie sprzyja politycznemu upodmiotowieniu i utrudnia realizację oddolnych działań uczestniczących. Ludzie się nie angażują, ponieważ nie mają poczucia autentycznego sprawstwa, są przekonani, że to, w co wierzą i czego są zwolennikami, tak naprawdę się nie liczy. Żyją więc w przeświadczeniu, że wybór – nawet jeśli możliwy – jest tylko pozorny. Prawdziwe alternatywy są bowiem niedostępne. To właśnie dlatego coraz więk-

---

w kierunku ustanowienia nowego porządku. Łączy je obietnica wspólnej zemsty oraz wizja lepszej i bardziej sprawiedliwej rzeczywistości. Kiedy jednak postulowanego porządku nie daje się osiągnąć, „pojawia się pragnienie kolejnej rewolucji – prawdziwej, totalnej – która zaspokoi rozczarowanych i dokona dzieła emancypacji” – Žižek, 2012: 148–149.

<sup>12</sup> Demokracja agonistyczna stoi więc w kontrze do wizji świata postpolitycznego, czyli koncepcji „kosmopolitycznej drugiej nowoczesności”. Jej autorzy (Ulrich Beck i Anthony Giddens), postulują bowiem taki sposób myślenia politycznego, który wykraczać będzie poza archaiczny ich zdaniem podział dialektyczny (lewica/prawica).

szym poparciem cieszy się radykalna prawica, która, posługując się ksenofobiczną i pseudopatriotyczną demagogią, tworzy iluzję alternatywności. Oferowana przez nią antyhegemoniczność obiektywizuje na nowo rzeczywistość. Sprawia przy tym, że przywilej kształtowania hierarchii symbolicznych, czyli wartościowania oraz nadawania znaczeń i interpretacji, należy do zbiorowości dotychczas zmarginalizowanej, bo burzycielskiej i nieakceptowalnej dla cywilizowanej większości. W konsekwencji, degradacji, a nawet całkowitej negacji ulegają potrzeby każdej mniejszości, a czasem nawet większości, ponieważ bardzo łatwo zakwalifikować się do grona przedstawicieli wrogiej nienormatywności. W skali makrostrukturalnej podaje się natomiast w wątpliwość dobrodziejstwa płynące z europejskiej integracji. Poparcie dla coraz bardziej jednoczącej się Unii zastępuje eurosceptycyzm, będący wyrazem już ponadnarodowej, ponieważ transgranicznej, nieufności i lęku wobec tego, co obce i nierozpoznane. Zagrożenie radykalizmem ma zatem implikacje zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, gdyż związane z relacyjnością w wymiarze globalnym.

Świadomość tego, o czym tu piszę, jest o tyle ważna, że rezygnacji z dialektyki pomiędzy lewicą i prawicą towarzyszy niemal zawsze ustanowienie nowej, ale, niestety, znacznie abstrakcyjniejszej opozycji. Jej istotą jest posługiwanie się aksjologicznym przeciwstawieniem dobra i zła. Chodzi *de facto* o praktykę moralizowania polityczności, którą tłumaczyć może deficyt ugruntowanych w tradycji politycznej identyfikacji. Niemożność znalezienia właściwej reprezentacji, a więc odpowiadającej społecznym oczekiwaniom zbiorowej tożsamości politycznej, skutkuje identyfikacyjną pustką, którą niezwykle umiejętnie i sprawnie zagospodarowuje, z jednej strony, wkraczający do polityki Kościół rydzykoidalny, a z drugiej, ugrupowania skrajnie populistyczne i nacjonalistyczne. Zwolenników obu tych grup łączy nie tylko konserwatyzm i wrogość wobec szeroko pojętej inności, ale też zbliżona i raczej hermetyczna definicja wspólnoty. Charakterystyczna jest również dla nich odrębna tożsamość, która zaspokaja – fundamentalne z punktu widzenia jednostki – potrzeby bezpieczeństwa i przynależności. Towarzyszącą temu wartością dodaną jest natomiast coś, co Nietzsche nazwał w *Radosnej wiedzy* „instynktem stadnym”. Mowa tu o moralności, której źródłem nie jesteśmy my sami, ale zbiorowość, do której każdy z nas należy (zob. Nietzsche, 2008: 132). Pisząc o tym, Nietzsche podkreśla, że „każda moralność, z jaką się stykamy, podsuwa nam jakąś klasyfikację i hierarchię ludzkich działań. Te szacunki i hierarchie są zawsze wyrazem potrzeb jakiejś gromady i stada; to, co w pierwszej kolejności – i w drugiej, i w trzeciej – służy gromadzie, jest też naczelnym kryterium wartości jednostek”. Moralność w interpretacji Nietzschego jest więc w rzeczywistości instynktem stadnym, który, podporządkowany zawsze większej zbiorowości, stano-

wi o konstrukcji aksjologicznej podmiotu. Nie ma oczywiście jednej moralności, tak samo jak nie ma jednej gromady, państwa i społeczeństwa. Dojść trzeba zatem do wniosku, że wielość możliwych etyczności zwiększa prawdopodobieństwo antagonistycznej walki i potwierdza jej nieusuwalną obecność w sferze życia społecznego i politycznego.

