

Chantal Mouffe

Paradoks demokracji

Wstęp

Leszek Koczanowicz

Przełożyli

Wojciech Jach

Magdalena Kamińska

Andrzej Orzechowski

Redakcja naukowa

Andrzej Orzechowski

Lotar Rasiński



WYDAWNICTWO NAUKOWE
DOLNOŚLĄSKIEJ SZKOŁY WYŻSZEJ EDUKACJI TWP
WE WROCŁAWIU



Biblioteka Współczesnej Myśli Społecznej

Pod redakcją **Lotara Rasińskiego**

W serii ukazały się:

Ted Benton, Ian Craib *Filozofia nauk społecznych*

Ernesto Laclau *Emancypacje*

Sławomir Krzychała (red.) *Społeczne przestrzenie doświadczenia*

Gilles Deleuze *Foucault*

Stephen Toulmin *Kosmopolis*

W przygotowaniu:

Gianni Vattimo *Społeczeństwo przejrzyste*

Nancy Fraser, Axel Honneth *Redystrybucja czy uznanie?*

Ira Katznelson *Krzywe Koło liberalizmu*

Martha C. Nussbaum *W trosce o człowieczeństwo*

Dane o oryginale:
The Democratic Paradox
Copyright © Chantal Mouffe 2000
First published by Verso 2000

Kolegium wydawnicze
Stefan Bednarek, Piotr Dehnel, Bogusława D. Gołębiak,
Jerzy Jastrzębski, Stefan Kubów, Janusz Kupczak,
Mieczysław Malewski (przewodniczący),
Mirosława Nowak-Dziemianowicz

Redaktor
Andrzej Orzechowski

Projekt okładki
Adam Fyda

Skład i łamanie
Tomasz Paczkowski

Copyright © for the Polish edition by Wydawnictwo Naukowe
Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, 2005

Wrocław 2005

ISBN 83-89518-21-X

Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji TWP
ul. Wagonowa 9, 53-609 Wrocław
www.dswe.wroc.pl
e-mail: wydawnictwo@dswe.wroc.pl

Spis treści

Antagonizm, agonizm i radykalna demokracja. Koncepcja polityki Chantal Mouffe (<i>L. Koczanowicz</i>)	7
Przedmowa	19
Wstęp. Paradoks demokracji (<i>przet. M. Kamińska</i>)	21
1. Demokracja, władza i „to, co polityczne” (<i>przet. A. Orzechowski</i>)	37
2. Carl Schmitt i paradoks liberalnej demokracji (<i>przet. A. Orzechowski</i>)	55
3. Wittgenstein, teoria polityczna i demokracja (<i>przet. A. Orzechowski</i>)	77
4. Agonistyczny model demokracji (<i>przet. A. Orzechowski</i>)	97
5. Polityka bez przeciwnika? (<i>przet. W. Jach</i>)	125
Zakończenie. Etyka demokracji (<i>przet. M. Kamińska, A. Orzechowski</i>)	145
Indeks	157

Antagonizm, agonizm i radykalna demokracja. Koncepcja polityki Chantal Mouffe

Jedną z największych iluzji współczesnej koncepcji polityki okazała się teza, że możliwa jest rezygnacja z polityki rozumianej jako walka o dominację między zwalczającymi się grupami o odmiennych koncepcjach urzędzenia ładu społecznego. Iluzja ta, jak wiadomo, pojawia się na gruncie teorii politycznej, ale też wyrasta z doświadczenia politycznego ostatnich lat. Teoretycznym korzeniem tezy o zaniku „polityczności” jest przede wszystkim przekonanie liberałów, że we współczesnych społeczeństwach nie liczą się już interesy grupowe w tradycyjnym sensie tego słowa, kiedy najbardziej jaskrawym przykładem takich grup mających wspólne dążenia były klasy społeczne. W zamian mielibyśmy do czynienia ze społeczeństwem racjonalnych jednostek, które nawet jeżeli łączą się w pewne zespoły, to ich aspiracje mają charakter doraźny i grupy takie ulegają rozbiciu po osiągnięciu swoich celów.

Mówiąc innymi słowy, w klasycznym modelu uprawiania polityki mamy do czynienia ze stabilnymi grupami, które w długich okresach artykułują swoje dążenia. Grupami takimi mogą być klasy społeczne w sensie marksowskim, ale też wspólnoty religijne czy narodowe. Oczywiście między tymi grupami dochodzić może do mniej lub bardziej trwałych kompromisów, ale ich podstawowe dążenia mają charakter niezmienny i każda z tych wspólnot dąży do ostatecznego zwycięstwa. Klasycznym

przykładem takiej wizji jest oczywiście teoria polityczna Carla Schmitta, w której opozycja wróg – przyjaciel jest podstawowym wymiarem politycznej organizacji społeczeństwa. Mimo że niemiecki teoretyk nawiązywał do katolickiej teologii politycznej, jego wizja nie jest bardzo odległa od tego, co na temat polityki pisał Karol Marks. Dla tego ostatniego ostatecznymi podmiotami polityki są klasy społeczne, konstytuowane przez struktury ekonomiczne leżące u podstaw każdego społeczeństwa. Działania polityczne podejmowane przez członków określonych klas determinowane więc są przez ich pozycję w strukturze ekonomicznej danej formacji społecznej. Klasy społeczne są zatem niejako „skazane” na konflikt niezależnie od woli, pragnień czy dążeń ich członków. Różnica między Schmittem a Marksem polega na tym, że o ile ten drugi starał się wskazać na racjonalne przyczyny wrogości między grupami społecznymi i widział możliwość ich przewyciężenia choćby poprzez rewolucję, o tyle dla pierwszego z nich najistotniejsza jest sama forma konfliktu. Konflikt, wrogość nie mają żadnych racjonalnych przyczyn – są po prostu podstawową formą istnienia społeczeństwa. Przyjmuje on też wszelkie możliwe formy: antagonizm może przejawiać się nie tylko jako sprzeczność interesów ekonomicznych, ale też jako walka poglądów religijnych, etycznych czy wartości narodowych.

Poglądy Schmitta kształtowały się w polemice z liberalną koncepcją państwa i polityki. W koncepcji tej podmiotami polityki są raczej jednostki niż grupy społeczne. Jednostki pojawiają się w sferze publicznej jako istoty racjonalne, zdolne do pozostawienia w obrębie prywatności swych przekonań i preferencji religijnych, moralnych, które nie dotyczą zagadnień publicznych i w dużej mierze też poglądów związanych z przynależnością do określonej grupy etnicznej czy narodowej. W idealnym modelu społeczeństwa liberalnego wyborami w sferze publicznej rządzić miałyby racjonalne przekonania ugruntowane na uniwersalnej zasadzie pozwalającej rozstrzygać wszelkie spory i prowadzić przez to do wyboru optymalnych rozwiązań. W wizji tej nie ma więc wroga: jest albo partner w dyskursie, albo przeciwna strona w procesie sądowym, czy też zwolennik innego

sposobu interpretacji ogólnej zasady. Rozwój społeczny i postęp polegałby na rozszerzaniu się sfery racjonalności, na uświadamianiu sobie, że w „społeczeństwie postkonwencjonalnym”, używając języka Jürgena Habermasa, trzeba jednakową wagę przykładać zarówno do sposobów uzasadniania przyjmowanych zasad, jak do samych tych zasad.

Opozycja między tymi wizjami polityki polega przede wszystkim na uznaniu bądź zanegowaniu możliwości istnienia nieusuwalnego antagonizmu, a w konsekwencji na przyjęciu zupełnie odmiennych zasad istnienia społeczeństwa. Dla liberałów idealnym społeczeństwem jest społeczeństwo racjonalnego dyskursu, które istnieje dzięki skomplikowanej sieci kompromisów w poszczególnych kluczowych kwestiach. Dla przeciwników liberałów społeczeństwo organizowane jest zawsze przez przemoc, przewagę jednej z grup, która narzuca innym swe poglądy i reguły. Często jednak w tego typu poglądach pojawia się w planie eschatologicznym nadzieja na całkowitą zmianę i stworzenie społeczeństwa, w którym zapanuje pełna emancypacja. Przykładem takiej koncepcji może być marksizm, w którym przemoc wiedzie do stworzenia idealnego, bezklasowego społeczeństwa pełnej emancypacji – komunizmu. Nie trzeba chyba szeroko pisać o tym, ile cierpień i tragedii kosztowała ludzkość próba wprowadzenia w życie tej eschatologii. Po doświadczeniach totalitaryzmu wydawać by się mogło, że liberalizm jest jedyną możliwą opcją dla społeczeństw demokratycznych.

Rację więc wydaje się mieć Francis Fukuyama, który w kontrowersyjnej książce *Koniec historii* pisze, że: „Zwycięstwo odniosła nie tyle praktyka liberalizmu, ile sama idea liberalizmu. Ogromna większość świata nie zna uniwersalnej ideologii, która dysponowałaby wystarczającą mocą, by rzucić wyzwanie liberalnej demokracji”¹. Podkreśla on właśnie ów brak alternatywy w stosunku do liberalnej demokracji jako charakterystyczny dla intelektualnego horyzontu naszej epoki.

¹ Francis Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. Tomasz Biedroń, Marek Wichrowski, Poznań 1996, s. 79.

Dziś (...) trudno jest nam wyobrazić sobie świat zdecydowanie lepszy od naszego oraz przyszłość bez demokracji i kapitalizmu. Niewątpliwie wewnątrz systemu demokratycznego wiele przydałoby się poprawić: moglibyśmy dać mieszkania bezdomnym, zagwarantować równouprawnienie mniejszościom i kobietom, ulepszyć system konkurencji i stworzyć nowe miejsca pracy... Czego nie możemy sobie wyobrazić, to świata w istotny sposób różnego od naszego i zarazem doskonalszego².

Choć więc trudno się zgodzić z metafizycznymi rozważaniami autora *Końca historii*, to jego diagnoza współczesnej sytuacji wydaje się w jakieś mierze słuszna. Nie wiemy, co może pojawić się w przyszłości, ale w naszym horyzoncie historycznym trudno sobie wyobrazić rzeczywistą alternatywę dla liberalnej demokracji i kapitalizmu wolnorynkowego. Nie znaczy to oczywiście, że ideały te będą powszechnie realizowane czy nawet akceptowane. Można natomiast z dużą dozą pewności powiedzieć, że będą one określać model zmian społecznych zarówno od strony negatywnej, jak i pozytywnej. Społeczeństwa, które z różnych względów odrzucają idee demokracji i liberalizmu, nie stwarzają rzeczywistych systemów alternatywnych, ale raczej wybierają pewne elementy z rozbudowanej ideologii liberalizmu. W tym sensie liberalizm pozostaje dla nich punktem odniesienia.

Wydaje się, że twórczość Chantal Mouffe najlepiej można opisać, jeżeli umieścimy ją w kontekście sporu o kształt społeczeństwa liberalnego, a jednocześnie pamiętać będziemy, że stanowi ona kontynuację tradycji lewicowej nawiązującej do myśli Karola Marksa, choć równocześnie nasza autorka poddaje ją daleko idącej rewizji. W 1985 roku Chantal Mouffe wraz z Ernestem Laclau opublikowała książkę *Hegemony and Socialist Strategy*, która stała wręcz podręcznikiem lewicowej myśli postmarksistowskiej. Przewodnią myślą tej książki jest wprowadzenie do teorii politycznej koncepcji dyskursu: władza staje się siłą organizującą społeczeństwo wokół pewnych haseł wysuwanych w interesie określonych grup społecznych, ale akceptowanych przez

² Ibidem, s. 81.

większość. Polityka jest więc niekończącą się walką o hegemonię, która zapewnia spójność, a wręcz istnienie społeczeństwa, lecz jednocześnie jest ciągle podważana przez konkurencyjne programy polityczne. Przykładem tworzenia się relacji hegemonicznej może być podawana przez nich sytuacja społeczeństwa pogrążonego w stanie chaosu, w którym popularność znajduje hasło „zaprowadzenia porządku”. „Porządek” staje się wtedy „pustym znaczącym”, czyli pustym treściowo, choć uniwersalnym sloganem, pod który różne siły polityczne podkładają własne treści. Ta grupa, która zwycięży, narzuca rozumienie „po rządku” całemu społeczeństwu, ale za ceną utraty uniwersalności tej kategorii, wtedy zaś hegemonia jest od razu zagrożona przez partykularne hasła wysuwane przez inne grupy społeczne.

Z tego generalnego założenia wynikają ważne wnioski dla teorii politycznej. Po pierwsze, społeczeństwo skazane jest na nieustanny antagonizm, który jedynie przejściowo usuwany jest przez relację hegemoniczną. Autorzy książki są zdecydowanie przeciwni wszelkim koncepcjom, które głoszą, że możliwy jest konsens akceptowany przez wszelkie siły polityczne. Polityka jest zawsze działalnością, w której występują antagonistyczne napięcia, a zadaniem demokracji nie jest ich usuwanie, ale nadawanie im cywilizowanej formy. Dlatego w pracach Chantal Mouffe pojawia się pojęcie „demokracji agonistycznej” jako politycznej formy ujawniania się nieuchronnych konfliktów. Po drugie jednak, społeczeństwo nie może być konglomeratem różnych, zwalczających się sił politycznych. Dla jego istnienia potrzebna jest hegemonia, która wyrasta ponad wszelkie partykularyzmy, ale zawsze ma czasowy, ograniczony charakter. Dlatego też niezbędne jest zapewnienie takiego kształtu sceny politycznej, by do głosu mogły dochodzić wszelkie poglądy. Postulat ten znalazł swój wyraz w koncepcji „demokracji radykalnej”, która miałaby być rozwinięciem liberalnej demokracji przedstawicielskiej. Im więcej bowiem różnorodnych głosów pojawi się na scenie politycznej, tym większa będzie szansa przełamania istniejącej już hegemonii i przez to ugruntowania pluralizmu, który z kolei jest warunkiem pojawiania się alternatywnych wizji

świata społecznego. Koncepcja Laclau i Mouffe stanowi próbę korekty zarówno „klasycznego” marksizmu, jak i liberalizmu.

Korektę marksizmu w tym sensie, że zdecydowanie odrzućcana jest eschatologia marksistowska, nie ma jednego wzoru emancypacji, lecz istnieją różne sposoby aktywności emancypacyjnej zależne od kontekstu kulturowego i historycznego. Z odrzuceniem eschatologii marksizmu wiąże się też zdecydowane zerwanie z marksowskim ekonomizmem. Ma ono podwójny sens. Po pierwsze, ekonomizm sprawiał, że marksizm przybierał formę „nauki”, upodabniając się do nauk przyrodniczych z całą retoryką „obiektywnych praw historii” czy „naukowego światopoglądu”. Dla Chantal Mouffe, podobnie jak dla innych postmarksistów, marksizm jest raczej pewnym sposobem wyrażania idei emancypacyjnych, które w czasach współczesnych przybierają formę walki „nowych ruchów społecznych” przeciwko wszelkim opresyjnym formom oficjalnych ideologii. Po drugie, zerwanie z ekonomizmem związane jest z poststrukturalną koncepcją podmiotu zdecydowanie różną od tej, jaka przyjmowana była w tradycji marksistowskiej. Podmiot polityczny był tam definiowany poprzez odniesienie do uwarunkowań ekonomicznych. Te uwarunkowania decydowały o tożsamości podmiotu, na przykład klasa robotnicza była definiowana jako grupa ludzi nieposiadających środków produkcji i ta sytuacja determinowała ich wybory polityczne oraz społeczne. Oczywiście jest, że we współczesnych społeczeństwach takie utrwalone tożsamości są raczej rzadkością. Podmiotowość polityczna kształtuje się raczej w odniesieniu do konkretnych sytuacji społecznych i nie ma charakteru utrwalonego i zintegrowanego. Ta sama osoba w jednych kwestiach może wyrażać poglądy konserwatywne, w innych natomiast progresywne. Liberalizm z jego naciskiem na jednostki jako główne podmioty polityczne dużo lepiej opisuje tę sytuację.

Słabością liberalizmu jest jednak przeważające w nim przekonanie, że można z polityki usunąć elementy antagonistyczne i zbiorowe tożsamości. Polityka zamienia się wtedy w rodzaj dyskursu bądź etycznego, bądź ekonomicznego, a zamiast walki

politycznej mamy do czynienia z szukaniem racjonalnego kompromisu. Chantal Mouffe zdecydowanie odrzuca taką wizję organizacji społeczeństwa, która prowadzi do zaniku wymiaru polityczności w życiu społecznym. Wizja taka jest według niej teoretycznie błędna i praktycznie szkodliwa. We wstępie do redagowanej przez siebie książki poświęconej współczesnym interpretacjom myśli Carla Schmitta pisze ona na ten temat następująco:

Na pewno liberalizm wymaga krytyki, o tyle, o ile w swych racjonalistycznych i indywidualistycznych sformułowaniach nie jest w stanie zaakceptować zarówno niemożności wykorzenienia antagonizmu, jak i całkowitego racjonalnego pojednania społeczeństwa. Co więcej jego brak zdolności do ujmowania zbiorowego wymiaru rozumu jako konstytutywnego połączony z faktem, że polityczne podmioty są zawsze podmiotami zbiorowymi, ma bardzo szkodliwe konsekwencje dla polityki demokratycznej. Jednak kiedy te problemy są zidentyfikowane, można sobie z nimi poradzić. Wymaga to sformułowania prawdziwie „politycznego liberalizmu”. W przeciwieństwie do Rawlsa wersji politycznego liberalizmu byłby to liberalizm, który pogodzi się z „tym, co polityczne” w wymiarze konflikt/antagonizm i uzna, że społeczeństwo jest zawsze określone politycznie przez hegemoniczne konfiguracje. Uznanie konstytutywnej roli władzy implikuje porzucenie błędnego ideału pojednanego społeczeństwa demokratycznego. Konsens demokratyczny można sobie wyobrazić jedynie jako *konsens konfliktowy*. Debata demokratyczna nie jest deliberacją skierowaną na osiągnięcie *jedynego* racjonalnego rozwiązania możliwego do zaakceptowania przez wszystkich, ale konfrontacją między przeciwnikami. W rzeczy samej kategoria przeciwnika jest kluczowa dla redefiniowania liberalnej demokracji w taki sposób, że nie neguje ona polityczności w jej antagonistycznym wymiarze. 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. Podzielają oni przywiązanie do etyczno-politycznych zasad liberalnej demokracji. Różnią się jednak w określaniu ich znaczenia i form zastosowania, a taki spór nie

może być rozwiązany poprzez racjonalną argumentację. Pojmowana w ten sposób liberalno-demokratyczna polityka może być widziana jako spójne, ale nigdy w pełni nie zrealizowane zadanie przekształcenia antagonistycznego potencjału obecnego w stosunkach międzyludzkich. Tworząc warunki do tego, by możliwy konflikt przyjął formę konfrontacji między przeciwnikami (agonizm), próbuje ona uniknąć frontalnej walki między wrogami (antagonizm)³.

Pozwoliłem sobie przytoczyć ten długi cytat dlatego, że odaje on, choć w ogromnym skrócie, podstawowe idee filozofii politycznej Chantal Mouffe. Liberalizm, który żyje złudzeniem możliwości całkowitego wyeliminowania konfliktu, prowadzić musi do takiego zaostrenia sporu, że przerodzić się on może w radykalną konfrontację. Przykładem może być wzrost poparcia dla ruchów populistycznych w Europie Zachodniej. Zdaniem naszej autorki poparcie to wyrasta z sytuacji, w której jest za wiele konsensu w centrum. Wszystkie partie starają się umieścić jak najbliżej centrum, co powoduje, że grupy wyborców pozostają bez adekwatnej ekspresji swych interesów. Pozostawiani poza obrębem działania „tradycyjnych” partii, muszą zwracać się ku organizacjom populistycznym, które spostrzegają jako jedyne ruchy, wyrażające ich potrzeby i dążenia. Odpowiedzią na wzrost poparcia dla populizmu może być próba wykluczenia tego ruchu z oficjalnego dyskursu politycznego i jego izolowania poprzez uznanie, że narusza on wartości demokracji. Dla naszej autorki jest to wyraz tendencji do zastępowania polityki przez etykę, co z kolei prowadzić musi do radykalizacji sfery politycznej i powrotu tego, co polityczne, ale w ekstremistycznej formie antagonizmu. Analizując sukcesy prawicowego populizmu w Europie Zachodniej, nasza autorka wskazuje, że w krajach, w których taki proces nastąpił, występują uderzające podobieństwa w organizacji sfery politycznej.

³ Chantal Mouffe, „Introduction: Schmitt’s Challenge”, w: Chantal Mouffe (red.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London-New York 1999, s. 4.

Pisze ona:

Wzrost taki nastąpił w okolicznościach, w których różnice między tradycyjnymi demokratycznymi partiami stały się mniej znaczące niż poprzednio. W niektórych przypadkach, na przykład w Austrii, spowodowane było to długim okresem koalicyjnego rządu, w innych, jak we Francji, ruchem w kierunku centrum partii poprzednio wyraźnie usytuowanych na lewej stronie politycznego spektrum. W każdym jednak przypadku został ustalony konsens w centrum, który nie pozwalał wyborcom dokonywać prawdziwego wyboru między znacząco różnymi opcjami politycznymi. W krajach, w których system wyborczy nie dyskryminuje trzeciej partii, prawicowi demagodzy byli dlatego zdolni do artykulacji pragnienia do znalezienia alternatywy dla sztywnego konsensu⁴.

Odpowiedzią Mouffe na taką sytuację jest koncepcja demokracji agonistycznej i demokracji radykalnej. W pierwszym przypadku chodzi o zamianę antagonizmu na agonizm, a wroga na przeciwnika. Zmiana taka pozwala „cywilizować” antagonizm, ale jednocześnie nie pozwala, żeby przekształcił się on w szukanie wspólnego mianownika między sprzecznymi poglądami, co miałoby wyeliminować wszelkie konflikty. Nasza autorka ostro krytykuje zwolenników koncepcji „społeczeństwa postpolitycznego”, takich jak Ulrich Beck czy Anthony Giddens, zarzucając im, że negując istnienie fundamentalnych konfliktów politycznych w społeczeństwach posttradycyjnych doprowadzają do sytuacji, w której

polityka, zamiast być terenem, gdzie toczy się agonistyczna debata pomiędzy lewicą a prawicą, zostaje zredukowana do „wirowania”. Ponieważ nie ma między nimi fundamentalnych różnic, partie będą starać się sprzedawać swe produkty za pomocą sprytnego marketingu, wykorzystując agencje reklamowe. Konsekwencją było rosnące niezadowolenie z polityki i drastyczny spadek uczestnictwa w wyborach. Jak długo potrwa, zanim obywatele całkowicie stracą wiarę w proces demokratyczny?⁵

⁴ Chantal Mouffe, *On the Political*, London-New York 2005, s. 66.

⁵ Ibidem, s. 63.

Demokracja agonistyczna iść musi w parze w rozszerzaniem spektrum możliwych głosów obecnych w życiu politycznym. Im więcej pluralizmu, tym więcej demokracji – to podstawa koncepcji „demokracji radykalnej” głoszonej przez Laclau i Mouffe. Koncepcja ta stanowi radykalizację haseł liberalizmu, postulując włączenie w życie polityczne nie tylko klasycznych ruchów społecznych, ale także uznanie prawomocności politycznej ruchów reprezentujących niedowartościowane jak dotąd grupy społeczne. Taka „polityka inkluzji” zapewni społeczeństwu demokratycznym zdolność radzenia sobie ze skomplikowanymi problemami współczesnego świata. Im więcej bowiem alternatywnych głosów obecnych w sferze politycznej, tym większa szansa znajdowania właściwych rozwiązań, a tym mniejsze zagrożenie, że instytucje demokratyczne staną się jedynie fasadą, pod którą kryć się będą autorytarne rozwiązania kwestii społecznych. Jak pisze w jednej ze swych prac Chantal Mouffe:

Tym, czego potrzebujemy, jest hegemonia wartości demokratycznych, a ona wymaga zwielokrotnienia praktyk demokratycznych, instytucjonalizowania ich w coraz bardziej zróżnicowane relacje społeczne po to, by wielość pozycji podmiotowych mogła być formowana poprzez matryce demokratyczne. Tylko w ten sposób – a nie przez dostarczanie racjonalnych podstaw – będziemy w stanie nie tylko bronić demokracji, ale też pogłębiać ją. Hegemonia taka nigdy nie będzie zakończona, a poza tym, nie jest rzeczą pożądaną, by społeczeństwo było rządzone przez pojedynczą logikę demokratyczną. Relacje autorytetu i władzy nie mogą całkowicie zniknąć, a niezwykle ważne jest, by porzucić mit przezroczystego społeczeństwa pogodzonego z sobą, ponieważ ten rodzaj fantazji prowadzi do totalitaryzmu. Projekt radykalnej i pluralistycznej demokracji wymaga, przeciwnie, istnienia wielorakości, wielości i konfliktu i widzi w nich *raison d'être* polityki⁶.

Leszek Koczanowicz

⁶ Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London-New York 1993, s. 18.

C'est par le malentendu universel que tout le monde s'accorde

Charles Baudelaire

*Caminante, no hay camino,
Se hace camino al andar*



Antonio Machado

Przedmowa

Eseje zebrane w tym tomie powstały w ciągu ostatnich pięciu lat. Większość z nich była już publikowana, niektóre w innej wersji. Jeden z nich, referat wygłoszony na konferencji, pojawia się tu po raz pierwszy. Wstęp oraz zakończenie napisane zostały na użytek tej książki, lecz zawierają idee rozwijane w wielu artykułach, które nie zostały tutaj włączone.

Zdaję sobie sprawę z pewnej liczby powtórzeń dotyczących podstawowych tematów. Zdecydowałam się na pozostawienie ich w oryginalnej postaci, bowiem eliminacja powtórzeń wpłynęłaby na zrozumiałość argumentacji zawartej w poszczególnych esejach.

Zagadnienia omawiane w *Paradoksie demokracji* stanowią kontynuację refleksji podjętej najpierw wspólnie z Ernestem Laclau w *Hegemony and Socialist Strategy*, a później rozwiniętej w *The Return of the Political*. Polityczne wydarzenia, jakie nastąpiły od czasu opublikowania tej ostatniej książki, oraz narastająca wśród partii socjaldemokratycznych tendencja do podejmowania konsensualnej polityki centrum, umocniła moje przekonanie, że pilnym zadaniem teorii polityki jest stworzenie alternatywy dla stanowisk dominujących w tej dziedzinie. Zrozumienie zasadniczych usterek samych podstaw „trzeciej drogi” wymaga pogodzenia się z konfliktową naturą polityki i niemożliwością wyeliminowania antagonizmu, którym za wszelką cenę

stara się zaprzeczyć zyskująca coraz bardziej na popularności koncepcja „demokracji deliberacyjnej”.

Czytając te teksty w czasie przygotowywania ich do publikacji zdałam sobie sprawę, że na różny sposób każdy z nich podkreśla paradoksalną naturę nowoczesnej demokracji liberalnej. Wziąwszy pod uwagę, że w środowisku racjonalistycznie zorientowanych myślicieli, z którymi podejmuję spór, niechęć do paradoksów jest zjawiskiem powszechnym, uznałam, że należy podkreślić właśnie ten aspekt mej pracy. Stąd wziął się tytuł tej książki.

Wstęp Paradoks demokracji

Wszystkie eseje zawarte w tym tomie w różny sposób dotyczą tego, co nazywam „paradoksem” współczesnej demokracji, i są próbą przyjrzenia się jego różnorodnym politycznym i teoretycznym konsekwencjom. Swe dociekania rozpocznę od zadania pytania o wciąż niewyjaśnioną należycie naturę współczesnej demokracji. Co właściwie jest najbardziej odpowiednim określeniem nowego rodzaju demokracji, jaka w ciągu ostatnich dwu stuleci powstała na Zachodzie? Używano już wielu terminów: współczesna demokracja, demokracja przedstawicielska, demokracja parlamentarna, demokracja pluralistyczna, demokracja konstytucyjna czy liberalna. Zdaniem niektórych o głównej różnicy, która dzieli ją od demokracji antycznej, decyduje fakt, że w większych i bardziej złożonych społecznościach nie są już możliwe bezpośrednie formy demokratycznego sprawowania władzy; właśnie z tego powodu współczesna demokracja musi być demokracją przedstawicielską. Inni, jak Claude Lefort, podkreślają symboliczną transformację, która umożliwiła nastanie nowoczesnej demokracji: „rozpad oznak pewności”¹. Lefort uważa, że nowoczesne społeczeństwo demokratyczne to społeczeństwo, w którym władza, prawo i wiedza doznają radykalnego niezdeterminowania. Jest

¹ Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford 1988, s. 19.

to konsekwencja „demokratycznej rewolucji”, która doprowadziła do zaniku władzy ucieleśnionej w osobie księcia i związanej z transcendentalnym autorytetem. Tak pojawił się nowy sposób stanowienia społeczeństwa, w którym władza stała się „pustym miejscem”.

Uważam, że należy za Lefortem podkreślić wyłonienie się nowej ramy symbolicznej i wystąpienie charakterystycznej dla nowoczesności niemożliwości przedstawienia ostatecznej gwarancji, wiążącego uzasadnienia. Jednak zamiast po prostu utożsamiać współczesną formę demokracji z pustym miejscem władzy, chciałabym również podkreślić znaczenie różnicy, jaka zachodzi między dwoma jej aspektami: z jednej strony demokracją jako formą panowania, a więc zasadą suwerenności ludu oraz, z drugiej strony, symboliczną ramą, w obrębie której sprawowana jest demokratyczna władza. Nowość współczesnej demokracji, czyli to, co czyni ją właśnie „współczesną”, polega na tym, że wraz z początkiem „demokratycznej rewolucji” powtórnie pojawia się stara demokratyczna zasada, iż „władzę sprawować ma lud”, lecz tym razem w symbolicznej ramie ukształtowanej przez liberalny dyskurs silnie podkreślający wartość indywidualnej wolności i praw człowieka. Są to zasadnicze wartości tradycji liberalnej i stanowią podstawę nowoczesnego światopoglądu. Nie należy mimo to uznawać ich za nieodłączny składnik tradycji demokratycznej, która uznaje odmienne podstawowe wartości – równość oraz władzę ludu. Oddzielenie kościoła i państwa, sfery prywatnej i publicznej, a także sama idea *Rechtsstaat*, które stanowią centralne elementy polityki liberalizmu, nie mają w istocie źródeł w dyskursie demokratycznym, lecz pochodzą skądinąd.

Dlatego niezwykle ważne jest, by uświadomić sobie fakt, że wraz z pojawieniem się nowoczesnej demokracji mamy do czynienia z nową polityczną formą społeczeństwa, której wyjątkowość bierze się z połączenia dwóch odmiennych tradycji. Z jednej strony jest to tradycja liberalna oparta na rządach prawa, obronie praw człowieka, szacunku dla indywidualnej wolności, z drugiej zaś tradycja demokratyczna, której głównymi

zasadami są równość, tożsamość rządzących i rządzonych oraz władza ludu. Między tymi tradycjami nie zachodzi żaden konieczny związek – ich połączenie jest przygodne i historyczne. Dzięki temu połączeniu, jak trafnie podkreśla C.B. MacPherson, liberalizm uległ demokratyzacji, a demokracja – liberalizacji. Nie wolno również zapominać, że choć skłonni dziś jesteśmy uznawać oczywistość związku między liberalizmem i demokracją, ich zjednoczenie nie jest wynikiem łagodnego procesu, lecz zaciętych walk. Wielu liberałów i wielu demokratów miało pełną świadomość zarówno konfliktu zachodzącego między logikami ich politycznych stanowisk, jak i ograniczeń, które liberalna demokracja nakłada na realizację ich celów. Obydwie strony stale podejmowały próby takiej interpretacji jej reguł, która lepiej służyłaby ich celom. Na poziomie teoretycznym niektórzy liberałowie, jak na przykład F.A. Hayek, dowodzili, że „demokracja jest w istocie środkiem, użytecznym narzędziem zapewnienia pokoju wewnętrznego i wolności indywidualnej”², użytecznym dopóty, dopóki nie zagraża liberalnym instytucjom, a które należy porzucić, gdy takie zagrożenie stwarza. Inni liberałowie obrali odmienną strategię, przekonując, że jeśli ludzie podejmowałiby decyzje „w sposób racjonalny”, nie występowałiby przeciwko prawom i wolnościom, a gdyby do tego doszło, ich werdyktu nie należy uznawać za prawomocny. Natomiast niektórzy demokraci gotowi byli odrzucić instytucje liberalne jako „formalne mieszczańskie swobody” i walczyć o zastąpienie ich bezpośrednimi formami demokracji, w których wola ludu mogłaby wyrażać się bez żadnych przeszkód.

Dominującą tendencją w refleksji nad demokracją jest obecnie pomijanie władzy ludu, uznawanej za jej zdezaktualizowany element, oraz niemal zupełne utożsamienie demokracji z *Rechtsstaat* i obroną praw człowieka. Wywołało to pewien „deficyt

² Friedrich A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, przeł. Krzysztof Gruba, Lucjan Kłyszcz, Jerzy Margański, Dobrosław Rodziewicz, Kraków 1996, s. 76.

demokracji”, który z racji podstawowej roli, jaką idea władzy sprawowanej przez lud odgrywa w demokratycznej wyobraźni, może – gdy chodzi o wierność wobec demokratycznych instytucji – wywołać niezwykle niebezpieczne następstwa. Sama legitymizacja liberalnej demokracji opiera się na idei ludu jako suwerena, a jak dowodzi użytek czyniony z tej idei przez prawicowych populistycznych polityków, byłoby poważnym błędem uważać, iż nadszedł czas, by z niej zrezygnować. Nie wolno sądzić, że liberalno-demokratyczne instytucje stanowią naturalny porządek rzeczy: stale trzeba je wzmacniać i bronić. Wymaga to zrozumienia ich specyficznej dynamiki i pogodzenia się z napięciem, jakie wytwarza działanie ich odmiennych logik. Jedynie przystając na paradoks demokracji, można z nim sobie poradzić.

Jak jasno ilustruje to omówienie też Carla Schmitta w rozdziale 2., logika demokracji zawsze wymaga wytyczenia pewnej granicy pomiędzy „nami” i „nimi”, między tymi, którzy należą do *demos* i tymi, którzy pozostają na zewnątrz. Stanowi to podstawowy warunek korzystania z praw demokracji i prowadzi do nieuchronnego konfliktu z liberalną zasadą poszanowania „praw człowieka”, albowiem nic nie gwarantuje, że decyzje podjęte w zgodzie z demokratycznym procedurami nie zagrożą istniejącym już prawom. Liberalna demokracja zawsze nakłada ograniczenia na sprawowanie suwerennej władzy przez lud. Twierdzi się zwykle, że ograniczenia te tworzą właśnie ogólną ramę dla przestrzegania praw człowieka i uznaje, że nie mogą stawać się przedmiotem negocjacji. Zależąc jednak od sposobu, w jaki w danym momencie definiuje się i interpretuje prawa człowieka, w rzeczywistości są one wyrazem aktualnej hegemonii, a tym samym czymś, co można zakwestionować. W liberalnej demokracji nie można natomiast zakwestionować idei, iż powołanie się na wolność stanowi uzasadnienie dla ograniczenia suwerennej władzy ludu. Stąd właśnie bierze się paradoksalna natura liberalnej demokracji.

Podstawowa teza tej książki opiera się na założeniu, że niezbędnym wymogiem, jakiemu sprostać musi demokratyczna polityka, jest zrozumienie, iż liberalna demokracja to następ-

stwo połączenia dwóch zasadniczo niezgodnych logik i nie istnieje sposób, dzięki któremu można by je w pełni pogodzić. Albo też, by wyrazić się po wittgensteinowsku, że pomiędzy odpowiadającymi im gramatykami istnieje zasadnicze napięcie, napięcie, którego nigdy nie można usunąć, a tylko na różne sposoby łagodzić. Dlatego właśnie system liberalno-demokratyczny stanowił zawsze *locus* walk będących siłą napędową zmian historyczno-politycznych. Napięcie pomiędzy jego dwoma składnikami może stabilizować się jedynie przejściowo w następstwie pragmatycznych układów między siłami politycznymi, które zawsze ustanawiają hegemonię jednej z nich. Aż do niedawna otwarcie uznawano istnienie rywalizujących sił i dopiero obecnie, gdy zdyskredytowana została sama idea możliwej alternatywy dla istniejącego porządku, stabilizacja osiągnięta dzięki hegemonii neoliberalizmu – wraz z jego niezwykle szczególnie interpretacją tego, które prawa są ważne i nienegocjowalne – właściwie nie wzbudza sprzeciwu.

Gdy tylko przystanie się na to, że nie można zniwelować napięcia między równością i wolnością, i że możliwe są jedynie przygodne hegemoniczne formy stabilizacji ich konfliktu, jasne się staje, że gdy zanika sama idea alternatywy dla istniejącej konfiguracji władzy, znika także możliwość uzasadnionych form wyrażenia sprzeciwu wobec dominujących stosunków władzy. *Status quo* uległo naturalizacji i przekształciło się w „to, jak rzeczy mają się naprawdę”. Właśnie to przydarzyło się współczesnemu *Zeitgeist*, tzw. trzeciej drodze, która jest niczym innym, jak uzasadnieniem używanym przez socjaldemokratów, by usprawiedliwić kapitulację przed hegemonią neoliberalizmu, którego władzy nie zamierzają kwestionować, ograniczając swą rolę do wprowadzania niewielkich korekt mających pomóc ludziom radzić sobie z czymś, co uznawane jest za nieuniknione fatum „globalizacji”.

Chcę podkreślić, że cel, jaki stawiam przed sobą w zebranych w tym tomie esejach, jest zarazem politycznej, jak i teoretycznej natury. Na poziomie politycznym kieruję się przekonaniem, że niekwestionowana hegemonia neoliberalizmu stanowi

zagrożenie dla demokratycznych instytucji. Neoliberalne dogmaty dotyczące nienaruszalnych praw własności, wszechstronnych zalet rynku i niebezpieczeństw związanych z ingerowaniem w jego logikę składają się na „zdrowy rozsądek” liberalno-demokratycznych społeczeństw i wywierają głęboki wpływ na lewicę, skłaniając wiele jej partii do przesunięcia na prawo i przybrania nowego, eufemistycznego miana „centrolewicy”. W podobny sposób obszar wyznaczony przez neoliberalnych poprzodników akceptuje „trzecia droga” Blaira i „neue Mitte” Schrödera, które czerpią inspirację z Clintonowskiej strategii „triangulacji”. Nie potrafiąc – bądź nie chcąc – wyobrazić sobie alternatywy dla obecnej hegemonicznej konfiguracji, zalecają one politykę mieszczącą się rzekomo „poza prawicą i lewicą” – kategoriami, które uznaje się za nieaktualne. „Konsens w centrum”, do którego zmierzają, okazuje się jedyną formą polityki przystosowanej do nowego społeczeństwa informacji, a wszyscy, którzy przeciwstawiają się ich projektowi „modernizacji”, lekceważeni są jako „siły konserwatyzmu”. W rozdziale 5. pokazuję jednak, że kiedy sięgniemy poza warstwę ich retoryki, natychmiast uświadamiamy sobie, iż zwolennicy „konsensu w centrum” zrezygnowali po prostu z tradycyjnej walki lewicy o równość. Pod pozorem rewizji i aktualizacji demokratycznych roszczeń ich wezwania do „modernizacji”, „elastyczności” i „odpowiedzialności” maskują odmowę uwzględnienia żądań niższych warstw społecznych, które wykluczono z listy ich politycznych i społecznych priorytetów. Co gorsza, roszczenia te odrzuca się jako „antydemokratyczne”, „reakcyjne” pozostałości po całkowicie zdyskredytowanym projekcie „starej lewicy”. Nie dziwi więc, że w tym coraz bardziej „jednowymiarowym” świecie, z którego wyeliminowana została jakakolwiek możliwość transformacji stosunków władzy, w wielu krajach do głosu dochodzą populistyczne partie prawicowe. Często są to jedyne partie zrywające „konsens w centrum” i starające się zająć opuszczony przez lewicę obszar kontestacji. Szczególnie niepokoi fakt, że wiele sektorów klas pracujących uważa, że partie te lepiej niż socjaldemokraci bronią ich interesów. Utraciwszy wiarę w tra-

dycyjne metody demokratyczne, stają się one łatwym celem dla prawicowych demagogów.

