

FRANK ANKERSMIT

REPREZENTACJA POLITYCZNA
I DOŚWIADCZENIE POLITYCZNE:
ESEJ Z PSYCHOLOGII POLITYCZNEJ¹

*Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat,
privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim
quaedam publice utilia, quaedam mprivatim.*
(Ulpianus)

I. Wstęp

Najprostszy opis demokracji reprezentatywnej wygląda następująco: z jednej strony mamy głosującego obywatela, a z drugiej państwo, pomiędzy nimi zaś istnieją pośrednicy tacy, jak: partie polityczne, media, opinia publiczna itd. Trzeba przyznać, że jest to model najbardziej rudymenarny, choć w żadnym razie fałszywy czy zwodniczy. Wszystko to, co przez niezliczoną ilość interpretatorów zostało powiedziane na temat demokracji reprezentatywnej od czasu jej pojawienia się w końcu XVIII w., można jakoś wpasować do tego modelu, nie powodując jego dezorganizacji. Uznając ten model za nasz punkt wyjścia, powiemy, że obywatel czy głosujący stanowi w nim najbardziej podstawową jednostkę systemu politycznego.

Pojęcie to jest stosowne z kilku powodów. Sugeruje ono słusznie, że podczas gdy obywatel czy głosujący jest rzeczywiście jednostką najbardziej podstawową z punktu widzenia systemu politycznego, z innego punktu widzenia może on mieć

¹ Oryginalna wersja niniejszego artykułu ukazała się jako F. Ankersmit, *Political Representation and Political Experience: An Essay on Political Psychology*, w: *Redescriptions* 11 (2007), 21 – 44. Wszystkie skróty przekładu pochodzą od tłumacza. Przewijające się w tekście pojęcie *representation* przekładam konsekwentnie jako „reprezentacja” (a nie „przedstawienie”), co zgodne jest z przyjętym przekładem pojęcia w kontekście terminologii politologicznej. Należy ponadto mieć tutaj na uwadze, iż Ankersmit używa pojęcia reprezentacji w znaczeniu przypisywanym mu przez jej tzw. substytutywną teorię (*substitutive theory*), która w odróżnieniu od teorii podobieństwa (*resemblance theory*) odnosi się do estetyki, a nie do epistemologii – przyp. tłum.

własną złożoność. Po drugie, chociaż aktualny charakter danej jednostki może być bardzo istotny dla jej funkcjonowania w systemie, to jest on uznawany raczej za coś danego, niż wymagającego zbadania. Znamienne, że w zgodzie z etymologią słowa „indywiduum” myślimy zwykle o pojedynczym obywatelu czy głosującym jako o całości, która nie może być podzielona na jeszcze mniejsze jednostki. Pomysłmy o naszych wyborach: głosujący jest proszony o głosowanie na jakiegoś polityka lub partię, lecz nie jest stanowczo zachęcany do wyjaśniania powodów swego wyboru. Wyraźnie zatem, z punktu widzenia systemu politycznego, podziały w samym głosującym – takie jak wewnętrzne zmagania, które doprowadziły do jego wyboru politycznego – są pozbawione znaczenia. System polityczny rozpoznaje jedynie pojedynczych głosujących i nie pozostawia miejsca na ich „wnętrze” (nie zaprzeczając z tego względu ani istnieniu owego „wnętrza”, ani temu, że to, co się w nim dzieje ma wpływ na faktyczny wynik wyborów). Przychodzi nam do głowy obraz chemika, który jest doskonale świadom faktu, że to przede wszystkim ilość elektronów na zewnętrznej orbicie atomu jest odpowiedzialna za jego właściwości chemiczne, a jednak akceptuje ten fakt jako coś zastanego i pozostawia jego zbadanie i wyjaśnienie fizykwom.