W związku z tym warto zauważyć, jak ważne są dla nas zbiorowe formy identyfikacji. Czy jednak wszystkie tożsamości zbiorowe spełniają warunki agonizmu? Bynajmniej nie, a świadczy o tym najlepiej fakt, że wymienione wyżej podmioty nie stwarzają przestrzeni dla funkcjonowania debaty agonistycznej. Konieczne jest więc w agonizmie takie rozróżnienie, które, zachowując immanentny dla demokracji dialektyczny podział My/Oni, prowadzenie tej debaty w ogóle umożliwi. By to się jednak powiodło, zrezygnować trzeba z sięgania po wykluczający i bardzo zsubiektywizowany rejestr moralny. Z doświadczenia wiadomo, że nie da się przecież zwalczyć skrajnie katolickiego radykalizmu i „brunatnego” ekstremizmu, korzystając z argumentów ujmowanych nie w kategoriach politycznych, a etycznych. Stwierdzić w końcu należy, że debata agonistyczna dopuszczalna jest wyłącznie wtedy, kiedy do czynienia mamy z przeciwnikami, a nie z wrogami, których stygmatyzuje negatywna definicja moralna. Mając naprzeciwko siebie wrogów, nie jesteśmy bowiem w stanie rozmawiać i nie jesteśmy w stanie się spierać. Nie ma więc między nami jakiegokolwiek wspólnej płaszczyzny, ponieważ tym, co stanowi o kształcie naszego wzajemnego stosunku, jest chęć eliminacji tego, co wrogie – dodajmy, chęć nie uwzględniająca racjonalnego namysłu i do głębi dogmatyczna<sup>13</sup>.

Podkreślić w tym miejscu trzeba, że demokracja agonistyczna jest projektem, którego nie powinno się postrzegać jako alternatywy dla demokracji liberalnej. Jest to raczej rodzaj wewnętrznej, ideowej opozycji, ale opozycji będącej wciąż elementem kontekstu liberalnego. Jak słusznie bowiem zauważa Francis Fukuyama, tym „czego nie możemy sobie wyobrazić, to świata w istotny sposób różnego od naszego i zarazem doskonalszego” (zob. Fukuyama, 1997: 81). Teoria agonizmu jest więc tylko jedną z wielu możliwych odpowiedzi na spór dotyczący kształtu społeczeństwa, które swojego Fukuyamowskiego ideału zasadniczo nie przypomina. Myślenie o „końcu historii” jest zatem nie tylko błędem, ale też przejawem ignorancji i intelektualnego marazmu, czyli tego wszystkiego, z czym kojarzyć należy tak charakterystyczną dla Polaków postawę, jaką jest *homo sovieticus*.

---

<sup>13</sup> We wstępie do redagowanej przez siebie książki poświęconej współczesnym interpretacjom myśli Carla Schmitta, Mouffe pisze o tym w sposób następujący: „Przeciwnik jest w pewnym sensie wrogiem, ale wrogiem uznanym, z którym można znaleźć wspólny grunt. Przeciwnicy walczą ze sobą, ale nie podają w wątpliwość legitymizacji swych pozycji” (Mouffe, 2011).

Jakakolwiek zmiana będąca skutkiem udziału we władzy czy też walki o nią, wymaga wolnej świadomości, której poddany będzie byt, a nie bytu, który tę świadomość będzie określać (zob. Tischner, 2005: 145). Nie przeczy to, rzecz jasna, potrzebie grupowej identyfikacji. Chodzi jedynie o to, by myśleć, „być” – sięgając do terminologii Martina Heideggera – i brać za to „bycie” odpowiedzialność. Lepiej w końcu funkcjonować jako podmiot, a nie przedmiot jedynie słusznej i nigdy nieusuwalnej władzy. Zniewolenie, będące konsekwencją bierności, wyklucza bowiem nie tylko istnienie antyhegemonii, ale w efekcie tego sprawia, że niemożliwa staje się, konstytutywna dla demokracji agonistycznej, krytyczna rekonfiguracja. Zmiana obowiązującego ładu społecznego jest natomiast czymś, co zrealizować można i bardzo często trzeba. Jego ponowne urządzenie warunkować jednak musi akceptacja walki i antagonizmu, który zakłada i tłumaczy płynność, tak naprawdę wyobrazonego, a nie rzeczywistego, *status quo*. Miejsce fantazmatycznej i uniwersalnej stałości zajmuje bowiem – oczekujące nowej treści – „puste znaczące”. Dzieje się tak, ponieważ rozumienie rzeczy, a więc i tego, co uznajemy za słuszne i niesłuszne, jest kwestią narzucenia, podania w wątpliwość oraz reinterpretacji, której źródłem jest hegemoniczny stosunek władzy – relacja *par excellence* labilna, ponieważ wciąż zagrożona wyparciem.