Ta właśnie sytuacja polityczna, wraz z charakterystycznym dla niej kultem wartości konsensualnej polityki centrum, stanowi inspirację dla moich teoretycznych dociekań. Dlatego też kładę szczególny nacisk na negatywne konsekwencje uznania, iż ideał demokracji polega na urzeczywistnieniu „racjonalnego konsensu” i na wiążące się z tym złudzenie, że prawica i lewica przestały być kategoriami mającymi znaczenie dla demokratycznej polityki. Jestem przekonana, że w przeciwieństwie do tego, co twierdzą teoretycy trzeciej drogi, zacieranie się granic między prawicą i lewicą nie jest bynajmniej krokiem w stronę demokracji, lecz stanowi zagrożenie jej przyszłości.

W książce tej chcę zastanowić się nad sposobem, w jaki teoria polityki może przyczynić się do przezwyciężenia aktualnego impasu i stworzenia warunków umożliwiających wyjście z obecnej kłopotliwej sytuacji. Znaczna część moich uwag zmierza do wyeksponowania niedostatków dominującego stanowiska w teorii demokracji, które – jak dowodzę – nie jest zdolne do dostarczenia narzędzi niezbędnych do takiego przedsięwzięcia. Analizując trudności związane z takim stanowiskiem, formułuję konkluzję, iż „konsensualny model” demokracji, który wywiera wpływ zarówno na teorie „deliberacyjnej demokracji”, jak i propozycje „polityki trzeciej drogi”, nie oddaje dynamiki współczesnej polityki demokratycznej wiążącej się z konfrontacją obu składników liberalno-demokratycznego połączenia. Innymi słowy, to cechująca polityków i teoretyków demokracji nieumiejętność zaakceptowania paradoksu, którego wyrazem jest liberalno-demokratyczna polityka, jest pierwotną przyczyną nieuzasadnionego podkreślenia roli konsensu i podtrzymuje wiarę w możliwość wykorzenienia antagonizmu. To właśnie jest przeszkoda utrudniająca wypracowanie właściwego modelu demokratycznej polityki³.

³ Po raz kolejny moje uwagi zazębiają się z koncepcją Williama Connolly’ego, który – w *Identity/Difference* (Ithaca 1991) oraz *The Ethos*

W dziedzinie teorii politycznej jest to szczególnie widoczne w podjętych ostatnio przez Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa próbach pogodzenia demokracji z liberalizmem, które omawiam w rozdziale 4. Obaj autorzy twierdzą, że znaleźli rozwiązanie dla problemu zgodności wolności i równości, który towarzyszył myśli liberalno-demokratycznej od momentu jej powstania. Ich rozwiązania się różnią, lecz obaj podzielają wiarę, że odpowiednie procedury deliberacji powinny umożliwić zażegnanie konfliktu między prawami i wolnościami jednostki oraz żądaniem równości i społecznej partycypacji w polityce. Według Habermasa konflikt ten ustaje, gdy uświadomimy sobie, że podstawowe prawa człowieka i władza sprawowana przez lud „są równie pierwotne”. Jednak ani Rawls, ani Habermas, nie proponują satysfakcjonującego rozwiązania, ponieważ poprzestają na faworyzowaniu jednej ze stron: liberalizmu w przypadku Rawlsa i demokracji w przypadku Habermasa. Uwzględniwszy niemożliwość ostatecznego pogodzenia owych dwu podstawowych logik liberalnej demokracji, należało oczekiwać takiego niepowodzenia. Nastąpiła pora, by demokratyczna teoria polityki wyrzekła się tego rodzaju sterylnych poszukiwań. Jedynie godząc się z jej paradoksalną naturą, będziemy mogli należycie rozumieć współczesną politykę demokracji: nie jako dążenie do niedającego się osiągnąć konsensu opartego na procedurach, lecz jako „agonistyczną konfrontację” niezgodnych interpretacji podstawowych liberalno-demokratycznych wartości. W takiej konfrontacji konfi-

of Pluralization (Minneapolis 1995) – argumentuje na rzecz „polityki paradoksu”. Choć podkreślamy odmienne aspekty, bowiem Connolly’emu chodzi przede wszystkim o wyeksponowanie „paradoksu różnicy”, mnie zaś zajmuje paradoks liberalnej demokracji, między naszymi stanowiskami zachodzi wiele istotnych zbieżności. Oboje uważamy, że dla pluralistycznej polityki demokratycznej żywotne znaczenie ma zarzucenie prób ukrycia bądź przekroczenia paradoksów dzięki odwołaniom do racjonalności albo wspólnoty – paradoksy te należy odsłonić i zaakceptować.

guracja lewica/prawica odgrywa decydującą rolę, a iluzja, że polityka demokratyczna mogłaby toczyć się bez nich, może mieć wyłącznie katastrofalne następstwa.

W rozdziale 4. proponuję „zrewidowany opis” (by posłużyć się sformułowaniem Rorty’ego) liberalnej demokracji jako „agonistycznego pluralizmu”. Jest to, jak dowodzę, najdogodniejsza forma akceptacji i efektywnego wykorzystania napięcia istniejącego pomiędzy jej podstawowymi składnikami. Dlatego nie zgadzam się z twierdzeniem, iż uznanie niemożliwości pojednania obu tradycji zobowiązuje nas do zaakceptowania kategorycznej tezy Carla Schmitta, że liberalna demokracja jest reżimem niemożliwym, albowiem liberalizm stanowi zaprzeczenie demokracji, demokracja zaś jest zaprzeczeniem liberalizmu. Uznając, że przedstawiona przez Schmitta krytyka zawiera istotne spostrzeżenia i powinna być traktowana poważnie, w rozdziale 2. przedstawiam własne stanowisko, zgodnie z którym tego fundamentalnego konfliktu nie trzeba interpretować jako sprzeczności, lecz jako *locus* pewnego paradoksu. Twierdzę, że choć Schmitt słusznie podkreśla różnorodność form, jakie przyjmuje przeciwieństwo pomiędzy uniwersalistyczną logiką liberalizmu a demokratyczną koncepcją równości i potrzeby politycznego konstytuowania się *demos*, nie musimy wcale wyrzekać się którejś z tych dwu tradycji. Uznawszy, że rezultatem ich połączenia jest paradoksalna konfiguracja, napięcie między obu logikami można przedstawić w pozytywny sposób, nie musząc wcale uznawać, że prowadzi do destrukcyjnej sprzeczności. Sugeruję, że akceptacja tego paradoksu istotnie pozwala zrozumieć, na czym polega prawdziwa siła liberalnej demokracji. Ustawicznie kwestionując stosunki inkluzji/ekskluzji stanowiące warunek niezbędnego dla funkcjonowania demokracji politycznego ukonstytuowania się „ludu”, liberalny dyskurs uniwersalnych praw człowieka odgrywa istotną rolę w stałym podtrzymywaniu sprzeciwu w obrębie demokracji. Natomiast wytyczenie granic i ukonstytuowanie się *demos*, co stanowi niezbędny warunek korzystania z praw, możliwe jest jedynie dzięki demokratycznej logice ekwiwalencji.

Należy jednak podkreślić, że napięcia między demokracją a liberalizmem nie należy traktować tak, jak gdyby szło o napięcie pomiędzy dwiema, całkowicie zewnętrznymi wobec siebie zasadami, które prowadzi do ustanowienia między nimi zwykłego stosunku negocjacji. Taka interpretacja napięcia prowadziłaby do przesadnie uproszczonego dualizmu. W rzeczywistości napięcie to nie wytwarza stosunku *negocjacji*, lecz stosunek *kontaminacji*, który wraz z tym, jak dochodzi do choćby nietrwałego połączenia obu zasad, powoduje, że nawzajem zmieniają swe tożsamości. Będące rezultatem procesu łączenia reżimy kolektywnych tożsamości są formacjami, których konfiguracje są zawsze czymś więcej niż sumą jego wewnętrznych elementów. Jak zwykle w życiu społecznym, istnieje tu swego rodzaju wymiar *Gestalt*, który ma decydujące znaczenie dla rozumienia umysłów i zachowań kolektywnych podmiotów.

Przedstawienie dynamiki liberalno-demokratycznej polityki jako przestrzeni paradoksu, który w efekcie zapobiega zarówno całkowitemu zamknięciu, jak i bezgranicznemu rozprzestrzenieniu, czego możliwość wpisana jest w gramatyki demokracji i liberalizmu, otwiera wiele interesujących perspektyw. Zapobiegając pełnemu rozwinięciu się ich logik, takie połączenie stanowi niewątpliwie przeszkodę dla ich całkowitej realizacji – zarówno pełna wolność, jak i doskonała równość okazują się niemożliwe. Lecz to właśnie stanowi warunek możliwości pluralistycznej formy ludzkiej koegzystencji, w której prawa mogą istnieć i można z nich korzystać, wolność i równość zaś są w stanie współistnieć. Taką właśnie koncepcję liberalnej demokracji wyklucza stanowisko racjonalistyczne, które nie godzi się z trwałością tego napięcia i poszukuje metod jego eliminacji. Trzeba więc wyrzec się iluzji, że racjonalny i wolny od napięcia konsens jest w ogóle możliwy, i zrozumieć, że pluralistyczna i demokratyczna polityka to pragmatyczne, niepewne i z konieczności nietrwałe sposoby radzenia sobie z tkwiącym u jej podstaw paradoksem.

Takie godzenie się z paradoksalną naturą liberalnej demokracji wymaga zerwania z dominującą perspektywą racionali-

styczną i posłużenia się teoretyczną strukturą akceptującą nie-
możliwość ukonstytuowania formy społecznej przedmiotowo-
ści, która nie opierałaby się na jakimś źródłowym wykluczeniu.
Dlatego stały wątek mojej argumentacji wiąże się z podkreśla-
niem znaczenia, jakie dla właściwego zrozumienia demokracji
ma nieesencjalistyczne podejście zainspirowane przez poststruk-
turalizm i dekonstrukcję. Od pewnego czasu stawiam istotną
dla mnie tezę, że stanowisko racjonalistyczne musi być ślepe na
antagonistyczny wymiar „tego, co polityczne” i że pominięcie
tego wymiaru ma poważne konsekwencje dla demokratycznej
polityki. Taka perspektywa została już przedstawiona w *Hegemony and Socialist Strategy*⁴ oraz *The Return of the Political*⁵, a kilka
rozdziałów niniejszego tomu jest kontynuacją tamtych analiz.
W rozdziale 3. analizuję coś, co uważam za niezwykle doniosły
wkład Wittgensteina w wypracowanie nieracjonalistycznego
stanowiska w teorii polityki. Sugeruję tam, że późna twórczość
Wittgensteina zawiera wiele tez pozwalających zrozumieć, że
wierność wobec demokratycznych wartości nie jest wynikiem
racjonalnej argumentacji, lecz zespołu gier językowych tworzą-
cych demokratyczne formy indywidualności. W przeciwieństwie
do współczesnych – głęboko błędnych, jak uważam – poszuki-
wań zasady legitymizacji opartej na racjonalności, taką nowa-
torską perspektywę stanowi pogląd Wittgensteina, że zgodność,
jako rodzaj *Einstimmung*, nie zaś *Einverstand*, osiąga się dzięki
uczestnictwu we wspólnych formach życia. Dla autentycznie plu-
ralistycznego podejścia równie ważna jest jego koncepcja „po-
stępowania według reguły”, która, jak dowodzę, pomaga
uprzytomnić sobie różnorodność możliwych sposobów rozgry-
wania gry w demokrację.

Dla mojego projektu istotne znaczenie ma również dzieło
Jacques’a Derridy. Jego pojęcie „konstytutywnego zewnątrz”
sprzyja podkreśleniu użyteczności dekonstrukcji w zrozumieniu

⁴ Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985.

⁵ Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London 1993.

antagonizmu właściwego każdej przedmiotowości oraz zasadniczej roli, jaką w konstytuowaniu się kolektywnych tożsamości politycznych odgrywa rozróżnienie *my/oni*. Dla uniknięcia nieporozumień chcę zwrócić uwagę, że „konstytutywne zewnątrz” nie daje się zredukować do dialektycznej negacji. Po to, aby być rzeczywistym „zewnątrz”, musi ono być niewspółmierne z „wnętrzem”, lecz zarazem stanowić warunek jego wyłonienia się. Jest to możliwe jedynie wówczas, gdy to, co znajduje się „na zewnątrz”, nie jest po prostu „zewnątrz” pewnej konkretnej treści, lecz czymś, co kwestionuje „konkretność” jako taką. W pojęciu „konstytutywnego zewnątrz” Derridy nie chodzi więc o pewną treść, którą potwierdzałaby albo którą zaprzęczałaby jakaś inna treść będąca jej dialektycznym przeciwieństwem – co miałoby miejsce wówczas, gdybyśmy twierdzili po prostu, że bez pewnego „oni” nie istnieje żadne „my” – lecz o treść, która ukazując radykalną nierozstrzygalność napięcia własnego ukonstytuowania się, czyni swą pozytywność funkcją symbolu czegoś, co wykracza poza nią: możliwości/nieвозмоści pozytywności jako takiej. W takim przypadku antagonizm nie daje się zredukować do zwykłego procesu dialektycznego odwrócenia: „oni” nie jest konstytutywnym przeciwieństwem jakiegoś konkretnego „my”, lecz symbolem tego, co sprawia, że nie jest możliwe *żadne* „my”.

Tak rozumiane „konstytutywne zewnątrz” pozwala na zajęcie się warunkami wyłaniania się antagonizmu. Powstaje on wówczas, gdy relacja *my/oni*, postrzegana dotąd jako zwykła różnica, zaczyna być rozumiana jako relacja pomiędzy przyjacielem i wrogiem. Od tego momentu staje *locus* antagonizmu, czyli staje się polityczna (w sensie, jaki temu pojęciu nadaje Schmitt). Jeśli kolektywne tożsamości tworzyć się mogą jedynie na sposób *my/oni*, oczywiste jest, że w określonych warunkach relacja ta może przybrać antagonistyczny charakter. Nie można zatem całkowicie wyeliminować antagonizmu i w polityce stanowi on stale obecną możliwość. Głównym zadaniem demokracji jest więc stworzenie warunków, które pojawienie się takiej możliwości czyniłyby mniej prawdopodobną.

Przyjrzenie się demokracji z takiej perspektywy jest celem projektu „agonistycznego pluralizmu” naszkicowanego w rozdziale 4. Wywód mój rozpoczyna się od stwierdzenia, że przeciwieństwo przyjaciel/wróg nie jest jedyną formą, jaką może przybierać antagonizm – może on również przejawiać się inaczej. Proponuję zatem rozróżnienie dwóch jego form: właściwego antagonizmu – zachodzącego pomiędzy wrogami, czyli osobami, które nie posiadają wspólnej symbolicznej przestrzeni – oraz tego, co nazywam „agonizmem”, który jest innym sposobem przejawiania się antagonizmu, gdyż wiąże się z relacją nie pomiędzy wrogami, lecz między „przeciwnikami”, w paradoksalny sposób określonymi jako „przyjaźni wrogowie”, a zatem jako osoby będące przyjaciółmi, bowiem dzielą wspólną symboliczną przestrzeń, lecz które są również wrogami, gdyż chcą ją organizować inaczej.

„Przeciwnika” traktuję jako kategorię kluczową dla zrozumienia specyfiki nowoczesnej pluralistycznej polityki demokratycznej i stanowi ona główny motyw przewodni mojej koncepcji demokracji jako „agonistycznego pluralizmu”. Nie tylko pozwala mi sprzeciwić się tezie Schmitta, że idea pluralistycznej demokracji jest wewnętrznie sprzeczna, lecz zwrócić uwagę zarówno na ułomność teoretyków „demokracji deliberacyjnej”, jak i polityki tzw. radykalnego centrum. W rozdziale 1. analizuję na przykład późniejszą wersję politycznego liberalizmu Rawlsa i ukazuję problematyczne z punktu widzenia stanowiska pluralistycznego implikacje jego koncepcji „dobrze uprządkowanego społeczeństwa”. Twierdzę, że jeden z jej podstawowych braków polega na dążeniu do wymazania pozycji przeciwnika i tym samym usunięcia uzasadnionego sprzeciwu z publicznej sfery demokracji.

Na poziomie politycznym podobne zjawisko pojawia w związku z „trzecią drogą”, którą omawiam w rozdziale 5. Jest to „polityka bez przeciwnika”, zgodnie z którą pogodzić można wszystkie interesy, a każdy – przyjąwszy naturalnie, że identyfikuje się z owym „projektem” – może być częścią „ludu”. Po to, by usprawiedliwić akceptację neoliberalnej hegemonii

– utrzymując jednocześnie pozory radykalizmu – „trzecia droga” wykorzystuje koncepcję polityki, która usunęła wymiar antagonizmu i głosi istnienie „powszechnego interesu ludu”, którego realizacja sprawia, że w następstwie rozwiązania konfliktów nikt nie jest zwycięzcą ani nikt przegranym. Socjologicznym tłem tej tezy jest zmierzch cyklu polityki konfrontacji, która dominowała na Zachodzie od czasu rewolucji francuskiej. Opozycja lewica/prawica pozbawiona jest obecnie jakiegokolwiek znaczenia, punktem oparcia bowiem dla niej jest – nieistniejące już – spolaryzowane społeczeństwo. Według takich teoretyków, jak Anthony Giddens, podział na lewicę i prawicę, który utożsamia z konfliktem pomiędzy tradycyjną socjaldemokracją a rynkowym fundamentalizmem, stanowi dziedzictwo „prostej modernizacji” i obecnie należy go przekroczyć. W zglobalizowanym świecie, w którym rozwijają się nowe formy indywidualizmu, demokracja musi stać się „demokracją dialogu”. Potrzebujemy „polityki życia” zdolnej sięgnąć do różnych sfer osobistego życia i stworzyć „demokrację uczuć”.

Perspektywa ta pomija zupełnie stosunki władzy, które stanowią o strukturze współczesnych społeczeństw postindustrialnych. Nie można oczywiście zaprzeczyć, że kapitalizm uległ głębokiej transformacji, lecz bynajmniej nie oznacza to, iż jego skutki są mniej uciążliwe. Moglibyśmy porzucić ideę radykalnej alternatywy dla systemu kapitalistycznego, lecz nawet odnowiona i zmodernizowana socjaldemokracja – jaką chce być „trzecia droga” – będzie musiała rzucić wyzwanie zakorzenionemu bogactwu i władzy nowej klasy menadżerów, o ile pragnie powstania bardziej sprawiedliwego i bardziej odpowiedzialnego społeczeństwa. Społeczna jednomyślność, stanowiąca firmowy znak orientacji związanej z Blairem, sprzyja wyłącznie podtrzymywaniu istniejących hierarchii. Żaden dialog ani moralna propaganda nie przekona klasy panującej do wyrzeczenia się władzy, a państwo nie może poprzestać na zajmowaniu się społecznymi następstwami porażek rynku.

Nie ulega wątpliwości, że emancypacyjna polityka zmierzyć się musi z wieloma nowymi problemami. Po to, by można było

myśleć o nowej hegemonii, trzeba zrewidować tradycyjną koncepcję lewicy i prawicy; jednak bez względu na to, jaki sens nadamy tym kategoriom, pewne jest, że zbliża się chwila, kiedy trzeba będzie zdecydować, po której stronie stanąć w ich agonistycznej konfrontacji. Szczególna i nieoceniona cecha nowoczesnej demokracji liberalnej polega na tym, że – jeśli pojmujemy ją we właściwy sposób – tworzy przestrzeń, w której konfrontacja i kwestionowanie stosunków władzy są stale możliwe, a żadne zwycięstwo nie jest ostateczne. Tego rodzaju „agonistyczna” demokracja wymaga przystania zarówno na to, że konflikt i podział stanowią nieodłączne składniki polityki, jak i na to, że niemożliwe jest doprowadzenie do ostatecznego pojednania jako pełnego urzeczywistnienia jedności „ludu”. Wyobrazić sobie możliwość całkowicie zrealizowanej pluralistycznej demokracji to przekształcić ją w samoobalający się ideał, warunek bowiem możliwości pluralistycznej demokracji jest zarazem warunkiem niemożliwości jej faktycznego wdrożenia. Właśnie dlatego przystanie na jej paradoksalną naturę ma tak doniosłe znaczenie.

Przetoczyła Magdalena Kamińska

1

Demokracja, władza i „to, co polityczne”

„Natura ludzka”, „uniwersalny rozum” oraz „racjonalny autonomiczny podmiot” stały się w ostatnich dziesięcioleciach kategoriami budzącymi coraz więcej wątpliwości. Idea uniwersalnej natury ludzkiej, idea uniwersalnego kanonu racjonalności umożliwiającego poznanie owej natury, a także sama możliwość bezwarunkowej uniwersalnej prawdy poddane zostały krytyce przez licznych teoretyków reprezentujących odmienne stanowiska. Taką krytykę uniwersalizmu i racjonalizmu Oświecenia – określaną niekiedy mianem „ponowoczesnej” – niektórzy autorzy, w tym na przykład Jürgen Habermas, przedstawiają jako zagrożenie dla nowoczesnego projektu demokratycznego. Są przekonani, że pomiędzy demokratycznym ideałem Oświecenia a właściwą mu racjonalistyczną i uniwersalistyczną perspektywą zachodzi tego rodzaju związek, że jej odrzucenie oznacza nieuchronnie zagrożenie dla projektu demokracji.

W rozdziale tym chcę podjąć polemikę z takim poglądem i bronić przeciwnej tezy. Zamierzam w istocie argumentować na rzecz poglądu, że sformułowanie celów radykalnej demokratycznej polityki uwzględniające współczesną proliferację przestrzeni politycznych i różnorodność demokratycznych roszczeń możliwe jest jedynie w kontekście teorii politycznej liczącej się

z krytyką esencjalizmu, którą uznaję za podstawowe osiągnięcie tzw. stanowiska ponowoczesnego¹.

Pluralizm i nowoczesna demokracja

Nim przedstawię swe tezy, chciałabym poczynić kilka uwag precyzujących sposób, w jaki rozumiem nowoczesną demokrację liberalną. Uważam przede wszystkim, że liberalną demokrację należy odróżniać od demokratycznego kapitalizmu i na wzór klasycznej filozofii politycznej traktować ją jako *régime*, polityczną formę społeczeństwa określoną wyłącznie na poziomie tego, co polityczne, pomijając jej możliwe powiązania z systemem ekonomicznym. Liberalna demokracja – bez względu na to, czy określa się ją mianem demokracji konstytucyjnej, demokracji przedstawicielskiej, demokracji parlamentarnej, demokracji nowoczesnej – nie jest, wbrew temu, co niekiedy się twierdzi, zastosowaniem modelu demokracji w pewnym bardziej rozległym kontekście; rozumiana jako *régime* ma na celu symboliczne porządkowanie stosunków społecznych i jest czymś znacznie więcej niż zwykłą „formą rządów”. Jest specyficzną formą politycznej organizacji współżycia ludzi wynikającą z połączenia dwóch odmiennych tradycji: politycznego liberalizmu z jednej strony (rządy prawa, rozdział władz, prawa jednostki) oraz z drugiej – demokratycznej tradycji władzy ludu.

Różnica między demokracją starożytną a demokracją nowoczesną nie jest, innymi słowy, różnicą pod względem *zakresu*, lecz różnicą pod względem *natury*. Decydująca różnica polega na akceptacji *pluralizmu*, co dla nowoczesnej liberalnej demo-

¹ Przy wielu okazjach wskazywałam nierzetelność ruchu polegającego na połączeniu poststrukturalizmu z postmodernizmem i nie będę tu powtarzała swego rozumowania. Przypomnę tylko, że antyesencjalizm, z którym się zgadzam, nie jest wcale właściwy jedynie poststrukturalizmowi, lecz stanowi punkt, w którym zbiega się wiele różnych prądów intelektualnych i występuje u autorów tak od siebie odmiennych, jak Derrida, Rorty, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Dewey, Lacan i Foucault.

kracji ma konstytutywne znaczenie. Mówiąc o „pluralizmie”, mam na myśli zmierzch określonej pod względem treści idei dobrego życia, nazywany przez Claude’a Leforta „rozkładem oznak pewności”. Uznanie pluralizmu oznacza głęboką transformację symbolicznego sposobu porządkowania stosunków społecznych. Jest to okoliczność, która całkowicie uchodzi uwadze, jeśli, jak John Rawls, ma się na myśli *fakt* pluralizmu. Istnieje oczywiście pewien fakt, jakim jest różnaitość koncepcji dobra występujących w społeczeństwie liberalnym. Jednak istotna różnica nie ma charakteru empirycznego, lecz zachodzi na poziomie *symbolicznym*. Idzie tu o legitymizację konfliktu i podziału, o wyłonienie się indywidualnej wolności i uznanie, że wszystkim przysługuje jednakowa wolność.

Uznawszy, że pluralizm stanowi charakterystyczną cechę nowoczesnej demokracji, możemy zapytać, na czym polega najważniejsze podejście do zakresu i natury pluralistycznej polityki demokratycznej. Jestem przekonana, że zainspirowany pluralizmem radykalny projekt demokratyczny można adekwatnie sformułować jedynie w kontekście perspektywy, zgodnie z którą „różnicę” traktuje się jako warunek możliwości bycia. Twierdzę, że wszelkie formy pluralizmu opierające się na logice tego, co społeczne, która zakłada ideę „bycia jako obecności” i uznaje, że „przedmiotowość” przynależy do „rzeczy samych”, nieuchronnie prowadzą do redukcji wielości i jej ostatecznej negacji. Dzieje się tak istotnie w przypadku głównych form liberalnego pluralizmu, które na ogół rozpoczynają od podkreślenia tego, co nazywają „faktem pluralizmu”, a następnie przystępują do poszukiwania procedur służących radzeniu sobie z różnicami, procedur, których celem jest w rzeczywistości unieważnienie owych różnic oraz zepchnięcie pluralizmu do sfery tego, co prywatne.

Natomiast pluralizm ujęty z perspektywy teoretycznej antyesencjalizmu nie jest po prostu *faktem*, czymś, co z niechęcią musimy tolerować albo próbować ograniczyć, lecz zasadą aksjologiczną. Antyesencjalizm uznaje, że odgrywa on konstytutywną rolę na *konceptualnym poziomie* samej natury nowoczesnej

demokracji i traktuje pluralizm jako coś, co powinniśmy gloryfikować i rozwijać. Z tego właśnie powodu broniony przeze mnie pluralizm uznaje pozytywną rolę różnic i kwestionuje cel, jakim jest jednomyślność i jednorodność, które bazują na aktach wykluczenia i zawsze okazują się fikcją.

Pogląd taki nie oznacza jednak przyzwolenia na totalny pluralizm – rzeczą istotną jest rozpoznanie granic pluralizmu, których wymaga demokratyczna polityka zmierzająca do zakwestionowania najróżniejszych stosunków podporządkowania. Stanowisko, którego tu bronię, należy zatem koniecznie odróżnić od skrajnego pluralizmu podkreślającego niejednorodność i niewspółmierność, zgodnie z którym pluralizm – rozumiany jako waloryzacja wszelkich różnic – winien być pozbawiony granic. Sądzę, że pomimo pretensji do bardziej demokratycznego charakteru, perspektywa taka uniemożliwia dostrzeżenie, iż niektóre różnice konstruowane są jako stosunki podporządkowania, którym radykalna polityka demokratyczna powinna rzucić wyzwanie. Istnieje jedynie wielość tożsamości bez jakiegokolwiek wspólnego mianownika i nie można dokonać podziału na różnice, które istnieją, lecz nie powinny istnieć, oraz różnice, które nie istnieją, a powinny istnieć.

Pluralizm taki pomija wymiar tego, co *polityczne* – zaciera stosunki władzy i antagonizmy, pozostawiając nas z typową liberalną iluzją pluralizmu wolnego od antagonizmu. Chociaż skrajny pluralizm zajmuje na ogół niezwykle krytyczną postawę wobec liberalizmu, to odmawiając próby skonstruowania jakiegoś „my”, pewnej kolektywnej tożsamości, która łączyłaby żądania pojawiające się w różnego rodzaju walkach przeciwko podporządkowaniu, ma udział we właściwym liberalizmowi ignorowaniu tego, co polityczne. Zakwestionowanie potrzeby tworzenia takich kolektywnych tożsamości i uznanie, że demokratyczna polityka to wyłącznie walka różnych grup interesu lub walka mniejszości o potwierdzenie swych praw, oznacza ślepotę na stosunki władzy. Oznacza zlekceważenie ograniczeń, jakie na rozszerzenie sfery praw nakłada fakt, że niektóre z istniejących praw oparte są właśnie na wykluczeniu bądź podporządkowaniu innych.

Pluralizm, władza i antagonizm

W przyzwoleniu na pluralizm rzeczywistą stawką są władza, antagonizm i niemożliwość ich eliminacji. Dostrzec to można jedynie dzięki perspektywie kwestionującej obiektywizm i esencjalizm, które zdominowały teorię demokracji. W *Hegemony and Socialist Strategy*² przedstawiliśmy zarys koncepcji uznającej, że każda społeczna przedmiotowość konstituowana jest dzięki aktom władzy. Oznacza to, że każda społeczna przedmiotowość ma ostatecznie polityczny charakter i musi zawierać ślady aktów wykluczenia rządzących jej ustanowieniem; tego, co za Derridą można określić mianem „konstytutywnego zewnątrz”.

To teza o podstawowym znaczeniu. Właśnie z tego powodu, że każdy przedmiot wpisał w swoje bycie coś innego od siebie samego i w rezultacie wszystko konstruowane jest jako *różnica*, jego bycia nie można pojmować jako czystej „obecności” czy „przedmiotowości”. Każda tożsamość staje się całkowicie przygodna, ponieważ owo konstytutywne „zewnątrz”, jako jej stale rzeczywista możliwość, obecne jest w jej wnętrzu. Wynika stąd, że władzy nie wolno konceptualizować jako *zewnętrznej* relacji zachodzącej pomiędzy dwoma ukonstytuowanymi już tożsamościami, lecz raczej jako coś, co konstytuuje same te tożsamości. Owo miejsce, w którym zbiegają się przedmiotowość i władza, określiliśmy właśnie mianem „hegemonii”.

Jeśli na demokratyczną politykę spoglądamy z takiej antyesencjalistycznej perspektywy, zaczynamy dostrzegać, że po to, by mogła istnieć demokracja, żaden społeczny podmiot nie może utrzymywać, iż panuje nad *podstawą* społeczeństwa. Oznacza to, że relacja zachodząca między podmiotami społecznymi staje się bardziej demokratyczna w takiej mierze, w jakiej uznają one partycyparność i ograniczenie swych roszczeń, a zatem jedynie wówczas, gdy uświadamiają sobie, że wiąże je relacja, której nieusuwalną cechą jest władza. Demokratycznego społeczeństwa

² Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985.

nie można więc już pojmować jako społeczeństwa, które urzeczywistniło marzenie o doskonałej harmonii stosunków społecznych. Jego demokratyczny charakter może polegać jedynie na tym, że żaden ograniczony społeczny podmiot nie może przypisywać sobie roli reprezentowania całości. Główny problem demokratycznej polityki nie polega więc na tym, jak wyeliminować władzę, lecz jak ustanowić formy władzy zgodne z demokratycznymi wartościami.

Wraz z porzuceniem iluzji, że moglibyśmy całkowicie uwolnić się od władzy, przystanie na relacje władzy i uznanie potrzeby ich transformacji stanowi właśnie o specyfice projektu, który nazwaliśmy „radikalną i pluralistyczną demokracją”. Projekt ten uznaje, że specyficzny charakter nowoczesnej, nawet dobrze uporządkowanej pluralistycznej demokracji, nie polega na nieobecności dominacji i przemocy, lecz ustanowieniu zespołu instytucji, dzięki którym można je ograniczać i zwalczać. Rzeczywistym zagrożeniem dla demokracji jest zaprzeczenie nieusuwalności antagonizmu i dążenie do uniwersalnego racjonalnego konsensu, co istotnie prowadzić może do nierozpoznanego przemocy skrytej za odwołaniami do „racjonalności” i co często się zdarza w przypadku myśli liberalnej, która nieuniknione granice i wykluczenia maskuje za pomocą pozorów „neutralności”.

Polityczny liberalizm

Dla zilustrowania niebezpiecznych konsekwencji podejścia racjonalistycznego i wykazania przewagi stanowiska, którego zarys tu przedstawiam, wybrałam przykład „politycznego liberalizmu” Johna Rawlsa. W swej ostatniej pracy Rawls zmierza do podania nowego rozwiązania tradycyjnego problemu liberalizmu dotyczącego tego, jak doprowadzić do pokojowego współżycia ludzi wyznających odmienne koncepcje dobra. Liberalowie od dawna uważają, że rozwiązanie tego problemu polega na stworzeniu *modus vivendi* lub też, idąc za Schumpeterem, *modus procedendi*, który reguluje konflikty różnych poglą-

dów. Bierze się stąd szeroko akceptowane ujęcie demokracji jako swego rodzaju proceduralnej formy neutralnej w stosunku do każdego określonego zestawu wartości – zwykłej metody dokonywania publicznych rozstrzygnięć.

Spór z taką interpretacją liberalnej zasady neutralności podjęli ostatnio tacy liberałowie, jak Rawls, a w nieco odmienny sposób Charles Larmore. Twierdzą oni, że demokratyczne społeczeństwo potrzebuje konsensu głębszego niż zwykły *modus vivendi* oparty na samych procedurach. Celem demokratycznego społeczeństwa powinno być stworzenie wokół swych podstawowych instytucji nie tylko konsensu opartego na rozsądku, lecz konsensu moralnego. Zadaniem tych instytucji jest zapewnienie, choćby tylko minimalnego, moralnego konsensu co do podstawowych zasad politycznych. Ich „polityczny liberalizm” ma na celu określenie elementarnych zasad moralnych ustalających warunki, w jakich ludzie wyznający różne koncepcje dobra mogą wspólnie żyć w politycznym związku. Jest to rozumienie liberalizmu, które daje się uzgodnić się z faktem pluralizmu oraz istnieniem moralnej i religijnej niezgody, lecz które należy odróżniać od takich rozległych poglądów, jak koncepcje Milla i Kanta. Przyjawszy, że jest ono neutralne w odniesieniu do pozostających w sporze poglądów na temat dobrego życia, teoretycy ci sądzą, że tego rodzaju liberalizm może dostarczyć zasad politycznych, które, pomimo dzielących ich różnic, powinny zostać uznane przez wszystkich³.

Zdaniem Rawlsa problem politycznego liberalizmu można sformułować następująco: „Jak jest możliwe, że przez dłuższy czas może istnieć stabilne i sprawiedliwe społeczeństwo wolnych i równych obywateli głęboko podzielonych co do rozumnych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych?”⁴. Uważa, że

³ W sprawie krytyki podjętej przez Larmore’a oraz Rawlsa próby przeformułowania liberalnego pojęcia neutralności, zob. Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London 1993, rozdz. 9.

⁴ John Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. Czesław Porębski, Warszawa 1998, s. 18.

jest to problem politycznej *sprawiedliwości*, ta zaś wymaga ustanowienia uczciwych warunków społecznej kooperacji obywateli, których uznaje się za wolnych i równych, lecz również głęboko podzielonych przez doktrynalne konflikty. Rozwiązanie, jakie w zmienionej postaci przedstawia Rawls w swym *Politycznym liberalizmie*, na nowo podkreśla rolę pojęcia „rozumnego pluralizmu”. Rawls nakłania do rozróżnienia pomiędzy tym, co stanowi zwykle empiryczne stwierdzenie przeciwstawnych koncepcji dobra, faktu pluralizmu „po prostu”, a tym, co jest rzeczywistym problemem napotykanym przez liberałów: w jaki sposób radzić sobie z wielością niedających się pogodzić, a mimo to *rozumnych* doktryn. Uznaje, że ów pluralizm to normalny efekt posługiwania się ludzkim rozumem w ramach konstytucyjnego reżimu demokratycznego. Z tego właśnie powodu koncepcja sprawiedliwości musi okazać się zdolna do zdobycia poparcia wszystkich „rozumnych” obywateli, pomimo że w innych kwestiach są z sobą doktrynalnie niezgodni.

Przyjrzyjmy się owemu rozróżnieniu na „prosty” pluralizm i pluralizm „rozumny”. Zgodnie z deklaracjami Rawlsa ma ono zagwarantować, że konsens co do sprawiedliwości będzie miał moralny charakter, co wykluczy możliwość kompromisu z poglądami „nierozumnymi”, a więc poglądami, które stałyby w sprzeczności z podstawowymi zasadami moralności politycznej. W rzeczywistości jednak dzięki temu rozróżnieniu coś, co w istocie jest rozstrzygnięciem politycznym, Rawls może przedstawić jako moralną konieczność. Dla Rawlsa rozumne osoby to osoby, „które realizują swe dwie władze moralne w stopniu wystarczającym, by być wolnymi i równymi obywatelami w reżimie konstytucyjnym, i które posiadają trwałe pragnienie honorowania sprawiedliwych warunków kooperacji i bycia w pełni kooperującymi członkami społeczeństwa”⁵.

Cóż to innego, jeśli nie pośrednia forma stwierdzenia, że rozumnymi osobami są ci, którzy akceptują podstawowe zasady liberalizmu? Innymi słowy rozróżnienie na „rozumność”

⁵ Ibidem, s. 98.

i „nierozumność” pomaga wytyczyć granicę między doktrynami, które akceptują zasady liberalne oraz doktrynami, które pozostają z nimi w niezgodzie. Oznacza to, że pełni funkcję *polityczną* i ma na celu odróżnienie dopuszczalnego pluralizmu koncepcji religijnych, moralnych czy filozoficznych, pod warunkiem, że poglądy te odpowiadają zasadom liberalnym i można je odsunąć w sferę prywatności, od czegoś, co stanowiłoby niedopuszczalny pluralizm, który zagraża panowaniu zasad liberalnych w sferze publicznej.