Przedstawione uwagi wstępne mogą dać pojęcie tego, co zamierzam dokonać w niniejszym eseju. Zamierzam skupić się na pojedynczym obywatelu czy głosującym i spróbować pokazać na czym polega błąd postrzegania go jako najbardziej podstawowej jednostki systemu. Nie zamierzam ponadto omawiać tego, co socjologowie czy psychologowie społeczni twierdzili na ten temat od czasów Tocqueville’a i psychologów mas z późnego wieku XIX. Jestem szczególnie zainteresowany tym, co na temat pojedynczego obywatela można powiedzieć z mniej lub bardziej apriorystycznego, filozoficznego punktu widzenia (gdyż filozofowie, o ile mi wiadomo, rzadko się do niego odnosili).

Będę twierdził, że sama analiza filozoficzna systemu politycznego wymaga od nas zwątpienia w pogląd, że to pojedynczy obywatel czy głosujący powinien być widziany jako jego najbardziej podstawowa jednostka. Chodzi zatem o to, że linia demarkacyjna pomiędzy systemem politycznym z jednej, a pojedynczym obywatelem czy głosującym z drugiej strony, jest mniej szczelna, niż to się zwykle uznaje. System polityczny przenika tak naprawdę do domeny indywidualnego obywatela czy głosującego. Powtórzę, iż nie jest to nic nowego dla socjologa, politologa i psychologa społecznego. Jednak znaczenie tego faktu dla filozofa polityki wciąż wymaga opracowania.

Podjęwając się tego zadania, skupię się na rozróżnieniu pomiędzy prywatnym i publicznym, które pozwoli przeniknąć do domeny indywidualnego obywatela czy głosującego. Mam w szczególności nadzieję pokazać, że powinniśmy przestać wiązać to rozróżnienie z rozróżnieniem pomiędzy tym, co należy do samego systemu politycznego (publiczne), a tym, co do obywatela czy głosującego (prywatne). Zamiast tego powinniśmy uznać, iż rozróżnienie pomiędzy prywatnym i publicznym przebiega w poprzek domeny pojedynczego obywatela czy głosującego, oraz, że z tego powodu „indywidualny obywatel, czy głosujący jest już upolityczniony przez owo przeciwstawienie prywatnego i publicznego”.

II. Reprezentacja polityczna i reprezentacja polityki

Reprezentacja polityczna była w ostatnich latach intensywnie dyskutowana. Podczas gdy klasyczna praca Hanny Pitkin² sprzed czterdziestu lat nie doczekała się w czasach swojej publikacji uwagi na którą zasługiwała, problem reprezentacji politycznej powrócił obecnie w pełni do porządku dziennego filozofa polityki. Ma to bez wątpienia związek z malejącym zaufaniem głosujących do rządów narodowych, które możemy współcześnie obserwować w większości zachodnich demokracji. Oczekiwanie, że dokładne zbadanie mechanizmów reprezentacji politycznej pomoże nam dostrzec sposoby wzmocnienia zaufania pokładanego przez głosujących w ich przedstawicielach i polityce narodowej wydaje się zatem rozsądne.

Jeśli przypomnimy sobie przywołany we wstępie uproszczony model demokracji reprezentatywnej, będzie jasne, że według współczesnego rozumienia tego pojęcia, demokracja reprezentatywna powinna być odniesiona do trajektorii pomiędzy państwem a obywatelem. Zaczyna się ona tam, gdzie „kończy się” obywatel, a „zaczyna” państwo. Nasze parlamenty reprezentują elektorat, a mechanizmy konstytucyjne, na których polegamy, wybierając nasze parlamenty, mają swoje źródło w politycznych preferencjach elektoratu. Tak jak poprzednio, pojedynczy obywatel czy głosujący jest tutaj najbardziej podstawową jednostką. W ramach tego wyobrażenia pojedynczy obywatel czy głosujący jest czarną skrzynką: przekazane mu informacje o polityce stanowią dane wejściowe czarnej skrzynki, a jego zachowanie w czasie głosowania jej dane wyjściowe. Jednakże to, co dzieje się wewnątrz czarnej skrzynki, znajduje się poza systemem politycznym, nie tylko ze względów teoretycznych czy praktycznych, lecz także ze zdrowych względów politycznych. Jest tak dlatego, że jakkolwiek próba zajrzenia do wnętrza czarnej skrzynki staje się próbą ingerencji, a to może skutkować powrotem do totalitarnych wzorców myślenia, o ile dla totalitaryzmu (jak samo pojęcie sugeruje) nic – nawet owo *forum internum* głosującego – nie znajduje się poza sferą polityki. Zatem *forum internum* głosującego powinno zostać uznane za rodzaj *arcanum imperii* w filozofii politycznej liberalnej demokracji.