Do czego więc demokracja agonistyczna zmierza? Wydaje się, że to koncepcja intelektualna, która fundamentem swoich założeń i *raison d'être* samej polityki czyni ujawnienie tego, co w wymiarze publicznym nie do końca uświadomione. Celem jest bowiem nadanie politycznej formy towarzyszącej nam zawsze w życiu społecznym konfliktowości, a w następstwie tego ucywilizowanie samego antagonizmu, czyli momentu zwanego – jak chce tego Jean-François Lyotard – „poróżnieniem”<sup>14</sup>. Chodzi o to, by był to rodzaj spornej negatywności, która, dopuszczając wielość poglądów i różnorodność wizji, dążyć będzie do osiągnięcia konfliktowego konsensu. Tak pojęta demokratyzacja – łącząca w sobie cechy demokracji agonistycznej i demokracji radykalnej – zwiększy szansę ugruntowania pluralizmu i poszerzy emancypacyjne spektrum możliwości. Zerwie też z tradycją marksistowską, która definiowała rzeczywistość publiczną i prywatną poprzez odniesienia do ekonomizmu, nie zauważając przy tym kontekstów całkiem innych, bo związanych z kulturą i historią.

Warto na chwilę się zatrzymać, by powiedzieć o tożsamości podmiotu w ujęciu Ernesta Laclaua. Otóż, w marksizmie dominującym i w zasadzie jedynym kryterium decydującym o kształcie tożsamości politycznej były uwarunkowania eko-

---

<sup>14</sup> Istotą konfliktu nie jest starcie pomiędzy wrogami, a konfrontacja pomiędzy przeciwnikami. Miejsce antagonizmu zastępuje – znacznie mniej radykalny – agonizm.

nomiczne. Dostęp do środków produkcji determinował to, kim byliśmy i jakich wyborów dokonywaliśmy. Dziś już wiemy, że to raczej perspektywa nieuprawniona i niemająca pełnego umocowania w skomplikowanej i złożonej rzeczywistości, tożsamość zbiorowa ma bowiem charakter poststrukturalny i dyskursywny. Jako coś, co się „staje”, stanowi konstrukt wynikający z relacji społecznych i wspólnoty niezaspokojonych żądań<sup>15</sup>. Jest bytem opozycyjnym względem podmiotu władzy, którego hegemonia uniemożliwia urzeczywistnienie tego, co dla identyfikacji danej tożsamości politycznej najbardziej kluczowe. To „coś” – o czym pisałem już wcześniej – jest fundamentem łańcucha ekwiwalencji, czyli „bycia razem” wbrew różnorodności i partykularności, bo choć tożsamość polityczną spaja element akceptowalny i reprezentatywny dla wszystkich jej członków, nie ma tu mowy o homogeniczności<sup>16</sup>. Źródłem wspólnej identyfikacji jest bowiem, pozbawione jakiegś pojedynczej treściowej (ontycznej) referencji, „puste znaczące”. To ono konstytuuje podmiotowość, unikając jednocześnie zamknięcia w ramy pełnej pojęciowej reprezentacji<sup>17</sup>. Tego typu „całość” jest więc w rzeczywistości „obiektem częściowym”, wobec którego nastąpił zbiorowy konsensus. Innymi słowy, jest to rodzaj inwestycji, która ustala polityczny kierunek partykularnej ekonomii dążeń. Tylko tak nadany „sens”, stwarza szansę zaistnienia nowej tożsamości, a w dalszej perspektywie także i ustanowienia nowej hegemonii, czyli tworzenia zdolnego do rozwiązywania realnych problemów.

Naturalną konstatacją płynącą z tego, o czym pisali Mouffe i Laclau, musi być ta dotycząca niemożliwości społeczeństwa, które funkcjonowałoby podporządkowane tylko jednej narracji. Jej uniwersalność jest bowiem idealistyczną ułudą i godnym negacji, ponieważ szkodliwym, fantazmatem. Społeczeństwo nie może być nigdy jednolite, a to dlatego, że jest grą różnic i relacyjności. Nie powinno się więc w nim widzieć jakiegś zamkniętej całości, a raczej sumę antagonizmów i strukturę, która jest skutkiem „dyskursywno-politycznej konfiguracji elementów”<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Podmiot zbiorowy jest zatem podmiotem żądania, podobnie jak podmiot indywidualny jest podmiotem pragnienia. Odnaleźć tu można bezpośrednie nawiązanie do Jacques’a Lacana, który w swojej psychoanalizie postulował postrzeganie podmiotowości poprzez pryzmat doznawanego czy też doświadczanego „braku” (rozerwania więzi z matką). Więcej na ten temat przeczytać można w książce Ernesta Laclaua pt. *Rozum populistyczny*.