Przeprowadzając to rozróżnienie, Rawls w rzeczywistości wskazuje, że gdy chodzi o zasady politycznego związku, pluralizm nie jest dopuszczalny i należy wykluczyć koncepcje, które odrzucają zasady liberalizmu. Nie spieram się z nim w tej sprawie. Nie mamy tu jednak do czynienia z wyrazem moralnego roszczenia, lecz z niewątpliwie *politycznym* rozstrzygnięciem. Powiedzenie że, przeciwnicy liberalizmu są „nierozumni”, to sposób, by stwierdzić, iż w ramach liberalno-demokratycznego reżimu tego rodzaju poglądów nie można uznać za uzasadnione. To prawda, lecz powód takiego wykluczenia nie jest natury moralnej. Jest tak dlatego, że pozostające w antagonizmie zasady legitymizacji nie mogą współistnieć w obrębie związku politycznego, nie podważając zarazem politycznej rzeczywistości państwa. Po to jednakże, by właściwie sformułować tę tezę, niezbędna jest teoretyczna rama pozwalająca stwierdzić, iż to, co polityczne, zawsze odgrywa konstytutywną rolę – a temu właśnie zaprzecza liberalizm.

Rawls stara się uniknąć tego problemu, przedstawiając pierwszeństwo słuszności nad dobrem jako rozróżnienie moralne. To jednak nie rozwiązuje problemu. Nasuwa się przede wszystkim pytanie dotyczące statusu twierdzenia o pierwszeństwie słuszności nad dobrem. Chcąc być konsekwentnym, Rawls nie może wyprowadzić go z jakiejś rozległej doktryny. Czy więc jest to po prostu wspólna nam wszystkim „intuicyjna idea”? Komunitaryści z pewnością sprzeciwiliby się temu twierdzeniu. Czym zatem jest? Odpowiedź brzmi, że jest to oczywiście jedna z głównych cech liberalnej demokracji rozumianej jako specyficzna

polityczna forma społeczeństwa; stanowi ona część „gramatyki” tego „reżimu”. Lecz Rawls nie może udzielić takiej odpowiedzi, w jego teorii bowiem nie ma miejsca na konstytutywną rolę polityczności. Dlatego właśnie nie może przedstawić przekonującego rozumowania uzasadniającego granice pluralizmu i wnikła się w argumentację opartą na błędnym kole: polityczny liberalizm może pozwolić na osiągnięcie konsensu rozumnym osobom, które, *na mocy definicji*, są osobami akceptującymi zasady politycznego liberalizmu.

Częściowy konsens czy konsens konstytucyjny?

Kolejna konsekwencja niezdolności Rawlsa do uwzględnienia konstytutywnej roli tego, co polityczne, staje się widoczna, gdy analizujemy inny aspekt jego rozwiązania problemu liberalizmu: stworzenie „częściowego konsensu” rozumnych rozległych doktryn, w którym każda popiera ową polityczną koncepcję z własnego punktu widzenia. Rawls twierdzi, że w dobrze uporządkowanym społeczeństwie konsens ustanawiany jest wokół zasad jego teorii sprawiedliwości jako bezstronności. Dobrane za pomocą narzędzia, jakim jest sytuacja pierwotna wraz z „zasłoną niewiedzy”, owe zasady sprawiedliwych warunków kooperacji czynią zadość liberalnej zasadzie legitymizacji, która wymaga, aby aprobowane były przez wszystkich wolnych i równych, a także rozumnych i racjonalnych, obywateli i zwracały się do ich publicznego rozumu. Zgodnie ze stanowiskiem politycznego liberalizmu owe zasady są specjalnie tak pomyślane, aby zyskać rozważne poparcie obywateli opowiadających się za rozumnymi, choć pozostającymi w konflikcie z rozległymi doktrynami. Celem zasłony niewiedzy jest rzeczywiście wykluczenie wiedzy o rozległych koncepcjach dobra wyznawanych przez obywateli i zmuszenie ich do postępowania na podstawie wspólnych koncepcji społeczeństwa i osoby, których wymaga stosowanie ideałów i zasad praktycznego rozumu⁶.

⁶ Ibidem, s. 204, 205.

Zgodnie z dążeniem do nadania „politycznemu liberalizmowi” charakteru moralnego, Rawls dokłada starań, by wskazać, że tego rodzaju częściowego konsensu nie wolno mylić ze zwykłym *modus vivendi*. Podkreśla, że nie jest to po prostu konsens co do pewnej liczby instytucjonalnych uzgodnień opartych na korzyści własnej, lecz dokonana na moralnych podstawach afirmacja zasad sprawiedliwości, które same mają moralny charakter. Co więcej, częściowy konsens różni się również od konstytucyjnej formy konsensu, który, jak sądzi Rawls, nie jest dostatecznie głęboki bądź szeroki, by zagwarantować sprawiedliwość i stabilność. Jak mówi, w konstytucyjnym konsensie:

Choć istnieje zgoda co do pewnych podstawowych praw i wolności politycznych – prawa do głosowania, wolności politycznego wypowiedzania się i zrzeszania oraz wszelkich innych praw i wolności wymaganych dla wyborczych i ustawodawczych procedur demokracji – to wśród wyznających zasady liberalne nie ma zgody co do bardziej szczegółowej treści i granic tych praw i wolności, a także co do tego, jakie dalsze prawa i wolności mają zaliczać się do podstawowych, a więc zasługiwać na ochronę prawną, jeśli nie konstytucyjną⁷.

Rawls uznaje, że konsens konstytucyjny przewyższa *modus vivendi*, ponieważ zachowuje on rzeczywistą wierność wobec zasad liberalnej konstytucji, które gwarantują pewne podstawowe prawa i wolności, a także ustanawiają demokratyczne procedury moderujące polityczną rywalizację. Niemniej jednak, ze względu na to, że zasady te nie mają podstaw w określonych ideach społeczeństwa i osoby, związanych z koncepcją polityczną, występują różnice zdań co do statusu i treści owych praw i wolności, wywołując niepewność i wrogość w życiu publicznym. Stąd, jak mówi, ważne jest *ostateczne* ustalenie ich treści. Dostarcza jej częściowy konsens dotyczący koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności, która ustanawia konsens znacznie głębszy od tego, który poprzestawałby na zasadniczych elementach konstytucji. Przyznając, że pilniejszą rzeczą jest ustalenie owych

⁷ Ibidem, s. 226-227.

niezbędnych elementów konstytucji (mianowicie podstawowych zasad określających ogólną strukturę władzy i procesu politycznego, a również podstawowe prawa i wolności obywatelskie)⁸, Rawls uważa, że należy odróżniać je od zasad rządzących społecznymi i ekonomicznymi nierównościami. Celem sprawiedliwości jako bezstronności jest ustanowienie konsensu dotyczącego publicznego rozumu, o którego treści stanowi polityczna koncepcja sprawiedliwości: „treść ta składa się z dwóch części: z materialnych zasad sprawiedliwości dla struktury podstawowej (z politycznych wartości sprawiedliwości) i z wytycznych dociekania oraz pewnych koncepcji cnoty, które czynią możliwym rozum publiczny (z politycznych wartości publicznego rozumu)”⁹.

Rawls wydaje się wierzyć, że choć racjonalne porozumienie pomiędzy rozległymi doktrynami moralnymi, religijnymi i filozoficznymi nie jest możliwe, to porozumienie takie można osiągnąć w sferze politycznej. Jeśli niezgodne z sobą doktryny usunięte zostaną do sfery tego, co prywatne, można będzie, jak sądzi, ustanowić w sferze publicznej pewien rodzaju konsensu mającego oparcie w Rozumie (w obu jego aspektach: racjonalności oraz rozumności). Jeśli konsens taki zostałby już osiągnięty, jego zakwestionowanie byłoby nieuzasadnione, a jedyna możliwość jego destabilizacji polegałaby na ataku podjętym z zewnątrz przez „nierozumne” siły. Wynika stąd, że gdy powstanie już dobrze uporządkowane społeczeństwo, uczestnicy częściowego konsensu nie powinni mieć prawa, by kwestionować istniejące porozumienia, są one bowiem realizacją zasad sprawiedliwości. Nieposłuszeństwo wobec nich musi być następstwem „irracjonalności” lub „nierozsądku”.

Tu właśnie Rawlsowski obraz dobrze uporządkowanego społeczeństwa staje się bardziej wyraźny i mocno przypomina niebezpieczną utopię pojednania. Rawls niewątpliwie zdaje sobie sprawę, że pełny częściowy konsens być może nigdy nie zostanie osiągnięty, a co najwyżej będzie coraz bliższy. Jak twierdzi,

⁸ Ibidem, s. 312.

⁹ Ibidem, s. 345.

jest bardziej prawdopodobne, że ośrodkiem częściowego konsensu będzie grupa liberalnych koncepcji odgrywających rolę politycznych rywali¹⁰. Niemniej jednak nakłania nas, byśmy zabiegali o dobrze urządzone społeczeństwo tam, gdzie nie ma już konfliktu między interesami politycznymi i ekonomicznymi, a rywalizacja została przezwyciężona. Społeczeństwo takie byłoby świadkiem urzeczywistnienia sprawiedliwości jako bezstronności będącej właściwą i ostateczną interpretacją tego, jak demokratyczne zasady równości i wolności należy wprowadzić do podstawowych instytucji. Jest ona niezależna od wszelkich interesów, nie jest jakąś formą kompromisu, lecz autentycznym wyrazem swobodnego demokratycznego rozumu publicznego.

Sposób, w jaki Rawls wyobraża sobie naturę częściowego konsensu, jasno dowodzi, że dobrze uporządkowane społeczeństwo jest dla niego społeczeństwem, z którego wyeliminowano politykę. Rozumni i racjonalni obywatele wspólnie uznają koncepcję sprawiedliwości i postępują stosownie do jej nakazów. Zapewne wyznają oni nader różne, a nawet niezgodne z sobą koncepcje dobra, lecz pozostają one sprawami ściśle prywatnymi i nie przeszkadzają w ich życiu publicznym. Konflikty interesów związane z kwestiami ekonomicznymi i społecznymi – o ile nadal występują – są bez zakłóceń rozwiązywane w ogólnych ramach rozumu publicznego dzięki debacie odwołującej się do aprobowanych przez wszystkich zasad sprawiedliwości. Jeśli zdarzy się, że nierozumna lub nieracjonalna osoba nie godzi się z tym stanem rzeczy, będzie musiała pod przymusem podporządkować się zasadom sprawiedliwości. Jednak przymus taki nie ma nic wspólnego z opresją, albowiem usprawiedliwia go użycie rozumu.

Rawlsowska koncepcja dobrze uporządkowanego społeczeństwa eliminuje zatem demokratyczną walkę „przeciwników”, a więc tych, których łączy wierność wobec liberalno-demokratycznych zasad, choć zarazem bronią oni odmiennych interpretacji tego, co oznacza wolność, równość oraz tego, jakich

¹⁰ Ibidem, s. 234.

stosunków społecznych i instytucji powinny one dotyczyć. Dlatego właśnie w jego „liberalnej utopii” prawomocny sprzeciw zostałby usunięty ze sfery publicznej. Co sprawia, że broni takiego stanowiska? Dlaczego jego koncepcja demokracji nie pozostawia żadnej przestrzeni, w której toczyć się może agonistyczna konfrontacja współzawodniczących interpretacji wspólnych liberalno-demokratycznych zasad? Odpowiedzi dostarcza jego chybiona koncepcja polityki zredukowanej do czynności polegającej jedynie na alokacji interesów, których konflikty można racjonalnie rozwiązywać. Dlatego właśnie sądzi, że dzięki koncepcji sprawiedliwości, która w granicach ustanowionych przez rozumność odwołuje się do posiadanej przez jednostki idei racjonalnej korzyści, można wyeliminować polityczne konflikty.

Zgodnie z jego teorią jako równe i wolne osoby obywatele potrzebują tych samych dóbr, ich koncepcje dobra bowiem, bez względu na różnicę ich treści,

wymagają dla swego popierania mniej więcej tych samych dóbr pierwotnych, to jest tych samych podstawowych praw, wolności i szans oraz tych samych uniwersalnych środków, takich jak dochód i bogactwo, a wszystko to wsparte tymi samymi społecznymi podstawami szacunku dla samego siebie¹¹.

Dlatego, gdy tylko znaleziona zostaje sprawiedliwa odpowiedź na problem dystrybucji owych dóbr pierwotnych, znika rywalizacja, która wcześniej istniała w dziedzinie politycznej.

Scenariusz Rawlsa zakłada, że jedynym motywem działania aktorów politycznych jest to, co uznają oni za swą racjonalną korzyść własną. Gwałtowne namiętności znikają z dziedziny polityki, która zredukowana zostaje do neutralnego pola ścierających się interesów. W podejściu takim całkowicie brak związanego z „tym, co polityczne” wymiaru władzy, antagonizmu i stosunku sił – obecny w stosunkach ludzkich element „nierozstrzygalności” jest tym, co „liberalizm polityczny” za wszelką cenę stara się wyeliminować. Dobrze uporządkowane społeczeństwo przedstawia jako społeczeństwo, z którego – dzięki racjo-

¹¹ Ibidem, s. 253.

nalnemu porozumieniu dotyczącemu sprawiedliwości – znikły antagonizm, przemoc, władza i ucisk. Jednak jest tak jedynie dlatego, że stały się niewidzialne dzięki zręcznemu fortelowi: rozróżnieniu między „prostym” pluralizmem oraz pluralizmem „rozumnym”. Pozwala ono zaprzeczyć faktowi wykluczeń dzięki uznaniu ich z wynik „swobodnego użycia praktycznego rozumu” ustanawiającego granice możliwego konsensu. Jakiś punkt widzenia wyklucza się dlatego, że wymaga tego posługiwanie się rozumem; z tego powodu granica pomiędzy tym, co posiada uzasadnienie, oraz tym, co jest go pozbawione, wydaje się niezależna od stosunków władzy. Dzięki owemu wybiegowi racjonalność i moralność stanowią klucz do rozwiązania „paradoksu liberalizmu”: jak pozostając neutralnym wyeliminować jego przeciwników.

Nie wystarczy jednak z własnej teorii wyeliminować tego, co polityczne, by sprawić, że wraz z towarzyszącym mu wymiarem antagonizmu i wykluczenia zniknie z rzeczywistego świata. Powraca z uporem. Wraz z tym, jak liberalizm wytworzył ogólną ramę, która nie pozwala zrozumieć dynamiki polityczności i gdzie nieobecne są instytucje i dyskursy, które pozwalałyby owym potencjalnym antagonizmom ujawniać się w agonistycznej formie, pojawia się groźba, że zamiast walki przeciwników nastąpi wojna pomiędzy wrogami. Oto dlaczego nie prowadząc wcale ku pojednanemu społeczeństwu, stanowisko tego rodzaju kończy ostatecznie stwarzając zagrożenie dla demokracji.

Demokracja i nierozstrzygalność

Eksponując potencjalne konsekwencje projektu Rawlsa, chciałam uwidocznić niebezpieczeństwo wynikające z założenia, że w społeczeństwie demokratycznym możliwe jest racjonalne i ostateczne rozwiązanie problemu sprawiedliwości. Idea taka prowadzi do zamknięcia luki pomiędzy sprawiedliwością i prawem, która stanowi konstytutywną przestrzeń nowożytnej demokracji. Po to, aby uniknąć takiego zamknięcia, powinniśmy zrezygnować z samej myśli o możliwości „racjonalnego”

politycznego konsensu, który nie opierałby się na żadnej formie wykluczenia. Przedstawienie instytucji liberalnej demokracji jako wytworu czysto deliberacyjnej racjonalności oznacza ich reifikację i uniemożliwienie ich transformacji. Oznacza zakwestionowanie faktu, że podobnie jak każdy inny reżim, nowoczesna pluralistyczna demokracja stanowi system relacji władzy oraz odebranie legitymizacji demokratycznym wyzwaniom rzuconym owym formom władzy.

Wiara w ostateczną możliwość całkowitego rozwiązania konfliktów – nawet jeśli traktuje się je jako asymptotyczną realizację regulatywnej idei racjonalnego konsensu – nie stanowi bynajmniej koniecznego horyzontu projektu demokratycznego, lecz projekt ów wystawia na ryzyko. Iluzja taka w istocie wyraża pośrednio tęsknotę za wewnętrznym pojednaniem i wolnym od pluralizmu społeczeństwem. Rozumiana w ten sposób pluralistyczna demokracja staje się swego rodzaju „samoobalającym się ideałem”, moment bowiem jego spełnienia zbiegłby się z jego dezintegracją.

Perspektywa zainspirowana przez poststrukturalizm, która kładzie nacisk na nieredukowalną inność będącą zarówno warunkiem możliwości, jak i warunkiem niemożliwości każdej tożsamości, dostarcza znacznie lepszego schematu teoretycznego dla uchwycenia specyfiki nowoczesnej demokracji, niż czyni to stanowisko racjonalistyczne. Pojęcie „konstytutywnego zewnątrz” zmusza do pogodzenia się z myślą, że pluralizm oznacza trwałość konfliktu i antagonizmu. Co więcej, pomaga zrozumieć, że konfliktu i podziału nie należy traktować jako anomalii, których nie można, niestety, całkowicie wyeliminować, ani też jako empirycznych przeszkód uniemożliwiających pełną realizację dobra, jakim jest harmonia, której nie potrafimy osiągnąć, ponieważ nigdy nie będziemy potrafili utożsamić się całkowicie z własnym racjonalnym uniwersalnym ja.

Nawiązanie do tez poststrukturalizmu umożliwia projektowi radykalnej i pluralistycznej demokracji uznanie różnicy za warunek możliwości ukonstytuowania jedności i całości, który wyznacza zarazem ich najbardziej podstawowe granice. Zgodnie

z tym poglądem wyeliminowanie wielości nie jest możliwe – staje się ona nieredukowalna. Musimy zatem wyrzec się samej myśli o wchłonięciu inności przez jedność i harmonię. To właśnie inność nie daje się oswoić, lecz, jak wskazuje Rodolphe Gasché, „stale podważa, choć również umożliwia, marzenie o autonomii osiąganey dzięki refleksyjnemu zwinięciu się wokół samego siebie, stanowi bowiem konieczny warunek tego pożądanego stanu rzeczy, konieczny warunek stanowiący granicę takiej możliwości”¹².

W przeciwieństwie do innych projektów radykalnej bądź uczestniczącej demokracji inspirowanych przez racjonalizm, radykalna i pluralistyczna demokracja odrzuca samą możliwość wolnej od wykluczeń publicznej sfery racjonalnego sporu, w której możliwe jest osiągnięcie konsensu wolnego od przymusu. Wykazując, że konsens taki jest *konceptualną* niemożliwością, nie stanowi ona – wbrew temu, co można by twierdzić – zagrożenia dla ideału demokracji. Przeciwnie, chroni pluralistyczną demokrację przed wszelkimi próbami zamknięcia. Co więcej, takie odrzucenie stanowi istotną gwarancję trwałości dynamiki procesu demokratycznego.

Zamiast próbować wymazać ślady władzy i wykluczenia, demokratyczna polityka wymaga wydobycia ich na przedni plan, uczynienia widzialnymi, by mogły wkroczyć na terytorium kontestacji. Natomiast fakt, że należy traktować to jako niekończący się proces, nie powinien wywoływać zmartwienia, pragnienie bowiem osiągnięcia ostatecznego celu może jedynie prowadzić do eliminacji tego, co polityczne i unicestwienia demokracji. Nie będąc wcale oznaką niedoskonałości, konflikty i konfrontacje w ustroju demokratycznym świadczą o żywotności demokracji i tym, że stanowi ona schronienie pluralizmu.

Zainspirowanemu Kantem modelowi demokracji, który jej realizację wyobraża sobie jako idealną wspólnotę komunikacji, jako zapewne niekończące się, lecz mające wyraźnie określoną formę zadanie, powinniśmy przeciwstawić koncepcję demokracji,

¹² Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror*, Cambridge 1986, s. 105.

która nie zmierzając bynajmniej do konsensu i przejrzystości, zachowuje podejrzliwość wobec każdej próby narzucenia jednoznacznego modelu demokratycznej dyskusji. Jest to stanowisko, które pamiętając o niebezpieczeństwach racjonalizmu, nie marzy o zapanowaniu nad nierozstrzygalnością, ani jej eliminacji, albowiem dostrzega w niej zasadniczy warunek możliwości rozstrzygnięcia, a tym samym wolności i pluralizmu.

Przetłóżył Andrzej Orzechowski

Carl Schmitt i paradoks liberalnej demokracji

Nawiązując do przedstawionej przez Carla Schmitta krytyki parlamentarnej demokracji, John Rawls we wstępie do broszurowego wydania *Liberalizmu politycznego* sugeruje, że upadek weimarskiego reżimu konstytucyjnego był po części następstwem faktu, iż niemieckie elity nie wierzyły już w możliwość uczciwego liberalnego systemu rządów parlamentarnych. Powinno to, jak sądzi, uświadomić nam znaczenie przekonującej argumentacji na rzecz sprawiedliwej i dobrze uporządkowanej demokracji konstytucyjnej. „Debaty dotyczące ogólnych filozoficznych zagadnień” – mówi Rawls – „nie mogą być codzienną sprawą polityki, lecz nie powoduje to, że są to zagadnienia pozbawione znaczenia, albowiem to, co uznajemy za odpowiedzi na nie, kształtować będzie zasadnicze postawy publicznej kultury i sposób uprawiania polityki”¹.

Zgadzam się z Rawlsem, że filozofia polityczna może odgrywać praktyczną rolę w kształtowaniu publicznej kultury i wywieraniu wpływu na tworzenie demokratycznych tożsamości politycznych. Uważam jednak, że po to, by przedstawić koncepcję liberalno-demokratycznego społeczeństwa zdolną do uzyskania czynnego poparcia obywateli, teoretycy polityki muszą być gotowi do zmierzenia się z argumentami tych, którzy

¹ John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1996, s. lxi.

zakwestionowali podstawowe dogmaty liberalizmu. Oznacza to konfrontację z pewnymi kłopotliwymi zagadnieniami, których zarówno liberałowie, jak i demokraci zwykle unikają.

W rozdziale tym chciałabym przyczynić się do realizacji tego projektu poprzez analizę przedstawionej przez Carla Schmitta krytyki liberalnej demokracji. Wierzę, że konfrontacja z jego myślą pozwoli nam zaakceptować istotny paradoks wpisany w samą naturę liberalnej demokracji, a w rezultacie sformułować stanowisko, które umożliwi łatwiejsze uporanie się z tym paradoksem. Dla uwidocznienia doniosłości i aktualności wątpliwości zgłoszonych przez Schmitta uporządkuję swą argumentację wokół dwóch tematów znajdujących się obecnie w centrum teorii politycznej: granic obywatelstwa oraz natury liberalno-demokratycznego konsensu².

Demokracja, homogeniczność i granice obywatelstwa

Granice obywatelstwa stały się ostatnio przedmiotem licznych dyskusji. Wielu autorów dowodziło, że w erze globalizacji nie można zamykać obywatelstwa w granicach państw narodowych, że musi się ono stać ponadnarodowe. Na przykład David Held głosi nastanie „kosmopolitycznego obywatelstwa” i twierdzi, że niezbędne są kosmopolityczne demokratyczne reguły prawne, do których odwoływać mogliby się obywatele, których uprawnienia zostały pogwałcone³. Natomiast Richard Falk przewiduje pojawienie się „obywateli pielgrzymów”, których lojal-

² Skłonna byłam sądzić, że każdy potrafi zrozumieć, iż można posłużyć się Schmittem przeciwko Schmittowi – posłużyć się jego krytycznymi poglądami w celu konsolidacji liberalizmu – zdając sobie zarazem sprawę, że oczywiście nie to było jego celem. Wydaje się jednak, że byłam w błędzie, skoro Bill Scheuermann krytykuje mnie w *Between the Norm and the Exception* (Cambridge 1994, s. 8) za to, iż przedstawiam Schmitta jako teoretyka radykalnej pluralistycznej demokracji!

³ David Held, *Democracy and the Global Order*, Cambridge 1995.

ność kierować się będzie ku swego rodzaju niewidzialnej politycznej wspólnotie ich nadziei i marzeń⁴.

Inni teoretycy, zwłaszcza wierni obywatelsko-republikańskiej koncepcji obywatelstwa, zachowują głęboką podejrzliwość wobec takich perspektyw, uznając je za zagrożenie dla demokratycznych form rządzenia. Twierdzą, że koniecznym *locus* obywatelstwa jest państwo narodowe, a sama idea kosmopolitycznego obywatelstwa jest wewnętrznie sprzeczna. Widzę w tej debacie typowy przykład problemów biorących się z konfliktu między wymogami demokratycznymi i wymogami liberalnymi, i uważam, że uświadamiając nam owo napięcie między demokracją i liberalizmem, Schmitt pomaga zrozumieć, o co chodzi w tym sporze.

Jako punkt wyjścia weźmy jego tezę, że warunkiem możliwości demokracji jest „homogeniczność”. We wstępie do drugiego wydania *Duchowej i historycznej sytuacji dzisiejszego parlamentaryzmu* (1926) Schmitt oświadcza:

Każda rzeczywista demokracja polega na tym, że nie tylko tych, którzy są równi, traktuje się w równoprawny sposób, ale również konsekwentnie każdy, kto nie jest zaliczany do równych, podlega różnym formom nierówności. Demokracja jest więc z konieczności homogeniczna i oznacza jednocześnie wykluczenie lub unicestwienie wszystkich heterogenicznych elementów⁵.

Nie przeczę, że uwzględniawszy późniejszą ewolucję polityczną autora tego twierdzenia, może ono wywoływać efekt mrozący krew w żyłach. Uważam jednak, że byłoby świadectwem krótkowzroczności, gdybyśmy z tego powodu zlekceważyli tezę Schmitta, iż demokracji niezbędna jest homogeniczność. Uważam, że zinterpretowane w określony sposób, twierdzenie to może skłonić nas do pogodzenia się z pewnym aspektem demokratycznej polityki, który liberalizm skłonny jest eliminować.

⁴ Richard Falk, *On Human Governance*, Cambridge 1995.

⁵ Carl Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, w: Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek A. Cichocki, Kraków-Warszawa 2000, s. 123.

Należy na początek wyjaśnić, co na myśli ma Schmitt, mówiąc o „homogeniczności”. Twierdzi, że jeśli ma to być *substancjalna* równość, to homogeniczność wpisana jest w samą istotę demokratycznej koncepcji równości. Schmitt przekonuje, że demokracja wymaga koncepcji równości jako pewnej substancji i nie może poprzestać na abstrakcyjnych koncepcjach, takich, jak liberalna, bowiem „równość jest politycznie interesująca i sama w sobie stanowi wartość, o ile ma jakąś treść. Wtedy dopiero powstaje możliwość i ryzyko pojawienia się nierówności”⁶. Po to, aby można było uznawać ich za równych, obywatele muszą – jak twierdzi – uczestniczyć we wspólnej substancji.

W rezultacie Schmitt odrzuca myśl, by powszechna równość ludzi mogła służyć za podstawę państwa lub jakiegokolwiek formy sprawowania rządów. Taka idea równości ludzi – wywodząca się z liberalnego indywidualizmu – jest, jak twierdzi Schmitt, niepolityczną formą równości, nie jest z nią bowiem skorelowana możliwa nierówność, z której każda równość czerpie swe specyficzne znaczenie. Nie dostarcza ona żadnych kryteriów, podług których tworzyć można instytucje polityczne:

Równość, która każdemu człowiekowi należy się z racji urodzenia, nie jest wcale wytworem demokracji, ale wynika z określonego rozumienia liberalizmu. Koncepcja równości nie jest również żadną ideą ustroju państwa. Przede wszystkim wyraża ona indywidualistyczną, humanistyczną moralność i światopogląd. Współczesna demokracja masowa polega na zachowaniu niejasnych związków między demokracją i liberalizmem⁷.

Schmitt twierdzi, że zachodzi nieprzezwyciężalne przeciwieństwo pomiędzy liberalnym indywidualizmem wraz z właściwym dlań moralnym dyskursem koncentrującym się na jednostce a ideałem demokratycznym, który ma przede wszystkim polityczny charakter i dąży do tworzenia tożsamości opartej na homogeniczności. Utrzymuje, że liberalizm stanowi

⁶ Ibidem, s. 124.

⁷ Ibidem, s. 127-128.

zaprzeczenie demokracji, a demokracja – zaprzeczenie liberalizmu, parlamentarna demokracja zaś, będąc ich zespoleniem, jest niemożliwym ustrojem.

Mówiąc o równości, musimy, jak uważa, rozróżnić dwie głęboko odmienne idee: liberalną i demokratyczną. Koncepcja liberalna zakłada, że każda osoba, jako osoba, jest automatycznie równa każdej innej osobie. Koncepcja demokratyczna wymaga natomiast, by możliwe było odróżnienie tego, kto należy do *demos*, oraz tego, kto znajduje się poza jego obrębem; z tego powodu równość nie może istnieć bez niezbędnego korelatu, jakim jest nierówność. Demokracja obejmująca całą ludzkość, o ile jest w ogóle możliwa, wbrew twierdzeniom liberalizmu byłaby czystą abstrakcją, równość bowiem może istnieć jedynie dzięki określonym znaczeniom, jakie posiada w poszczególnych dziedzinach – jako równość polityczna, równość ekonomiczna itp. Jednak owe konkretne równości jako warunek własnej możliwości zakładają zawsze pewną formę nierówności. Dlatego właśnie Schmitt wnioskuje, że absolutna równość ludzi byłaby praktycznie nic nieznaczącą, obojętną równością.

Schmitt spostrzega istotną rzecz, podkreślając, że demokratyczne pojęcie równości jest pojęciem *politycznym* i zakłada w związku z tym możliwość *rozróżnienia*. Ma rację mówiąc, że polityczna demokracja nie może opierać się na ogóle ludzkości, lecz musi przynależeć do określonego ludu. Wbrew licznym tendencyjnym interpretacjom należy w tym kontekście zaznaczyć, że Schmitt nigdy nie twierdził, iż ową przynależność do ludu można rozumieć jedynie w kategoriach rasy. Przeciwnie, wyraźnie podkreślał, że konstytutywna dla *demos* homogeniczność przejawiać się może na wiele sposobów. Twierdzi na przykład, że substancja zjawiska równości „może dotyczyć pewnych cech fizycznych lub moralnych, na przykład dzielności obywateli, w klasycznej demokracji – *arete*, *virtus* (*vertu*)”⁸. Analizując to zagadnienie z historycznego punktu widzenia, zauważa również, że „równość w idei demokracji angielskich sekciarzy

⁸ Ibidem, s. 123.

w XVII wieku zakładała jedność religijnych przekonań. Od XIX wieku równość znajduje wyraz przede wszystkim w przynależności do danego narodu, w narodowej homogeniczności”⁹.

To rozumiałe, że dla Schmitta nie jest ważna natura podobieństwa, na którym opiera się homogeniczność, lecz możliwość wyznaczenia linii demarkacyjnej pomiędzy tymi, którzy należą do określonego *demos* – i z tej racji posiadają równe prawa – oraz tymi, którzy nie mogą mieć takich samych praw w sferze politycznej, ponieważ nie stanowią części *demos*. Taka demokratyczna równość – przejawiająca się obecnie w postaci obywatelstwa – jest według niego podstawą pozostałych form równości. Obywatele demokracji otrzymują równe prawa dzięki przynależności do *demos*, a nie dzięki partycypacji w abstrakcyjnej idei człowieczeństwa. Dlatego właśnie oznajmia, że centralnym pojęciem demokracji nie jest „ludzkość”, lecz „lud” i nie może istnieć demokracja obejmująca całą ludzkość. Demokracja może istnieć jedynie jako demokracja jakiegoś ludu. Schmitt mówi:

Polityczne związki między ludźmi nie mogą być abstrakcyjne, ponieważ w dziedzinie polityczności każdy człowiek jest politycznie uwarunkowany i reprezentuje określone interesy polityczne. Dlatego w tej sferze relacje między ludźmi muszą być ujęte w polityczne kategorie jako związki między obywatelami państwa, między rządzącymi i rządzonymi, między politycznymi sprzymierzeńcami i przeciwnikami. W sferze polityczności nie da się od polityczności abstrahować. Nie ma tutaj miejsca dla powszechnej równości wszystkich ludzi (...) ¹⁰.

Dla zilustrowania swej tezy Schmitt wskazuje, że nawet w nowoczesnych państwach demokratycznych, w których wprowadzono powszechną równość, istnieje kategoria ludzi, których wyklucza się jako cudzoziemców lub obcych i z tego powodu nie istnieje tam absolutna równość osób. Pokazuje również, w jakim stopniu występujący w tych państwach korelat równo-

⁹ Ibidem, s. 123.

¹⁰ Ibidem, s. 126.

ści obywateli polega na podkreśleniu znaczenia narodowej homogeniczności oraz granicy wyznaczającej podział na tych, którzy przynależą do państwa i tych, którzy pozostają na zewnątrz. Tego właśnie, jak spostrzega, należy oczekiwać i gdyby było inaczej, a państwo podjęło próbę urzeczywistnienia powszechnej równości jednostek w dziedzinie politycznej, nie uwzględniając homogeniczności narodu albo jakiejś innej formy homogeniczności, rezultat polegałby na całkowitej dewaluacji politycznej równości oraz samej polityki. Z pewnością w ogóle nie oznaczałoby to zaniku substancjalnych nierówności, które, jak powiada Schmitt,

pojawia się (...) na innym obszarze, na przykład w gospodarce, nadając jej nowe, nieporównywalnie większe znaczenie. Za sprawą pozornej równości politycznej polityka coraz bardziej ulega innym obszarom życia, (...) gdzie substancjalne różnice nadal odgrywają kolosalną rolę¹¹.

Wydaje mi się, że bez względu na to, jak nieprzyjemnie argumenty te brzmią w uszach liberała, należy je skrupulatnie rozważyć. Zawierają istotną przestrożę dla tych, którzy wierzą, że proces globalizacji stwarza podstawy ogólnoświatowej demokracji i kosmopolitycznego obywatelstwa. Dostarczają również istotnych spostrzeżeń dotyczących obecnej dominacji gospodarki nad polityką. Powinniśmy być rzeczywiście świadomi, że bez *demos*, do którego należą, owi kosmopolityczni obywatele-pielgrzymi faktycznie utraciliby możliwość korzystania ze swych demokratycznych uprawnień do stanowienia prawa. W najlepszym wypadku pozostałoby z liberalnym prawem odwoływania się do ponadnarodowych sądów w celu obrony swych indywidualnych praw, gdyby zostały one pogwałcone. Najprawdopodobniej taka kosmopolityczna demokracja – jeśliby kiedykolwiek powstała – byłaby jedynie pustą nazwą tuszującą faktyczny zanik demokratycznych form rządzenia i świadczącą o triumfie liberalnej formy racjonalności rządzenia.

¹¹ Ibidem, s. 127.

Demokratyczna logika inkluzji/ekskluzji

To prawda, że odczytując go w ten sposób, zniekształcam problematykę zajmującą Schmitta, głównym bowiem przedmiotem jego uwagi nie jest partycypacja w demokracji, lecz *polityczna jedność*. Według niego ma ona podstawowe znaczenie, gdyż decyduje o istnieniu państwa. Jednak jego spostrzeżenia są istotne dla zagadnienia demokracji, uważa bowiem, że obywatele demokratycznego państwa właśnie dzięki uczestnictwu w owej jedności mogą być uznawani za równych i korzystać ze swych demokratycznych praw. Demokracja, zdaniem Schmitta, jest w istocie tożsamością rządzących i rządzonych, co wiąże się z podstawową zasadą jedności *demos* oraz suwerennością jego woli. Jeśli jednak lud ma sprawować rządy, niezbędne jest określenie, kto należy do ludu. Gdy nie istnieje żadne kryterium ustalające, kto posiada demokratyczne prawa, wola ludu nigdy nie przybierze określonej formy.

Można oczywiście zgłosić zastrzeżenie, że takie rozumienie demokracji kłóci się z ujęciem liberalno-demokratycznym i można by z pewnością twierdzić, że nie należy mówić tu o demokracji, lecz o populizmie. Schmitt niewątpliwie nie jest demokratą w liberalnym rozumieniu tego terminu, a dla ograniczeń nakładanych przez liberalne instytucje na demokratyczną wolę ludu nie ma nic prócz pogardy. Jednak kwestia, na którą zwraca uwagę, ma decydujące znaczenie nawet dla obrońców form liberalno-demokratycznych. Logika demokracji rzeczywiście zakłada, że w samym procesie konstytuowania się „ludu” niezbędny jest moment zamknięcia. Nie można go uniknąć nawet w modelu liberalno-demokratycznym; można tylko radzić z nim sobie inaczej. To jednak uczynić można jedynie wówczas, jeśli zaakceptuje się owo zamknięcie i implikowany przez nie paradoks.

Podkreślając, że tożsamość demokratycznej wspólnoty politycznej zależy całkowicie od możliwości wyznaczenia granicy między „nami” i „nimi”, Schmitt podkreśla tym samym, że demokracja zawsze wiąże się z relacjami inkluzji/ekskluzji. Demokraci postąpiliby nierozważnie, lekceważąc to niezwykle ważne

spostrzeżenie tylko dlatego, że nie odczuwają sympatii do jego autora. Jednym z głównych kłopotów z liberalizmem – mogącym przy tym stanowić zagrożenie dla demokracji – jest właśnie nieumiejętność skonceptualizowania tej granicy. Jak dowodzi Schmitt, centralnym pojęciem dyskursu liberalnego jest „ludzkość”, które – jak słusznie zauważa – nie jest pojęciem politycznym i nie koresponduje z żadnym politycznym bytem. Liberalna teoria nie potrafi w adekwatny sposób podjąć centralnej kwestii, jaką jest polityczne konstytuowanie się „ludu”, konieczność bowiem wyznaczenia takiej „granicy” stoi w sprzeczności z jej uniwersalistyczną retoryką. Wbrew liberalizmowi, który eksponuje „ludzkość”, należy podkreślić, że kluczowe pojęcia demokracji to „*demos*” i „lud”.

W odróżnieniu od tych, którzy wierzą w nieuchronną harmonię liberalizmu i demokracji, Schmitt sprawia, że spostrzegamy ich konflikt, a także niebezpieczeństwa, którymi dominacja logiki liberalnej może zagrozić funkcjonowaniu demokracji. Istnieje bez wątpienia opozycja pomiędzy liberalną „gramatyką” równości, która zakłada uniwersalność i odniesienie do „ludzkości” a praktyką demokratycznej równości, której niezbędny jest moment politycznego rozróżnienia między „nami” i „nimi”. Sądzę jednak, że Schmitt myli się, przedstawiając ów konflikt jako sprzeczność, która musi doprowadzić do samounicestwienia liberalnej demokracji. Możemy z powodzeniem przyjąć jego pogląd, nie godząc się z jego wnioskami. Proponuję, by uznać, że między liberalną i demokratyczną koncepcją równości zachodzi zasadnicza różnica, lecz jednocześnie inaczej rozumieć sposób ich połączenia i jego konsekwencje. Ich połączenie można istotnie uznawać za *locus napięcia* wprowadzającego niezwykle ważną dynamikę, która konstytuuje specyfikę liberalnej demokracji jako nowej politycznej formy społeczeństwa. Demokratyczna logika konstytuowania się ludu oraz wpisywania praw i równości w praktyki jest niezbędna, by pokonać właściwą dyskursowi liberalnemu skłonność do abstrakcyjnego uniwersalizmu. Jednak dzięki odwołaniu do „ludzkości” oraz polemicznemu posłużeniu się „prawami człowieka”

owo połączenie z logiką liberalizmu umożliwia stały sprzeciw wobec form wykluczenia wpisanych nieuchronnie w polityczną praktykę ustanawiania tych praw i określania „ludu”, który sprawować ma władzę¹². Pomimo zasadniczej sprzeczności owych dwu logik, ich połączenie ma właśnie dlatego niezwykle pozytywne skutki i nie ma żadnego powodu, by podzielać pesymistyczny werdykt Schmitta dotyczący liberalnej demokracji. Jednak nie powinniśmy również być zbyt ufni co do jej perspektyw. Żadne ostateczne rozwiązanie konfliktu, ani też równowaga owych dwu sprzecznych logik nie są możliwe; dochodzić może jedynie do prowizorycznych, pragmatycznych, chwiejnych i niepewnych układów redukujących napięcie między nimi. Liberalno-demokratyczna polityka polega w istocie na stałym procesie kolejnych prób uporania się z tym konstytutywnym paradoksem za pomocą różnych hegemonicznych połączeń.