W pełni zgadzam się z taką krytyką totalitaryzmu. Jednakże obowiązek respektowania *forum internum* niekoniecznie stoi w sprzeczności ze stwierdzeniem, że to *forum internum* ustrukturyzowane jest w sposób, który jest już polityczny. Mówiąc krótko, do systemu politycznego nie wchodzimy wyłącznie wtedy, gdy wykraczamy poza sferę prywatną do publicznej – raczej sfera pojedynczego obywatela czy głosującego stanowi embrionalny wszechświat polityczny.

W tym celu zamierzam dodać nowy aspekt do pojęcia reprezentacji politycznej. Proponuję odwrócić jego dotychczasowy sens i zadać pytanie o to, w jaki sposób pojedynczy głosujący reprezentuje system polityczny, którego jest częścią. Zajmowaliśmy się dotąd kwestią reprezentacji politycznej, teraz zamierzam przejść do kwestii reprezentacji polityki.

² H.F. Pitkin, *Political representation*, Princeton 1967.

Na pierwszy rzut oka wydaje się oczywiście, że to kwestia całkiem bezna-
 dziejna i że nie można się nią zająć w sposób właściwy. Bo czyż nie stawia nas ona
 przed zniechęcającą perspektywą konieczności zrobienia inwentarza wielu różnych
 sposobów, poprzez które głosujący faktycznie przedstawiali sobie swój polityczny
Umwelt w przeszłości i teraźniejszości, aby następnie zobaczyć, czy uda się odkryć
 jakkolwiek porządek w tym pozornym „szaleństwie”? A nawet gdyby udało się
 nam wypełnić to olbrzymie i bezgraniczne zadanie – jakie wnioski moglibyśmy
 stąd wyciągnąć, aby ulepszyć nasze zachodnie demokracje? Nie możemy przecież
 nigdy przechodzić od zdań opisujących jak głosujący przedstawiają sobie swój
 polityczny „Umwelt”, do normatywnych konkluzji dotyczących tego, jak powinni
 to robić. I znowu, szacowna instytucja wolności politycznej wymaga stanowczo
 i niedwuznacznie, aby pytanie to pozostawało otwarte, i że każde pokolenie będzie
 musiało zadać je sobie od nowa.

Niemniej istnieje fakt obrazujący to, w jaki sposób obywatel reprezentuje
 swój polityczny „Umwelt”, który pozwoli nam posunąć się dalej. Fakt ten odnaleźć
 można w samym pojęciu reprezentacji, w postaci politycznie istotnego wymiaru
 reprezentacji jako takiej. By umożliwić czytelnikowi jego rozpoznanie, muszę
 rozpocząć od kilku bardziej ogólnych uwag dotyczących pojęcia reprezentacji.
 Po pierwsze, powinniśmy wyraźnie określić różnice pomiędzy reprezentacją
 z jednej strony, a prawdziwym opisem z drugiej. Jedną z głównych słabości
 współczesnej filozofii języka jest to, że jest ona niepomna tego faktu. Zwykle
 używa się słowa „reprezentacja” jako synonimu prawdziwego opisu³. Jednakże
 wzorując reprezentację na prawdziwym opisie, filozofowie języka zredukowali
 reprezentację do tradycyjnych i dobrze znanych ram zasadniczo naukowej episte-
 mologii, pozostając ślepyimi na to, jak pojęcie reprezentacji funkcjonuje w sztuce,
 historii, polityce i znacznej części życia codziennego. Mówiąc bardziej ogólnie,
 większość ograniczeń współczesnej filozofii politycznej, filozofii historii oraz tego
 jak my, jako istoty ludzkie, odnosimy się do naszego życiowego otoczenia, ma
 swoje źródło w niedostrzeganiu tego, że do zajmowania się nimi potrzebna jest
 filozofia reprezentacji. W ten sposób wszystkie te dyscypliny są ofiarami upartej
 ślepoty XX-wiecznej filozofii języka na kwestię reprezentacji. Jak to kiedyś określił
 Arthur Danto, istota ludzka jest *ens representans*⁴. Bez właściwego zrozumienia
 reprezentacji nie uda nam się dokonać żadnego postępu w uchwyceniu głównych
 cech *condition humaine*.