<sup>16</sup> Z podobnego założenia wychodzi Slavoj Žižek, który zauważa, że tak zwana masa krytyczna „powstać może wyłącznie właśnie wskutek zrównania różnego rodzaju żądań; (...) że rewolucja następuje wcale nie wtedy, gdy różne antagonizmy zlewają się w jeden wielki Antagonizm, lecz wtedy, gdy współdziałają one między sobą” (Žižek, 2012: 150).

<sup>17</sup> Laclau pisze nawet o „nieusuwalnej niemożności” takiej pojęciowej reprezentacji.

<sup>18</sup> Odwołuje się tutaj do politycznej teorii dyskursu, na którą składają się – wbrew temu, co sądził Michel Foucault – nie tylko praktyki dyskursywne związane z językiem, ale również wszelkie

Spółeczeństwo pojmwane jako całość jest zatem w tym sensie fikcją, że zależy od wielości znaczeń, których pojedynczy polityczny dyskurs (formacja dyskursywna) nie jest w stanie ogarnąć. Rozwiązaniem tego problemu może być jedynie tak zwana „praktyka wiązania”<sup>19</sup>, czyli strategia scalania poszczególnych, „samotnych” elementów pod wpływem hegemonicznej dominanty, bo tym właśnie jest punkt węzłowy pełniący funkcję wspólnego odniesienia. Niestety, w praktyce jest tak, że „objęcie” wszystkich elementów znajdujących się w polu dyskursywności nie jest w ogóle możliwe. Rodzić to więc musi rodzaj opozycji i wywrotowości przyjmującej albo kształt innego – zawsze hegemonicznego – politycznego dyskursu, albo struktury, którą Mouffe i Laclau nazywają dyskursywnym zewnętrzem. Czym więc owo zewnątrz jest? Otóż, jest to zbiór wszystkich tych elementów znaczeniowych, których nie udało się włączyć w ramy danej formacji. Wykluczone i pozbawione stabilizującego wiązania, stanowią one w konsekwencji zagrożenie dla dyskursu, który każdego potencjału burzycielskiego powinien się obawiać.

Jeśli chodzi natomiast o samą formację dyskursywną, to trudno wskazać tę najbardziej uprzywilejowaną. O ile w marksizmie była nią klasa robotnicza, o tyle dzisiaj nie sposób udowodnić, że odgrywa ona jakąś szczególną rolę w procesie hegemonicznej zmiany. Nie da się zatem wskazać najważniejszego dyskursu, ponieważ jego „miarę” uwarunkuje kontekst, w którym jest umieszczony, i cel, do którego dąży. Kluczowy jest też w tym wypadku cały wachlarz powiązań, a także sam punkt węzłowy będący osią odniesienia dla zdominowanych antagonizmów. Najatrakcyjniejszy jest oczywiście ten punkt węzłowy, który może zapewnić jak najszerzą strukturę łańcucha ekwiwalencji, a więc wszystkich podmiotów będących częścią składową nowej siły hegemonicznej.

## Demokracja agonistyczna a demokracja deliberatywna

Biorąc pod uwagę temat moich rozważań, podkreślić należy, że teoria hegemonii oraz teoria dyskursu interesuje mnie przede wszystkim ze względu na swój wymiar polityczny i kulturowy. Kluczowe w ramach tego są dla mnie tutaj dwa założenia. Pierwsze z nich mówi o tym, że znaczenia kształtuje hegemonia i związany z nią dys-

---

mechanizmy i działania społeczne. Nie ma bowiem podziału na to, co dyskursywne i niedyskursywne, a to dlatego, że wszelkie znaczenia konstruowane są w ramach dyskursu.