Demokracja deliberacyjna i jej braki

Uwagi Schmitta dotyczące momentu zamknięcia, który nieuchronnie pociąga za sobą logika demokracji, mają doniosłe konsekwencje dla innej debaty, jaka toczy się wokół natury konsensu możliwego w liberalno-demokratycznym społeczeństwie. Debata ta dotyczy licznych kwestii i zajmę się nimi kolejno.

Jedną z implikacji przedstawionego powyżej rozumowania jest niemożliwość osiągnięcia wolnego od wykluczeń, racjonalnego konsensu. Stwarza to szereg problemów dla modelu demokratycznej polityki, który znany jest jako „demokracja deliberacyjna” i któremu poświęcono ostatnio wiele uwagi. Cel, jaki stawiają przed sobą teoretycy opowiadający się za różnymi wersjami tego modelu, jest bez wątpienia godny uznania. W opozycji do koncepcji demokracji opartej na interesie, inspirowanej przez ekonomię i sceptycznej wobec cnót politycz-

¹² Podobny argument w odniesieniu do napięcia istniejącego w połączeniu liberalnej logiki różnicy i demokratycznej logiki ekwiwalencji przedstawiłam, omawiając poglądy Schmitta w *The Return of the Political*, London 1993, rozdz. 7. i 8.

nej partycypacji, pragną oni wprowadzić do polityki zagadnienia moralności i sprawiedliwości, a demokratyczne obywatelstwo pojmują w odmienny sposób. Proponując jednakże, by uznać rozum i racjonalną argumentację, a nie interes i układ preferencji za centralną kwestię polityki, zastępują po prostu model ekonomiczny modelem moralnym, który również – choć w inny sposób – pomija specyfikę tego, co polityczne. Starając się przezwyciężyć ograniczenia pluralizmu grupowych interesów, deliberacyjni demokraci dostarczają znamiennej ilustracji dla tezy Schmitta, a mianowicie:

Myśl liberalna systematycznie i konsekwentnie lekceważy lub pomija państwo oraz politykę, natomiast z wyjątkowym uporem nawiązuje do dwóch spolaryzowanych, heterogenicznych sfer, do etyki i gospodarki – świata duchowego i świata interesów, do wiedzy i własności¹³.

Nie mogąc przyjrzeć się wszystkim różnym wersjom deliberacyjnej demokracji, skupię się na modelu przedstawionym przez Habermasa i jego zwolenników. Obrońców tego nowego paradygmatu dzielą niewątpliwie liczne różnice, lecz zbieżności między nimi wystarczają, by stwierdzić, że żaden nie potrafi w należyty sposób uporać się z paradoksem demokratycznej polityki¹⁴.

Według Seyli Benhabib głównym wyzwaniem, w którego obliczu stoi demokracja, jest pytanie o pogodzenie racjonalności i legitymizacji – bądź też, by ująć to inaczej, zasadnicza kwestia, którą podjąć musi demokracja, dotyczy tego, w jaki sposób wyraz wspólnego dobra można uzgodnić z suwerennością ludu. Benhabib przedstawia odpowiedź, jakiej udziela model deliberacyjny:

Legitymizacja i racjonalność kolektywnych procesów podejmowania decyzji w państwie możliwe są jedynie wówczas, gdy instytucje państwa i relacje między nimi zorganizowane są

¹³ Carl Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, op. cit., s. 241.

¹⁴ Gdy chodzi o model Rawlsowski i jego niezdolność do uznania *politycznej* natury ustalonego w nim rozróżnienia na „prosty” pluralizm i pluralizm „rozumny” zob. rozdz. 1. tego tomu.

w taki sposób, iż to, co uważa się za wspólny interes wszystkich, jest wynikiem procesów kolektywnej deliberacji prowadzonej racjonalnie i bezstronnie przez wolne i równe jednostki¹⁵.

Zgodnie z tym poglądem podstawa legitymizacji w demokratycznych instytucjach wywodzi się z faktu, że ci, którzy roszczą sobie prawa do zobowiązującej władzy, czynią to na podstawie założenia, że podejmowane przez nich decyzje wyrażają *bezstronny punkt widzenia*, który w równym stopniu leży w interesie wszystkich. Jeśli założenie to ma być spełnione, decyzje te muszą być wynikiem odpowiednich publicznych procesów deliberacji zgodnych z procedurami Habermasowskiego modelu dyskursu. Podstawowa idea, jaka wiąże się z tym modelem, polega na tym, że

za poprawne można uznać jedynie te normy, a więc ogólne reguły działania oraz instytucjonalne ustalenia, na które zgodziliby się wszyscy ci, których dotyczą ich konsekwencje, o ile zgoda taka osiągnięta byłaby jako wynik procesu deliberacji posiadającego następujące cechy:

- (a) uczestnictwem w takiej deliberacji rządzą normy równości i symetrii; wszyscy mają taką samą szansę zainicjowania aktów mowy, zgłaszania wątpliwości, zadawania pytań, wszczynania debaty;
- (b) wszyscy posiadają prawo do zakwestionowania ustalonych tematów rozmowy;
- (c) wszyscy mają prawo do inicjowania dyskusji dotyczących reguł samej procedury dyskursu oraz sposobu, w jaki się je stosuje i wprowadza w życie. Nie ma żadnych *prima facie* reguł ograniczających program rozmowy, tożsamość uczestników, jeśli tylko wykluczona osoba lub grupa potrafi w uzasadniony sposób dowieść, że w istotny sposób dotyczy jej norma proponowana jako temat debaty¹⁶.

Przyjrzyjmy się dokładniej owemu modelowi deliberacyjnej demokracji. Starając się uczynić *racjonalność* podstawą legity-

¹⁵ Seyla Benhabib, „Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy”, *Constellations*, 1, 1, April 1994, s. 30.

¹⁶ Ibidem, s. 31.

mizacji, teoretycy ci muszą dokonać rozróżnienia między zwykłą zgodą i racjonalnym konsensem. Właśnie dlatego twierdzą, że proces publicznej dyskusji spełnić musi warunki idealnego dyskursu. Ustala on wartości, którymi kieruje się owa procedura – bezstronność i równość, jawność i brak przymusu oraz jedno-
głośność. Połączenie tych wartości w dyskusji stanowi gwarancję prawomocności jej wyniku, doprowadzi bowiem do wyłonięcia się dających się uogólnić interesów, na które przystać mogą wszyscy jej uczestnicy.

Zwolennicy Habermasa nie przeczą, że realizacja idealnego dyskursu napotykać będzie przeszkody, lecz pojmują je jako przeszkody *empiryczne*. Są one następstwem faktu, że nieprawdopodobne jest – wzięwszy pod uwagę praktyczne i empiryczne ograniczenia życia społecznego – że kiedykolwiek będziemy potrafili w pełni pominąć wszystkie partykularne interesy, by utożsamić się z naszym uniwersalnym, racjonalnym ja. Właśnie z tego powodu idealną sytuację mowy przedstawia się jako ideę regulatywną.

Jeżeli jednak przyjmiemy pogląd Schmitta na stosunki inkluzji/ekskluzji, niezbędne do praktykowania demokracji i nieuchronnie wpisane w polityczne konstytuowanie się „ludu”, musimy uznać, że przeszkody leżące na drodze ku realizacji idealnej sytuacji komunikacyjnej oraz będącemu jej następstwem konsensowi bez wykluczeń należą do samej logiki demokracji. Co więcej, swobodna i nieograniczona publiczna deliberacja nad wszystkimi kwestiami będącymi przedmiotem wspólnego zainteresowania popada w konflikt z wymogiem demokratycznym, którym jest wytyczenie granicy pomiędzy „nami” i „nimi”. Moglibyśmy powiedzieć – używając tym razem terminologii Derridy – że warunki możliwości praktykowania demokracji stanowią zarazem warunki niemożliwości takiej demokratycznej legitymizacji, jaką wyobraża sobie deliberacyjna demokracja. Konsens w liberalno-demokratycznym społeczeństwie jest – i będzie zawsze – wyrazem hegemonii i kryształizacji stosunków władzy. Granica, jaką ustanawia pomiędzy tym, co posiada legitymizację a tym, co jest jej pozbawione, ma

charakter polityczny i powinna dlatego pozostać granicą, którą można kwestionować. Zaprzeczyć istnieniu takiego momentu zamknięcia albo przedstawić ową granicę jako coś, co podyktowała racjonalność lub moralność, to znaturalizować coś, w czym dostrzegać należy przygodną i doraźną artykulację „ludu”, zrealizowaną dzięki pewnemu partykularnemu reżimowi inkluzji/ekskluzji. Wynikiem takiego zabiegu jest reifikacja tożsamości ludu wskutek zredukowania go do jednej z wielu form, jakie mogłaby przybierać jego tożsamość.

Pluralizm i jego granice

Zakładając możliwość konsensu bez wykluczeń, model demokracji deliberacyjnej nie jest zdolny do stworzenia adekwatnej koncepcji liberalno-demokratycznego pluralizmu. Można by w istocie dowieść, że zarówno u Rawlsa, jak Habermasa – by wziąć najbardziej znanych przedstawicieli tej orientacji – warunkiem powstania konsensu jest eliminacja pluralizmu ze sfery publicznej¹⁷. Stąd wynika niezdolność deliberacyjnej demokracji do przekonującego odparcia Schmittowskiej krytyki liberalnego pluralizmu. Właśnie tej krytyce chcę teraz przyjrzeć się uważniej i zastanowić się nad odpowiedzią, której można na nią udzielić.

Najbardziej znana teza Schmitta dotyczy oczywiście tego, że kryterium polityczności jest rozróżnienie przyjaciół/wróg. Jego zdaniem fenomen polityczności „można zrozumieć tylko przez odniesienie go do realnej możliwości jednoczenia się ludzi według różnicy między przyjacielem i wrogiem”¹⁸. Za sprawą sposobu, w jaki zwykle interpretuje się tę tezę, krytykuje się go często za zaniedbanie strony, którą w opozycji przyjaciel/wróg

¹⁷ U obu autorów dochodzi do tego inaczej. Rawls usuwa pluralizm do sfery prywatności, natomiast Habermas wypiera go ze sfery publicznej dzięki procedurom argumentacji. Jednak w obu przypadkach rezultat polega na wyeliminowaniu pluralizmu ze sfery publicznej.

¹⁸ Carl Schmitt, *Pojęcie polityczności*, op. cit., s. 206-207.

jest „przyjaciół”. Wśród jego uwag na temat homogeniczności można jednak – i ma to istotne konsekwencje dla jego krytyki pluralizmu – znaleźć wiele wskazówek dotyczących tego, jak należy wyobrażać sobie ową segregację na grupy.

Cofnijmy się do myśli, że demokracji niezbędna jest równość polityczna wynikająca z uczestnictwa we wspólnej substancji – a to właśnie, jak widzieliśmy, ma na myśli Schmitt, mówiąc o potrzebie jednorodności. Podkreślaliśmy dotąd konieczność wyznaczenia granicy pomiędzy „nami” i „nimi”. Możemy jednak bliżej przyjrzeć się tej sprawie, skupiając uwagę na „my” oraz naturze więzi jednoczącej elementy owego „my”. Jest zrozumiałe, że stwierdzenie, iż warunkiem możliwości pewnego „my” jest istnienie pewnego „oni”, nie wyczerpuje tego tematu. Pomiędzy składnikami owego „my” można ustanowić różne formy jedności. Schmittowi z pewnością chodzi o coś innego, skoro jego zdaniem jedność może istnieć jedynie jako tożsamość. Właśnie na tym polega trudność związana z jego koncepcją. Warto więc przyjrzeć się zarówno mocnym stronom, jak i słabym punktom jego rozumowania.

Stwierdzając, że demokracja potrzebuje jednorodności, Schmitt mówi nam coś o charakterze więzi niezbędnej do istnienia demokratycznej wspólnoty politycznej. Analizuje, innymi słowy, naturę „przyjaźni”, która w demokracji wyznacza owo „my”. Jest to dla niego pretekst, by wszcząć krytykę liberalizmu za to, iż broniąc pluralizmu, nie uznaje potrzeby takiej wspólnotowości. Jeśli uznamy, że celem jego ataku jest liberalny model pluralizmu interesów grupowych, który przyjmuje, że zgoda w sprawie samych procedur może zagwarantować spójność liberalnemu społeczeństwu, ma bez wątpienia słuszość. Jest to na pewno nieadekwatny obraz pluralistycznego społeczeństwa. Zróżnicowanie interesów obecnych już w społeczeństwie liberalnym przenosi po prostu w sferę publiczną i redukuje moment polityczny – niezależnie od tego, co jest ich politycznym wyrazem – do procesu negocjowania ugody interesów. W modelu takim nie ma miejsca na zbiorową tożsamość obywateli demokracji – obywatelstwo ulega redukcji do statusu prawnego i z góry

wyklucza się moment politycznego konstytuowania się ludu. Schmitt przedstawia przekonującą krytykę takiego liberalizmu i warto spostrzec, że współbrzmi ona z tym, co mówi Rawls, gdy odrzuca model konstytucyjnej demokracji opartej na *modus vivendi*, twierdząc, że jest nadzwyczaj niestabilna, stale zagrożona rozpadem i nie stwarza wystarczającej jedności.

Jak zatem mamy wyobrażać sobie jedność pluralistycznego społeczeństwa, jeśli porzucimy pogląd, który opiera ją na zwykłej zbieżności interesów i neutralnym zbiorze procedur? Czy z pluralizmem, za jakim opowiadają się społeczeństwa liberalne, nie można uzgodnić żadnej innej formy jedności? Odpowiedź Schmitta jest zdecydowana: w demokratycznej wspólnocie politycznej nie ma miejsca na pluralizm. Demokracja wymaga istnienia homogenicznego *demos* i wyklucza to jakąkolwiek możliwość pluralizmu. Dlatego właśnie, jak uważa, między liberalnym pluralizmem i demokracją zachodzi niedająca się przezwyciężyć sprzeczność, a jedynym i usprawiedliwionym pluralizmem jest pluralizm państw. Odrzucając liberalną ideę światowego państwa, Schmitt twierdzi, że świat polityczny nie stanowi „uniwersum”, lecz „pluriwersum”, i uważa, iż polityczny byt „nie może ze swej istoty mieć uniwersalnego charakteru, to znaczy obejmować całą kuli ziemskiej i całej ludzkości”¹⁹.

W *Pojęciu polityczności*, gdzie swym przeciwnikiem czyni pluralizm popierany przez szkołę Harolda Laskiego i G.D.H. Cole’a, Schmitt dowodzi, że państwa nie można uznawać za jedno z wielu stowarzyszeń nieróżniące się od Kościoła lub związku zawodowego. Przecistawiając się teorii liberalnej, która za pomocą teorii umowy społecznej pragnie przekształcić państwo w dobrowolne stowarzyszenie, nakłania nas, byśmy ów byt polityczny uznali za coś innego i bardziej określonego. Zaprzeczenie temu uważa za negację tego, co polityczne: „Polityczne «stowarzyszenie» można traktować równorzędnie z innymi stowarzyszeniami – religijnymi, kulturalnymi lub ekonomicznymi

¹⁹ Ibidem, s. 224.

– swobodnie ze sobą konkurującymi pod warunkiem, że zignoruje się całkowicie lub zapozna istotę polityczności”²⁰.

Kilka lat później w ważnym artykule „*Staatsethik und pluralistischer Staat*”, w którym ponownie podejmuje dyskusję z La-skim i Cole’em, zauważa, że aktualność ich pluralistycznej teorii polega na zgodności z empirycznymi warunkami, jakie występują w większości społeczeństw przemysłowych. W obecnej sytuacji

państwo jest rzeczywiście w wysokim stopniu zależne od grup społecznych, będąc niekiedy ofiarą, a niekiedy wynikiem układów między nimi – przedmiotem kompromisu potężnych grup społecznych i ekonomicznych, zlepkiem niejednorodnych czynników, politycznych partii, karteli, związków zawodowych, kościołów, itp. ...²¹

Państwo w ten sposób słabnie i staje się swego rodzaju izbą rachunkową, arbitrem rywalizujących frakcji. Sprowadzone do czysto instrumentalnej roli nie może być przedmiotem lojalności; traci swą etyczną funkcję i zdolność reprezentowania politycznej jedności ludu. Piętnując ten stan rzeczy, Schmitt mimo to przyznaje, że pluraliści mają rację, gdy chodzi o empiryczną diagnozę. Ich teoria jest interesująca, bowiem „docenia konkretną empiryczną władzę grup społecznych oraz empiryczną sytuację określoną poprzez sposoby, na jakie jednostki przynależą do wielu takich grup społecznych”²².

Trzeba przyznać, że Schmitt nie zawsze uważa istnienie partii za całkowicie niezgodne z istnieniem państwa etycznego. Wydaje się, że w tym samym artykule gotów jest nawet przyjąć przynajmniej możliwość jakiejś formy pluralizmu, która nie neguje jedności państwa. Szybko jednak zaprzecza temu, oznajmiając, że prowadziłaby ona do pluralizmu, który będzie niszczył polityczną jedność:

²⁰ Ibidem, s. 216.

²¹ Carl Schmitt, „*Staatsethik und pluralistischer Staat*”, *Kantstudien* 35, 1, 1930, angielski przekład w: Chantal Mouffe (red.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London 1999, s. 195-208.

²² Ibidem, s. 195-208.

Jeśli więc państwo staje się pluralistycznym państwem partyjnym, jedność państwa można utrzymać dopóty, dopóki dwie albo więcej partii zgodzi się uznawać wspólne przesłanki. Jedność opiera się więc w szczególności na akceptowanej przez wszystkie partie konstytucji, którą należy bez zastrzeżeń respektować jako wspólną podstawę. Etyka państwa jest zatem równoznaczna z etyką konstytucyjną. W zależności od rzeczowości, jednoznaczności i autorytetu konstytucji w państwie takim może istnieć niezwykle efektywna jedność. Lecz może się również zdarzyć, że konstytucja się wynaturza, stając się zwykłymi regułami gry, a etyka państwa karleje do postaci zwykłej etyki *fair play*; i że w pluralistycznym rozpadzie jedności politycznej całości osiąga ostatecznie punkt, w którym jedność jest tylko zlepkiem zmieniających się sojuszy heterogenicznych grup. Konstytucyjna etyka kurczy się wówczas jeszcze bardziej, aż do punktu, w którym etyka państwa redukuje się do oferty *pacta sunt servanda*²³.

Fałszywy dylemat Schmitta

Sądzę, że Schmitt ma słuszość, podkreślając braki pluralizmu, który neguje specyfikę związku politycznego, i przychylam się do jego twierdzenia, że konieczne jest, by lud konstytuował się w sposób *polityczny*. Nie sądzę jednak, aby zmuszało to nas do zaprzeczenia możliwości wszelkich form pluralizmu w obrębie związku politycznego. To pewne, że teoria liberalna nie potrafiła dotąd przedstawić przekonującego rozwiązania owego problemu. Nie znaczy to jednak, że problemu tego nie da się rozwiązać. W rzeczywistości Schmitt stawia nas wobec fałszywego dylematu: albo mamy do czynienia z jednością ludu, a to wymaga usunięcia poza *demos* wszystkich podziałów i antagonizmów – wymaga owego „zewnątrz”, którego lud potrzebuje, jeżeli ma stać się jednością; albo też niektóre formy podziału w obrębie *demos* uznamy za uzasadnione, a to w nieunikniony sposób prowadzić będzie do owego pluralizmu, który neguje polityczną jedność i samo istnienie ludu. Według Schmitta, jak zauważył Jean-François Kervégan:

²³ Ibidem, s. 195-208.

Albo społeczeństwu obywatelskiemu, które cechuje się pluralizmem, rywalizacją i brakiem porządku, Państwo narzuca własny porządek i własną racjonalność, albo, jak dzieje się to w liberalnej demokracji, społeczny pluralizm pozbawi ów polityczny byt znaczenia i sprowadzi go ponownie do jego *innego*, do stanu natury²⁴.

Do sformułowania tego dylematu prowadzi Schmitta sposób, w jaki rozumie polityczną jedność. Uważa, że jedność państwa musi być realną, z góry daną i dlatego stabilną jednością. Dotyczy to również sposobu, w jaki rozumie tożsamość ludu: również ona istnieć musi jako coś, co jest dane. Z tego powodu rozróżnienie na „my” i „oni” nie jest w rzeczywistości konstrukcją polityczną – jest tylko uznaniem granic istniejących już wcześniej. Odrzucając koncepcję pluralistyczną, Schmitt nie wkracza w zupełnie inną przestrzeń teoretyczną, utrzymuje bowiem pogląd, że tożsamości polityczne i społeczne są empirycznie dane. Jego stanowisko jest więc ostatecznie sprzeczne. Z jednej strony wydaje się, że poważnie bierze pod uwagę możliwość, iż pluralizm mógłby spowodować rozpad jedności państwa. Jeżeli jednak rozpad ów stanowi pewną wyraźną *polityczną* możliwość, zakłada to również, że istnienie takiej jedności samo stanowi przygodny fakt wymagający politycznej konstrukcji. Lecz z drugiej strony jedność ową przedstawia się jako *factum*, którego oczywistość pozwala ignorować polityczne warunki jego tworzenia. Tylko w następstwie takiej sztuczki alternatywa ta jest tak nieubłagana, jak chce tego Schmitt.

Schmitt obawia się utraty wspólnych przesłanek i wynikającej stąd destrukcji politycznej jedności, którą uznaje za nieodłącznie związaną z pluralizmem towarzyszącemu masowej demokracji. Niebezpieczeństwo takiego zdarzenia jest z pewnością realne i ostrzeżenie Schmitta należy traktować poważnie. Nie jest to jednak powód, by odrzucić każdą formę pluralizmu. Uważam, że nie należy zgadzać się na dylemat Schmitta,

²⁴ Jean-François Kervégan, *Carl Schmitt et Hegel. Le politique entre métaphysique et positivité*, Paris 1992, s. 259.

lecz trzeba zgodzić się jednocześnie z jego argumentem dotyczącym potrzeby pewnej formy „homogeniczności” w demokracji. Problem, przed którym musimy stanąć, polega zatem na tym, jak w inny sposób wyobrazić sobie to, co Schmitt określa mianem „homogeniczności”, a co – by podkreślić różnice w stosunku do jego koncepcji – proponuję nazywać „wspólnotowością”; jak wyobrazić sobie pewną formę wspólnoty dostatecznie silnej, by utworzyć *demos*, lecz która daje się jednocześnie pogodzić z pewnymi formami pluralizmu: religijnego, moralnego i kulturowego, a także pluralizmu partii politycznych. Jest to wyzwanie, które musimy podjąć, zaangażowawszy się w wysuniętą przez Schmitta krytykę. Jest to wyzwanie o decydującym znaczeniu, chodzi tu bowiem o samo sformułowanie pluralistycznego poglądu na demokratyczne obywatelstwo.

Nie twierdzę oczywiście, że w ograniczonej przestrzeni tego rozdziału mogę zaproponować jakieś rozwiązanie; chcę jedynie zasugerować pewien kierunek namysłu. Po to, by przedstawić zdecydowanie odmienne od Schmittowskiego rozwiązanie problemu zgodności pluralizmu i liberalnej demokracji, niezbędne jest, jak sądzę, zakwestionowanie każdej idei „ludu” jako czegoś, co jest już dane i ma rzeczowo określoną tożsamość. Musimy zrobić właśnie coś, czego nie robi Schmitt: uznawszy, że jedność ludu jest wynikiem politycznej konstrukcji, musimy zbadać wszystkie logiczne możliwości, które zakłada polityczna artykulacja. Gdy tożsamość ludu – czy też raczej: jego liczne możliwe tożsamości – uznaje się za polityczną artykulację, trzeba podkreślić, że jeśli ma to być rzeczywista *polityczna* artykulacja, a nie tylko uznanie empirycznych różnic, to tożsamość taką należy traktować jako *wynik* politycznego procesu hegemonicznej artykulacji. Demokratyczna polityka nie polega na sprawowaniu władzy przez w pełni ukonstytuowany lud, a zdobycia władzy nie można oddzielić od samej walki o określenie ludu, o ukonstytuowanie jego tożsamości. Lecz tożsamość ta nigdy nie jest w pełni ukonstytuowana i istnieć może tylko za sprawą wielorakich i rywalizujących form *utożsamień*. Liberalna demokracja to właśnie uznanie owej konstytutywnej luki pomiędzy

ludem i jego różnymi utożsamieniami. Dlatego ważne jest, by ową przestrzeń rywalizacji pozostawić na zawsze otwartą i nie podejmować prób wypełniania jej przez ustanowienie rzekomo „racjonalnego” konsensu.

Takie rozumienie liberalno-demokratycznej polityki oznacza akceptację poglądu Schmitta na różnicę między „nami” i „nimi”, walka bowiem o ukonstytuowanie ludu zawsze toczy się w polu naznaczonym konfliktem i zakłada obecność rywalizujących sił. Hegemoniczne połączenie nie jest w rzeczywistości możliwe bez ustalenia granicy, bez określenia, kim są „oni”. Lecz w przypadku polityki liberalno-demokratycznej granica ta jest granicą wewnętrzną, a „oni” nie są kimś, kto na stałe pozostaje na zewnątrz. Zaczynamy więc rozumieć, dlaczego reżim ten potrzebuje pluralizmu. Bez wielości współzawodniczących sił, które dążą do określenia wspólnego dobra i zmierzają do utrwalenia tożsamości wspólnoty, nie mogłoby dojść do politycznej artykulacji *demos*. Znajdowalibyśmy się w przestrzeni czy to agregacji interesów, czy to procesu deliberacji, które eliminują moment rozstrzygnięcia, a więc – jak pokazał Schmitt – w przestrzeni ekonomii bądź etyki, lecz nie przestrzeni polityki.

Wyobrażając sobie jedność wyłącznie na wzór rzeczowo określonej jedności i odrzucając możliwość pluralizmu w obrębie związku politycznego, Schmitt mimo to nie zdołał dostrzec, że liberałom pozostaje inna możliwość – możliwość, która sprawiłaby, że połączenie liberalizmu i demokracji okazałoby się realne. Za niemożliwe uznał to, czego wskutek ograniczeń swej problematyki nie potrafił sobie wyobrazić. Nie ma w tym nic dziwnego, jego celem bowiem było przypuszczenie ataku na liberalizm, lecz z pewnością świadczy to o ograniczeniach jego teoretycznej refleksji.

Pomimo owych braków, jego krytyka liberalizmu jest niezwykle sugestywna w ujawnianiu licznych słabości i ograniczości liberalnej demokracji, których nie wolno ignorować. Trzeba je wziąć pod uwagę, chcąc wypracować przekonującą i zasługującą na poparcie koncepcję demokratycznego społeczeństwa. Schmitt jest przeciwnikiem, od którego możemy się

uczyć, wykorzystując jego poglądy. Kierując je przeciw niemu, powinniśmy użyć ich do sformułowania lepszego rozumienia liberalnej demokracji, rozumienia, które godzi się z jego paradoksalną naturą. Tylko przystając na ów podwójny ruch inkluzji/ekskluzji, który zakłada demokratyczna polityka, możemy przyjąć wyzwanie, przed jakim stawia nas dzisiaj proces globalizacji.

Przetłóżył Andrzej Orzechowski

3

Wittgenstein, teoria polityczna i demokracja

Demokratyczne społeczeństwa stoją obecnie wobec nowych wyzwań, do których sprostania nie są przygotowane, gdyż nie potrafią zrozumieć natury tego, co polityczne, i nie umieją pogodzić się z paradoksem tkwiącym u samych podstaw nowoczesnej liberalnej demokracji. Jedną z głównych przyczyn tej niezdolności jest, jak sądzę, racjonalistyczny schemat pojęciowy kształtujący główne nurty teorii politycznej. Najwyższa pora – jeśli rzeczywiście chcemy skonsolidować i pogłębić demokratyczne instytucje – porzucić ów schemat i zacząć myśleć o polityce inaczej.

W rozdziale tym przedstawiam tezę, że w realizacji takiego projektu pomocny może być Wittgenstein, którego późne prace zawierają szereg intuicji nie tylko mogących posłużyć do ujawnienia ograniczeń racjonalistycznego schematu pojęciowego, lecz również do ich przewyciężenia. Mając na uwadze ów cel, przyjrzę się kilku zasadniczym kwestiom w teorii politycznej, by ukazać sposób, w jaki Wittgensteinowska perspektywa może stać się alternatywą dla podejścia racjonalistycznego. Chcę jednak od razu zaznaczyć, że nie jest moim zamiarem ani wydobycie jakiejś teorii politycznej z pism Wittgensteina, ani też próba wypracowania takiej teorii na ich podstawie. Sądzę, że doniosłość Wittgensteina polega na wskazaniu *nowego sposobu teoretyzowania* na temat tego, co polityczne, sposobu, który zrywa z uniwersalizującym i homogenizującym trybem, jaki

uksztaltował przeważającą część teorii liberalnej od czasów Hobbesa. Właśnie to jest niezwłocznie potrzebne – nie nowy system, lecz głęboka zmiana sposobu, w jaki podchodzimy do zagadnień politycznych.

Dociekając specyfiki tego Wittgensteinowskiego, nowego sposobu teoretyzowania, będę podążała tropem pionierskiej pracy Hanny Pitkin, która w *Wittgenstein and Justice* przekonująco dowodzi, że podkreślając znaczenie konkretnego przypadku, potrzebę zaakceptowania wielości i sprzeczności oraz dociekającego i mówiącego ja, Wittgenstein jest szczególnie użyteczny w myśleniu o demokracji. Podobnie jak Marks, Nietzsche i Freud, jest on jej zdaniem zasadniczą postacią umożliwiającą zrozumienie współczesnej sytuacji. Poddając analizie pożądanie pewności, jego druga filozofia, jak powiada Pitkin, jest „próbą zaakceptowania i przeżycia pozbawionej złudzeń ludzkiej kondycji – względności, wątplenia i nieobecności Boga”¹.

Sięgam również po wskazówki Jamesa Tully’ego, który dostarcza jednego z najbardziej interesujących przykładów podejścia, którego tutaj bronię. Tully wykorzystał na przykład poglądy Wittgensteina do krytyki częstej konwencji współczesnej myśli politycznej – twierdzenia, że „nasz sposób życia jest wolny i racjonalny jedynie wtedy, jeśli opiera się na tej czy innej formie krytycznej refleksji”². Analizując zaproponowany przez Jürgena Habermasa obraz krytycznej refleksji i uzasadnienia oraz koncepcję interpretacji Charlesa Taylora i dokonując rozbioru właściwych im gramatyk, Tully nie tylko podkreśla istnienie wielości języków – gier krytycznej refleksji, z których żadna nie może pretendować do roli podstawowej gry naszego życia politycznego, lecz w *Strange Multiplicity*³ pokazuje również możliwość posłużenia się takim podejściem za-

¹ Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley 1972, s. 337.

² James Tully, „Wittgenstein and Political Philosophy”, *Political Theory*, 17, 2, May 1989, s. 172.

³ James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge 1995.

równy do krytyki – podstawowej dla nowoczesnego konstytucjonalizmu – imperialnej i monologicznej formy rozumowania, jak i w celu stworzenia czegoś, co nazywa „postimperialną” filozofią i praktyką konstytucjonalizmu.

Uniwersalizm *versus* kontekstualizm

Rozpocznijmy od przyjrzenia się debacie między kontekstualizmem i uniwersalizmem. W jej centrum znajduje się jedna z kwestii najbardziej kontrowersyjnych dla teoretyków polityki – kwestia podstawowa, gdyż dotyczy samej natury liberalnej demokracji. Czy należy uznać, że liberalna polityka stanowi racjonalną odpowiedź na pytanie o to, jak zorganizować współżycie ludzi? Czy jest zatem realizacją sprawiedliwego społeczeństwa, które zaakceptować powinny wszystkie racjonalne i rozumne jednostki? A może jest po prostu jedną z wielu możliwych form politycznego porządku – polityczną formą koegzystencji ludzi, którą w pewnych warunkach można uznawać za „sprawiedliwą”, lecz którą trzeba traktować również jako wytwór konkretnej historii powiązany ze specyficznymi historycznymi, kulturowymi i geograficznymi warunkami egzystencji?

Jest to rzeczywiście podstawowa kwestia, gdyż, jeśli słuszny jest ten drugi pogląd, musimy uznać, że możliwe są inne sprawiedliwe formy społeczeństwa będące wytworami innych kontekstów. Liberalna demokracja powinna wówczas wyrzec się swego roszczenia do uniwersalności. Warto podkreślić, że ci, którzy rozumują w ten sposób, upierają się przy twierdzeniu, że – wbrew temu, co głoszą uniwersaliści – stanowisko takie nie musi pociągać akceptacji relatywizmu usprawiedliwiającego *każdy* system polityczny. Wymaga to wyobrażenia sobie *wielości* prawomocnych odpowiedzi na pytanie, co jest sprawiedliwym porządkiem politycznym. Lecz polityczny osąd nie straciłby znaczenia, nadal bowiem możliwe byłoby odróżnianie sprawiedliwych reżimów od reżimów niesprawiedliwych.

Jasne jest, że w debacie tej chodzi o samą naturę teorii politycznej. Konfrontują się w niej dwa różne stanowiska. Po jednej

stronie napotykamy „racjonalistów-universalistów”, którzy – jak Ronald Dworkin, wczesny Rawls i Habermas – utrzymują, że celem teorii politycznej jest ustalenie uniwersalnych prawd, które zobowiązują wszystkich niezależnie od historyczno-kulturowego kontekstu. Uważają oni oczywiście, że możliwa jest tylko jedna odpowiedź na pytanie o „dobry reżim” i znaczna część ich wysiłków polega na dowodzeniu, że konstytucyjna demokracja jest reżimem, który spełnia owe wymagania.

Właśnie w bezpośrednim związku z ową debatą powinno podjąć się inną sporną kwestię, która dotyczy opracowania teorii sprawiedliwości. Jedynie w tym szerszym kontekście można na przykład dostrzec rzeczywiste implikacje poglądu przedstawionego przez takiego uniwersalistę, jak Dworkin, który ogłasza, że teoria sprawiedliwości musi powoływać się na ogólne zasady, a jej celem musi być „próba znalezienia pojemnej formuły, którą można posłużyć się, aby mierzyć społeczną sprawiedliwość w dowolnym społeczeństwie”⁴.

Uniwersalistyczno-racjonalistyczne stanowisko zdominowało obecnie teorię polityczną, jednak kwestionowane jest przez inne podejście, które można określić mianem „kontekstualizmu” i które jest dla nas szczególnie interesujące, znajduje się bowiem pod wyraźnym wpływem Wittgensteina. Tacy kontekstualiści, jak Michael Walzer i Richard Rorty, zaprzeczają, by dostępny był nam punkt widzenia umieszczony na zewnątrz praktyk i instytucji danej kultury, który umożliwiałby uniwersalne, „niezależne od kontekstu” sądy. Dlatego właśnie Walzer argumentuje przeciwko idei, że teoretyk polityki powinien starać się zająć stanowisko oderwane od wszelkich form konkretnych lojalności, by móc wysuwać bezstronne i obiektywne sądy. Uważa, że teoretyk winien „pozostać w jaskini”, akceptując w pełni status członka określonej społeczności, a rola jego polega na kierowanej do współobywateli interpretacji wspólnego im świata znaczeń⁵.

⁴ Ronald Dworkin, *New York Review of Books*, 17 April 1983.

⁵ Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York 1983, s. xiv.

Nawiązując do poglądów Wittgensteina, podejście kontekstualne problematyzuje właściwe liberalizmowi rozumowanie, które wspólną ramę argumentacyjną określa na podstawie modelu „neutralnego” czy „racjonalnego” dialogu. Poglądy Wittgensteina istotnie prowadzą do podważenia samych podstaw takiego rozumowania, bowiem, jak wskazywano, zgodnie z nimi staje się jasne, że:

Bez względu na to, co stanowi faktyczną treść kontraktalnej deliberacji oraz jej rezultatów, wywodzi się ona z konkretnych sądów, które skłonni jesteśmy wydawać jako ktoś, kto praktykuje specyficzne formy życia. Nasze formy życia spaja sieć prekontraktalnej zgody, bez której nie byłoby możliwości wzajemnego rozumienia się, a w konsekwencji – niezgody⁶.

Zgodnie ze stanowiskiem kontekstualnym liberalno-demokratyczne instytucje wyznaczają granice jednej spośród wielu możliwych „gier językowych”. Skoro nie stanowią racjonalnego rozwiązania problemu ludzkiej koegzystencji, daremne jest poszukiwanie „niezależnych od kontekstu” argumentów na ich rzecz, by ochronić je przed innymi politycznymi grami językowymi. Przedstawiając ową kwestię w Wittgensteinowskiej perspektywie, kontekstualizm eksponuje nieadekwatność wszelkich prób zmierzających do dostarczenia zasadom liberalno-demokratycznym racjonalnej podstawy dzięki argumentacji, iż w takich wyidealizowanych warunkach, jak „zasłona niewiedzy” (Rawls) lub „idealna sytuacja językowa” (Habermas), zostałyby one wybrane przez racjonalne jednostki. Jak w odniesieniu do Rawlsa pokazał Peter Winch „«zasłona niewiedzy», która decyduje o swoistości jego stanowiska, zderza się ze spostrzeżeniem Wittgensteina, iż «tego, co rozumne» nie można scharakteryzować niezależnie od treści pewnych kardynalnych «sądów»”⁷.

⁶ John Gray, *Liberalism: Essays in Political Philosophy*, London-New York 1989, s. 252.

⁷ Peter Winch, „Certainty and Authority”, w: A. Philipps Griffiths (red.), *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge 1991, s. 235.

Rorty, który proponuje „neopragmatyczną” lekturę Wittgensteina, stwierdza, podejmując spór z Aplem i Habermasem, że z filozofii języka nie da się wywieść jakiegś uniwersalistycznej filozofii moralnej. W naturze języka nie ma, jego zdaniem, niczego, co w obliczu wszelkich możliwych publiczności mogłoby posłużyć za podstawę uzasadnienia wyższości liberalnej demokracji. Rorty stwierdza:

Powinniśmy porzucić nierokujące nadziei zadanie, jakim jest odkrycie politycznie neutralnych przesłanek, przesłanek, których uzasadnienie przemawiałoby do każdego i z których wywieść by można zobowiązanie do prowadzenia demokratycznej polityki⁸.