Decydujący jest tutaj fakt, że epistemologia jest, a nawet powinna, pozos-
 tawać ślepa na kategoriałną różnicę pomiędzy reprezentacją a tym, co przez nią
 reprezentowane. Epistemologii, która dostrzega tę różnicę, nie udaje się spełnić
 tego, czego od niej oczekujemy. Pomyślmy o krajobrazie (to, co reprezentowane)
 i obrazie (reprezentacji) tego krajobrazu. W tym przypadku systemy rozwijane
 przez epistemologów od czasów Kartezjusza i Kanta powinny obowiązywać (bądź

³ Jak to np. miało miejsce w dyskusji związanej z tzw. reprezentacjonizmem, wywołanej przez filozofię
 języka Davidsona.

⁴ A.C. Danto, *Connections to the world*, New York 1989, s. 249.

nie obowiązywać) w tym, co twierdzą oni o naszym doświadczeniu i wiedzy, zarówno w stosunku do samego krajobrazu, jak i jego reprezentacji. Oba należą do tego, co Kant nazwałby rzeczywistością fenomenalną – a epistemologia albo uzna ten fakt, albo nie będzie epistemologią. Z tego prostego spostrzeżenia wynika, że epistemologia jest z konieczności niezdolna do wyrażania czy artykułowania problemu relacji pomiędzy tym, co reprezentowane a jego reprezentacją, nie mówiąc już o zajęciu się tym problemem w sposób właściwy. Musimy zatem porzucić wysiłki epistemologa zmierzające do rozwinięcia schematów określających relację pomiędzy ja transcendentalnym czy użytownikiem języka, oraz wiedzą wspomnianego ja – i zastąpić je analizą reprezentacji, która przynajmniej respektuje różnicę kategoryalną pomiędzy reprezentowanym i reprezentującym.

Zagadnienie reprezentacji jest rozległe i rozwija się szybko, tak więc ograniczę się to tego, co jest istotne w obecnym kontekście. W swojej autorytatywnej pracy *The Transfiguration of the Common Place* Arthur Danto kładł nacisk na intencjonalność reprezentacji. Z kontekstami intencjonalnymi mamy do czynienia wtedy, gdy sposób, w jaki zdanie jest formułowane, stanowi jeden z warunków jego prawdziwości. Na przykład gdy zdanie prawdziwe „Jacek uważa, że woda się gotuje” (p1), postanowimy zastąpić zdaniem „Jacek uważa, że temperatura wody wynosi 100 stopni Celsjusza” (p2), to będzie ono prawdziwe tylko pod warunkiem, iż Jacek wie, że woda gotuje się w temperaturze 100 stopni Celsjusza. Tak więc dla prawdziwości tego, co mówimy o Jacku istotne jest czy wyrażamy to przez p1 czy p2.