<sup>19</sup> Ideę „powiązania” bardzo dobrze opisał Antonio Gramsci, natomiast w swojej koncepcji wykorzystali ją Mouffe i Laclau. Praktyka wiązania jest dla nich praktyką artykulacji prowadzącą do powstania nowego dyskursu. Sam dyskurs natomiast stanowi, ich zdaniem, rodzaj ustruktrowanej całości – „systemu zróżnicowanych bytów, innymi słowy momentów” (Laclau, Mouffe, 2007).



kurs, który narzuca interpretację nie tylko samych praktyk społecznych, ale rzeczywistości w ogóle<sup>20</sup>. Drugie natomiast dowodzi podwójnej nieusuwalności. Tak samo permanentny jak sam antagonizm jest bowiem towarzyszący mu zawsze konflikt znaczeniowy, którego przejawem jest przeciwstawność ideologiczno-poglądowa Polaków<sup>21</sup>. Rozumiemy inaczej, gdyż inne są dyskursy będące naszą reprezentacją. Jedni identyfikować się więc mogą z dyskursem emancypacyjnym, drudzy natomiast z dyskursem konserwatywno-katolickim. Od tego, do jakiej struktury będziemy się odwoływać, zależeć będzie jednak nie tylko nasza orientacja ideologiczna, ale też postawa określająca charakter życia wewnętrznego, a także nasz stosunek względem inności. Genealogia antagonizmu ma zatem wymiar dyskursywny, ponieważ to w dyskursie i tożsamości znaczenia, które on konstytuuje, tkwi różnica będąca zarzewiem konfliktu objawiającego się w przeciwstawności „pozycji podmiotowych”<sup>22</sup>. Pamiętać przy tym należy, że pozycja podmiotowa nie jest nigdy czymś ostatecznie domkniętym, a to dlatego, że jest równocześnie pozycją dyskursywną, to znaczy taką, która ma raczej wymiar otwarty, ponieważ zależny od innych pozycji podmiotowych. Wynikać z tego z kolei musi podobnie relacyjny charakter bytu.

Warto zresztą powiedzieć, że to właśnie w tej relacyjności tkwi to, co dla mnie najważniejsze. Nawiązując do Hegla, Mouffe i Laclau dowodzą bowiem, że nie sposób mówić o bycie określając go w kategoriach tożsamości pozytywnej. Istotą takiej tożsamości jest w końcu stabilność i hermetyczność, która przeczy temu wszystkiemu, co z samą relacyjnością związane. Byt więc dlatego musi być tożsamością negatywną, że taką zamkniętą strukturą nigdy nie jest, a świadczy o tym najlepiej fakt, że warunkiem jego ukonstytuowania się jest zawsze stosunek do bytu obcego, czyli – powracając do użytej przeze mnie wcześniej figury – do Innego, który pełni funkcję elementu wykluczonego<sup>23</sup>. Dlaczego wykluczonego, tłumaczyć musi

<sup>20</sup> Dyskurs jest według Laclau obszarem, który determinuje kształt obiektywności.

<sup>21</sup> Komentując wybór Andrzeja Dudy na urząd prezydenta, potwierdza to Tomasz Sawczuk. W swoim felietonie zwraca on uwagę między innymi na to, że „polityka miłości [postulowana przez obecnego Prezydenta, a ograniczona już choćby tylko do sfery symbolicznej] nie może w dzisiejszych warunkach polegać na tym, że wszyscy skupią się na adorowaniu czegoś abstrakcyjnego i zewnętrznego, co nadaje znaczenie ich zbiorowemu życiu – wszystko jedno, czy będzie to Bóg, pieniąż czy polskość. Skupianie się w polityce wokół plemiennych totemów przede wszystkim faworyzuje frakcję wybierającą totemy i skutkuje wykluczeniem ludzi niepodzielających naszej wiary, wierzących inaczej lub nie równie mocno, z którymi przecież, niezależnie od jakiejś centralnej różnicy, stać by nas było na porozumieniu”. Takie postawienie sprawy postrzegać by można, jako pochwałę agonizmu, który podkreśla pluralistyczny wymiar polityczności, dopuszczając jednocześnie możliwość – nie uwzględniającego wszystkich – porozumienia ponad podziałami (Sawczuk, 2015).

<sup>22</sup> To właśnie one stanowią rodzaj reprezentacji poglądowej właściwej danemu bytowi.

<sup>23</sup> Mówić tu można o tak zwanej logice ekwiwalencji, której przejawem jest dialektyczny podział na „swoich” i „obcych”. Najłatwiej taki podział było można zaobserwować jeszcze stosunkowo niedawno, kiedy to do czynienia mieliśmy z przeciwstawieniem szeroko pojętej opozycji czy też „naro-

natomiast stwierdzenie, że funkcjonując jakby poza dyskursywnym powiązaniem określonej zbiorowości, stanowi on archetyp nieaplikowanej obcości<sup>24</sup>.