Uważa, że bezużyteczne jest wyobrażanie sobie rozwoju demokracji tak, jak gdyby wiązało się to z postępem racjonalności, i że powinniśmy zaprzestać przedstawiania instytucji zachodnich liberalnych społeczeństw jako rozwiązania, które inni nieuchronnie zastosują, gdy tylko przestaną być „irracjonalni” i staną się „nowocześni”. Idąc za Wittgensteinem, uważa, że kwestia, o którą tu chodzi, nie dotyczy racjonalności, lecz wspólnych przekonań. W takim kontekście, jak stwierdza, nazwanie kogoś irracjonalnym „nie oznacza, że niewłaściwie wykorzystuje swe umysłowe zdolności. Oznacza jedynie, że prawdopodobnie ów ktoś nie podziela z nami wystarczająco wielu przekonań i pragnień, by rozmowa z nim na sporny temat stała się owocna”⁹.

Spojrzenie na funkcjonowanie demokracji z Wittgensteinowskiego punktu widzenia umożliwia zatem inne sformułowanie problemu wierności wobec demokracji. Prowadzi mianowicie do uznania, że demokracja nie wymaga teorii prawdy i takich pojęć, jak bezwarunkowość i uniwersalna ważność, lecz

⁸ Richard Rorty, „Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6, 1994, s. 986.

⁹ Richard Rorty, „Justice as a Larger Loyalty”, referat wygłoszony na Seventh East-West Philosophers Conference, University of Hawaii, styczeń 1995, opublikowany w: *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, red. R. Botenkoe, M. Stepaniants, University of Hawaii Press 1997, s. 19.

różnorodnych praktyk i pragmatycznych posunięć mających na celu przekonanie ludzi, by poszerzyli zakres swych zobowiązań wobec innych i stworzyli bardziej pojemną wspólnotę. Dzięki takiemu przesunięciu perspektywy widać, że podkreślając wyłącznie znaczenie argumentów niezbędnych do zapewnienia liberalnym instytucjom *legitymizacji*, współcześni teoretycy moralności i polityki zadają błędne pytanie. Rzeczywisty problem nie polega na znalezieniu argumentów uzasadniających racjonalność lub uniwersalność liberalnej demokracji, które zaakceptować mogłaby każda racjonalna bądź rozumna osoba. Zasad liberalnej demokracji można jedynie bronić z tego powodu, że są one konstytutywne dla naszej formy życia i nie powinniśmy starać się wesprzeć naszego oddania dla nich na czymś rzekomo bardziej niezawodnym. Jak wskazuje Richard Flathman, inny teoretyk polityki pozostający pod wpływem Wittgensteina, zgoda co do wielu cech liberalnej demokracji nie musi opierać się na pewności w jakimkolwiek filozoficznym sensie. Jego zdaniem „nasza zgodność w tych sądach konstytuuje język naszej polityki. Jest to język, który ustala się i stale modyfikuje dzięki samej historii dyskursu, historii, w której, gdy już byliśmy zdolni w nim myśleć, pomyśleliśmy o tym języku”¹⁰.

Do krytyki roszczeń filozofów zainspirowanych Kantem, którzy, jak Habermas, pragną odkryć umieszczony ponad polityką punkt widzenia, na podstawie którego można by poręczyć wyższość liberalnej demokracji, niezwykle użyteczny jest sposób, w jaki Wittgensteina interpretuje Rorty. Sądzę jednak, że Rorty rozstaje się z Wittgensteinem, gdy moralny i polityczny postęp przedstawia jako uniwersalizację modelu liberalno-demokratycznego. Co dziwne, w tej kwestii jest bardzo bliski Habermasowi. Oczywiście, zachodzi między nimi istotna różnica. Habermas jest przekonany, że proces uniwersalizacji nastąpi dzięki racjonalnej argumentacji i że do uzasadnienia wyższości zachodniego liberalizmu niezbędne są argumenty formułowane

¹⁰ Richard Flathman, *Towards a Liberalism*, Ithaca-London 1989, s. 63.

na podstawie ponadkulturowo ważnych przesłanek. Rorty natomiast traktuje proces uniwersalizacji jako sprawę perswazji i ekonomicznego rozwoju oraz wyobraża sobie, że zależy on od tego, czy ludzie mają bezpieczniejsze warunki egzystencji i czy dzielą więcej przekonań i pragnień z innymi. Stąd bierze się jego przeświadczenie, że uniwersalny konsens wokół instytucji liberalnych można stworzyć dzięki rozwojowi ekonomicznemu i właściwej „edukacji sentymentalnej”. Nigdy jednak nie podaje w wątpliwość samej wiary w wyższość liberalnego sposobu życia i pod tym względem nie jest wierny swej Wittgensteinowskiej inspiracji. Można nawet uczynić mu zarzut, który w swych „Uwagach o *Złotej gałęzi* Frazera” Wittgenstein skierował przeciwko Jamesowi George’owi Frazerowi, zauważając, że Frazer zdaje się nie rozumieć innej formy życia niż forma jego epoki.

Demokracja: substancja czy procedury?

Istnieje inna dziedzina teorii politycznej, w której podejście inspirowane Wittgensteinowską koncepcją praktyk i gier językowych może również przyczynić się do wypracowania alternatywy dla racjonalistycznego schematu. Składa się na nią grupa kwestii związanych z naturą procedur i ich rolą w nowoczesnej koncepcji demokracji.

Zasadniczą ideę odnoszącą się do tej kwestii Wittgenstein wyraża stwierdzając, że po to, by istniała zgoda pod względem poglądów, wcześniej istnieć musi zgoda pod względem używanego języka, i podkreślając, iż owa zgodność poglądów jest zgodą pod względem formy życia. Wittgenstein pisze:

„Powiadasz więc, że to wzajemna zgoda ludzi decyduje o tym, co jest prawdą, a co fałszem?” – Prawdą i fałszem jest to, co ludzie mówią; w języku zaś są ze sobą zgodni. Nie jest to zgodność poglądów, lecz sposobu życia¹¹.

¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa 1972, 241.

Gdy chodzi o zagadnienie „procedur” będące jednym z zagadnień, które chciałabym tu rozjaśnić, wypowiedź ta wskazuje, że po to, by dana grupa procedur okazała się skuteczna, konieczne jest, by w społeczeństwie istniał szereg „zgodności w sądach”. Rzeczywiście, zdaniem Wittgensteina nie wystarcza zgoda co do definicji wyrażenia, lecz potrzebna jest zgodność pod względem sposobu, w jaki go używamy. Ujmuje to następująco: „Do porozumienia językowego należy nie tylko zgodność w definicjach, lecz również (choć dziwnie to brzmi) zgodność w sądach”¹².

Widać stąd, że procedury istnieją jedynie jako złożone zespoły praktyk. Praktyki te wytwarzają specyficzne formy indywidualności i tożsamości, dzięki którym możliwa jest wierność wobec owych procedur. Procedury te są akceptowane i postępuje się według nich dlatego, że wpisane są we wspólne formy życia oraz są zgodne w sądach. Nie można traktować ich jako reguł, które tworzy się na podstawie zasad, a następnie stosuje do poszczególnych przypadków. Według Wittgensteina reguły są zawsze skrótami praktyk i nie dają się oddzielić od specyficznych form życia. Z tego powodu różnica pomiędzy tym, co należy do procedury i tym, co stanowi jej substancję nie może być tak oczywista, jak pragnęłaby tego większość teoretyków liberalizmu. Jeśli chodzi na przykład o sprawiedliwość, oznacza to, że wbrew licznym liberałom nie można przeciwstawić sprawiedliwości proceduralnej i materialnej, nie uznając, iż sprawiedliwość proceduralna zakłada już przyjęcie pewnych wartości. Właśnie *liberalna* koncepcja sprawiedliwości zakłada wyższość słuszności nad dobrem, co już jest wyrazem pewnego określonego dobra. Demokracja nie jest jedynie kwestią ustanowienia słusznych procedur niezależnie od praktyk umożliwiających demokratyczne formy indywidualności. Zagadnienie warunków istnienia demokratycznych form indywidualności, a także praktyk i gier językowych, w których konstytuują się te formy, jest podstawowym zagadnieniem nawet w liberalno-demokratycznym

¹² Ibidem, 242.

społeczeństwie, gdzie procedury odgrywają centralną rolę. Procedury zawsze wiążą się z materialnym zaangażowaniem etycznym i dlatego nie mogą funkcjonować należycie, jeśli nie wspiera ich jakaś określona forma etosu.

Ta ostatnia teza jest niezwykle istotna, każe bowiem spostrzec coś, czego nie zauważa dominujący model liberalny, a mianowicie, że po to, by móc właściwie funkcjonować i trwać, liberalno-demokratyczna koncepcja sprawiedliwości i liberalno-demokratyczne instytucje wymagają demokratycznego etosu. W Habermasowskiej dyskursywnej teorii proceduralnej demokracji brakuje zrozumienia właśnie tej okoliczności wskutek zasadniczego rozróżnienia, jakie Habermas chce przeprowadzić pomiędzy dyskursami moralno-praktycznymi i dyskursami etyczno-praktycznymi. Nie wystarczy stwierdzić, jak czyni obecnie, krytykując Apla, że teoria dyskursu nie może opierać się na samych formalnopragmatycznych warunkach komunikacji, lecz musi uwzględnić argumentację prawną, moralną i etyczną.

Demokratyczny konsens i agonistyczny pluralizm

Sądzę, że oparte na pojęciu praktyki ujęcie racjonalności, jakie przedstawia Wittgenstein w swych późnych pracach, stwarza możliwość znacznie bardziej obiecującego sposobu myślenia o zagadnieniach polityki i rozumienia zadania demokratycznej polityki, niż jest to w przypadku racjonalistycznego i uniwersalistycznego schematu pojęciowego. W obecnym stanie rzeczy, cechującym się narastającym – pomimo jej pozornego tryumfu – zniechęceniem wobec demokracji, niezbędna jest znajomość stopnia poparcia, na jakie liczyć mogą demokratyczne wartości i instytucje, a także powodów, które sprawiają, że racjonalizm stanowi przeszkodę w jego ustaleniu. Należy zdać sobie sprawę, że demokratycznych wartości nie można umocnić dzięki finezyjnym rozumowaniom i niezależnym od kontekstu tezom o wyższości liberalnej demokracji. Tworzenie demokratycznych form indywidualności jest sprawą *identyfikacji* z demokratycznymi wartościami, co oznacza złożo-

ny proces dokonujący się za sprawą licznych praktyk, dyskursów i gier językowych.

Umożliwiając zrozumienie warunków, w jakich wyłania się demokratyczny konsens, inspirujące się Wittgensteinem stanowisko w teorii politycznej może odegrać istotną rolę w umocnieniu wartości demokratycznych. Jak mówi Wittgenstein:

Uzasadnienie, uprawomocnienie świadectwa dobiega jednak kresu; – u kresu nie jest jednak to, że nas pewne zdania zjednują bezpośrednio jako prawdziwe, nie jest więc kres rodzajem naszego *widzenia*, lecz jest naszym *działaniem*, które leży u podstaw gry językowej¹³.

Zgoda, jak twierdzi, dotyczy nie znaczeń (*Meinungen*), lecz form życia (*Lebensform*). Jest to *Einstimmung*, stopienie się głosów możliwe dzięki wspólnej formie życia, a nie *Einverstand*, wytwór rozumu – jak u Habermasa. Ma to, jak sądzę, decydujące znaczenie i wskazuje nie tylko naturę każdego konsensu, lecz odśladania również jego granice:

Gdzie rzeczywiście spotykają się dwie zasady, których nie sposób uzgodnić, tam każdy ma drugiego za głupka i niedowiarka. Powiedziałem, że „zwalczałbym” drugiego – czy jednak nie przedstawiałbym mu *podstaw*? Oczywiście; ale dokąd one sięgają? U kresu podstaw stoi *perswazja*¹⁴.

Sądzę, że ów nacisk położony na granice przedstawiania racji stanowi doniosły punkt wyjścia do stworzenia alternatywy dla powszechnie przyjętego modelu „deliberacyjnej demokracji” wraz z jej racjonalistyczną koncepcją komunikacji i chybiwym poszukiwaniem wszechobejmującego konsensu. Co więcej, uważam, że „agonistyczny pluralizm”, którego jestem zwolenniczką¹⁵, zainspirowany jest Wittgensteinowskim sposobem teoretyzowania i traktuję go jako próbę rozwinięcia czegoś, co

¹³ Ludwig Wittgenstein, *O pewności*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 2001, 204.

¹⁴ Ibidem, 611, 612.

¹⁵ Zob. Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London 1993.

uznają za jedno z fundamentalnych osiągnięć Wittgensteina: zrozumienia tego, co oznacza postępować według reguły.

W tym punkcie rozumowania dogodnie jest przywołać harmonizujące z moim podejściem odczytanie Wittgensteina zaproponowane przez Jamesa Tully'ego. Tully zmierza do wykazania, że filozofia Wittgensteina stanowi alternatywę dla światopoglądu oddziałującego na nowoczesny konstytucjonalizm i dlatego zajmuje go coś nieco innego niż mnie. Istnieje jednak sporo punktów zbieżnych i wiele jego uwag jest istotnych ze względu na mój cel. Szczególnie istotna jest jego analiza sposobu, w jaki Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych* przedstawia problem poprawnego rozumienia terminów ogólnych. Według Tully'ego mamy tam do czynienia z dwoma sposobami argumentacji. Pierwszy polega na pokazaniu, że „rozumienie ogólnego terminu nie jest teoretyczną czynnością polegającą na interpretacji i zastosowaniu ogólnej teorii lub reguły w poszczególnych przypadkach”¹⁶. Posługując się przykładem drogowskazów i map Wittgenstein wskazuje, że można stale mieć wątpliwości co do sposobu, w jaki powinno się interpretować regułę i wedle niej postępować. Mówi na przykład:

Reguła stanowi jakby drogowskaz. – (...) Czy wskazuje, w jakim kierunku winienem pójść minawszy go; czy wzdłuż szosy, czy polną drogą, czy może na przełaj? Gdzie jest napisane, w jakim sensie mam według niego postępować; czy w kierunku jego ramienia, czy (np.) w przeciwnym?¹⁷

W konsekwencji, jak spostrzega Tully, ogólna reguła nie może „być wyjaśnieniem tego właśnie zjawiska, które wiążemy z rozumieniem znaczenia ogólnego terminu: zdolności jego użycia w różnych sytuacjach bez powracających wciąż wątpliwości, jak też kwestionowania jego zaakceptowanego użycia”¹⁸. Winno to skłonić nas do porzucenia myśli, iż reguła i jej interpretacja „określają znaczenie” oraz uznania, że rozumienie ja-

¹⁶ James Tully, *Strange Multiplicity...*, op. cit., s. 105.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Dociekania...*, op. cit., 85.

¹⁸ James Tully, *Strange Multiplicity...*, op. cit., s. 105.

kiegoś ogólnego terminu nie polega na uchwyceniu sensu pewnej teorii, lecz polega na umiejętności użycia go w różnych okolicznościach. Według Wittgensteina, „kierowanie się regułą” to pewna praktyka, a rozumienie reguł polega na opanowaniu pewnej techniki. Użycie ogólnych terminów okazuje się zatem intersubiektywnymi „praktykami” bądź „zwyczajami” podobnymi do takich gier, jak szachy lub tenis. Dlatego właśnie Wittgenstein utrzymuje, że błędem jest sądzić, iż każde działanie według reguły stanowi „interpretację”, a także że „istnieje takie ujęcie reguły, które *nie jest interpretacją*”. Przejawia się ono od przypadku do przypadku w tym, co nazywamy «kierowaniem się regułą» i «postępowaniem wbrew niej»¹⁹.

Tully sądzi, że pomija się dalekosiężne konsekwencje tej tezy, gdy jak Peter Winch twierdzi się, że ludzie, którzy w codziennych sytuacjach używają terminów ogólnych, mimo to postępują według reguł, choć reguły te stanowią niejawną albo pozostającą w tle wiedzę wspólną wszystkim członkom danej kultury. Jego zdaniem oznacza to zachowanie koncepcji, iż wspólnoty stanowią homogeniczne całości i przeoczenie innego argumentu Wittgensteina, który wskazuje, że „wiele użyć jest zbyt zróżnicowanych, skomplikowanych, posiada alternatywy i ma twórczy charakter, by rządziły nimi reguły”²⁰. Zdaniem Wittgensteina, zamiast starać się zredukować wszelkie gry do tego, co *musi* być im wspólne, powinniśmy „patrz[ec], czy mają coś wspólnego”, tym zaś, co zobaczymy są „podobieństwa, pokrewieństwa – i to cały ich szereg”, co w wyniku stanowi „skomplikowaną siatkę zachodzących na siebie i krzyżujących się podobieństw”, podobieństw, które charakteryzuje jako „podobieństwa rodzinne”²¹.

Uważam, że jest to zasadnicza teza podważająca sam cel, jaki zwolennicy „deliberacyjnej” demokracji uznają za zadanie demokracji: ustanowienie racjonalnego konsensu wspartego na

¹⁹ Ludwig Wittgenstein, *Dociekania...*, op. cit., 211.

²⁰ James Tully, *Strange Multiplicity...*, op. cit., s. 107.

²¹ Ludwig Wittgenstein, *Dociekania...*, op. cit., 66, 67.

ogólnych zasadach. Wierzą oni, że dzięki racjonalnej deliberacji można sformułować bezstronne stanowisko pozwalające dokonywać rozstrzygnięć leżących w interesie wszystkich²². W odróżnieniu od nich Wittgenstein proponuje inny pogląd. Idąc za jego wskazówkami powinniśmy uznać i docenić zróżnicowanie możliwych sposobów rozgrywania „gry w demokrację”, nie starając się uprościć owego zróżnicowania do ujednoliconego modelu obywatelstwa. Oznaczałoby to rozwijanie licznych form demokratycznego obywatelstwa i tworzenie instytucji, które umożliwiają postępowanie według reguł demokracji na wiele sposobów. Wittgenstein uczy nas, że nie może istnieć najlepszy, bardziej „racjonalny” sposób kierowania się owymi regułami i że właśnie świadomość tego stanowi o pluralistycznej demokracji. „Stosowanie się do reguły” – powiada Wittgenstein – „jest czymś analogicznym do wykonywania rozkazu. Jesteśmy w tym celu ćwiczeni i reagujemy na rozkaz w określony sposób. Cóż jednak, gdy jeden reaguje na rozkaz i ćwiczenie *tak*, a drugi *inaczej*? Kto ma wówczas rację?”²³. Dla teorii demokracji jest to rzeczywiście zasadniczy problem. I – z całym szacunkiem dla racjonalistów – nie można go rozwiązać, twierdząc, że istnieje poprawne rozumienie reguły, które powinna zaakceptować każda racjonalna osoba. Potrzebujemy niewątpliwie umiejętności odróżniania pomiędzy „kierowaniem się regułą” a „postępowaniem wbrew niej”. Trzeba jednak zagwarantować przeszerzeń dla wielu różnych praktyk, w którą można wpisać posłuszeństwo wobec reguł demokracji. Tego zaś nie należy wyobrażać sobie jako prowizorycznego kompromisu, stadium procesu

²² Istnieje wiele odmian modelu „demokracji deliberacyjnej”, a niektóre z nich są bardziej racjonalistyczne od innych. Wszystkie jednak podzielają pogląd, że zachodnia forma demokracji jest formą najdoskonalszą, a jej instytucje posiadają ponadkulturową wagę będącą następstwem ich wyższego poziomu racjonalności. Gdy chodzi o zmodyfikowaną wersję tego modelu, zob. Seyla Benhabib, „Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy”, *Constellations*, 1, 1, April, 1994.

²³ Ludwig Wittgenstein, *Dociekania...*, op. cit., 206.

prowadzącego do realizacji racjonalnego konsensu, a jako konstytutywną cechę społeczeństwa demokratycznego. Demokratyczne obywatelstwo może przyjąć wiele zróżnicowanych form i różnaitość ta, nie będąc bynajmniej zagrożeniem dla demokracji, stanowi w istocie warunek jej istnienia. Będzie to oczywiście prowadziło do konfliktu i błędem byłoby oczekiwać, że owe różne rozumienia obywatelstwa będą współistniały bez tarć. Jednak nie będzie to walka „wrogów”, lecz walka „przeciwników”, wszyscy walczący bowiem uznawać będą stanowiska pozostałych za prawomocne. Takie rozumienie demokratycznej polityki, które określam właśnie mianem „agonistycznego pluralizmu”, nie daje się pomyśleć w obrębie problematyki racjonalizmu, który z konieczności cechuje się skłonnością do zacierania różnorodności. Przeciwnie, perspektywa czerpiąca inspirację od Wittgensteina może przyczynić się do należytego sformułowania „agonistycznego pluralizmu” i właśnie dlatego jego wkład w demokratyczną myśl nie daje się przecenić.

Wittgenstein i odpowiedzialność

Kończąc, chciałabym jednak wygłosić pewną przestrożę. Ci, którzy dzielają Wittgensteinowski pogląd o podstawowej roli praktyk i form życia, mogą podążać wieloma drogami, a jeśli chodzi o myślenie na temat demokracji, nie wszystkie z nich mają te same konsekwencje. Co więcej, nawet pomiędzy tymi, którzy zgadzają się co do doniosłości późnej twórczości Wittgensteina, zachodzą istotne rozbieżności mające następstwa dla zalecanego przeze mnie nowego sposobu teoretycznego myślenia o polityce.

Uważam na przykład, że krytyka, jaką Stanley Cavell kieruje przeciwko zacieraniu różnicy między myślą Wittgensteina i pragmatyzmem, nasuwa istotne pytania dotyczące natury projektu demokratycznego. Powiadając bowiem: „Wyczerpawszy uzasadnienia, docieram do litej skały i mój rydel zwiąja się. Wtedy jestem skłonny rzec: «Po prostu tak właśnie postępuję»”²⁴

²⁴ Ibidem, 217.

– Wittgenstein, zdaniem Cavella, nie wykonuje typowego pragmatycznego ruchu i nie broni poglądu na język, zgodnie z którym pewność związku między słowami i światem ma podstawy w działaniu. Cavell uważa, że „jest to nie tyle wyraz działania, ile pasji albo niemocy przedstawionej jako siła”²⁵. Poddając dyskusji interpretację zaproponowaną przez Kripkego, zgodnie z którą Wittgensteina dokonuje sceptycznego odkrycia, a następnie przedstawia dla niego sceptyczne rozwiązanie, Cavell dowodzi również, że pomija ona fakt, iż według Wittgensteina

sceptycyzm nie jest ani prawdą, ani fałszem, lecz trwałym zagrożeniem, jakie człowiek stwarza dla tego, co ludzkie; że owa nieobecność zwycięzcy sprzyja wyartykułowaniu faktu, iż w demokracji będącej urzeczywistnieniem wystarczającej sprawiedliwości obecna musi być rozmowa dotycząca tego, jak dalece dobra jest owa sprawiedliwość, w której również nie może być zwycięzcy, i że nie dzieje się tak, ponieważ zawsze można – albo powinno się – osiągnąć porozumienie, lecz dlatego, że należy przystać, by z niezgodą, odrębnością stanowisk, wiązały się swoiste dla nich satysfakcje, które osiąga się i wyraża na określone sposoby²⁶.

Posiada to daleko idące implikacje dla polityki, wyklucza bowiem owo pełne samozadowolenia rozumienie liberalnej demokracji, z powodu którego często krytykowano takich pragmatystów, jak Richard Rorty. Radykalna interpretacja Wittgensteina wymaga podkreślenia – w sposób, w jaki robi to Cavell, poddając krytyce Rawlsa²⁷ – że zakończenie konwersacji jest zawsze osobistym wyborem, *rozstrzygnięciem*, którego nie można po prostu przedstawić jako zwykłego zastosowania procedur i usprawiedliwić jako jedyne go posunięcia, które mogliśmy w tych okolicznościach wykonać.

²⁵ Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago 1988, s. 21.

²⁶ Ibidem, s. 24.

²⁷ Gdy idzie o przedstawioną przez Cavella krytykę Rawlsa, zob. rozdział 3. jego *Conditions Handsome and Unhandsome*.

Nawiązując do poglądów Wittgensteina, Cavell wskazał, że Rawlowskie ujęcie sprawiedliwości rzeczywiście pomija niezwykle istotny wymiar tego, co dzieje się wówczas, gdy oceniamy żądania kierowane do nas w imię sprawiedliwości w sytuacjach, w których wątpliwość dotyczy właśnie stopnia zgodności społeczeństwa z jego ideałem. Cavell nie przystaje na twierdzenie Rawlsa, że „ci, którzy wyrażają poczucie krzywdy, muszą być w stanie okazać, dlaczego pewne instytucje są niesprawiedliwe, względnie w jaki sposób zostali skrzywdzeni przez innych”²⁸. Rawls uważa, że jeśli tego nie potrafią, możemy uznać, że nasze postępowanie jest bez zarzutu i zakończyć konwersację. Co jednak, zadaje pytanie Cavell, „jeśli mamy do czynienia z wołaniem o sprawiedliwość, które nie jest wyrazem przegranej w nierównej, choć uczciwej walce, lecz wykluczenia od samego początku”²⁹. Posługując się przykładem położenia Nory z *Domu lalki* Ibsena, pokazuje, jak pozbawienie głosu w rozmowie dotyczącej sprawiedliwości może być dziełem samego moralnego konsensu. Wierny inspiracji czerpanej z Wittgensteina, twierdzi, że nie powinniśmy nigdy odmawiać wzięcia odpowiedzialności za własne decyzje, powołując się na nakazy płynące ze strony ogólnych reguł czy zasad.

Sądzę, że Cavell ma rację, podkreślając, że filozofia Wittgensteina nie stanowi przykładu dążenia do pewności, lecz dążenia do odpowiedzialności, i uczy nas, że wysunięcie roszczenia jest swego rodzaju żądaniem uznania i czymś, co ludzie *robią* i za co powinni brać odpowiedzialność. Ów nacisk położony na moment *rozstrzygnięcia* i na *odpowiedzialność* pozwala w inny sposób myśleć o demokratycznej polityce, przełamuje bowiem stale obecną w demokratycznych społeczeństwach pokusę ukrywania istniejących w nich form wykluczenia za zasłoną racjonalności lub moralności. Wykluczając możliwość całkowitego wchłonięcia inności przez „jedność i harmonię”, owo podkreślenie

²⁸ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Warszawa 1994, s. 721.

²⁹ Stanley Cavell, *Conditions...*, op. cit., s. xxxviii.

potrzeby pozostawienia konwersacji na temat sprawiedliwości na zawsze niezakończoną ustanawia podstawę projektu „radykalnej i pluralistycznej demokracji”³⁰.

Warto podkreślić, że interpretacja przedstawiona przez Cavella umożliwia dostrzeżenie wielu istotnych zbieżności między Wittgensteinem i Derridiańskim ujęciem nierozstrzygalności i etycznej odpowiedzialności³¹. W perspektywie dekonstrukcji

to, co nierozstrzygalne tkwi, znajduje schronienie, choćby w postaci widma – lecz widma cielesnego – w każdym rozstrzygnięciu, w każdym przypadku rozstrzygania. Jego widmowość dekonstruuje od wewnątrz każde zapewnienie o obecności, każdą pewność i każdy rzekomy system kryteriów, który upewniałaby nas o sprawiedliwości rozstrzygnięcia³².

Zarówno według Derridy, jak Wittgensteina, rozumienie tego, czym jest odpowiedzialność, wymaga od nas, byśmy wyrzekli się marzenia o totalnym panowaniu oraz urojenia, że moglibyśmy uciec od ludzkich form życia. Obaj proponują nam nowy rodzaj myślenia o demokracji, który w zasadniczy sposób odbiega od dominującego podejścia racjonalistycznego. Demokratyczna myśl, która przyswaja ich poglądy, zamiast dążyć do harmonii i konsensu, potrafi być wrażliwsza na mnogość głosów pluralistycznego społeczeństwa oraz na potrzebę udostępnienia im form ekspresji. Co więcej, godzi się, że po to, by powstrzymać zamykanie demokratycznej przestrzeni, niezbędne jest zaniechanie odwołań do idei konsensu, który opierając się na sprawiedliwości i racjonalności, nie mógłby ulec

³⁰ Ta koncepcja „radykalnej i pluralistycznej demokracji” przedstawiona jest w: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985.

³¹ Przyjąwszy inny punkt widzenia obecności szeregu zbieżności pomiędzy Wittgensteinem i Derridą dowodzi również Henry Staten w niezwykle interesującej pracy *Wittgenstein and Derrida*, Oxford 1985.

³² Jacques Derrida, „Force of Law: The Mystical Foundation of Authority”, w: D. Cornell i in. (red.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York 1992, s. 24.

destabilizacji. Główną przeszkodę dla takiej „radykałno-pluralistyczno-demokratycznej” wizji stanowi chybione dążenie do konsensu i pojednania, a jest to właśnie coś, co Wittgenstein eksponuje w niezwykle przekonujący sposób, podkreślając potrzebę poszanowania różnic.

Przetłóżył Andrzej Orzechowski

Agonistyczny model demokracji

Można odnieść wrażenie, że u kresu tego burzliwego stulecia za jedyną posiadającą legitymizację formę rządów uznaje się liberalną demokrację. Ale czy jest to – jak chcieliby sądzić niektórzy – świadectwo jej ostatecznego zwycięstwa nad przeciwnikami? Istnieją poważne powody, by wobec takiej opinii zachować sceptycyzm. By wspomnieć tylko o jednym, nie jest wcale jasne, jak silny jest i jak długo potrwa obecny konsens. Chociaż tylko nieliczni ośmielają się otwarcie kwestionować model liberalno-demokratyczny, oznaki zniechęcenia obecnymi instytucjami stają się powszechne. Coraz więcej ludzi odczuwa, że tradycyjne partie przestały uwzględniać ich interesy, skrajnie zaś prawicowe partie stają się coraz bardziej aktywne w wielu krajach Europy. Co więcej, nawet wśród tych, którzy opierają się wezwaniu demagogów, wyraźny jest cyniczny stosunek do polityki i polityków, wywierający niezwykle destrukcyjny wpływ na powszechne poparcie dla wartości demokratycznych. W większości liberalno-demokratycznych społeczeństw działa najwyraźniej swego rodzaju negatywna siła zaprzeczająca triumfalizmowi, którego świadkami jesteśmy od chwili upadku sowieckiego komunizmu.

Mając na uwadze te właśnie okoliczności, przyjrzyć się szczegółowo debacie, która toczy się obecnie wokół teorii demokracji. Chcę poddać ocenie propozycje teoretyków demokracji zmierzających do konsolidacji jej instytucji. Skoncentruję się na nowym paradygmacie demokracji, modelu „demokracji

deliberacyjnej”, która jest obecnie intensywnie rozwijającym się nurtem w tej dziedzinie. Podstawowa idea – że w demokratycznym państwie decyzje polityczne powinny być podejmowane w procesie deliberacji prowadzonej przez wolnych i równych obywateli – towarzyszyła demokracji od momentu jej narodzin w Atenach V w. p.n.e. Wyobrażenia dotyczące zarówno samej deliberacji, jak składu uprawnionych do uczestnictwa w niej, podlegały głębokim zmianom, lecz deliberacja przez długi czas odgrywała zasadniczą rolę w myśli demokratycznej. Jesteśmy więc dzisiaj świadkami odrodzenia starego tematu, nie zaś nieoczekiwanego pojawienia się nowego.

Należy jednak uważnie przyjrzeć się powodom powtórnego zainteresowania deliberacją, a także jej współczesnym odmianom. Jedno z wyjaśnień wiąże się oczywiście z problemami, wobec których stoją obecnie demokratyczne społeczeństwa. Jednym z celów, jakie stawiają przed sobą deliberacyjni demokraci, jest rzeczywiście zaproponowanie alternatywy dla rozumienia demokracji, które zdominowało drugą połowę XX wieku, a mianowicie dla „modelu agregacyjnego”. Model ten wprowadził Joseph Schumpeter w nowatorskiej pracy *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*¹ z 1947 roku, w której pojawia się teza, że w warunkach masowej demokracji pojęcie władza ludu w rozumieniu klasycznego modelu demokracji przestało być adekwatne. Potrzebne było nowe rozumienie demokracji, kładące nacisk na agregację preferencji dokonującą się za pośrednictwem partii politycznych, na które ludzie mogą głosować w regularnych odstępach czasu. Stąd wywodzi się propozycja Schumpetera, by demokrację określić jako system, w którym korzysta się z możliwości akceptowania bądź odrzucania przywódców dzięki oparciu na rywalizacji procesowi wyborczemu.

Rozwinięty teoretycznie między innymi przez Anthony’ego Downsa w *An Economic Theory of Democracy*² model agregacyjny

¹ Joseph A. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. Michał Rusiński, Warszawa 1995.

² Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, New York 1957.

stał się standardem w dziedzinie, która sama określała się mianem „empirycznej teorii polityki”. W odróżnieniu od klasycznego podejścia normatywnego celem tego nurtu było wypracowanie deskryptywnego podejścia do demokracji. Autorzy związani z tą szkołą uważali, że we współczesnych warunkach należy zrezygnować z takich pojęć, jak „wspólne dobro” i „powszechna wola”, pluralizm zaś interesów i wartości uznać za nieodłączny od samej idei „ludu”. Uważając ponadto, że jednostki skłania do działania ich własny interes, a nie moralne przekonanie, iż czynić należy to, co leży w interesie wspólnoty, twierdzili, że to interesy i preferencje powinny decydować o zasadach organizacji partii politycznych oraz stanowić przedmiot układów i wyborów. Sądziли, że nie należy raczej zachęcać do społecznego udziału w podejmowaniu decyzji, może to bowiem mieć jedynie dysfunkcjonalne następstwa dla działania owego systemu. Należy oczekiwać, że stabilność i porządek okażą się raczej wynikiem kompromisu pomiędzy grupami interesu niż następstwem mobilizacji ludzi na rzecz iluzorycznego konsensu co do wspólnego dobra. W rezultacie demokratyczną politykę oddzielono od jej normatywnego wymiaru i zaczęto rozpatrywać z czysto instrumentalnego punktu widzenia.

Właśnie ową dominację modelu agregacyjnego wraz z właściwą dlań redukcją demokracji do procedur umożliwiających radzenie sobie z pluralizmem grup interesów zakwestionowała nowa fala normatywnej teorii politycznej zainaugurowana w 1971 roku publikacją *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa³ i obecnie dominację tę kwestionuje model deliberacyjny. Zwolennicy tego modelu twierdzą, że model agregacyjny stanowi przyczynę obecnego rozczarowania instytucjami demokratycznymi oraz gwałtownie szerzącego się kryzysu legitymizacji, jaki dotyka zachodnie demokracje. Przyszłość liberalnej demokracji zależy ich zdaniem od tego, czy odzyska ona wymiar moralny. Nie zaprzeczając „faktowi pluralizmu” (Rawls) i konieczności zapewnienia

³ John Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Warszawa 1994.

przestrzeni dla wielu różnych koncepcji dobra, deliberacyjni demokraci uznają wszakże możliwość osiągnięcia konsensu głębszego niż „zwykła zgoda dotycząca procedur”, konsensu mogącego uchodzić za „moralny”.

Deliberacyjna demokracja: jej cele

Deliberacyjni demokraci nie są oczywiście osamotnieni pragnąc przedstawić alternatywę dla dominującej perspektywy agregacyjnej i jej zubożonego ujęcia procesu demokratycznego. Specyfika ich stanowiska zawiera się zarówno w propozycji pewnej formy *normatywnej* racjonalności, jak i próbie stworzenia trwałej podstawy lojalności wobec liberalnej demokracji dzięki pogodzeniu idei demokratycznej władzy z obroną liberalnych instytucji. Należy zaznaczyć, że zachowując krytycyzm wobec pewnej formy liberalizmu opartego na *modus vivendi*, większość zwolenników deliberacyjnej demokracji nie jest bynajmniej przeciwnikami liberalizmu i w odróżnieniu od wcześniejszych krytyków marksistowskich podkreśla centralną rolę wartości liberalnych w nowoczesnej koncepcji demokracji. Ich celem nie jest doprowadzenie do rezygnacji z liberalizmu, lecz przywrócenie mu moralnego wymiaru oraz ustanowienie ścisłej więzi między wartościami liberalnymi i demokracją.

Ich podstawowe twierdzenie głosi, że odpowiednie procedury deliberacji umożliwiają osiągnięcie takich form zgody, które spełniałyby zarówno wymogi racjonalności (rozumianej jako obrona liberalnych praw), jak i demokratycznej legitymizacji (jaką stanowi władza ludu). Ich posunięcie polega na przeformułowaniu demokratycznej zasady władzy ludu w taki sposób, by wyeliminować niebezpieczeństwa, jakie mogłaby nieść dla wartości liberalnych. Właśnie świadomość tych niebezpieczeństw sprawiała często, że liberałowie byli nieufni wobec społecznej partycypacji i chętnie znajdowali sposoby, by odwozić od niej bądź ją ograniczać. Deliberacyjni demokraci sądzą, że zagrożeń tych można uniknąć, co tym samym pozwoli liberałom akceptować demokratyczne ideały ze znacznie większym niż dotąd en-

tuzjazzmem. Jedno z proponowanych rozwiązań polega na reinterpretacji władzy ludu w intersubiektywnych kategoriach i zredefiniowaniu jej jako „władzy tworzonej drogą komunikacji”⁴.

Istnieje wiele odmian deliberacyjnej demokracji, lecz zasadniczo dzielą się one na dwie podstawowe szkoły, z których jedna pozostaje pod wpływem Johna Rawlsa, druga zaś – Jürgena Habermasa. Skupię się zatem na tych dwu autorach oraz dwojgu ich kontynuatorach – Joshui Cohenie po stronie Rawlsa i Seyli Benhabib po stronie Habermasa. Nie przeczę oczywiście, że między oboma stanowiskami zachodzą różnice – wskażę je w swym omówieniu – lecz istnieją również istotne zbieżności, które z punktu widzenia, jaki przyjmuję w swych dociekaniach, są ważniejsze od punktów spornych.

Jak już wskazałam, jednym z celów stanowiska deliberacyjnego – podzielanym przez Rawlsa i Habermasa – jest zagwarantowanie silnej więzi pomiędzy demokracją i liberalizmem, a tym samym przeciwstawienie się zarówno prawicowym, jak i lewicowym krytykom, którzy ogłosili istnienie sprzeczności w naturze liberalnej demokracji. Na przykład Rawls oznajmia, że dąży do wypracowania demokratycznego liberalizmu, który odpowiadałby zarówno wymaganiom wolności, jak i równości. Pragnie znaleźć jakieś rozwiązanie dla sporu, który przez minione stulecie obecny był w myśli demokratycznej, sporu

między tradycją związaną z Lockiem, który nadaje większą wagę temu, co Constant nazwał „wolnościami ludzi nowożytnych” – wolności myśli i sumienia, pewnym podstawowym prawom osoby i własności oraz rządowi prawa – a tradycją związaną z Rousseau, który nadaje większą wagę temu, co Constant nazwał „wolnościami starożytnych” – równym wolnościom politycznym i wartościom życia publicznego⁵.

⁴ Zob. np. Jürgen Habermas, „Three Normative Models of Democracy”, w: Seyla Benhabib (red.), *Democracy and Difference*, Princeton 1996, s. 29.

⁵ John Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. Adam Romaniuk, Warszawa 1998, s. 33-34.