Danto używa następnie tego argumentu, by pokazać nam istotną właściwość reprezentacji. Twierdzi on, że kiedy reprezentujemy przekonania innych – jak to się dzieje w przypadku pisania historii lub rozwijania reprezentacji naszego politycznego „Umweltu” – intencjonalność oddziela nas od owych przekonań, oraz od ludzi, którzy je wyznają. Ludzie, których przekonania reprezentujemy, doświadczają swojego świata w sposób bezpośredni, a więc w świetle przekonań, które uznają za prawdziwe. Nie będą oni zasadniczo owych przekonań podważać, gdyż uważają je za prawdziwe – taki dla nich jest po prostu świat. Nie powiedzą: „Uważam, że p”, w znaczeniu przypisywania sobie pewnego przekonania – to może zrobić ktoś z zewnątrz. I jeśli ktoś powiedziałby „uważam, że p”, przyjąłby punkt widzenia „poza samym sobą”, spojrzaliby na siebie tak, jak gdyby był i n n a osobą. To właśnie zdarza się, kiedy reprezentujemy przekonania innych. Usuwamy się poza kontekst, w którym mogą oni bezpośrednio odnosić się do swojego świata, a więc w ramach przekonań, które uznają za prawdziwe. Zatem wówczas łączymy ich przekonania w reprezentację świata, którą im przypisujemy. I ponownie, jest to coś, czego owi inni nie mogliby uczynić, nie stając się zasadniczo i n n a osobą, zdolną uprzedmiotowić swoje własne przekonania w sposób, w jaki nie mogliby sami tego zrobić, nie przestając być sobą⁵.

⁵ Danto stwierdza ten fakt, okazując, co dzieje się, kiedy przechodzimy od jednej epoki historycznej do drugiej, gdzie przesunięcie to jest równoznaczne z przejściem od pewnej epoki do jej r e p r e z e n t a c j i. To właśnie przekształcenie w przedmiot reprezentacji oddziela epokę wcześniejszą od późniejszej. Zob. A.C. Danto,

Zakładając, że argument Danta jest słuszny, możemy dodać do niego następującą uwagę. Kiedy obiektywizujemy swoje przekonania poprzez ich reprezentację,

„spoglądamy na siebie tak, jak zrobiłby to ktoś inny. Wykraczamy wówczas poza nasz prywatny świat, w którym doświadczamy rzeczywistości bezpośrednio poprzez przekonania, które uznajemy za prawdziwe. Zajmujemy wówczas stanowisko w przestrzeni publicznej, którą dzielimy z innymi, zamieszkującymi ją ludźmi (którzy również postrzegają nas z zewnątrz), o ile oni również posiadają zdolność wychodzenia poza swój świat prywatny, do jego reprezentacji. Zatem zdolność reprezentowania sprawia, że zamieszkujemy w dwóch światach, w świecie prywatnym oraz w świecie publicznym.”

W ten sposób rozróżnienia pomiędzy prywatnym i publicznym nie należy utożsamiać z rozróżnieniem pomiędzy „pojedynczym” człowiekiem (jako podstawową jednostką systemu politycznego) a samym systemem politycznym stanowiącym całość „kolektywną” czy „holistyczną”. Mimo że rozróżnienie to może być zadowalająco i przekonująco zdefiniowane za pomocą pojęcia reprezentacji, to nie da się go zdefiniować za pomocą różnicy pomiędzy (czy to ontologicznym, czy metodologicznym) indywidualizmem i holizmem. Powodem jest to, iż rozróżnienie pomiędzy prywatnym i publicznym zawiera się już w samym pojedynczym człowieku. Tak więc, o ile rozróżnienie to jest istotne dla odpowiedniego rozumienia systemu politycznego, pojedynczy obywatel czy głoszący nie może być z pewnością postrzegany jako jego „najbardziej podstawowa jednostka”.