Strukturalny efekt pełnego i ostatecznego „zszycia” znaczących jest zatem niemożliwy, co obalać musi wizję społeczeństwa jako całości, ponieważ konstytuujący się byt wymaga rewersu, czyli opozycji wynikającej z obcości, która nie tylko stoi w kontrze do budowanej tożsamości, ale jest jednocześnie procesualnym warunkiem samej budowy. W tym sensie Inny jest więc bytem zewnętrznym, „ciałem” wyznaczającym granice dyskursu, a także społeczeństwa, o czym świadczy jego symboliczny, bo znaczeniowy charakter. Nieusuwalność i jego niewłączalność do grona wspólnoty jest natomiast świadectwem antagonizmu, co tylko potwierdza permanentny wymiar konfliktu. Warto w tym kontekście zauważyć, że konsekwencją związanego z tym wykluczenia jest powstanie jeszcze bardziej wykluczającej i zamkniętej homogeniczności<sup>25</sup>. Z dokonań studiów psychoanalitycznych i etnograficznych wiemy przecież, że brakowi obcego towarzyszyć musi poszukiwanie wewnętrznego wroga, co na pewnym poziomie prowadzi do destrukcyjnej paranoi, będącej odzwierciedleniem już nie „szerokiego” w swojej istocie agonizmu, a właśnie antagonizmu. Dekonstrukcjonistyczna krytyka liberalnej imaginaacji głoszącej – w jej najbardziej optymistycznej i idealistycznej formie – możliwość całkowitego pojednania jest więc wpisana w teorię agonizmu. Skutkiem tego nie jest jednak wyłącznie dowartościowanie hegemonii i różnicy, ale również przekonanie, że uświadomiona nieobecność „pełni” podważa sens deliberacji, podając *de facto* w wątpliwość istotę samej demokracji deliberatywnej w sposób, w jaki ją rozumiał Jürgen Habermas.

Uznanie ontologicznego wymiaru „radykalnej negatywności” stawia bowiem pod znakiem zapytania – tak istotny dla Habermasa – racjonalizm. By jednak nie być gołosłownym, przypomnieć należy fundamentalne dla niego założenie mówiące o tym, że to właśnie w racjonalności komunikacyjnej tkwi nadzieja demokracji. Nie da się, zdaniem niemieckiego filozofa, ocalić cennych dla nas ideałów,

---

du”, aparatowi PRL-owskiej władzy. Punktem węzłowym była wtedy antysystemowość pozwalająca określić własną tożsamość w kontrze do władzy. Tak ukonstytuowany łańcuch ekwiwalencji dotyczył oporu, a złożony był z bardzo wielu pozycji podmiotowych, w czym tkwiła jego siła i szansa obalenia hegemonii.

<sup>24</sup> W naszym kraju takim archetypem obcości jest Żyd, w odniesieniu do którego budowane są też inne obcości, w tym obcość kobieca zamknięta w figurze czarownicy, o czym doskonale pisze w swoim esej pt. *Ganz Andere? Żyd jako czarownica i czarownica jako Żyd* prof. Joanna Tokarska-Bakir.

<sup>25</sup> Widać to szczególnie w Polsce, która od momentu ukończenia II wojny światowej jest krajem niesamowicie homogenicznym. Jeśli w ogóle wypada się tym eufemizmem tutaj posłużyć, to stwierdzić trzeba, że to zasługa przede wszystkim „zniknięcia” Żydów.

nie realizując praktyki społecznej interakcji. Polegać ona powinna na budowie tak zwanych „planów działania”. Każdy z takich planów byłby w rzeczywistości rezultatem zaangażowania zbiorowości, której poglądy i preferencje, przyjmujące postać argumentacyjnej gry, wspierać powinny mandat podmiotów instytucjonalnych. Efektem tak pojętej partycypacji byłoby z kolei wyparcie dysfunkcyjnej i konfliktogennej racjonalności emocjonalno-instrumentalnej. Innymi słowy, intelektualną bazą dla modelu deliberacyjnego jest przekonanie, że realizowana w toku interakcji społecznej konfrontacja argumentów i kontrargumentów prowadzić może do osiągnięcia zadowalającego wszystkich porozumienia<sup>26</sup>. Konsensualność miałaby więc wymiar intersubiektywny, ponieważ jej źródłem nie byłaby manipulacja czy paternalistyczny autorytaryzm, a perswazja i rozmowa wyrażająca zdolność prowadzenia dyskursów<sup>27</sup>. Wyraźnie zatem widać, że demokracja deliberatywna różni się znacząco od demokracji agonistycznej, która porzuca poszukiwanie zgody, uznając nieprzemijalność antagonizmu i konieczność hegemonicznej rywalizacji<sup>28</sup>.