Jeśli chodzi o Habermasa, to w świetle *Between Facts and Norms*, jego najnowszej książki, jasne jest, że jednym z celów jego proceduralnej teorii demokracji jest wyeksponowanie faktu, że podstawowe prawa jednostki oraz władza ludu są w „równym stopniu pierwotne”. Z jednej strony samorządność służy ochronie praw jednostek, z drugiej zaś prawa te stanowią niezbędne warunki sprawowania władzy przez lud. Pojmując je w taki sposób, mówi Habermas, „rozumie się nierozłączność władzy ludu i praw człowieka, a tym samym fakt równej pierwotności obywatelskiej i prywatnej autonomii”⁶.

Ich kontynuatorzy, Cohen i Benhabib, również podkreślają pojednawcze posunięcie obecne w projekcie deliberacyjnym. Gdy Cohen stwierdza, że błędem jest uznawać „wolności ludzi nowożytnych” za zewnętrzne w stosunku do procesu demokratycznego i sądzi, że wartości egalitarne i liberalne należy traktować jako elementy demokracji, nie zaś jej ograniczenia⁷, Benhabib powiada, że model deliberacyjny wykracza poza dychotomię między liberalnym podkreśleniem praw i wolności jednostki a demokratycznym podkreśleniem formowania zbiorowości i woli⁸.

Obie odmiany deliberacyjnej demokracji łączy także teza o możliwości oparcia władzy i legitymizacji na pewnych formach publicznego rozumu, jak również wiara w racjonalność nie tylko instrumentalną, lecz posiadającą także wymiar normatywny: „to, co rozumne” w przypadku Rawlsa oraz „komunikacyjną racjonalność”, gdy chodzi o Habermasa. W obu przypadkach przeprowadza się wyraźne rozróżnienie pomiędzy „zwykłą zgodą” i „racjonalnym konsensem”, właściwą zaś dziedzinę polityki utożsamia się z wymianą argumentów przez rozumne osoby kierujące się zasadą bezstronności.

⁶ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge 1996, s. 127.

⁷ Joshua Cohen, „Democracy and Liberty”, w: J. Elster (red.), *Deliberative Democracy*, Cambridge 1988, s. 187.

⁸ Seyla Benhabib, „Towards a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, w: Seyla Benhabib (red.), *Democracy and Difference*, Princeton 1996, s. 77.

Zarówno Habermas, jak i Rawls wierzą, że w instytucjach liberalnej demokracji można odnaleźć wyidealizowaną treść praktycznej racjonalności. Różni ich natomiast rozumienie formy praktycznego rozumu zawartego w instytucjach demokracji. Rawls podkreśla rolę zasad sprawiedliwości, do których dochodzi się dzięki wykorzystaniu narzędzia, jakim jest „sytuacja pierwotna” przymuszająca jej uczestników do pominięcia własnej partykularności i interesów. Jego koncepcja „sprawiedliwości jako bezstronności” – która ustala nadrzędność podstawowych zasad liberalnych – wraz z „zasadniczymi składnikami konstytucji” stanowi ogólną ramę posługiwania się „swobodnym rozumem publicznym”. Natomiast Habermas broni stanowiska, które uznaje za ściśle proceduralne i nienarzucające żadnych ograniczeń na zakres i przedmiot deliberacji. To proceduralne przymusy związane z idealną sytuacją komunikacyjną będą eliminowały stanowiska, na które nie mogą zgodzić się uczestnicy moralnego „dyskursu”. Jak przypomina Benhabib, dyskurs taki cechuje się następującymi właściwościami:

- (a) uczestnictwem w takiej deliberacji rządzą normy równości i symetrii; wszyscy mają taką samą szansę zainicjowania aktów mowy, zgłaszania wątpliwości, zadawania pytań, wszczynania debaty;
- (b) wszyscy posiadają prawo do zakwestionowania ustalonych tematów rozmowy;
- (c) wszyscy mają prawo inicjowania dyskusji dotyczących reguł samej procedury dyskursu oraz sposobu, w jaki się je stosuje i wprowadza w życie. Nie ma żadnych *prima facie* reguł ograniczających program rozmowy, tożsamość uczestników, jeśli tylko wykluczona osoba lub grupa potrafi w uzasadniony sposób dowieść, że w istotny sposób dotyczy jej norma proponowana jako temat debaty⁹.

Zgodnie z tą perspektywą podstawa legitymizacji demokratycznych instytucji jest pochodną faktu, że instancje zgłaszające roszczenia do wiążącej władzy czynią to, zakładając, że ich decyzje

⁹ Ibidem, s. 70.

wyrażają bezstronne stanowisko, które w równym stopniu leży w interesie wszystkich. Stwierdziwszy, że demokratyczna legitymizacja jest następstwem kolektywnych decyzji podejmowanych przez równych sobie uczestników, Cohen mówi:

Zgodnie z koncepcją *deliberacyjną* decyzja jest decyzją kolektywną w przypadku, gdy wyłania się z uzgodnień wiążących kolektywnych wyborów, które ustanawiają warunki *nieskrępowanego publicznego posługiwania się rozumem przez równe sobie osoby kierujące się owymi decyzjami*¹⁰.

W świetle takiego poglądu nie wystarczy, by demokratyczna procedura uwzględniała interesy wszystkich i prowadziła do kompromisu, który ustanowi *modus vivendi*. Celem jest stworzenie „władzy komunikacyjnej”, a to wymaga ustanowienia warunków swobodnego wyrażenia aprobaty przez wszystkich zainteresowanych; stąd właśnie wynika doniosłość znalezienia procedur gwarantujących moralną bezstronność. Jedynie wówczas można mieć pewność, że osiągnięty konsens nie jest zwykłą zgodą, lecz ma racjonalny charakter. Z tego właśnie powodu kładzie się nacisk na naturę procedury deliberacyjnej oraz typy racji, które kompetentni uczestnicy mogą uznać za akceptowalne. Benhabib mówi o tym następująco:

Zgodnie z deliberacyjnym modelem demokracji koniecznym warunkiem legitymizacji i racjonalności procesów kolektywnego podejmowania decyzji w państwie jest zorganizowane instytucji w sposób polegający na tym, że to, co uznaje się za leżące we wspólnym interesie wszystkich, jest wynikiem procesów kolektywnej deliberacji prowadzonej racjonalnie i uczciwie przez wszystkie wolne i równe jednostki¹¹.

Zdaniem zwolenników Habermasa gwarancje tego, że proces deliberacji przyniesie rozumne wyniki, istnieją w takiej mierze, w jakiej urzeczywistnia on warunki „idealnego dyskursu”: im bardziej równy i bezstronny, im bardziej otwarty jest ów pro-

¹⁰ Joshua Cohen, „Democracy and Liberty”, op. cit., s. 186.

¹¹ Seyla Benhabib, „Towards a Deliberative Model...”, op. cit., s. 69.

ces, w im mniejszym stopniu jego uczestnicy podlegają przymusowi, lecz gotowi są pokierować się siłą lepszego argumentu, tym bardziej prawdopodobne jest, że wszyscy, których w istotny sposób dotyczy deliberacja, zaakceptują interesy rzeczywistości dające się uogólnić. Habermas i jego zwolennicy nie przeczą, że pojawiać się będą przeszkody utrudniające urzeczywistnienie owego idealnego dyskursu, lecz uznają, że przeszkody te są *empirycznej* natury. Są rezultatem faktu, że wzięwszy pod uwagę praktyczne i empiryczne ograniczenia społecznego życia, prawdopodobnie nigdy nie będziemy potrafili całkowicie pominąć własnych partykularnych interesów, by utożsamić się z naszym uniwersalnym, racjonalnym ja. Dlatego właśnie idealną sytuację komunikacyjną przedstawia się jako „ideę regulatywną”.

Co więcej, Habermas przyznaje obecnie, że istnieją kwestie, które muszą pozostać na zewnątrz praktyk racjonalnej debaty publicznej, takie jak zagadnienia egzystencjalne, które nie dotyczą problemu „sprawiedliwości”, lecz „dobrego życia” – jest to z jego punktu widzenia dziedzina etyki – albo konflikty między grupami interesów związane z problemami dystrybucji, które rozwiązać można jedynie za pomocą kompromisów. Uważa jednak, że „to zróżnicowanie w obrębie pola kwestii domagających się politycznych decyzji nie przeczy ani fundamentalnemu znaczeniu rozważań moralnych, ani możliwości prowadzenia racjonalnej debaty jako właściwej formy politycznej komunikacji”¹². Jego zdaniem podstawowe problemy polityczne należą do tej samej kategorii, co problemy moralne i można je rozstrzygać w racjonalny sposób. W przeciwieństwie do problemów etycznych nie są zależne od kontekstu. Poprawność odpowiedzi na nie ma niezależne źródło i uniwersalny zasięg. Habermas niewzruszenie twierdzi, że wymiana argumentów i kontrargumentów w formie proponowanej przez jego koncepcję stanowi najwłaściwszą procedurę racjonalnego formowania woli, z której wyłoni się ogólny interes.

¹² Jürgen Habermas, „Further Reflections on the Public Sphere”, w: C. Calhoun (red.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge 1991, s. 448.

Deliberacyjna demokracja, w obu rozważanych tu wersjach, godzi się z modelem agregacyjnym, że we współczesnych warunkach należy przystać na pluralizm wartości i interesów oraz zrezygnować z konsensu dotyczącego tego, co Rawls określa jako „rozległe” koncepcje o religijnym, moralnym lub filozoficznym charakterze. Jej zwolennicy nie uznają jednak, że pociąga to niemożliwość racjonalnego konsensu w sprawie decyzji politycznych, rozumiejąc przez to nie zwykły *modus vivendi*, lecz moralną zgodę wynikającą z nieskrępowanego użycia rozumu przez równe sobie osoby. Założywszy, że procedury deliberacji gwarantują bezstronność, równość, jawność i brak przemocy, będą one kierować deliberację ku dającym się uogólnić interesom, na które przystać mogą wszyscy uczestnicy, i prowadzić tym samym do prawomocnych wyników. Sprawę legitymizacji silniej podkreślają zwolennicy Habermasa, lecz między Habermasem i Rawlsem nie ma w tej kwestii zasadniczej różnicy. Rawls rzeczywiście przedstawia liberalną zasadę legitymizacji w sposób zgodny z poglądem Habermasa:

(...) sprawowanie przez nas władzy politycznej jest w pełni właściwe, a więc da się uzasadnić, tylko wtedy, gdy sprawujemy ją w zgodzie z konstytucją, co do której najważniejszych postanowień można rozsądnie oczekiwać, że wszyscy obywatele je poprą, kierując się zasadami i ideałami, które są dla nich, jako osób rozumnych i racjonalnych, do przyjęcia¹³.

Ta normatywna moc przypisana zasadzie ogólnego uzasadnienia harmonizuje z etyką dyskursu Habermasa i dlatego właśnie można dowodzić, że Rawlsowski konstruktywizm polityczny daje się sformułować w języku etyki dyskursu¹⁴. To właśnie w pewnym stopniu czyni Cohen, dostarczając tym samym dobrego przykładu zgodności obu stanowisk. W szczególności podkreśla rolę procesu deliberacji i stwierdza, że jeśli demokracja stanowi system społecznych i politycznych uzgodnień łączących

¹³ John Rawls, *Liberalizm...*, op. cit., s. 299.

¹⁴ Argument taki przedstawia Rainer Forst w omówieniu *Politycznego liberalizmu* Rawlsa w: *Constellations*, 1, 1, s. 169.

sprawowanie władzy z nieskrępowanym używaniem rozumu przez równe sobie osoby, wymaga to, by uczestnicy byli nie tylko wolni i równi, lecz również „rozumni”. Mówiąc tak, ma na myśli, że „dążą [oni] do obrony i krytyki instytucji i programów, biorąc pod uwagę racje, które inni, jako wolni i równi, mogą zaakceptować kierując się *racjonalnymi powodami* i uwzględniając fakt rozumnego pluralizmu”¹⁵.

Ucieczka od pluralizmu

Nakreśliwszy zasadnicze idee deliberacyjnej demokracji, zbadam teraz bardziej szczegółowo niektóre elementy debaty pomiędzy Rawlsem i Habermasem, zmierzając do wyeksponowania czegoś, co uważam za podstawową wadę stanowiska deliberacyjnego. Za szczególnie istotne uważam dwie sprawy.

Pierwsza wiąże się z jednym z podstawowych twierdzeń „politycznego liberalizmu” Rawlsa, a mianowicie, że jest to liberalizm polityczny, a nie metafizyczny, i że jest niezależny od rozległych poglądów. Dokonuje się tu wyrazistego rozdzielenia sfery *prywatnej* – w której współlistnieje wielość odmiennych i niemożliwych do pogodzenia rozległych poglądów – oraz sfery *publicznej*, w której można ustanowić częściowy konsens co do wspólnej koncepcji sprawiedliwości.

Habermas utrzymuje, że Rawlowska strategia unikania filozoficznie spornych kwestii nie może się powieść, albowiem – wbrew deklaracjom – Rawls nie jest w stanie budować swej teorii, zajmując zupełnie niezależną pozycję. Pojęcie „rozumności”, podobnie jak pojęcie „osoby”, z konieczności angażuje go w zagadnienia dotyczące racjonalności i prawdy, które, jak twierdzi, omija¹⁶. Habermas twierdzi ponadto, że jego stanowisko przewyższa stanowisko Rawlsa za sprawą swego ściśle proceduralnego charakteru, który pozwala mu „pozostawić więcej

¹⁵ Joshua Cohen, „Democracy and Liberty...”, op. cit., s. 194.

¹⁶ Jürgen Habermas, „Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's *Political Liberalism*”, *The Journal of Philosophy*, XXCII, 3, 1995, s. 126.

kwestii nierozstrzygniętymi, ponieważ więcej powierza *procesowi* kształtowania racjonalnej opinii i woli¹⁷. Nie zakładając całkowitego rozdziału pomiędzy publicznym i prywatnym, stanowisko to jest lepiej przystosowane do pomieszczenia szeroko zakrojonej deliberacji, jaką zakłada demokracja. Rawls ripostuje, że stanowisko Habermasa nie może być tak ściśle proceduralne, jak utrzymuje. Musi zawierać wymiar określony pod względem materialnym, zważywszy, że z projektu procedur nie można wyłączyć kwestii dotyczących ich wyniku¹⁸.

Sądzę, że obaj mają rację poddając się nawzajem krytyce. Koncepcja Rawlsa rzeczywiście nie jest w pełni niezależna od rozległych poglądów, jak sam sądzi, stanowisko Habermasa zaś nie może być całkowicie proceduralistyczne, jak tego chciałby. To niezwykle znamienne, że obu nie udaje się dokonać rozdziału tego, co publiczne, od tego, co prywatne, albo tego, co należy do procedury, od tego, co należy do jej substancji. Dowodzi to niemożności osiągnięcia tego, do czego obaj w odmienny sposób zmierzają, a więc wytyczenia dziedziny nie-narażonej na pluralizm wartości i gdzie możliwe byłoby dochodzenie do konsensu wolnego od wykluczeń. Unikając rozległych doktryn, Rawls kieruje się w istocie przekonaniem, że w tej dziedzinie niemożliwe jest jakiekolwiek racjonalne porozumienie. Po to, by mogły je akceptować osoby o odmiennych poglądach moralnych, filozoficznych i religijnych, liberalne instytucje muszą być neutralne wobec rozległych poglądów. To właśnie stanowi powód całkowitego rozdziału, jaki usiłuje przeprowadzić pomiędzy dziedziną tego, co prywatne – wraz z charakterystycznym dla niej pluralizmem niedających się uzgodnić wartości – oraz dziedziną tego, co publiczne, w której polityczna zgoda na liberalną koncepcję sprawiedliwości zagwarantowana byłaby dzięki stworzeniu częściowego konsensu co do sprawiedliwości.

¹⁷ Ibidem, s. 131.

¹⁸ John Rawls, „Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, XXCII, 3, 1995, s. 170-174.

Habermas podejmuje podobną próbę uniknięcia implikacji pluralizmu wartości rozróżniając *etykę* – dziedzinę, która dopuszcza rywalizujące koncepcje dobrego życia – oraz *moralność* – dziedzinę, gdzie wdrożyć można ścisły proceduralizm i osiągnąć bezstronność, które prowadzą do sformułowania uniwersalnych zasad. Poparcie dla liberalnej demokracji Rawls i Habermas pragną ugruntować na pewnym typie racjonalnej zgody, która wykluczałaby możliwość sprzeciwu. Dlatego właśnie, by chronić politykę przed jego konsekwencjami, muszą usunąć pluralizm w sferę pozapubliczną. To, że nie udaje się im utrzymać zalecanego przez siebie ścisłego rozdziału, ma istotne następstwa dla demokratycznej polityki, zwraca bowiem uwagę na fakt, że dziedzina polityki – nawet gdy chodzi o takie fundamentalne kwestie, jak sprawiedliwość i podstawowe zasady – nie jest neutralnym terytorium, które można ochronić przed pluralizmem wartości i gdzie sformułować można racjonalne, uniwersalne rozwiązania.

Drugie zagadnienie stanowi odrębny problem dotyczący relacji pomiędzy prywatną autonomią i autonomią polityczną. Jak widzieliśmy, obaj autorzy zmierzają do uzgodnienia „wolności starożytnych” z „wolnościami ludzi nowożytnych” i dowodzą, że obie formy autonomii są w konieczny sposób powiązane. Habermas uważa jednak, że tylko jego stanowisko może ustanowić równorzędność praw jednostki i demokratycznej partycypacji. Twierdzi, że demokratyczną suwerenność Rawls podporządkowuje prawom liberalnym, ponieważ publiczną autonomię uznaje za środek sankcjonujący autonomię prywatną. Jednak Habermas, jak wskazał Charles Larmore, faworyzuje z kolei aspekt demokratyczny, twierdząc, że znaczenie praw jednostki polega na umożliwieniu demokratycznej samorządności¹⁹. Zmuszeni więc jesteśmy wyciągnąć wniosek, że również w tym przypadku żaden z nich nie potrafi ofiarować tego, co obiecywał – obaj pragną w istocie zaprzeczyć paradoksalnej naturze nowoczesnej demokracji i podstawowemu

¹⁹ Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge 1996, s. 127.

napięciu pomiędzy logiką demokracji i logiką liberalizmu. Nie udaje się im pogodzić z tym, że choć liberalną demokrację rzeczywiście konstytuują prawa jednostki i demokratyczna samorządność – jej oryginalność polega właśnie na zespoleniu obu tradycji – to pomiędzy ich „gramatykami” istnieje niedające się wyeliminować napięcie. Wbrew temu, czego dowodzili tacy jej przeciwnicy, jak Carl Schmitt, z pewnością nie oznacza to, że liberalna demokracja jest ustrojem skazanym na klęskę. Z tym nieusuwalnym napięciem można radzić sobie na różne sposoby. Znaczna część demokratycznej polityki rzeczywiście wiąże się z próbami uporania się z tym paradoksem i artykulacji prowizorycznych rozwiązań²⁰. Natomiast poszukiwanie ostatecznego racjonalnego rozwiązania jest istotnie chybionym przedsięwzięciem. Nie tylko nie może się powieść, lecz prowadzi również do nadmiernego ograniczenia politycznej debaty. Poszukiwanie to należy uznać za to, czym jest rzeczywiście – kolejną próbę ochrony polityki przed skutkami pluralizmu wartości, tym razem dzięki próbie ostatecznego ustalenia znaczenia i hierarchii głównych liberalno-demokratycznych wartości. Teoria demokracji powinna wyrzec się tych form eskapizmu i stanąć wobec wyzwania, jakie pociąga za sobą uznanie pluralizmu wartości. Nie oznacza to zaakceptowania totalnego pluralizmu, a konfrontacji, która w sferze publicznej ma być uznawana za prawomocną, trzeba wytyczyć pewne granice. Należy jednak pogodzić się z tym, że granice te mają polityczny charakter i nie przedstawiać ich jako czegoś, co podyktowane jest wymogami moralności lub racjonalności.

Lojalność wobec demokracji

Zarówno Rawls, jak i Habermas, choć na odmienne sposoby, dążą do jakiejś formy racjonalnego konsensu, nie zaś

²⁰ Argument ten przedstawiłam w artykule „Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, w: Chantal Mouffe (red.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London 1999; zob. również rozdz. 2. niniejszego tomu.

„zwykłego *modus vivendi*” albo „zwykłej zgody”, przekonani są bowiem, iż zapewniając liberalnej demokracji stabilne podstawy, konsens taki przyczyni się do zabezpieczenia przyszłości liberalno-demokratycznych instytucji. Jak widzieliśmy, Rawls sądzi, że podstawowy problem stanowi sprawiedliwość, Habermas zaś – że wiąże się on z legitymizacją. Dobrze uporządkowane społeczeństwo to według Rawlsa społeczeństwo funkcjonujące według zasad ustalonych przez wspólną koncepcję sprawiedliwości. Właśnie ona prowadzi do stabilności i akceptacji instytucji przez obywateli. Według Habermasa stabilna i sprawna demokracja wymaga stworzenia systemu politycznego zintegrowanego dzięki racjonalnemu zrozumieniu tego, czym jest legitymizacja. Z tego właśnie powodu dla zwolenników Habermasa podstawowe zagadnienie polega na znalezieniu sposobu zagwarantowania, że decyzje podejmowane przez demokratyczne instytucje są wyrazem bezstronnego punktu widzenia, w równym stopniu odzwierciedlającego interesy wszystkich obywateli, co wymaga wprowadzenia procedur, które dzięki demokratycznej partycypacji umożliwiać będą osiąganie racjonalnych wyników. Jak ujmuje to Seyla Benhabib, „legitymizację w złożonych społeczeństwach demokratycznych należy uważać za wynik swobodnej i nieskrępowanej powszechnej deliberacji mającej za przedmiot wszystkie kwestie będące tematem wspólnego zainteresowania”²¹.

Pragnąc wskazać ograniczenia, jakie na demokratyczny konsens nakłada model agregacyjny skupiony wyłącznie na instrumentalnej racjonalności i korzyści własnej, deliberacyjni demokraci podkreślają znaczenie innego rodzaju racjonalności, racjonalności związanej z działaniami komunikacyjnymi i wolnym rozumem publicznym. Pragną uczynić ją główną siłą motywującą działanie obywateli demokracji i podstawą ich wierności wobec wspólnych instytucji.

Podzielam to z troskaniem obecnym stanem instytucji demokratycznych, jednak uważam, że ich odpowiedź jest wysoce

²¹ Seyla Benhabib, „Towards a Deliberative Model...”, op. cit., s. 68.

niewystarczająca. Rozwiązaniem naszych trudności nie jest zastąpienie dominującej „racjonalności środków i celów” inną formą racjonalności – racjonalnością „deliberacyjną” i „komunikacyjną”. To prawda, że istnieje miejsce na inne koncepcje rozumu i obraz przedstawiany przez wyznawców koncepcji instrumentalistycznej należy uczynić bardziej złożonym. Jednakże zwykłe zastąpienie jednej racjonalności inną nie pomoże nam w podjęciu rzeczywistego problemu, jaki stawia przed nami kwestia lojalności. Jak przypominał nam Michael Oakeshott, prawomocność instytucji politycznych nie jest kwestią wyrażonej *aprobaty*, lecz stałej akceptacji ze strony *cives*, którzy uznają swe zobowiązanie do przestrzegania warunków ustanowionych w *res publica*²². Idąc za tą myślą rozumiemy, że stawką, o którą chodzi w przypadku lojalności wobec instytucji demokratycznych, jest ukonstytuowanie zespołu praktyk umożliwiających samo istnienie obywateli demokracji. Nie jest to kwestia *racjonalnego uzasadnienia*, lecz *dostępności* demokratycznych form indywidualności i podmiotowości. Uprzywilejowując racjonalność, zarówno perspektywa deliberacyjna, jak perspektywa agregacyjna pomija centralny element, jakim jest decydująca rola, którą w zapewnieniu wierności w stosunku do wartości demokratycznych odgrywają namiętności i uczucia. Nie wolno jej ignorować, a uwzględnienie jej pociąga za sobą całkiem inny sposób podejścia do zagadnienia demokratycznego obywatelstwa. Porażka, jaką ponosi współczesna teoria demokracji podejmując pytanie o obywatelstwo, jest następstwem posłużenia się koncepcją podmiotu, która uznaje jednostki za wcześniejsze od społeczeństwa, za nosicieli naturalnych praw, którzy są bądź to czynnymi podmiotami maksymalizującymi korzyści, bądź to podmiotami racjonalnymi. W obu przypadkach rozpatruje się je niezależnie od stosunków społecznych i relacji władzy, od języka, kultury i całego kompleksu praktyk, które umożliwiają ich działanie. Te racjonalistyczne podejścia wykluczają samo pytanie o warunki istnienia demokratycznego podmiotu.

²² Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford 1975, s. 149-158.

Zgodnie z poglądem, który chcę tu zaproponować, do ukształtowania demokratycznych obywateli nie można przyczynić się przedstawiając argumenty dowodzące, że liberalno-demokratyczne instytucje stanowią ucieleśnienie racjonalności. Warunkiem możliwości istnienia demokratycznych jednostek jest mnożenie instytucji, dyskursów, form życia, które sprzyjają identyfikacji z demokratycznymi wartościami. Z tego właśnie powodu, choć zgadzam się z deliberacyjnymi demokratami, że niezbędne jest alternatywne rozumienie demokracji, uważam, że ich propozycje przynoszą efekt przeciwny do zamierzonego. Nie ma wątpliwości, że musimy sformułować alternatywę dla modelu agregacyjnego i podtrzymywanego przezeń instrumentalnego rozumienia polityki. Stało się jasne, że zniechęcając do aktywnego udziału obywateli w kierowaniu państwem i zachęcając do prywatyzacji życia, nie zapewnili obwieszczonej przez siebie stabilności. Upowszechniły się skrajne formy indywidualizmu, które zagroziły samej społecznej konstrukcji. Jednocześnie w sytuacji pozbawienia możliwości utożsamienia się z wartościowymi koncepcjami obywatelstwa wielu ludzi coraz intensywniej poszukuje innych form kolektywnej identyfikacji, które niezwykle często mogą stwarzać zagrożenie dla obywatelskiej więzi, jaka powinna jednozczyć demokratyczne stowarzyszenie polityczne. Rozwój różnego rodzaju religijnych, moralnych i etnicznych fundamentalizmów jest, jak uważam, bezpośrednią konsekwencją deficytu demokracji charakterystycznego dla większości społeczeństw liberalno-demokratycznych.

Jedyny sposób poważnego podjęcia tych problemów polega na przedstawieniu demokratycznego obywatelstwa z innej perspektywy – perspektywy podkreślającej typy *praktyk*, a nie formy *argumentacji*. W *Return of the Political* argumentowałam, że uwagi na temat związku pomiędzy obywatelami, jakie w *On Human Conduct* czyni Michael Oakeshott, są niezwykle pomocne, gdy chodzi o zrozumienie nowoczesnej formy wspólnoty politycznej oraz więzi łączącej obywateli w demokracji – specyficznego języka stosunków między nimi, które określa mianem

*res publica*²³. Lecz inspirację możemy czerpać również od Wittgensteina, który, jak dowodziłam²⁴, dostarcza nadzwyczaj istotnych intuicji pozwalających podjąć krytykę racjonalizmu. W swych późnych pracach wyeksponował mianowicie fakt, że koniecznym warunkiem zgodności opinii jest zgodność pod względem form życia. Jego zdaniem nie wystarczy zgodzić się na definicję jakiegoś wyrażenia, lecz potrzebna jest zgoda w sposobie jego użycia. Oznacza to, że procedury należy traktować jako złożony zespół praktyk. Procedury można akceptować i postępować zgodnie z nimi dlatego, że wpisane są we wspólne formy życia oraz zgodność w sądach. Nie można uznawać ich za reguły tworzone na podstawie zasad, które następnie stosowane są do konkretnych przypadków. Dla Wittgensteina reguły są zawsze związłymi skrótami praktyk i nie dają się odseparować od konkretnych form życia. Dowodzi to, że ścisły rozdział pomiędzy „procedurą” i „substancją”, czy też pomiędzy „moralnością” i „etyką”, a więc rozróżnienia tak istotne dla stanowiska Habermasa, nie daje się utrzymać. Procedury zawsze zakładają materialnie określone etyczne zobowiązania i coś takiego, jak procedury w pełni neutralne, nie jest w ogóle możliwe.

Jeśli rozpatruje się je z takiego punktu widzenia, lojalność wobec demokracji i wiara w wartość jej instytucji nie zależą od tego, czy otrzymały intelektualną podstawę. Ich charakter bliższy jest temu, co Wittgenstein porównuje do „rodzaju gorliwego zdecydowania się na pewien układ odniesienia. A zatem, chociaż jest *wiarą*, jest też sposobem życia lub sposobem oceniania własnego życia”²⁵. W odróżnieniu od deliberacyjnej demokracji perspektywa taka implikuje również konieczność uznania granic konsensu:

²³ Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, London 1993, rozdz. 4.

²⁴ Zob. „Wittgenstein, teoria polityczna i demokracja”, rozdz. 3. niniejszego tomu.

²⁵ Ludwig Wittgenstein, *Uwagi różne*, przeł. Małgorzata Kowalewska, Warszawa 2000, s. 100 (przekład zmodyfikowany).

Gdzie rzeczywiście spotykają się dwie zasady, których nie sposób uzgodnić, tam każdy ma drugiego za głupka i niedowiarka. Powiedziałem, że „zwalczałbym” drugiego – czy jednak nie przedstawiałbym mu *podstaw*? Oczywiście; ale dokąd one sięgają? U kresu podstaw stoi *perswazja*²⁶.

Takie spojrzenie na sprawy powinno uświadomić nam, że po to, aby w poważny sposób podjąć problem pluralizmu, musimy wyrzec się mrzonki o racjonalnym konsensie wiążącej się ze złudzeniem, iż moglibyśmy uwolnić się od ludzkiej formy życia. Pragnąc całkowitego zrozumienia – mówi Wittgenstein – „weszliśmy na gładki lód, gdzie brak tarcia, i gdzie warunki są zatem w pewnym sensie idealne; ale z tego właśnie powodu nie umiemy tam chodzić. Chcemy chodzić, a więc potrzeba nam *tarcia*. Zatem z powrotem na szorstki grunt!”²⁷.

Powrót na szorstki grunt oznacza tu pogodzenie się z faktem, że przeszkody utrudniające działanie takich racjonalistycznych narzędzi, jak „sytuacja pierwotna” lub „idealny dyskurs”, nie mają bynajmniej empirycznego, czy też epistemologicznego charakteru, lecz są ontologicznej natury. Swobodna i nieograniczona powszechna deliberacja dotycząca wszystkich kwestii będących wspólnym przedmiotem zainteresowania jest w rzeczywistości pojęciową niemożliwością, konkretne bowiem formy życia, które przedstawia się jako jej „zakłócenia”, są warunkami jej możliwości. Nie byłoby bez nich ani komunikacji, ani deliberacji. Nic nie uzasadnia specjalnego przywileju dla tzw. moralnego punktu widzenia, którym rządzą racjonalność i bezstronność i który umożliwiłby osiągnięcie uniwersalnego konsensu.

„Agonistyczny” model demokracji

Oprócz podkreślenia roli praktyk i gier językowych, alternatywa wobec racjonalizmu wymaga również pogodzenia się

²⁶ Ludwig Wittgenstein, *O pewności*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 2001, 611, 612.

²⁷ Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Warszawa 1972, 107.

z faktem, że stosunki społeczne są konstytuowane przez władzę. Jedną z wad podejścia deliberacyjnego jest to, że zakładając możliwość sfery publicznej, z której zostanie wyeliminowana władza i gdzie osiągnięty będzie racjonalny konsens, ów model demokratycznej polityki nie jest zdolny do zaakceptowania nieredukowalności antagonizmu będącego następstwem pluralizmu. Dlatego właśnie musi mu wymykać się specyfika tego, co polityczne, które umie traktować jedynie jako szczególną dziedzinę moralności. Deliberacyjna demokracja stanowi dobrą ilustrację tego, co Carl Schmitt powiedział na temat myśli liberalnej: „Myśl liberalna systematycznie i konsekwentnie lekceważy lub pomija państwo i politykę, natomiast z wyjątkowym uporem nawiązuje do dwóch, wyraźnie spolaryzowanych, heterogenicznych sfer, do etyki i gospodarki”²⁸. Istotnie, jedyną alternatywą, jaką deliberacyjni demokraci mogą przeciwstawić opartemu na ekonomii modelowi agregacyjnemu, jest model, który likwiduje politykę, przekształcając ją w etykę.

W celu usunięcia tej istotnej ułomności potrzebujemy modelu demokracji zdolnego do uchwycenia natury polityczności. Wymaga to stworzenia koncepcji, która zagadnienie władzy i antagonizmu umieszcza w samym swym centrum. Właśnie takiego stanowiska, którego teoretyczne podstawy określone zostały w *Hegemony and Socialist Strategy*²⁹, chcę bronić. Główna teza tamtej pracy głosi, że społeczna przedmiotowość konstytuowana jest poprzez akty władzy. Oznacza to, że każda społeczna przedmiotowość ma zasadniczo polityczną naturę i musi zawierać ślady wykluczenia rządzącego jej konstytucją. Właśnie ów punkt zbieżności – czy może obustronnego znoszenia się – pomiędzy przedmiotowością i władzą mamy na myśli, mówiąc o „hegemonii”. Takie sformułowanie problemu wskazuje,

²⁸ Carl Schmitt, „Pojęcie polityczności”, w: Carl Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. Marek. A. Cichocki, Kraków-Warszawa 2000, s. 241.

²⁹ Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London 1985.

że władzy nie należy uważać za zewnętrzną relację zachodzącą między dwiema uprzednio ukonstytuowanymi już tożsamościami, lecz raczej za relację, która konstytuuje te tożsamości. Jeśli każdy porządek polityczny jest wyrazem hegemonii, specyficznego wzorca stosunków władzy, praktyki politycznej nie można uważać za zwykłą reprezentację interesów wcześniej już ukonstytuowanych tożsamości, lecz za praktykę, która konstytuuje te tożsamości na niepewnym i stale narażonym na niebezpieczeństwo terytorium.

Uznać, że każdy polityczny porządek ma hegemoniczny charakter, to dokonać przesunięcia tradycyjnej relacji między demokracją i władzą. Zgodnie ze stanowiskiem deliberacyjnym, im bardziej demokratyczne jest jakieś społeczeństwo, w tym mniejszym stopniu władza będzie konstytuować stosunki społeczne. Jeśli jednak uznajemy, że stosunki władzy konstytuują społeczeństwo, wówczas główny problem demokratycznej polityki polegał będzie nie na tym, jak wyeliminować władzę, lecz jak ukonstytuować formy władzy bardziej zgodne z demokratycznymi wartościami.

Zaakceptowanie konstytutywnego charakteru władzy pociąga za sobą rezygnację z ideału demokratycznego społeczeństwa jako urzeczywistnienia doskonałej harmonii lub przejrzystości. Demokratyczny charakter społeczeństwa może polegać jedynie na tym, że żaden skończony społeczny podmiot nie może przypisywać sobie roli reprezentacji całości i utrzymywać, że „panuje” nad podstawą.

Demokracja wymaga zatem, by stosunki społeczne, będące w całej rozciągłości konstrukcją, znalazły swe dopełnienie w czymś pragmatycznych podstawach roszczeń do prawomocności władzy. Implikuje to, że pomiędzy władzą i legitymizacją nie istnieje niemożliwa do zniwelowania luka – choć oczywiście nie w takim sensie, że każda władza jest automatycznie władzą prawomocną, lecz w takim, że: (a) jeśli pewna władza okazała się zdolna do objęcia panowania, to dlatego, że w pewnych kręgach uznano ją za posiadającą legitymizację; oraz (b) jeśli legitymizacja nie opiera się na apriorycznych podstawach, to

dlatego, że ma podstawy w jakiejś formie zwycięskiej władzy. Ów związek pomiędzy legitymizacją i władzą oraz wynikający stąd hegemoniczny sposób ustanawiania porządku są właśnie tym, co stanowisko deliberacyjne odrzuca, zakładając możliwość pewnego rodzaju racjonalnej argumentacji, z której wyeliminowana została władza i w której legitymizacja oparta jest wyłącznie na racjonalności.

Skoro wyznaczyliśmy już teoretyczny teren, możemy przystąpić do formułowania alternatywy zarówno dla modelu agregacyjnego, jak i deliberacyjnego, którą proponuję określić mianem „agonistycznego pluralizmu”³⁰. Dla objaśnienia tej nowej perspektywy niezbędne jest wstępne rozróżnienie pomiędzy „polityką” i „tym, co polityczne”. Mówiąc o „tym, co polityczne”, mam na myśli antagonistyczny wymiar właściwy stosunkom między ludźmi, antagonizm, który może przybierać liczne formy i pojawiać się w różnych rodzajach stosunków społecznych. „Polityka” natomiast odsyła do zespołów praktyk, dyskursów i instytucji mających na celu ustanowienie pewnego porządku i zorganizowanie współżycia ludzi w warunkach, które zawsze obciążone są potencjalnym konfliktem, ponieważ pozostają pod wpływem oddziaływania „tego, co polityczne”. Uważam, że jedynie wtedy, gdy uznamy ów wymiar „polityczności” i zrozumiemy, że „polityka” polega na oswajaniu wrogości oraz próbach zażegnania potencjalnego antagonizmu obecnego w stosunkach między ludźmi, możemy postawić problem, który uważam za centralne zagadnienie demokratycznej

³⁰ W przyjętym tu rozumieniu „agonistyczny pluralizm” jest próbą przeprowadzenia czegoś, co Richard Rorty nazywałby „redekrypcją” podstawowego samorozumienia reżimu liberalno-demokratycznego; zmierzam w niej do podkreślenia znaczenia, jakie ma uznanie jego konfliktowego wymiaru. Należy zatem odróżnić go od użytku, jaki z tego samego terminu czyni John Gray, mówiąc o rozleglejszej rywalizacji pomiędzy całymi formami życia, co traktuje jako „głębszą prawdę, której agonistyczny pluralizm jest tylko jednym z przykładów” (w: John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London 1995, s. 84).

polityki. Problem ten – z całym respektem dla racjonalistów – nie dotyczy tego, jak osiągnąć konsens bez wykluczeń, ponieważ oznaczałoby to usunięcie tego, co polityczne. Polityka ma na celu tworzenie jedności w kontekście konfliktu i zróżnicowania; zawsze chodzi w niej o wytworzenie pewnego „my” dzięki określeniu, kim są „oni”. Nowość polityki demokratycznej nie polega na przewyciężeniu opozycji my/oni – to nie jest możliwe – lecz na innym sposobie jej stanowienia. Zasadniczą kwestią jest ustalenie różnicy my/oni w sposób dający się uzgodnić z pluralistyczną demokracją.