Uwagi te, trzeba przyznać, są wysoce abstrakcyjne. W jaki sposób mogą nam one pomóc zrozumieć politykę? Pozwólcie mi zacząć od jednego przykładu. Pomyślcie o machiawelizmie – tak gorąco dyskutowanym w ciągu ostatnich pięciu wieków twierdzeniu, że historia lub polityka zmuszają niekiedy męża stanu do grzechu przeciw wymogom etyki. Pojawiają się dwie możliwości. Pierwsza jest taka, że możemy, po odpowiednio głębokim zastanowieniu, wyobrazić sobie system etyczny nieco bardziej złożony od tego, który mamy dzisiaj, któremu mogłoby się ostatecznie udać wesprzeć problematyczne działanie sankcją etyczną. Skoro tak, nasz problem oczywiście by zniknął. Druga możliwość jest taka, że konflikt pomiędzy etyką a „tym, co powinien czynić mąż stanu” trwa uparcie pomimo naszych żmudnych wysiłków pogodzenia etyki z polityką i historią. Druga opcja to oczywiście ta umieszczona przez Machiavellego na porządku dziennym i niepokojąca nas od tego czasu. Ale dlaczego to właśnie Machiavelli obarczył nas tym najbardziej przykrym dziedzictwem? Wszak z pewnością konflikt pomiędzy etyką i polityką i historią musi być tak stary jak sama polityka? Dlaczego więc jakiś głęboko religijny, średniowieczny filozof chrześcijański nie rzucił tej myśli w twarz najbardziej chrześcijańskiemu z królów?

Wyjaśnienie jest takie, że w okresie przejściowym pomiędzy średniowieczem i renesansem, stoicki i chrześcijański ład obejmujący zarówno pojedynczego człowieka, jak i system polityczny, rozpadł się na dwa niewspółmierne porządki.

W średniowieczu wciąż nie miało sensu rozróżnianie pomiędzy moralnością prywatną i publiczną. Jedyne prawdziwe Bóg dał nam jedyną prawdziwą moralność chrześcijańską, która obowiązywała zarówno w zachowaniu publicznym, jak i prywatnym.

Lecz wówczas pojawił się Machiavelli ze swoim odkryciem, że możemy mieć zarówno powinności wobec własnego kraju, jak i te, które według etyki chrześcijańskiej mamy wobec Boga i bliźnich, oraz, że co gorsza owe powinności zbyt często są radykalnie niewspółmierne. Jednostka stała się polem bitwy pomiędzy dwoma moralnościami, i to właśnie dzięki temu pojęcie jednostki stało się odąd niezbędne. To do tego właśnie odnosimy się – od czasów Burckhardta – jako do renesansowego „odkrycia jednostki”. Powinniśmy zwrócić szczególną uwagę na zaskakującą, jeśli nie paradoksalną konsekwencję, że owa renesansowa jednostka nie została „odkryta” w przedmiocie etycznego prawodawstwa chrześcijaństwa, lecz w obszarze naszych obowiązków wobec świata, narodu, a zatem wobec polityki. To nie „wnętrze” moralności chrześcijańskiej, lecz „zewnątrze” polityki podarowało nam ideę jednostki. Lecz to, co dała nam polityka, nie porzuciło nigdy natury darczyńcy, dlatego że polityka może równie dobrze zmierzać do ujednoczenia grup jednostek, co dzielić jednostkę na jej ja prywatne i publiczne, z których każde ma swoją własną moralność, gdzie obie moralności są ze sobą radykalnie niewspółmierne⁶. Z tego powodu grzech pierwotny machiawelizmu przywarł na zawsze do zachodniego pojęcia jednostki ludzkiej.

Podsumowując, renesansowe odkrycie jednostki przyniosło rozróżnienie pomiędzy prywatnym i publicznym jako niezniszczalny fundament wolności obywatelskiej. Lecz ceną, którą musieliśmy za to zapłacić, był rozpad naszego wszechświata politycznego, oraz to, że zostaliśmy skazani na ciągłe próby pogodzenia prywatnego z publicznym, wiedząc jednocześnie – jak Rousseau i Freud – że takie pogodzenie nigdy nie może się udać w zupełności. Fragment ten dał dam dostęp do jednego z najbardziej podstawowych faktów naszej egzystencji politycznej. Nauczył nas, że polityka rzeczywiście jest częścią tego, co to znaczy być jednostką ludzką w naszych współczesnych demokracjach zachodnich.