Pytanie wymagające odpowiedzi dotyczy więc możliwości takiej Habermasowskiej demokracji w warunkach polskich. Trudno sobie bowiem wyobrazić, by zasadne i pożądane było dopuszczenie do przestrzeni debaty absolutnie wszystkich. Wydaje się to zresztą problemem uniwersalnym, nieograniczającym się jedynie do kontekstu polskiego. Kluczowym zagadnieniem jest tutaj kwestia inkluzji, która powinna mieć wymiar selekcyjny, ponieważ, jak słusznie zauważył Jan Józef

<sup>26</sup> Do podobnego wniosku doszła Hannah Arendt. Jej zdaniem porozumienie jest jednak możliwe do osiągnięcia nie dzięki racjonalnemu *Diskurs*, jak chciałby tego Habermas, a dzięki wymianie opinii i głosów. Różnica pomiędzy nimi polega więc na tym, że „według Habermasa konsensus pojawia się przy udziale tego, co Kant nazywa *disputieren* – wymiany argumentów ograniczonej regułami logiki – podczas gdy dla Arendt jest to kwestia *streiten*, w którym argument wytwarza się przez przekonywanie, a nie dowody nie do odrzucenia” (Mouffe, 2015: 25).

<sup>27</sup> Myśląc o komunikacji, Habermas bardzo wyraźnie określił rolę języka. Twierdził między innymi, że jest on „dla komunikacyjnego działania relewantny jedynie w aspekcie pragmatycznym: mówiący, posługując się zdaniami w sposób ukierunkowany na dochodzenie do porozumienia, odnoszą się do światów, i to nie tylko bezpośrednio – jak w działaniu teleologicznym, kierowanym przez normy i dramaturgicznym – lecz w sposób refleksyjny” (Habermas, 1999: 186).

<sup>28</sup> Z podejściem deliberatywnym – podobnie, jak Mouffe i Laclau – nie zgadza się też francuski filozof Bernard-Henri Lévy, który w liście do Michela Houellebecqa, pisze: „Prawda jest jednak taka, że w dialog nie wierzę i że w życiu realnym nigdy nie potrafiłem zrozumieć teorii, zgodnie z którą wystarczyłoby przeciwstawić sobie i skonfrontować ze sobą argumenty i kontrargumenty, by rozproszyć, jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki, mroki niewiedzy: ludzie rozpoczynają większość dyskusji, wnosząc w nie swe własne przekonania, kończą je tymi samymi; koncepcja pewnej dialektyki, która umożliwiłaby im wysubtelnienie swojego punktu widzenia, wzbogacenie go lub też jego zmianę, zawsze wydawała mi się wysoce wątpliwa” (Lévy, Houellebecq, 2012: 315).

Lipski: „nie zawsze możliwy jest dialog”, co więcej „często sama próba podjęcia go bywa hańbą (jeśli nie jest zwykłą głupotą)” (zob. Lipski, 2011: 149).

Dylematów związanych z demokracją deliberatywną jest oprócz tego oczywiście więcej<sup>29</sup>. Ten dotyczący podmiotowej akceptowalności jest dla mnie szczególnie ważny przede wszystkim dlatego, że dopuszcza zawsze istniejącą możliwość wystąpienia antagonizmu, którego nie sposób z demokracją pogodzić. Rację mają zatem Mouffe i Laclau, postulujący podejście zgoła inne, bo wyzbyte liberalnej naiwności. W ich ujęciu nie ma uniwersalności, jest natomiast hegemonia, która miejsce tej uniwersalności wypełnia. Mnożące się wciąż partykularyzmy są dla zwolenników teorii agonizmu potencjalnym źródłem tego, co nazwać by można reprezentacją momentu wspólnego. To one, kiedy już zyskają status dominującej hegemonii, stać się mogą symbolem całkowitego „zszycia”, a więc namiastką tak poszukiwanej, ale przecież fantazmatycznej „pełni”, która w rzeczywistości jest jedynie ideologicznym motorem emancypacyjnego wysiłku. Dodajmy, wysiłku wciąż potrzebnego, ponieważ nie sposób zaobserwować hegemonicznej stałości. Jej tymczasowość jest faktem, który determinować musi płynność rywalizacji<sup>30</sup>.

Celem agonistycznej walki jest natomiast – wspomniane już wcześniej – puste znaczące, czyli „element znaczący bez elementu znaczonego”. Innymi słowy, reprezentacja braku oczekująca hegemonii, swoistego substytutu tego, co nieobecne i niemożliwe. To właśnie stawka omawianej tutaj rywalizacji, która ma również swój wymiar psychoanalityczny. Podobnie jak Mouffe, Laclau zwraca bowiem uwagę na aspekt afektywny polityki (zob. Laclau, 2009). Odnajdując wsparcie teoretyczne w koncepcjach Sigmunda Freuda i Jacques’a Lacana, Argentyńczyk dowodzi, że bardzo ważnym punktem tworzącym więź grupową jest afekt, a więc emocjonalnie obciążony „obiekt częściowy”. To on odgrywa rolę spoiwa, które łączy poszczególne dyskursy w hegemonię będącą symbolem „całości”<sup>31</sup>. I choć osiągnięcie takiej całości jest rzecz jasna niemożliwe, realny wydaje się efekt woli zbiorowej mogącej zmienić tożsamość grup w sposób taki, by dało się artykułować interesy i żądania szeroko pojętej społecznej „różnorodności”. Demokracja – w jej wersji nie deliberatywnej, ale agonistycznej i radykalnej – jawić się więc powinna nie jako cel, ale środek do celu, którym jest pluralizm.