Z punktu widzenia „agonistycznego pluralizmu” celem demokratycznej polityki jest taka konstrukcja owego „oni”, by „oni” nie byli postrzegani już jako wróg, którego należy zniszczyć, lecz jako „przeciwnik”, a więc ktoś, kogo idee zwalczamy, lecz kogo praw do obrony tych idei nie kwestionujemy. Takie jest faktyczne znaczenie liberalno-demokratycznej tolerancji, która nie zakłada pogodzenia się z ideami, którym się sprzeciwiamy lub obojętności wobec stanowisk, na które nie przystajemy, lecz traktowanie tych, którzy ich bronią, jak pełnoprawnych oponentów. Jednakże pojęcie „przeciwnika” nie eliminuje antagonizmu i należy odróżniać je od liberalnego pojęcia konkurenta, z którym jest niekiedy utożsamiane. Przeciwnik jest wrogiem, lecz wrogiem posiadającym pełnię praw, kimś, z kim łączy nas pewna wspólnota podstaw, dzielimy z nim bowiem poparcie dla etyczno-politycznych zasad liberalnej demokracji: wolności i równości. Lecz nie zgadzamy się co do znaczenia i sposobu realizacji tych zasad, a niezgody tej nie można usunąć na drodze deliberacji i racjonalnej dyskusji. Istotnie, wzięwszy pod uwagę nieusuwalność pluralizmu wartości, nie istnieje racjonalne rozwiązanie konfliktu i ma on zatem wymiar antagonistyczny³¹. Nie oznacza to oczywiście, że przeciwnicy nigdy

³¹ Ów antagonistyczny wymiar, którego nigdy nie można w pełni wyeliminować, a jedynie „poskromić” lub „wysublimować” dzięki, by tak rzec, „rozegraniu” go w agonistyczny sposób, odróżnia, jak uważam, moje rozumienie agonizmu od koncepcji przedstawionej

się z sobą nie godzą, lecz nie dowodzi to, że antagonizm został wyeliminowany. Zaakceptowanie poglądu przeciwnika oznacza przejście radykalnej zmiany tożsamości politycznej. Jest bliższe swego rodzaju *nawróceniu* niż procesowi racjonalnej *perswazji* (tak samo, jak zgodnie z argumentacją Thomasa Kuhna, poparcie nowego paradygmatu jest rodzajem konwersji). Możliwe są również kompromisy; są one nieodłączną częścią polityki, lecz należy traktować je jako przejściowe momenty pauzy w toczącej się wciąż konfrontacji.

Wprowadzenie kategorii „przeciwnika” wymaga bardziej złożonego pojęcia antagonizmu oraz rozróżnienia dwóch form, w jakich może występować – *antagonizmu* we właściwym sensie słowa oraz *agonizmu*. *Antagonizm* to walka pomiędzy wrogami, natomiast *agonizm* jest walką toczoną przez przeciwników. Możemy zatem przeformułować nasz problem, mówiąc, że rozpatrywany z perspektywy „agonistycznego pluralizmu”, cel demokratycznej polityki polega na przekształceniu *antagonizmu* w *agonizm*. Wymaga to tworzenia kanałów ekspresji kolektywnych namiętności powstających wokół kwestii, które stwarzając możliwości budowania tożsamości, nie będą z oponenta czynić wroga, lecz przeciwnika. Istotna różnica w stosunku do modelu „deliberacyjnej demokracji” polega na tym, że dla „agonistycznego pluralizmu” zasadniczym celem polityki demokratycznej nie jest eliminacja namiętności ze sfery publicznej po to, aby umożliwić racjonalny konsens, lecz mobilizowanie owych namiętności na rzecz demokratycznych celów.

Jedną z przesłanek tezy agonistycznego pluralizmu jest okoliczność, że nie stanowiąc wcale zagrożenia dla demokracji, agonistyczna konfrontacja jest w istocie zasadniczym warunkiem jej istnienia. Specyfika nowoczesnej demokracji polega

przez innych „teoretyków agonizmu” pozostających pod wpływem Nietzschego bądź Hannah Arendt, jak Willam Connolly albo Bonnie Honig. Wydaje mi się, że w ich koncepcji dopuszcza się możliwość, że w określonych warunkach to, co polityczne, można w pełni uzgodnić z etycznością, a więc optymizm, którego nie podzielam.

na uznaniu i uprawomocnieniu konfliktu oraz odmowie tłumienia go poprzez narzucanie autorytarnego porządku. Zrywając z charakterystyczną dla holistycznej formy społecznej organizacji symboliczną reprezentacją społeczeństwa jako organicznej całości, demokratyczne społeczeństwo akceptuje pluralizm wartości, „odczarowanie świata” rozpoznane przez Maxa Webera, a także wiążące się z nim nieuniknione konflikty.

Podzielam opinię tych, którzy twierdzą, że pluralistyczna demokracja wymaga pewnego zakresu zgody i że w tym celu niezbędna jest lojalność wobec wartości stanowiących jej „etyczno-polityczne zasady”. Lecz ponieważ owe etyczno-polityczne zasady mogą istnieć jedynie w formie zapośredniczonej przez różne i niezgodne interpretacje, konsens taki musi być „konsensem konfliktowym”. Jest on uprzywilejowanym obszarem agonistycznej konfrontacji przeciwników. W idealnym przypadku konfrontacja taka powinna rozgrywać się wokół różnorodnych koncepcji obywatelstwa odpowiadających różnym interpretacjom zasad etyczno-politycznych: liberalno-konserwatywnej, socjaldemokratycznej, neoliberalnej, radykalno-demokratycznej itd. Każda z nich proponuje własną interpretację „wspólnego dobra” i podejmuje próbę zrealizowania innej formy hegemonii. Po to, by wspierać lojalność wobec własnych instytucji, systemowi demokratycznemu potrzebna jest dostępność owych rywalizujących form obywatelskiej identyfikacji. Stanowią one obszar, na którym wokół demokratycznych celów można mobilizować namiętności, a antagonizm przekształcać w agonizm.

Dobrze funkcjonującej demokracji niezbędne jest żywiołowe starcie demokratycznych stanowisk politycznych. Gdy go brakuje, pojawia się niebezpieczeństwo zastąpienia demokratycznej konfrontacji przez konfrontację innych form kolektywnej identyfikacji, jak jest to w przypadku polityki tożsamości. Zbyt wielki nacisk na konsens i odrzucenie konfrontacji prowadzą do bierności i rozczarowania partycypacją w polityce. Co gorsza, rezultatem może być krystalizacja zbiorowych namiętności wokół problemów, których nie można rozwiązać za pomocą demokratycznych procedur, oraz eksplozja antagonizmów

mogących zniszczyć same podstawy cywilizowanych form życia społecznego.

Właśnie z tego powodu ideałem pluralistycznej demokracji nie może być osiągnięcie racjonalnego konsensu w sferze publicznej. Konsens taki jest niemożliwy. Musimy pogodzić się z tym, że każdy konsens jest chwilowym rezultatem niestałej hegemonii, stabilizacją władzy i zawsze wiąże się z jakąś formą wykluczenia. Koncepcje głoszące możliwość zaniku władzy w następstwie racjonalnej debaty oraz oparcia legitymizacji na czyściej racjonalności, są złudzeniami mogącymi zagrozić demokratycznym instytucjom.

Model deliberacyjnej demokracji zaprzecza wymiarowi nierozstrzygalności oraz nieusuwalności antagonizmu, które konstytuują dziedzinę polityczności. Głosząc możliwość wolnej od wykluczeń publicznej sfery deliberacji, w której zapanować mógłby racjonalny konsens, zwolennicy deliberacyjnej demokracji negują konfliktową naturę nowoczesnego pluralizmu. Nie dostrzegają, że zakończenie deliberacji jest zawsze wynikiem *rozstrzygnięcia*, które wyklucza inne możliwości i za które nigdy nie powinno się odmawiać odpowiedzialności, przywołując nakazy ogólnych reguł bądź zasad. Właśnie dlatego taka perspektywa, jaką jest „agonistyczny pluralizm”, który odślania niemożliwość ustanowienia konsensu bez wykluczenia, ma fundamentalne znaczenie dla demokratycznej polityki. Przestrzegając przed iluzją w pełni zrealizowanej demokracji, każe podtrzymywać demokratyczną kontestację. Stworzenie przestrzeni dla różnicy zdań i rozwijanie instytucji, w których może się ona ujawniać, ma żywotne znaczenie dla pluralistycznej demokracji – należy porzucić myśl, że kiedykolwiek stanie się zbędna, społeczeństwo bowiem będzie już „dobrze uporządkowane”. Stanowisko „agonistyczne” uznaje rzeczywistą naturę jego granic i wiążących się z nimi form wykluczenia, nie próbując ukrywać ich za zasłoną racjonalności lub moralności. Godząc się z hegemoniczną naturą społecznych stosunków i tożsamości, może przyczynić się do pokonania wszechobecnej w demokratycznych społeczeństwach pokusy naturalizacji swych granic

i esencjalizacji tożsamości. Dzięki temu jest znacznie bardziej niż model deliberacyjny wrażliwe na różnorodność głosów występujących we współczesnych pluralistycznych społeczeństwach oraz złożoność ich struktury władzy.

Przetoczył Andrzej Orzechowski

5

Polityka bez przeciwnika?

Od połowy lat osiemdziesiątych XX wieku sporo słyszeliśmy o zaniku – przyspieszonym rzecz jasna przez upadek komunizmu – opozycji lewica/prawica, któremu towarzyszył ruch większości partii socjalistycznych w kierunku centrum. Od kiedy New Labour zdobyła władzę w Wielkiej Brytanii, ruch taki przedstawia się jako nową formę radykalizmu, kamień węgielny polityki godzącej się ze „śmiercią socjalizmu” i „wyzwaniem globalizacji”. Po wylansowaniu określenia „centrolewica”, Blair i jego doradcy starają się obecnie unikać jakichkolwiek odniesień do lewicy. Od momentu swojego zwycięstwa New Labour zaczęła przedstawiać się jako ruch radykalny, aczkolwiek nowego rodzaju, jako „trzecia droga” między socjaldemokracją i neoliberalizmem. Ową trzecią drogę, którą Tony Blair w fabianistycznym pamflecie lansuje jako „Nową Politykę dla Nowego Wieku”, uważa się za ulokowaną *ponad* lewicą i prawicą, a dzięki temu zdolną do przezwyciężenia ich starego antagonizmu. W odróżnieniu od tradycyjnego centrum, leżącego w środku spektrum pomiędzy lewicą i prawicą, jest ona, jak się dowiadujemy, „radykalnym centrum”, które przekracza tradycyjny podział lewica/prawica w nowej syntezie, zespalaając motywy i wartości pochodzące od obu stron.

Próby teoretycznego ujęcia tego rzekomo nowego modelu postępowej polityki dokonał Anthony Giddens w dwóch książkach

– w *Poza lewicą i prawicą*, a ostatnio w *Trzeciej drodze*¹. Socjalizm umarł – dowodzi Giddens – nie tylko w swej komunistycznej, lecz również tradycyjnej, socjaldemokratycznej wersji, której celem było stawienie czoła ograniczeniom kapitalizmu po to, by nadać mu ludzki charakter. Jednak socjaldemokracja nie doceniła zdolności kapitalizmu do adaptacji i innowacji. Co więcej, opierała się na „cybernetycznym modelu” życia społecznego, który mógł sprawdzać się w świecie „prostej modernizacji”, ale nie jest już skuteczny w zglobalizowanym, posttradycyjnym porządku społecznym charakteryzującym się rozwojem refleksyjności społecznej. Obecny świat „refleksyjnej modernizacji” potrzebuje, jak twierdzi Giddens, nowego rodzaju radykalnej polityki, polityki życia bowiem są obecnie ważniejsze od polityki życiowej szansy. Alternatywę dla działań państwa stanowi polityka „generatywna”, która dostarcza ogólnych ram dla decyzji, jakie podejmuje jednostka, prowadząc politykę życia, oraz pozwala ludziom samodzielnie prowadzić swe sprawy. Demokracja powinna stać się „dialogiczna”, a nie ograniczając się bynajmniej do sfery politycznej i zmierzając ku „demokracji uczuć”, musi sięgnąć do różnych obszarów życia osobistego. Czerpiąc z filozoficznego konserwatyzmu i zachowując jednocześnie pewne rdzenne wartości wiązane zwykle z socjalizmem, ta nowa polityka „życia” przezwycięża tradycyjny podział lewica/prawica.

Warto zauważyć, że stanowisko Giddensa nieznacznie się zmieniło od czasu, kiedy napisał *Poza lewicą i prawicą*. Zdał sobie chyba sprawę, że całkowite odejście od tradycji socjaldemokratycznej nie było właściwą strategią polityczną i jego nowa książka, *Trzecia droga*, nosi podtytuł *Odnowa socjaldemokracji*. Niewątpliwie stanowi to postęp, problem tkwi jednak w tym, że proponowana „odnowa” polega w istocie na oczyszczaniu projektu socjaldemokratycznego z jego antykapitalistycznych elementów. Taki ruch jest oczywiście zgodny z istotą jego programu

¹ Anthony Giddens, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, przeł. Hanna Jankowska, Warszawa 1999 oraz *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, przeł. Jacek Serwański, Poznań 2001.

polegającego na przedstawieniu zarysu „polityki zwycięstwo-zwycięstwo”, która przekracza model konfliktowy, sprzyjając rozwiązaniom korzystnym rzekomo dla wszystkich członków społeczeństwa. Jednak to właśnie jest zasadniczą wadą tej pozornie nowej formy radykalizmu.

Chcę od razu wyjaśnić, iż trudność, którą dostrzegam w koncepcji radykalnego centrum, nie polega na odrzuceniu tradycyjnych lewicowych rozwiązań. Krytyka orientacji na państwo i produkcję nie jest bynajmniej nowa i wielu z tych, którzy wciąż identyfikują się z lewicą, od dawna zdawało sobie sprawę z niedostatków socjaldemokracji. Trudność ta nie polega również na tym, że „trzecia droga” obejmuje pewne idee konserwatywne. Ponowoczesna krytyka oświeceniowej epistemologii – od której Giddens usilnie stara się uwolnić – już od jakiegoś czasu zwraca uwagę, że możliwe i potrzebne jest pozbawienie lewicowego projektu jego racjonalistycznych przesłanek. Liczne próby nowego określenia celu lewicy jako „radykalnej i pluralistycznej demokracji” pokazały, w jaki sposób pewne idee rozwinięte przez tradycyjnych filozofów konserwatywnych – pomagając sproblematyzować ideę postępu odziedziczoną po Oświeceniu – mogą przyczynić się do wypracowania programu polityki radykalnej.

Sądzę, że prawdziwy problem zwolenników „radykalnego centrum” stanowi przekonanie, że podział lewica/prawica, dziedzictwo „prostej modernizacji”, nie sprawdza się już w dobie „refleksyjnej modernizacji”. Twierdząc, że radykalna polityka powinna przekroczyć ten podział i życie demokracji uznać za swego rodzaju dialog, sugerują oni, iż struktury społeczeństwa, w którym obecnie żyjemy, nie określają już podziały społeczne. Polityka działa dziś rzekomo na neutralnym terenie i dostępne są rozwiązania, które mogą zadowolić każdego. Stosunki władzy i ich konstytutywna rola społeczna zacierają się, a związane z nimi konflikty upraszczają się do zwykłej gry interesów, które można pogodzić za pomocą dialogu. Jest to typowo liberalny punkt widzenia uznający demokrację za rywalizację elit, który przeciwne sobie siły czyni niewidzialnymi, a politykę redukuje

do wymiany argumentów i negocjacji kompromisów. Utrzymuję otóż, że przedstawienie takiej koncepcji polityki jako „radikalnej” jest w rzeczywistości nierzetelnym posunięciem, a głoszona przez New Labour idea radykalnego centrum, zamiast sprzyjać umocnieniu demokracji, stanowi w istocie wyrzeczenie się podstawowych zasad polityki radykalnej.

Podstawowy błąd podjętej przez teoretyków trzeciej drogi próby modernizacji socjaldemokracji polega na oparciu się na iluzji, że nie precyzując przeciwnika, można uniknąć fundamentalnych konfliktów interesów. Socjaldemokraci nigdy nie popełnili tego błędu. Jak podkreśla Mike Rustin, socjaldemokracja – zarówno w swej prawicowej, jak i lewicowej wersji – zawsze uznawała kapitalizm za jednego ze swych przeciwników, a jej zadaniem było wszechstronne stawienie czoła systemowym problemom nierówności i niestabilności generowanym przez kapitalizm². Natomiast stanowisko trzeciej drogi nie jest w stanie zrozumieć systemowych związków zachodzących między siłami globalnego rynku i różnorodnymi problemami – od ekskluzji po zagrożenia środowiska – do których rozwiązania pretenduje.

Największa wada koncepcji Giddensa polega rzeczywiście na tym, że wydaje się on nie zdawać sobie sprawy, iż zastosowanie większości jego propozycji w praktyce wymagałoby drastycznych środków. Można ogłosić, że nie powinno być „praw bez obowiązków” ani „autorytetu bez demokracji”, lecz jak wprowadzić taki program w życie, nie podważając gruntownie istniejących struktur władzy i autorytetu? Nie wzywając do całkowitego obalenia kapitalizmu, do czego namawiają niektórzy marksiści, można mimo to zgodzić się, że z radykalnej polityki dążącej do demokratyzacji społeczeństwa nie można wyeliminować pewnej formy walki przeciwko kapitalizmowi i że bez przekształcenia dominującej hegemonicznej konfiguracji możliwe będą jedynie nieznaczne zmiany.

Jak zauważył między innymi Alan Ryan, program New Labour zawiera prawdziwą lukę, ponieważ porzuciwszy ideę, że

² Mike Rustin, „Editorial”, *Soundings*, 11, Spring 1999, s. 8.

posiadanie środków produkcji jest kluczową kwestią polityczną, jej ideolodzy nie byli w stanie zastąpić jej niczym innym³. Stąd wynika powierzchowność ich strategii ekonomicznej. Zwolennicy New Labour są przekonani, że wytyczenie programu moralnej odnowy ubogich i wdrażania do „elastyczności” wystarczy do stworzenia dobrego i inkluzywnego społeczeństwa, którego wartości propagują. W rzeczy samej, wspólna deklaracja, w której Blair i Schröder formułują wizję „trzeciej drogi” dla Europy, nie tylko zawiera program zniesienia kontroli rynku i obniżenia podatków, zrównoważony interwencjami państwa w dziedzinie edukacji i doksztalcania, ale podkreśla również potrzebę zakończenia konfliktów na poziomie miejsca pracy i odwołuje się do ducha wspólnoty i solidarności po to, by wzmocnić dialog pomiędzy wszystkimi grupami społeczeństwa.

Nie dziwi więc, że w perspektywie tej brakuje miejsca na specyficznie feministyczne żądania, ponieważ, jak pokazała Anna Coote, nie pasują one do Blairowskiej wizji bezbolesnej polityki dla angielskiej klasy średniej⁴. Po to bowiem, by mogła wzrosnąć polityczna siła kobiet, mężczyźni musieliby wyrzec się części własnej siły. Jednak, jak stwierdza Coote, New Labour nie jest gotowa do podjęcia gry, w której wygrywa jedna strona; nie chce przegranych, zwłaszcza wśród wyborców angielskiej klasy średniej. Co więcej, kieruje nią zamknięty krąg elity białych mężczyzn, którzy lubią władzę i nie chcą jej oddawać.

Konflikt i nowoczesna demokracja

New Labour stanowi najczystszy przykład „clintonizacji” europejskiej socjaldemokracji, choć niedawna wspólna deklaracja brytyjsko-niemiecka potwierdza, że ślady wirusa trzeciej drogi obecne są wszędzie, a choroba może się rozprzestrzeniać. Jej źródłem był fakt, że pogodzeniu się lewicy ze znaczącą rolą

³ Alan Ryan, „Britain: Recycling the Third Way”, *Dissent*, Spring 1999, s. 79.

⁴ Anna Coote, „It's lads on top at Number Ten”, *The Guardian*, 11 May 1999.

pluralizmu i instytucji liberalno-demokratycznych towarzyszyło błędne przekonanie, że oznacza to rezygnację z jakiegokolwiek próby zaproponowania alternatywy dla obecnego hegemonicznego porządku. Stąd wzięła się sakralizacja konsensu, zatarcie rozróżnienia lewica/prawica i pragnienie większości partii lewicowych, by ulokować się w centrum.

Oznacza to jednak niezrozumienie istoty rzeczy, nie tylko gdy chodzi o konflikt jako najbardziej podstawową realność życia społecznego, lecz również jego integrującą rolę w nowoczesnej demokracji. Jak dowodziłam we wcześniejszych esejach, specyfika nowoczesnej demokracji polega na uznaniu i legitymizacji konfliktu, a także niezgodzie na tłumienie go poprzez narzucenie autorytarnego porządku. Sprawnie funkcjonująca demokracja wymaga konfrontacji demokratycznych stanowisk politycznych, a w tym celu konieczna jest autentyczna debata na temat dostępnych alternatyw. Konsens jest rzeczywiście niezbędny, ale towarzyszyć mu musi różnica zdań. I wbrew temu, co można by sądzić, nie ma w tym żadnej sprzeczności. Konieczny jest konsens dotyczący podstawowych instytucji demokracji. Zawsze jednak będzie istniał spór dotyczący wdrażania sprawiedliwości społecznej w obrębie tych instytucji. W demokracji pluralistycznej taki spór należy uważać za zasadny, a nawet pożądany. Możemy się zgadzać co do doniosłości „wolności i równości dla wszystkich”, ale mocno się spierać co do ich znaczenia oraz sposobu, w jaki powinno realizować się je w praktyce, biorąc pod uwagę różne konfiguracje stosunków władzy, które mogą się z tym wiązać. To właśnie tego rodzaju spory stanowią treść demokratycznej polityki i tego powinny dotyczyć zmagania lewicy z prawicą. Dlatego powinniśmy przededefiniować te kategorie, zamiast rezygnować z nich, uznawszy je za przestarzałe. Wraz z rozmyciem się granic politycznych, zahamowaniu ulega dynamika polityki, a proces konstytuowania się odrębnych tożsamości politycznych napotyka przeszkody. Pojawia się niechęć wobec partii politycznych odwołująca od uczestnictwa w procesie politycznym. Rezultatem – co zaczynamy obserwować w wielu krajach – nie jest bardziej dojrzałe, pojednane spo-

łączeństwo wolne od głębokich podziałów, lecz rozwój innych typów kolektywnych tożsamości kształtujących się na podstawie religijnych, narodowościowych bądź etnicznych form identyfikacji. Innymi słowy, wraz ze zniknięciem demokratycznej konfrontacji, antagonistyczny wymiar tego, co polityczne manifestuje się na inne sposoby. Antagonizmy przyjąć mogą wiele form i jest tylko złudzeniem, że kiedyś zdołamy je wyeliminować. Dlatego lepiej dostarczyć im politycznego ujścia w obrębie „agonistycznego” systemu pluralistycznej demokracji.

Żałosny spektakl, jakiego wraz z trywializacją tematów politycznych dostarczyły nam Stany Zjednoczone, stanowi dobry przykład degeneracji demokratycznej sfery publicznej. Seksualna saga Clintona była bezpośrednią konsekwencją tego nowego nijakiego, zhomogenizowanego świata politycznego będącego następstwem jego strategii triangulacji. Istotnie, pokonując przeciwników umiejętnym wykorzystaniem bliskich wyborcom idei republikańskich i łącząc je z lewicowym stanowiskiem w kwestii aborcji i edukacji, mógł dzięki tej strategii powtórnie objąć urząd prezydenta. Jednak stało się to kosztem jeszcze większego zubożenia słabej już politycznej sfery publicznej. Należy zdać sobie sprawę, że brak demokratycznego sporu na temat realnych alternatyw politycznych powoduje, iż antagonizmy manifestują się w formach osłabiających samą podstawę demokratycznej sfery publicznej. Rozwój moralizatorskiego dyskursu, obsesyjne ujawnianie skandali we wszystkich sferach życia i rozrost różnych odmian fundamentalizmu religijnego zbyt często są wynikiem pustki w życiu politycznym spowodowanej brakiem demokratycznych form identyfikacji, wiążących się z rywalizującymi wartościami politycznymi.

Problem nie ogranicza się rzecz jasna do Stanów Zjednoczonych. Spoglądając na inne kraje, w których – z powodu odmienności tradycji – spraw seksualności nie można wykorzystywać w grach politycznych tak, jak wykorzystuje się je w świecie angloamerykańskim, można zauważyć, że podobną rolę w zastępowaniu brakującej linii demarkacyjnej między przeciwnikami może odgrywać kruczata przeciw korupcji i brudnym

interesom. W jeszcze innych okolicznościach granicę polityczną można nakreślić wokół tożsamości religijnych bądź niepodlegających negocjacom wartości moralnych, jak jest to w kwestii aborcji. Jednak w każdym przypadku uwidacznia to deficyt demokracji spowodowany zatarciem podziału lewica/prawica i trywializacją dyskursu politycznego.

Właśnie w kontekście słabnącej demokratycznej politycznej sfery publicznej, w której toczyć się może agonistyczna konfrontacja, należy również wyjaśniać wzmacniającą się dominację władzy sądowniczej. Ze względu na narastającą niezdolność do specyficznego politycznego ujmowania problemów społecznych, występuje wyraźna tendencja do uprzywilejowania dziedziny sądownictwa i oczekiwania, że prawo dostarczy rozwiązań wszelkiego rodzaju konfliktów. Sfera sądownictwa staje się polem, na którym konflikty społeczne znaleźć mogą pewną formę wyrazu i uważa się, że to system prawny odpowiada za organizację współżycia ludzi i regulację stosunków społecznych. Wraz z zatarciem podziału lewica/prawica liberalno-demokratyczne społeczeństwa utraciły zdolność symbolicznego porządkowania stosunków społecznych na drodze politycznej oraz podejmowania niezbędnych decyzji na drodze politycznego dyskursu.

Obecnej hegemonii dyskursu prawnego broni i nadaje jej teoretyczną formę między innymi Ronald Dworkin, który domaga się uznania prymatu niezawisłego sądownictwa rozumianego jako interpretator politycznej moralności społeczeństwa. Według Dworkina sędziowie lepiej rozwiązują fundamentalne problemy, z jakimi zderza się wspólnota polityczna w kwestiach bezrobocia, edukacji, cenzury, wolności zgromadzeń itp., o ile tylko interpretują konstytucję, kierując się zasadą politycznej równości. Na arenie politycznej pozostaje bardzo niewiele.

Kolejną, jeszcze bardziej niepokojącą konsekwencją deficytu demokracji związanego z obsesją na punkcie polityki centrum, stanowi wzrost znaczenia roli, jaką odgrywają populistyczne partie prawicowe. Twierdzę oczywiście, że pojawienie się tego typu partii należy wyjaśniać w kontekście polityki głoszącej „konsens w centrum”, która pozwala partiom populistycz-

nym rzucać wyzwanie panującemu konsensowi i okazywać się w ten sposób jedyną siłą, sprzeciwiającą się establishmentowi i reprezentującą wolę ludu. Dzięki zręcznej retoryce populistycznej partii te mogą wyartykułować wiele żądań ludu, którym zmodernizowane elity gardzą z powodu jego zacofania, i ogłosić się jedynymi gwarantami jego suwerenności. Jestem przekonana, że taka sytuacja nie byłaby możliwa, gdyby w obrębie tradycyjnego spektrum demokratycznego dostępnych było więcej realnych opcji politycznych.

Polityka i to, co polityczne

Niestety, obecny sposób uprawiania teorii polityki, zdominowany przez perspektywę racjonalistyczną i indywidualistyczną, w żaden sposób nie może przyczynić się do zrozumienia bieżącej sytuacji. Dlatego właśnie, w opozycji do dwóch dominujących modeli polityki demokratycznej, „agregacyjnego”, który redukuje ją do negocjacji interesów, oraz „deliberacyjnego” albo „dialogicznego”, zgodnie z którym decyzje dotyczące wspólnych spraw powinny być wynikiem wolnej i nieograniczonej publicznej deliberacji, przedstawiłam propozycję uznania polityki demokratycznej za rodzaj „agonistycznego pluralizmu”, aby podkreślić, że najważniejszym zadaniem nowoczesnej demokratycznej polityki jest transformacja *antagonizmu* w *agonizm*. Celem polityki demokratycznej, jak uważam, powinno być stworzenie ogólnej ramy, dzięki której konflikty mogłyby przyjmować formę agonistycznej konfrontacji przeciwników, zamiast przejawiać się jako antagonistyczna walka wrogów.

Uważam, że dzięki słabym stronom polityki trzeciej drogi można zrozumieć, dlaczego uznanie nowoczesnej demokracji za rodzaj agonistycznego pluralizmu ma istotne konsekwencje dla polityki. Kiedy przyjmie się, że agonistyczna konfrontacja stanowi o specyfice pluralistycznej demokracji, staje się jasne, dlaczego demokracja wymaga zarówno tworzenia kolektywnych tożsamości na podstawie wyraźnie zróżnicowanych stanowisk, jak i możliwości dokonywania wyboru spośród autentycznych

alternatyw. Taką właśnie funkcję pełni podział lewica/prawica, dzięki któremu prawomocny konflikt uzyskuje formę i ulega instytucjonalizacji. Jeśli brakuje tej ogólnej ramy albo gdy jest ona nadwątlona, proces przekształcania antagonizmu w agonizm napotyka przeszkody, co dla demokracji może mieć dramatyczne następstwa. Dlatego dyskurs dotyczący „końca polityki” i nieaktualności podziału lewica/prawica nie powinien być powodem do świętowania, lecz niepokoju. Owa tradycyjna rama z pewnością pilnie potrzebuje gruntownej odnowy i to nie poprzez przywrócenie mocy starym sloganom i dogmatycznym pewnikom. Błędem byłoby wszakże sądzić, że podział ten można przekroczyć i że możliwa jest polityka radykalna bez określania przeciwnika.

Problematyzowanie globalizacji

Ci, którzy nawołują do wykroczenia poza lewicę i prawicę, twierdzą, że globalizującemu się, refleksyjnemu społeczeństwu, w którym żyjemy, zadowalających rozwiązań nie może dostarczyć ani konserwatyzm, ani socjalizm. Bez wątpienia, to prawda. Co więcej, prawdą jest również, że w praktyce politycznej coraz wyraźniej widać zacieranie się kategorii lewicy i prawicy. Jednak osobną kwestią jest wyprowadzenie z tego empirycznego faktu tezy, że taki podział jest już z konieczności nieważny albo sformułowanie wartościującego sądu, że zniknięcie tego podziału jest pożądane. Być może ma to sens z perspektywy liberalizmu, który nie uznaje konstytutywnej roli stosunków władzy ani nieusuwalności antagonizmu; lecz ci, którzy dążą do opracowania polityki postępowej, muszą uznać zarówno wymiar tego, co nazwałam „politycznością”, jak i niemożliwość pojednanego społeczeństwa. Zamiast ogłaszać jej zanik, należy na nowo określić lewicę, by zreaktywować demokratyczną walkę.

W rozwiniętych społeczeństwach demokratycznych istnieje pilna potrzeba przywrócenia polityce centralnej pozycji, a to wymaga wytyczenia nowych granic politycznych, które mogłyby dostarczyć demokracji prawdziwego impulsu. Jednym z naj-

ważniejszych wyzwań polityki demokratycznej lewicy jest próba sformułowania alternatywy dla neoliberalizmu. Powodem, dla którego lewica nie posiada żadnego wiarygodnego programu, jest obecna niepodważalna hegemonia dyskursu neoliberalnego. Jest paradoksem, że choć coraz bardziej zwycięska politycznie – gdyż ma władzę w wielu krajach europejskich – lewica wciąż ponosi całkowitą klęskę ideologiczną. Dlatego pomimo całego szumu wokół „trzeciej drogi”, nie jest ona zdolna do przejęcia intelektualnej inicjatywy. Zamiast próbować stworzyć nową hegemonię, poddała się hegemonii neoliberalnej. Stąd „thatcheryzm z ludzką twarzą”, który jest znakiem firmowym New Labour.

Typowym uzasadnieniem dogmatu „braku alternatywy” jest globalizacja. W rzeczy samej, najczęściej przywoływany argument przeciw socjaldemokratycznej polityce opartej na redystrybucji głosi, że silne ograniczenia fiskalne, w obliczu których staje rząd, są jedyną realistyczną możliwością w świecie, w którym wyborcy nie chcą płacić większych podatków i w którym globalne rynki nie pozwoliłyby na żadne odstępstwo od neoliberalnej ortodoksji. W argumencie tym przyjmuje się niepodważalność obszaru ideologicznego będącego wynikiem wieloletniej hegemonii neoliberalizmu, a to, co jest przypadkowym stanem rzeczy, zamienia się w historyczną konieczność. Podobnie, jak w wielu innych przypadkach, aby usprawiedliwić *status quo* i umocnić potęgę wielkich korporacji międzynarodowych, przywołuje się tu mantrę globalizacji⁵.

Kiedy uzna się, że napędza ją jedynie rewolucja informacyjna, globalizacja traci swój polityczny wymiar i jawi się jako przeznaczenie, któremu wszyscy musimy się poddać. Od tego właśnie powinniśmy zacząć naszą krytykę. Analizując tę koncepcję, André Gorz dowodził, że procesu globalizacji nie należy uważać za nieuniknioną konsekwencję rewolucji technicznej, lecz za ruch kapitału mający umożliwić coś, co w istocie było

⁵ Podobny argument wysunęła Doreen Massey w artykule wstępnym w *Soundings*, 7, Autumn 1997.

polityczną odpowiedzią na „kryzys sprawowania władzy” lat 70. XX wieku. Według niego kryzys fordowskiego modelu rozwoju doprowadził do rozdziału między interesami kapitału i interesami państw narodowych⁶. Przestrzeń polityczna odseparowała się od przestrzeni ekonomicznej. Nie ulega wątpliwości, że fenomen globalizacji stał się możliwy dzięki nowym formom technologii. Jednak przeprowadzenie owej rewolucji technicznej wymagało głębokiej transformacji stosunków władzy między grupami społecznymi oraz pomiędzy kapitalistycznymi korporacjami i państwem. Najbardziej istotne były przemiany polityczne. W rezultacie korporacje zyskały obecnie swoistą eksterytorialność. Zdołały wyzwolić się spod władzy politycznej i stać się rzeczywistym *locus* suwerenności. Nic więc dziwnego, że środki potrzebne do finansowania opieki społecznej topnieją, gdyż państwa nie są w stanie opodatkować międzynarodowych korporacji.

Ujawniając strategię sił oddziałujących na proces globalizacji, perspektywa Gorza pozwala dostrzec możliwość kontrstrategii. Oczywiście, na próżno byłoby po prostu zaprzeczać globalizacji albo próbować oprzeć się jej w kontekście państwa narodowego. Jedynie przeciwstawiając potęgę ponadnarodowego kapitału kolejną globalizację, kierowaną odmiennym projektem politycznym, mielibyśmy szansę skutecznego oparcia się neoliberalizmowi i ustanowienia nowej hegemonii.

Jednakże taka strategia walki przeciwko hegemonii jest dokładnie tym, co wyklucza sama idea radykalnego centrum, która odrzuca zarówno istnienie antagonizmów, jak i potrzebę wyznaczenia granic politycznych, oraz głosi, że celem nowoczesnej socjaldemokracji jest „elastyczność”. Uwierzyć, że cele wielkich korporacji można pogodzić z celami słabszych sektorów, to poddać się ich potęgę – zaakceptować ich globalizację jako jedyną możliwą i działać w obrębie ograniczeń, które kapitał nakłada na rządy narodowe. Ci, którzy tak twierdzą, uznają politykę za grę, która każdemu umożliwia zwycięstwo i spełnia wszystkie żądania, nikomu nie każąc przegrywać. Radykalne

⁶ André Gorz, *Misère du présent, Richesse du possible*, Paris 1997.

centrum, jak widzieliśmy, nie uznaje oczywiście ani istnienia wroga, ani przeciwnika. Każdy jest częścią „ludu”. Interesy bogatych korporacji ponadnarodowych można z powodzeniem pogodzić z interesami bezrobotnych, samotnych matek i niepełnosprawnych. Spójności społecznej nie ma zapewnić równość, solidarność i skuteczne korzystanie z praw, jakie daje obywatelstwo, lecz silne więzy rodzinne, wspólne wartości moralne i uznanie własnych obowiązków.

Uniemożliwiając agonistyczne podważenie uznanych wartości, owa nowa polityka zachowania, którą Nikolas Rose nazywa „etyko-polityką”, wzmacnia utajony autorytaryzm i konserwatyzm komunitaryzmu⁷. Nic dziwnego, że New Labour nie toleruje żadnych sprzeczności, uznając je za zagrożenie dla własnego istnienia. Polityka bez przeciwnika przynosi jednak skutki przeciwne do zamierzonych. Dążąc do tego, by każdy był częścią „ludu”, New Labour uczestniczy w powtórным podporządkowaniu owego ludu, którego rzekomo reprezentuje i broni.

Lewica i równość

Polityki radykalnej nie można lokować w centrum, ponieważ radykalizm – o czym, w przeciwieństwie do Tony Blaira, wiedziała Margaret Thatcher – to dążenie do głębokiej transformacji stosunków władzy. Nie jest to możliwe bez wytyczenia politycznych granic i wskazania przeciwnika, a nawet wroga. Projekt radykalny nie może się oczywiście powieść bez zjednoczenia szerokiego spektrum grup społecznych. Wszystkie znaczące zwycięstwa lewicy były rezultatem sojuszu z sektorami klasy średniej, których interesy połączone zostały z interesami klas niższych. Dla sformułowania radykalnego projektu taki sojusz jest dziś bardziej niezbędny niż kiedykolwiek. Nie znaczy to jednak, że sojusz taki wymaga zajęcia pozycji w centrum i prób ustanowienia kompromisu pomiędzy neoliberalizmem i grupami

⁷ Nikolas Rose, „Community, Citizenship and the Third Way”, w: D. Meredyth, J. Minson (red.), *Citizenship and Cultural Policy*, London 1999.

znajdującymi się pod jego uciskiem. Istnieje wiele kwestii, związanych z zapewnieniem przyzwoitych usług publicznych i stworzeniem dobrych warunków życia, które mogą stanowić podstawę do zbudowania szerokiej koalicji. Jest to jednak niemożliwe bez opracowania projektu nowej hegemonii, w którego programie ponownie znalazłaby się zaniechana przez zwolenników neoliberalizmu walka o równość.

Najwyraźniejszym zapewne świadectwem wyrzeczenia się lewicowej tożsamości przez New Labour jest właśnie rezygnacja z walki o równość. Pod pozorem formułowania nowoczesnej, postsocjaldemokratycznej koncepcji równości, zwolennicy Blaira wyrzekli się języka redystrybucji, by mówić wyłącznie w kategoriach inkluzji i ekskluzji. Większość ludzi należy, ich zdaniem, do klas średnich: jedyne wyjątki to nieliczna elita bardzo bogatych z jednej strony, z drugiej zaś – „wykluczeni”. Ta nowa struktura społeczna, której, zgodnie z podstawowym założeniem „trzeciej drogi”, nie tworzą już nierówne stosunki władzy, dostarcza podstaw głoszonemu przez jej zwolenników „konsensowi w centrum”. Redefiniując strukturalne nierówności systematycznie wytwarzane przez rynek w kategoriach „wykluczenia”, wyrzekają się strukturalnej analizy przyczyn tych nierówności i unikają fundamentalnego pytania, co należy zrobić, aby im zapobiec – jak gdyby samym warunkiem włączenia nie był przynajmniej nowy sposób regulacji kapitalizmu umożliwiający radykalną redystrybucję i korygowanie głębokich nierówności będących efektem długotrwałego panowania neoliberalizmu.

Niezwykłe znamienne jest fakt, że New Labour unika obecnie tematu równości i coraz łatwiej akceptuje nierówności. Jak przypomina Norberto Bobbio, idea równości stanowi rdzeń poglądów lewicy, natomiast prawica – w imię wolności – zawsze akceptowała różne formy nierówności. To, że pewien rodzaj ideologii egalitarnej wykorzystano jako usprawiedliwienie totalitarnych form polityki, nie zmusza wcale do rezygnacji z walki o równość. Projekt lewicy potrzebuje obecnie koncepcji walki o równość – od zawsze będącej w centrum zainteresowań socjal-

demokracji – uwzględniającej różnorodność stosunków społecznych, z których należy wyeliminować nierówność.