III. Empiryczne potwierdzenie powyższego

Empiryczne potwierdzenie tego „rozdwojenia jaźni”⁷ pomiędzy prywatnym i publicznym w umyśle obywatela można odnaleźć w tezie Diany Mutz o „szufladkowaniu sądu osobistego i narodowego”:

„świat zewnętrzny jest podły i przerażający. Lecz w rzeczywistości ten społeczny fakt nie jest tak zły jak mogłoby się wydawać, ponieważ nikt z nas nie żyje »w nim«. Zamiast tego żyjemy w światach lokalnych i osobistych, które w naszych umysłach nie posiadają ciągłości z owym większym, bezosobowym światem. I tak

⁶ F.R. Ankersmit, *Political Representation*, Stanford 2002, ss. 5-8.

⁷ D. Mutz, *Impersonal Influence. How Perceptions of Mass Collectives Affect Political Attitudes*, Cambridge 1998, s. 131.

np. możemy uważać, że wzrasta przestępczość, niekoniecznie doświadczając przy tym większych obaw na poziomie osobistym. Jednak w lokalu wyborczym, ze względu na te bezosobowe wyobrażenia możemy zachować się zupełnie inaczej. Jeszcze inną, głębszą konsekwencją, która wynika logicznie z tego stanu rzeczy, jest poczucie, że większy świat, w którym wydarza się polityka narodowa jest dość odległy od osobistych doświadczeń. Owo poczucie dystansu przyczynia się nieuchronnie do uznania, że polityka jest »sportem widowiskowym«.⁸

Mutz twierdzi następnie, że przybiera to często postać „idzie mi lepiej niż nam wszystkim”, co zaskakuje politologów, którzy badając opinię publiczną, odkrywają, że obywatele są nieustannie bardziej optymistyczni co do swojego prywatnego położenia, niż do sytuacji narodowej. Mutz przedstawia dwa wyjaśnienia owego „rozdwojenia jaźni” obywatela i tego, co może kryć się za mechanizmem „idzie mi lepiej niż nam wszystkim”. Według wcześniejszej teorii osobisty pesymizm stanowiłby zagrożenie dla naszego poczucia wartości i kompetencji. Druga teoria utrzymuje, że za to zjawisko odpowiedzialne są błędy poznawcze. Jesteśmy skłonni widzieć innych, a w szczególności polityków, jako wzorcowe jednostki wysokiego ryzyka, co – gdy się z nimi porównujemy – skutkuje na naszą korzyść. Obie teorie są bezspornie otoczone aurą jałowej socjo-psychologicznej spekulacji, co też Mutz przyznaje.

Jednak jak wydzieliśmy w poprzednim fragmencie, bardziej adekwatne wyjaśnienie tezy Mutz o „szufladkowaniu” można znaleźć w tym, jak reprezentowanie polityki przez obywatela z konieczności dzieli go jego ja na prywatne i publiczne. To wyjaśnienie może więc pokazać nam, jak pogodzić teorię z faktem empirycznym.

Mutz podkreśla następnie, że skłonność obywatela, by „szufladkować” swoją psychologię polityczną, funkcjonuje jako zadziwiający sprawdzian domniemanej skłonności obywatela, by kierować się korzyściami prywatnymi w podejmowaniu decyzji dotyczących interesu publicznego. Jak wynika z jej argumentacji, gdy w grę wchodzi „sąd narodowy”, obywatele są skłonni do zadziwiającej otwartości i rzadko postępują za swoim własnym, osobistym interesem. Na tym poziomie „republikanizm” wydaje się nam wrodzony o tyle, o ile niemal naturalnie mamy skłonność czynić uprzywilejowanym interes publiczny nad własny. Oczywiście, możemy mieć preferencje polityczne, które są zgodne z naszymi prywatnymi interesami, lecz postrzeganie tego jako rozstrzygającego dowodu na to, że nasze opinie na temat interesu publicznego powinny być zawsze jedynie przykrywką interesów prywatnych, byłoby bezsensownym dogmatyzmem. Możemy debatować nad interesem publicznym wyłącznie z perspektywy interesu publicznego – a jeśli Mutz ma rację, robimy to znacznie częściej, niż uznalby to nasz „wewnętrzny marksista”.