<sup>29</sup> Pisze o tym szerzej John Dryzek w książce pt. *Deliberative Democracy and Beyond*, a także Adam Romaniuk na łamach *Kultury Liberalnej – O Habermasie i trochę o polskiej polityce*.

<sup>30</sup> W eseju *Uniwersalizm, partykularyzm i problem tożsamości* Laclau stwierdza: „Jeśli demokracja jest możliwa, to dzieje się tak dlatego, iż to, co uniwersalne, nie ma żadnego koniecznego ciała ani żadnej koniecznej treści; natomiast różne grupy rywalizują ze sobą, by na pewien czas ich partykularyzmy pełniły funkcję uniwersalnej reprezentacji” (Laclau, 2004: 66).

<sup>31</sup> Przykładem takiego afektywnego spoiwa w duchu Laclaua była na pewno polska Solidarność. Związany z nią fenomen uznać by zatem trzeba za symbol nieosiągalnej nigdy „pełni” społeczeństwa.

## Bibliografia

- Czarnecki P. (2011), *Historia filozofii*, Warszawa.
- Deleuze G. (2012), *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Łódź.
- Fukuyama F. (1997), *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań.
- Gellner E. (2009), *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa.
- Górski R. (2007), *Bez państwa. Demokracja uczestnicząca w działaniu*, Kraków.
- Habermas J. (1999), *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa.
- Havel V. (2011), *Siła bezsilnych i inne eseje*, Warszawa.
- Hobbes T. (1956), *Elementy filozofii*, t. 1, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa.
- Houellebecq M., Lévy B.H. (2012), *Wrogowie publiczni*, przeł. M.J. Mosakowski, Warszawa.
- Jastrzęb P. (2014), *Orientacje antyneoliberalne młodzieży partycypującej w globalnej rzeczywistości cywilizowanego przypisania do ryzyka*, maszynopis pracy magisterskiej, Poznań.
- Jastrzęb P. (2015), *Polityczność sztuki wobec agonizmu*, maszynopis pracy magisterskiej, Poznań.
- Kołąkowski L. (2015), Ludzie są dobrzy, Kanon nr 1, *Tygodnik Powszechny*, Kraków 22.04..
- Laclau E. (2004), *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz, Wrocław.
- Laclau E. (2009), *Rozum populistyczny*, przeł. T. Szkudlarek, Wrocław.
- Laclau E., Mouffe Ch. (2007), *Hegemonia i strategia socjalistyczna. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wrocław.
- Lipski J.J. (1992), *Tunika Nessosa: szkice o literaturze i o nacjonalizmie*, Warszawa.
- Lipski J.J. (2011), *Pisma polityczne*, Warszawa.
- Mouffe Ch. (2005), *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław.
- Mouffe Ch. (2011), *Carl Schmitt – wyzwanie polityczności*, przeł. T. Leśniak, Warszawa.
- Mouffe Ch. (2015), *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa, Warszawa.
- Nietzsche F. (2008), *Radosna wiedza*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk.
- Pomian K. (2004), *Europa i jej narody*, przeł. M. Szpakowska, Gdańsk.
- Sawczuk T. (2015), *Dudapeszt, miasto miłości*, [https://kulturaliberalna.pl/2015/08/11/andrzej-duda-prezydent-tomasz-sawczuk/?fb\\_comment\\_id=821681754612363\\_823773501069855](https://kulturaliberalna.pl/2015/08/11/andrzej-duda-prezydent-tomasz-sawczuk/?fb_comment_id=821681754612363_823773501069855), dostęp 24.02.2019.
- Tischner J. (2005), *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków.
- Tokarska-Bakir J. (2001), *Ganz Andere? Żyd jako czarownica i czarownica jako Żyd*, Warszawa.
- Tokarska-Bakir J. (2014), Rozum w Polsce wysiada, [rozmawia K. Leśniewicz], *Tygodnik Przegląd* nr 34 (764), s. 8–13.
- Wielgosz P. (red.) (2012), *Co dalej z demokracją?*, przeł. M. Kowalska, Warszawa.
- Wójcicki Ł. (2015), *Logika polskiego chrystianizmu*, <http://wojcicki.codziennikfeministyczny.pl/2015/09/06/logika-polskiego-chrystianizmu/>, dostęp: 24.02.2019.
- Žižek S. (2012), Między demokracją a boską przemocą, [w:] P. Wielgosz (red.), *Co dalej z demokracją?*, Warszawa.