Nie zamierzam bronić tradycyjnej socjaldemokracji, ani twierdzić, że stanowi ona właściwe rozwiązanie. Jeśli *thatcher*yzm odniósł sukces, to po części dlatego, że udało mu się, z korzyścią dla siebie, wyartykułować powszechne niezadowolenie spowodowane wadami socjaldemokracji. Przyczyną słabości tradycyjnej socjaldemokracji było niezrozumienie dla form podporządkowania, które zasadniczo nie miały ekonomicznego charakteru. Dlatego momentem decydującym o kryzysie modelu socjaldemokratycznego było pojawienie się nowych ruchów społecznych. W wielu krajach sprzyjało to prawicy, która wykorzystując ten kryzys, mogła uzyskać poparcie dla neoliberalnego kontrnatarcia przeciwko państwu opiekuńczemu. Dlatego naiwne byłoby przekonanie, że rozwiązaniem naszych problemów mógłby być powrót – nawet w skali europejskiej – do modelu socjaldemokracji Keynesa. Potrzeba nam obecnie pewnej formy „polityki postsocjaldemokratycznej”, o ile nie oznaczałoby to cofnięcia *przed* socjaldemokrację do jakiejś presocjaldemokratycznej koncepcji liberalnej, lecz krok w kierunku bardziej radykalnej i pluralistycznej formy demokracji. Mimo to taki krok wstecz wydaje się właśnie posunięciem, które kryje się za logiką wielu strategii – na przykład „pracy zamiast opieki społecznej” – proponowanych przez trzecią drogę. Aby uporać się z mnogością form podporządkowania, które występują w stosunkach społecznych i wiążą się z płcią kulturową, rasą, środowiskiem i orientacją seksualną, o polityce postsocjaldemokratycznej należy myśleć w kategoriach „radykalnej i pluralistycznej demokracji” i rozumieć ją jako rozszerzenie walki o równość i wolność na wiele różnych stosunków społecznych.

John Gray, odwieczny krytyk socjaldemokracji, sławi New Labour za to, że odeszła od redystrybucyjnej, socjaldemokratycznej koncepcji sprawiedliwości, ale niepokoi go, że nie proponowała nic w zamian. Nakłania ją, by na nowo odkryła liberalną Anglię, czerpiąc z Nowego Liberalizmu, który we wczesnych dekadach XX wieku głosili L.T. Hobhouse i T.H. Green.

Według takiej odmiany liberalizmu, mówi Gray, nierówności ekonomiczne nie są niesprawiedliwe, a ważnym zadaniem jest pogodzenie prawa do indywidualnego wyboru z wymogiem spójności społeczeństwa.

Uważam, że Gray ustanawia niewłaściwą dychotomię między równością i wolnością osobistą. Pomiedzy tymi wartościami zawsze będzie istniało napięcie i próżna jest wiara, że można je całkowicie pogodzić. Nie znaczy to jednak, że nie powinniśmy próbować umacniać obydwu i że musimy odrzucić jedną, aby wprowadzić drugą. Ci, którzy wciąż identyfikują się z lewicą, potrafią wyobrazić sobie taką sprawiedliwość społeczną, która skierowana jest zarówno ku pluralizmowi, jak i ku równości. Taką koncepcję rozwija na przykład Michael Walzer w *Spheres of Justice*, nazywając ją „złożoną równością”⁸. Dowodzi, że jeśli równość pragnie się uczynić głównym celem polityki, która jednocześnie akceptuje wolność, konieczna jest rezygnacja z koncepcji „prostej równości”, która zmierza do tego, by uczynić ludzi jak najbardziej równymi pod jak najróżniejszymi względami. Równość nie jest według niego prostą, lecz złożoną relacją między osobami, zapośredniczoną przez szereg dóbr społecznych; nie polega na niezróżnicowaniu własności. Zgodnie z jego koncepcją złożonej równości, dystrybucji dóbr społecznych nie powinno przeprowadzać się w zunifikowany sposób, lecz z uwzględnieniem wielu kryteriów odpowiadających różnorodności owych dóbr i przypisanego im znaczenia. Nie należy naruszać zasad dystrybucji właściwych każdej sferze oraz nie dopuszczać do sukcesu w jednej sferze, który spowodowałby wystąpienie nierówności w innych sferach, jak obecnie dzieje się w przypadku bogactwa. Zgodnie z tą koncepcją żadne dobro społeczne nie może zatem być użyte jako środek dominacji. Należy również unikać skupienia władzy politycznej, bogactwa, przywilejów i urzędów w tych samych rękach. Podejście to umożliwiłoby New Labour sformułowanie takiej koncepcji walki z nierównością, która zamiast tłumić wolność jednostki, akceptowałaby i wzmacniała pluralizm.

⁸ Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York 1983.

Projekt nowej lewicy

Najważniejszym problemem, z którym będzie się musiała uporać inspirująca się koncepcją złożonej równości postsocjal-demokratyczna perspektywa, jest głęboka transformacja, w obliczu której stają nasze społeczeństwa – kryzys pracy i kurczenie się zarabiającej części społeczeństwa. Te właśnie zjawiska, być może bardziej niż jakiegokolwiek inne, dowodzą wyraźnie, że wkroczyliśmy w zupełnie inny świat, w którym ani liberalny le-seferyzm, ani opcja Keynesa nie są w stanie dostarczyć rozwiązań. Problem bezrobocia wymaga z pewnością nowego radykalnego sposobu myślenia. Jeśli nie zdamy sobie sprawy, że nie ma już powrotu do pełnego zatrudnienia (jeśli w ogóle kiedykolwiek występowało) i że niezbędny jest nowy model rozwoju gospodarczego, nigdy nie stworzymy alternatywy dla neoliberalizmu. Amerykanizacja Europy będzie postępować zgodnie z liberalnym hasłem „zwiększania elastyczności”.

Prawdziwie radykalny projekt należy rozpocząć od przyznania, że w następstwie rewolucji informacyjnej coraz bardziej rozszerza się przepaść między produkcją dóbr i ilością pracy niezbędnej do ich wytworzenia. Bez radykalnej redystrybucji średniego efektywnego czasu pracy społeczeństwo będzie coraz wyraźniej dzielić się na tych, którzy mają stałą, regularną pracę oraz bezrobotnych, czy też tych, którzy pracują w niepełnym wymiarze godzin, nie mając stałych dochodów ani pewnej pracy. Po to, by zapobiec takiej polaryzacji, zaproponowano szereg środków zaradczych, które można zwięźle streścić w trzech głównych punktach⁹:

1. Znaczne skrócenie normowanego i efektywnego czasu pracy połączone z polityką czynnej redystrybucji pomiędzy pracownikami otrzymującymi stałą pensję.

⁹ Program ten opracowała grupa realizująca projekt „European Call for Pluralist Citizenship and Plural Economy”. Jego główne tezy zawarte są w: Guy Aznar, Alain Caillé i in., *Vers une économie plurielle*, Paris 1997.

2. Wspieranie intensywnego rozwoju działalności non-profit prowadzonej przez stowarzyszenia współpracujące zarówno z gospodarką sfery publicznej, jak i prywatnej, w celu zapewnienia warunków rozwoju prawdziwie pluralistycznej gospodarce w miejsce czysto rynkowej.
3. Odstąpienie od stygmatyzacji najbiedniejszych i wykluczonych części społeczeństwa dzięki ustaleniu bezwzględnego minimalnego dochodu (dochodu podstawowego) bądź dla każdego, kto nie ma zapewnionego minimalnego poziomu środków finansowych, bądź też bez względu na inne dochody, wiek, płeć i stan cywilny. W obu przypadkach ten podstawowy dochód powinien być dodatkiem do pozostałych środków (a nie zastępować je).

Takie środki zaradcze przyczyniłyby się do powstania pluralistycznej gospodarki, w której ważną rolę obok rynku i sektora państwowego odgrywałyby stowarzyszenia. W takiej solidarnej gospodarce znaczna część zaniedbanej przez logikę rynku działalności o wysokiej użyteczności publicznej mogłaby być utrzymywana ze środków publicznych. Warunkiem powodzenia takiej inicjatywy jest oczywiście trzeci punkt – wprowadzenie jakiejś formy obywatelskiego dochodu, który każdemu zapewniałaby przyzwoite minimum. Rozważenie różnych opcji takiego dochodu byłoby o wiele lepszym sposobem reformy opieki społecznej niż zastąpienie jej systemem prac publicznych.

Jednoczesne zastosowanie takich trzech grup środków zaradczych mogłoby stanowić podstawę postsocjaldemokratycznej odpowiedzi na neoliberalizm. Rozwiązanie takie mogłoby oczywiście odnieść sukces jedynie w kontekście Europy i dlatego projekt lewicy może obecnie dotyczyć wyłącznie Europy. W dobie globalizacji kapitalizmu nie można oswajać tylko na poziomie państw narodowych. Próba uczynienia kapitału finansowego bardziej odpowiedzialnym mogłaby się udać tylko na gruncie zjednoczonej Europy, w której różne kraje połączyłyby swe siły. Gdyby różne kraje europejskie zgodziły się na wspólną politykę, zamiast współzawodniczyć z sobą w dostar-

czaniu bardziej atrakcyjnych warunków międzynarodowym korporacjom, możliwa byłaby zupełnie inna globalizacja.

Chętnie się zgodzę, że wobec problemów, przed którymi stajemy w przeddzień nowego milenium, niewystarczające są zarówno koncepcje prawicy, jak i lewicy. Jednak twierdzić, że w naszym zglobalizowanym świecie nie istnieją wywołane przez nie antagonizmy, to stać się ofiarą hegemonicznego dyskursu neoliberalnego głoszącego koniec polityki. Wyzwania, do których nawiązuje lewica i prawica, nie utraciły bynajmniej swej ważności i są bardziej aktualne niż kiedykolwiek. Zadanie, które przed nami stoi, polega na tym, aby nadać im treść, dzięki której pasja polityczna mogłaby skierować się ku demokratycznemu agonizmowi.

Przetoczył Wojciech Jach

Zakończenie

Etyka demokracji

I

Przeprowadzonej w tym zbiorze esejów krytyki stanowiska konsensualistycznego nie należy rozumieć jako aprobaty powszechnego wśród niektórych „ponowoczesnych” myślicieli poglądu, że demokratyczną politykę powinno pojmować się jako rodzaj „niekończącej się konwersacji”, w której stale należy podejmować próbę nawiązania dialogicznych stosunków z „Innym”. Zwolennicy takiego poglądu – tak samo, jak ja – podkreślają oczywiście potrzebę uznania „różnic” oraz niemożliwość całkowitego wchłonięcia odmienności. Sądzę jednak, że podobnie jak dzieje się to w przypadku modelu deliberacyjnego, są ostatecznie niezdolni do pogodzenia się z antagonistycznym wymiarem „tego, co polityczne”. Nie oznacza to, że nie doceniam istotnych różnic, jakie między nimi zachodzą. Kładąc nacisk na bezstronność i racjonalny konsens, deliberacyjni demokraci skłonni są formułować cele demokratycznej polityki w słowniku Kantowskiego rozumowania moralnego, natomiast owo drugie stanowisko unika języka uniwersalnej moralności i nie przedstawia demokracji jako przedsięwzięcia deontologicznego, lecz jako przedsięwzięcie „etyczne” – ciągle dążenie do uznania Innego. Ujmując rzecz nieco schematycznie, moglibyśmy mówić o opozycji między podejściem moralno-

-uniwersalistycznym oraz podejściem etyczno-partykularystycznym. Słownik obrońców perspektywy „etycznej” wywodzi się z rozmaitych źródeł filozoficznych: Levinasa, Arendt, Heideggera, a nawet Nietzschego; zachodzą między nimi istotne różnice, lecz wszystkich – podobnie ma się rzecz w przypadku stanowiska deliberacyjnego – cechuje brak należytej refleksji nad charakterystycznym dla sfery polityki momentem „rozstrzygnięcia”. Ma to poważne konsekwencje, właśnie bowiem owe rozstrzygnięcia – podejmowane zawsze na nierozstrzygalnym terytorium – stanowią o strukturze stosunków hegemonicznych. Zakładają element siły i przemocy, który nigdy nie daje się wyeliminować i którego nie można w odpowiedni sposób zrozumieć, używając samego tylko języka etyki lub moralności. Potrzebujemy refleksji nad tym, co swoiście polityczne.

Miejmy w tej sprawie jasność. Nie twierdzę, że politykę należy oddzielić od kwestii etycznych czy moralnych, lecz że trzeba inaczej przedstawić stosunek między nimi. Chciałabym zasugerować, że nie można tego uczynić, nie problematyzując koncepcji natury ludzkiego społecznienia oddziałującej na przeważającą część demokratycznej myśli politycznej. Aby uchwycić niedostatki owego dominującego poglądu, musimy cofnąć się do jego źródeł: okresu Oświecenia. Użytecznego przewodnika do takich dociekań dostarcza Pierre Saint-Amand w *The Laws of Hostility*, gdzie prezentuje polityczną antropologię Oświecenia¹. Wykorzystawszy do analizy pism Montesquieu, Voltaire’a, Rousseau i Diderota perspektywę zaproponowaną przez René Girarda, eksponuje kluczową rolę, jaką w ich koncepcjach społecznienia odegrała logika *imitacji*, lecz odsłania zarazem jej stłumiony wymiar. Saint-Amand ukazuje, w jaki sposób oświeceniowi *Philosophes*, starając się oprzeć politykę na Rozumie i Naturze, zaproponowali ostatecznie optymistyczny pogląd na społeczny charakter człowieka, uznając przemoc za archaiczny fenomen nienależący w istocie do ludz-

¹ Pierre Saint-Amand, *The Laws of Hostility: Politics, Violence and the Enlightenment*, Minneapolis 1996.

kiej natury. Antagonistyczne i gwałtowne formy zachowania, wszystko, co stanowi przejaw wrogości, można – zgodnie z ich stanowiskiem – wykorzystać dzięki doskonaleniu wzajemnych stosunków między ludźmi i kształtowaniu społecznego charakteru człowieka. Ich wyidealizowany pogląd na społeczną naturę ludzi uwzględnia tylko jeden aspekt dynamiki naśladownictwa. Pierre Saint-Amand wskazuje, że *Encyclopedia* przedstawia dobro jako wyłączny cel wzajemności w stosunkach między ludźmi. Jest to możliwe dzięki uwzględnieniu tylko części afektów mimetycznych – afektów związanych z empatią. Gdy jednak rozpozna się ambiwalentny charakter pojęcia imitacji, dostrzec można jego antagonistyczny wymiar i uzyskać inny obraz ludzkiego uspołecznienia. Doniosłość Girarda polega na odślonięciu owej konfliktowej natury *mimesis*, wewnętrznego dylematu, za sprawą którego ten sam ruch, który łączy istoty ludzkie we wspólnym pragnieniu tych samych przedmiotów, stanowi również źródło antagonizmu między nimi. Współzawodnictwo i przemoc – nie będąc bynajmniej czymś zewnętrznym wobec stosunków międzyludzkich – są zatem ich stałą możliwością. Wzajemność i wrogość nie dają się rozdzielić i musimy zrozumieć, że przemoc zawsze będzie zagrożeniem ładu społecznego.

Nie uznając antagonistycznego wymiaru naśladownictwa, *Philosophes* nie zdołali uchwycić złożonej natury wzajemności w stosunkach między ludźmi. Zaprzeczyli negatywnej stronie ich obcowania i występującemu tam impulsowi dysocjacji. Zaprzeczenie to stanowiło zasadniczy warunek fikcji umowy społecznej, z której zostały wyeliminowane przemoc i wrogość, a wzajemność stosunków przybiera formę przejrzystej komunikacji uczestników. Chociaż wielu z nich nie zdołało w swych pismach całkowicie pominąć negatywnego potencjału imitacji, jednak nie udało im się pojęciowo ująć jej ambiwalentnej natury. Sam charakter ich humanistycznego projektu – pragnienie ugruntowania autonomii tego, co społeczne, oraz zagwarantowania równości ludzi – sprawił, że bronili wyidealizowanego poglądu na społeczny charakter człowieka.

Fikcyjny charakter tego poglądu został jednakże, powiada Saint-Amand, obnażony przez Sade'a, który porzucił ideę umowy społecznej i czcił przemoc. Można uznać Sade'a za formę „wynaturzonego liberalizmu”, którego mottem mogłaby być myśl, że prywatne grzechy przyczyniają się do grzechu ogólnego. Nie da się odseparować go od Rousseau, którego ideę przejrzystej społeczności odtwarza w spaczonyj postaci: ogólna wola staje się wolą lubieżną, a bezpośredniość komunikacji staje się bezpośredniością rozpusty.

II

Zasadnicza nauka, jaką wynieść można z tej krótkiej podróży ku początkom nowoczesnej perspektywy demokratycznej, polega na tym, że wbrew twierdzeniom Habermasa i jego zwolenników epistemologicznego aspektu Oświecenia nie należy traktować jako wstępnego warunku jego aspektu politycznego: projektu demokratycznego. Nie będąc wcale konieczną podstawą demokracji, racjonalistyczny pogląd na naturę ludzką wraz z właściwym mu zaprzeczeniem wewnętrznej, negatywnej strony społecznej natury człowieka okazuje się najłabszym punktem Oświecenia. Uznając możliwość wykorzenienia przemocy, czyni teorię demokratyczną niezdolną do uchwycenia wrogości i antagonizmu jako jednego z wymiarów „tego, co polityczne”.

Nie dostarczając bynajmniej trafniejszego wizerunku polityki, współcześni liberałowie są w pewnym sensie jeszcze mniej niż ich poprzednicy gotowi do uznania jej „ciemnej strony”. Jak widzieliśmy, wierzą oni, że rozwój nowoczesnego społeczeństwa ostatecznie ustanowił warunki dla „demokracji deliberacyjnej”, w której rozstrzygnięcia dotyczące spraw będących przedmiotem wspólnej troski będą wynikać ze swobodnej i nieograniczonej deliberacji. Ich zdaniem w dobrze uporządkowanym społeczeństwie demokratycznym polityka jest dziedziną, w której racjonalny konsens osiągany będzie, jak u Rawlsa, dzięki swobodnemu użyciu publicznego rozumu bądź też, jak u Habermasa, w warunkach niezakłóconej komunikacji. Jak dowodziłam w rozdziale 4., problemy polityczne uznają oni za pro-

blemy natury moralnej, które można zatem rozwiązywać w racjonalny sposób. Zadaniem demokracji jest ustanowienie procedur, które zapewniłyby osiągnięcie bezstronnego punktu widzenia.

Po to, aby o demokracji zacząć myśleć inaczej, najwyższa pora zrozumieć, że krytyka epistemologii Oświecenia nie stanowi zagrożenia dla nowoczesnego projektu demokratycznego. Określając własne stanowisko, powinniśmy posłużyć się uwagami Hansa Blumenberga, który w *The Legitimacy of the Modern Age* wyodrębnia dwa różne aspekty Oświecenia, aspekt „roszczenia sobie praw” oraz aspekt „samougruntowania”². Blumenberg dowodzi, że były one historycznie powiązane, lecz nie zachodzi między nimi konieczny związek i można je od siebie oddzielić. Można więc rozróżnić ideę „roszczenia sobie praw”, która jest autentycznie nowoczesnym aspektem Oświecenia, oraz ideę „samougruntowania”, która jest po prostu „powtórnyim zajęciem” średniowiecznego stanowiska, a więc próbą udzielenia nowoczesnej odpowiedzi na pytanie, które zachowuje wciąż przednowoczesny charakter.

Pójście śladem Blumenberga pozwala zrozumieć, że racjonalizm, który nie ma wcale zasadniczego znaczenia dla idei roszczenia sobie praw, jest w rzeczywistości pozostałością absolutystycznej problematyki średniowiecznej. Powinno się obecnie porzucić złudzenia dotyczące samougruntowania, które towarzyszyły dziełu wyzwalańia się od teologii, a nowoczesny rozum musi uznać własne ograniczenia. Jedynie godząc się na radykalne implikacje pluralizmu wartości (w jego silnej Nietzscheańskiej lub Weberowskiej postaci) oraz niemożliwość totalnej harmonii, nowoczesny rozum uwalnia się od swego przednowoczesnego dziedzictwa.

III

Perspektywa „etyczna” – przynajmniej potencjalnie – sprzyja zrozumieniu ograniczeń rozumu, a także skonceptualizowaniu

² Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge 1985.

pluralizmu wartości, i czuję się oczywiście bliższa owym różnym stanowiskom, które przemawiają w kategoriach „etyki”, a nie „moralności”. Związana z nimi trudność polega wszakże na tym, że będąc ogólnie bardziej wrażliwe na rolę retoryki i perswazji oraz doniosłe znaczenie „różnic”, albo unikają, albo nie podkreślają wystarczająco potrzeby ograniczenia pluralizmu, ani nie uznają hegemonicznej natury wszelkiego możliwego konsensu oraz niedającej się wykorzenić przemocy, którą za sobą pociąga.

Nie mam tu na myśli tego, co uznaję za przednowoczesną formę dyskursu „etycznego”, neoarystotelesowskiej etyki dobra zalecanej przez komunitarian, której nieadekwatność wobec nowoczesnej demokracji pluralistycznej podkreślałam już w *The Return to the Political*³. Chodzi mi o „ponowoczesne” podejścia etyczne, krytyczne wobec każdej próby pojednania, które jednak, jak uważam, nie potrafią uchwycić specyfiki tego, co polityczne, dziedzinę polityki bowiem wizualizują, posługując się soczewkami innej gry językowej: gry językowej etyki. Właśnie dlatego ich „agonizm” – w odróżnieniu od agonizmu, którego sama bronię – wyeliminował antagonistyczny wymiar swoisty dla tego, co polityczne. Popierany przez nie pluralizm zakłada możliwość wielości bez antagonizmu, przyjaciela bez wroga, agonizmu bez antagonizmu. Tak jakby przemoc i wykluczenie mogły już zaniknąć, skoro okazaliśmy się zdolni do uznania swej odpowiedzialności za innego i dopasowania się do jego odmienności. Zakłada więc, że mógłby istnieć punkt, w którym etyka i polityka całkowicie zbiegają się, a temu właśnie zaprzeczam, ponieważ oznacza to zatarcie przemocy, która stanowi nieodłączną część ludzkiego społeczeństwa, przemocy, której nie może wyeliminować ani umowa, ani dialog, albowiem jest ona jednym z ich wymiarów. Nie twierdzę, że to dzięki takiemu zaprzeczeniu można zapewnić bezpieczeństwo i ulepszyć demokratyczną politykę. Przeciwnie, to dopiero dzięki uznaniu owych sprzecznych tendencji uruchamianych przez społeczne stosunki oraz kruchości demokratycznego ładu bę-

³ Chantal Mouffe, *The Return to the Political*, London 1993, rozdz. 2.

dziemy zdolni zrozumieć zadanie – jak tego dowodzę – stojące przed demokracją: przekształcenia w agonizm potencjalnego antagonizmu obecnego w stosunkach między ludźmi.

IV

Przedstawiając propozycje dotyczące „agonistycznego pluralizmu”, przywołałam w poprzednich esejach szereg dyskursów teoretycznych. Dekonstrukcję uznałam za szczególnie pomocną w krytyce założenia przyjmowanego zarówno przez deliberacyjną wersję stanowiska konsensualistycznego, jak i wersję „trzeciej drogi”, a mianowicie możliwości sfery publicznej wolnej od wykluczeń, w której osiągnąć można dobrowolny konsens. Istotnie, jak dowodzi Derrida, nierozstrzygalność wiążąca się z konstruowaniem dowolnej formy przedmiotowości czyni taki bezstronny punkt widzenia strukturalnie niemożliwym. Uznanie, iż różnica stanowi warunek możliwości ukonstytuowania jedności i całości, konstytuując jednocześnie ich zasadnicze granice, zmusza nas do pogodzenia się z nieredukowalnością odmienności i inności. W świetle dekonstrukcji słownik kantowskiej uniwersalistycznej moralności, w którym uniwersalność imperatywów moralnych uzasadnia ich racjonalna forma, okazuje się całkowicie nieadekwatny dla myślenia o etyce i polityce. Derrida uporczywie powtarza, że bez ścisłego ujęcia nierozstrzygalności nie można myśleć o pojęciu politycznego rozstrzygnięcia i etycznej odpowiedzialności⁴. Nierozstrzygalność, jak mówi, nie jest czymś, co można pozostawić za sobą albo przezwyciężyć, a konflikty obowiązków nigdy się nie kończą. Nigdy nie możemy być całkowicie pewni, że dokonaliśmy właściwego wyboru, rozstrzygnięcie bowiem na rzecz jednej możliwości zawsze dokonuje się kosztem tej drugiej. W takim właśnie sensie można powiedzieć, że dekonstrukcja dokonuje „hiperpolityzacji”. Polityzacja nigdy nie ustaje, nierozstrzygalność bowiem nadal chroni

⁴ Zob. np. jego „Remarks on Deconstruction and Pragmatism”, w: Chantal Mouffe (red.), *Deconstruction and Pragmatism*, London 1996, s. 84-87.

się w rozstrzygnięciu. Każdy konsens okazuje się stabilizacją czegoś z gruntu niestabilnego i chaotycznego – chaosu i niestabilności nie można usunąć, co stanowi zarazem ryzyko i szansę, gdyż ciągła stabilność oznaczałaby koniec polityki i etyki.

Chciałabym jednak poczynić kilka zastrzeżeń, by własne stanowisko odróżnić od pewnych nierzetelnych interpretacji dekonstrukcji, które bronioną przeze mnie ideę „demokracji, która nadejdzie” skłonne są pozbawiać radykalnego sensu, odczytując ją, jak gdyby była pewnego rodzaju regulatywną ideą. Jak zatem powinno się ją interpretować, by uniknąć takiej pomyłki? Proponuję, by rozumieć ją w nawiązaniu do tego, co mówi Derrida, gdy w *The Politics of Friendship* analizuje zagadkę „prawdziwej przyjaźni”⁵. Możliwe są, jak wskazuje, dwie interpretacje: pierwsza ujmuje prawdziwą przyjaźń jako *arche* albo *telos*, ku którym należy dążyć, nawet gdy nie są osiągalne. Owa niedostępność polega w tym przypadku na zwykłym oddaleniu w bezmiarze homogenicznej przestrzeni, jest drogą do przebycia. Ale o niedostępności można także myśleć w inny sposób: jako odmienności, która prawdziwą lub doskonałą przyjaźń czyni nie tylko niedostępną jako dający się pomyśleć *telos*, lecz niedostępną w samej swej niedającej się pomyśleć istocie, a zatem w swoim *telos*. Niedostępność przybiera tu znaczenie niemożliwej do pokonania bariery w obrębie samego pojęcia przyjaźni. Cytując Pierre’a Aubenque’a, Derrida twierdzi, że w tym przypadku można by rzec, iż „doskonała przyjaźń unicestwia samą siebie”. Z jednej strony mamy więc tu do czynienia z możliwym do pomyślenia, dającym się określić *telos*, którego jednak nie można osiągnąć. Z drugiej natomiast *telos* pozostaje niedostępny z powodu sprzeczności tkwiącej w samej jego istocie⁶.

⁵ Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, London 1997, s. 221-224.

⁶ Sprzeczność ta bierze się z faktu, że dla swego przyjaciela trzeba pragnąć największego dobra, czyli tego, aby stał się bogiem. Lecz nie można tego pragnąć przynajmniej z trzech powodów: (1) nie istnieje już możliwość przyjaźni z bogiem; (2) przyjaźń nakazuje nam kochać innego takim, jakim jest pragnąc, by pozostał tym, kim jest;

Tego rodzaju wyobrażenie o „nadejściu” pluralistycznej demokracji pomaga uchwycić różnicę między sposobem rozumienia demokracji przez takich racjonalistów, jak Habermas, oraz bronionym przeze mnie jej agonistycznym ujęciem. W pierwszym przypadku demokratyczny konsens przedstawiany jest jako asymptotyczne zbliżanie się do regulatywnej idei swobodnej i nieograniczonej komunikacji, a przeszkody traktowane są jako przeszkody *empirycznej* natury. W drugim przypadku uznaje się *konceptualną* niemożliwość demokracji, w której można by w pełni zrealizować sprawiedliwość i harmonię. Doskonała demokracja rzeczywiście unicestwiałaby samą siebie. Dlatego właśnie należy rozumieć ją jako dobro, które istnieje tylko dopóty, dopóki nie jest osiągalne.

V

Czy takie podkreślenie *pojęciowej* niemożliwości pojednania wystarczy, by pogodzić się z nieusuwalnością antagonizmu? Czy dostarcza takiej perspektywy etycznej, jakiej wymaga agonistyczna koncepcja demokracji? Wielu autorów dowodziło ostatnio, że takiej „etyki dysharmonii”, jakiej potrzebuje demokratyczna polityka, dostarcza wypracowana przez Jacques’a Lacana „etyka psychoanalizy”. Slavoj Žižek przedstawił rolę, jaką odgrywa Lacanowska teoria w podważeniu samych podstaw intersubiektywnej komunikacji wolnej od ograniczeń i przemocy⁷. Lacan rzeczywiście dowodzi, że sama podstawowa struktura dyskursu ma autorytarny charakter, spośród bowiem luźnego rozproszenia elementów znaczących spójne pole znaczeniowe może wyłonić się tylko dzięki interwencji dominującego elementu znaczącego. Jego zdaniem dominujący element znaczący,

(3) doskonała albo prawdziwa przyjaźń, a więc przyjaźń człowieka sprawiedliwego i cnotliwego, który pragnie upodobnić się do boga, zmierza ku boskiej *autarkii*, która bez trudu obywa się bez innego i nie ma związku z przyjaźnią.

⁷ Zob. np. Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, London 1992, rozdz. 3.2., „Identity and Authority”.

znaczący element symbolicznej władzy ufundowany wyłącznie na sobie samym (dzięki własnemu aktowi wypowiedzania), posiada ściśle transcendentálny status: jest gestem, który „znieszktałca” pewne symboliczne pole, który „zakrzywia” jego przestrzeń, wprowadzając bezpodstawną przemoc i w dosłownym sensie wiąże się z jego ustanowieniem. Oznacza to, że gdybyśmy chcieli to znieszktałcenie usunąć z pola dyskursu, pole rozpadłoby się, „de-quilt”.

Yannis Stavrakakis twierdzi natomiast, że zdaniem Lacana decydującym posunięciem Freuda jest negacja „dobra jako takiego”, które było odwiecznym przedmiotem filozoficznych poszukiwań w obszarze etyki. Wskazuje, że: „tym, co kryje się pod następującymi po sobie pojęciami dobra, poza odmianami tradycyjnej myśli etycznej, jest ich ostateczna porażka, ich niezdolność zapanowania nad główną niemożliwością, podstawowym brakiem, wokół którego organizuje się ludzkie doświadczenie”⁸. Niemożliwość tę określa mianem „Realności”, a etyczna strategia psychoanalizy zawiera się w symbolicznym rozpoznaniu nieredukowalności Realności. Zrywając z tradycyjną etyką i nie proponując osiągnięcia harmonii dzięki jeszcze jednej koncepcji dobra, „etyka psychoanalizy” polega na dyslokacji samej idei dobra.

Również John Rajchman zwraca uwagę na znaczenie tego, co nazywa „trzecią rewolucją” przeprowadzoną przez Freuda na terenie etyki i zerwania zarówno z perspektywą starożytnej etyki, w której reguły obowiązku obracają się wokół celów cnoty, jak i ze stanowiskiem Kanta, które kazało dobru obracać się wokół najwyższej zasady obowiązku. Freud wprowadził nowy motyw etyczny i pytał:

Jak może łączyć nas nie rozważa, abstrakcyjny obowiązek czy wyrachowany interes, a współuczestnictwo w „strukturze” represji czy prawa, które każdy przyswaja sobie odpowiednio do przygodnych okoliczności własnego losu – strukturze „pozbawionego centrum” podmiotu i jego reakcji na rzeczywistość. Jaką wspólnotę możemy tworzyć jako podzielone podmioty?⁹

⁸ Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political*, London 1999, s. 129.

⁹ John Rajchman, *Truth and Eros*, New York 1991, s. 70.

W sformułowaniu Lacana stanowisko psychoanalityczne otwiera nową listę zagadnień zarówno etycznej, jak i politycznej natury, bliskich tym zagadnieniom, które leżą u podstaw bronionego przeze mnie agonistycznego pluralizmu. Każe nam na przykład zmierzyć się z ważną kwestią dotyczącą przekładu efektów Realności na analizę społeczno-polityczną. Jeśli Realności nie uznaje się za *efekt* pewnej głębszej podstawy, lecz za coś, co oddziałuje na samym terytorium konstytuowania się tego, co społeczne, form jej przejawiania się – antagonizmu, dyslokacji – nie można zredukować do pewnej wyjaśniającej je pozytywnej podstawy. Właśnie o to chodzi w tezie – kluczowej dla mojego wywodu – że podział społeczny odgrywa konstytutywną rolę. Mówiąc bardziej ogólnie, ów konstytutywny charakter Realności wiąże się z nieuchronnym przemieszczeniem kategorii klasycznej ontologii. Możliwe do pomyślenia stają się nowe przedmioty i relacje między przedmiotami, co ma istotne konsekwencje dla nieracjonalistycznego rozumienia tego, co polityczne.

Rozpoznając w nas podzielone podmioty i dążąc do stworzenia między nami nowych form więzi, psychoanalityczna „etyka Realności” (Žižek) jest, jak sądzę, etyką odpowiadającą pluralistycznej demokracji. Nie marzy o niemożliwym pojednaniu, godząc się nie tylko z nieredukowalną wielością idei dobra, lecz również z niemożliwością wykorzenienia antagonizmu i przemocy. Pytania o to, co poczynić z przemocą, jak radzić sobie z antagonizmem, są pytaniami etycznymi, z którymi pluralistyczno-demokratyczna polityka będzie musiała zawsze się mierzyć i które nigdy nie znajdą ostatecznego rozwiązania.

Odmowa redukcji nieuchronnego rozziwu pomiędzy etyką i polityką oraz uznanie nieusuwalnego napięcia między równością i wolnością, między etyką praw człowieka i logiką polityki, które wiążą się ze stanowieniem granic i implikowaną przez nie przemocą, oznacza zrozumienie, że terytorium polityki nie daje się sprowadzić do racjonalnego rachunku moralnego i zawsze będzie wymagać rozstrzygnięć. Porzucenie iluzji możliwego pojednania etyki i polityki oraz przystanie na to, by to, co etyczne,

prowadziło nigdy niekończącą się indagację tego, co polityczne, to jedyny sposób, by uznać paradoks demokracji.

Przetłoczyli Magdalena Kamińska i Andrzej Orzechowski

Indeks

- Apel K.-O. 82
Arendt H. 120, 146
Aubenque P. 152
- Beck U. 15
Benhabib S. 65-6, 90, 101-104, 111
Blair T. 26, 34 125 129, 137-138
Blumenberg H. 149
Bobbio N. 138
- Cavell S. 91-94
Clinton B. 26, 131
Cohen J. 101-102, 104, 106-107
Cole G.D.H. 70-71
Connolly W. 17-18, 120
Constant B. 101
Coote A. 129
- Derrida J. 31-32, 38, 41, 67, 94, 151-152
Dewey J. 38
- Diderot D. 146
Downs A. 98
Dworkin R. 80, 132
- Falk R. 56, 57
Flathaman R. 83
Forst R. 106
Foucault M. 38
Frazer J.G. 84
Freud S. 78, 154
Fukuyama F. 9
- Gadamer H.-G. 38
Gasché R. 53
Giddens A. 15, 34, 125-128
Girard R. 146-147
Gorz A. 135-136
Gray J. 81, 118, 139-140
Green T.H. 139
- Habermas J. 9, 28, 37, 65-68, 78, 80-83, 86-87, 101-111, 114, 148, 153
Hayek F.A. 23

- Heidegger M. 38, 146
 Held D. 56
 Hobbes T. 78
 Hobhouse L.T. 139
 Honig B. 120
 Ibsen H. 93
 Kant I. 43, 53, 83, 145, 151, 154
 Kervégan J.-F. 72-73
 Keynes J.M. 139, 141
 Kripke S. 92
 Kuhn T. 120
 Lacan J. 38, 153-155
 Laclau E. 10, 12, 16, 19, 31, 41, 94, 116
 Larmore C. 43, 109
 Laski H. 70-71
 Lefort C. 21-22, 39
 Levinas E. 146
 Locke J. 101
 MacPherson C.B. 23
 Marks K. 8, 10, 78
 Massey D. 135
 Mill J. 43
 Montesquieu C., baron de 146
 Nietzsche F. 78, 120, 146, 149
 Oakeshott M. 112-113
 Pitkin H. 78
 Rajchman J. 154
 Rawls J. 13, 28, 33, 39, 42-51, 55, 65, 68, 70, 80-81, 92-93, 101-103, 106-111, 148
 Rorty R. 29, 38, 80, 82-84, 92, 118
 Rose N. 137
 Rousseau J.-J. 101, 146, 148
 Rustin M. 128
 Ryan A. 128-129
 Sade D.-A.-F., markiz de 148
 Saint-Amand P. 146-8
 Scheuerman B. 56
 Schmitt C. 8, 13-14, 24, 29, 32-33, 55-66, 67-74, 110, 116
 Schröder G. 26, 129
 Schumpeter J. 42, 98
 Staten H. 94
 Stavrakakis Y. 154
 Taylor C. 78
 Thatcher M. 137
 Tully J. 78, 88-89
 Voltaire F.M.A. 146
 Walzer M. 80, 140
 Weber M. 121, 149
 Winch P. 81, 89
 Wittgenstein L. 25, 31, 38, 77-78, 80-94, 114-115
 Žižek S. 153, 155

Zagadnienia omawiane
kontynuację refleksji podjęt
Laclau w *Hegemony and*
rozwinętej w *The Return of the Political*. Polityczne wydarzenia,
jakie nastąpiły od czasu opublikowania tej ostatniej książki, oraz
narastająca wśród partii socjaldemokratycznych tendencja do
podejmowania konsensualnej polityki centrum, umocniła moje
przekonanie, że pilnym zadaniem teorii polityki jest stworzenie
alternatywy dla stanowisk dominujących w tej dziedzinie.
Zrozumienie zasadniczych usterek samych podstaw „trzeciej
drogi” wymaga pogodzenia się z konfliktową naturą polityki
i niemożliwością wyeliminowania antagonizmu, którym za
wszelką cenę stara się zaprzeczyć zyskująca coraz bardziej na
popularności koncepcja „demokracji deliberacyjnej”.
(z Przedmowy)

Chantal Mouffe jest profesorką teorii politycznej na University
of Westminster w Londynie. Wykładała i prowadziła badania
na wielu europejskich i amerykańskich uczelniach, m.in.
w Cambridge, Princeton czy Paryżu. Współautorka (z Ernestem
Laclau) przełomowej dla „nowej lewicy” pracy *Hegemony and
Socialist Strategy* (1985). Jest także autorką m.in. *The Return of
the Political* (1993), *On the Political* (2005).

ISBN 83-89518-21-X



9 798389 518216