Argument Mutz możemy przeformułować stwierdzając, iż rzeczywiście dla obywatela *k o n f l i k t* istnieje, gdy musi on ważyć swój prywatny interes przeciwko interesowi publicznemu. W sposób oczywisty nie byłoby *ż a d n e g o* konfliktu, gdyby miał rację „marksista”, gdyż wówczas interesy prywatne spotka-

⁸ D. Mutz, op. cit., s. 131.

łyby się ze sobą bez żadnej opozycji ze strony psychologii politycznej obywatela. Marksizm, oraz nasze, w tym wypadku marksistowskie intuicje dotyczące tego, w jaki sposób głoszący decyduje o kwestiach politycznych, milcząco zakłada, że powinno istnieć kontinuum pomiędzy prywatnym i publicznym – oraz, że interesy prywatne zawsze czynią użytek z tego kontinuum, aby opanować swojego publicznego rywala. Skutkiem czego może i powinien istnieć wyłącznie konflikt pomiędzy obywatelami, a nie wewnątrz samych obywateli (to tutaj marksiści okazują się być bardziej „indywidualistyczni” niż powinni). Lecz takie kontinuum nie istnieje, gdyż przestrzenie prywatne oraz to, co publiczne, są w umyśle głoszącego faktycznie niewspółmierne. To z tego względu głoszący znajduje się zawsze w konfrontacji z niemożliwym zadaniem utworzenia jedności osoby (która odda swój głos w określony sposób w urnie wyborczej) z dwóch fundamentalnie różnych osób (jego osobowości prywatnej i publicznej). Dlatego też konflikt rzeczywiście jest permanentny. Tak więc, o ile będziemy się posuwać w dół, zaczynając od państwa, *via* partie polityczne, do głoszącego, naszą stacją końcową nie może być sam pojedynczy głoszący, ale jego osobowość prywatna i publiczna. Ponownie to reprezentacja podzieliła go na te dwa komponenty. Istotnie, możemy w ten sposób postrzegać głoszącego – jako arenę pierwotnego konfliktu politycznego. Natomiast konflikty pomiędzy głoszącymi należą do zasadniczo późniejszego stadium – choć będą wzorowane na tych najbardziej podstawowych, wyróżnionych tutaj.

Dochodząc do tego momentu, dobrze byłoby przypomnieć sobie tezę Schattschneidera, iż „korzeniem wszelkiej polityki jest uniwersalny język konfliktu”⁹. Polityka zasadniczo związana jest z konfliktem. Odwrotność tego twierdzenia, rzecz jasna, nie obowiązuje: nie każdy konflikt jest polityczny. Nie jest też prawdą, że polityka jest związana wyłącznie z konfliktem. Politycy muszą także zbierać informacje, spotykać się z ludźmi, wdrażać osiągnięte decyzje, rozmawiać z elektoratem itd. Co więcej, zgodzą się nawet pomiędzy sobą co do mnóstwa kwestii, takich jak podstawowe zasady rządów demokratycznych. Niemniej konflikt leży u podstaw wszelkiej polityki. Jeśliby się go pozbyć, wszelkie działanie politycznie staje się pozbawionym sensu, niedorzecznym teatrem. Tak więc moja wizja polityki ma, prawdę mówiąc, charakter „fundacyjny” (w znaczeniu Rorty’ego), choć jest to nieco dewiacyjny rodzaj fundacjonalizmu, gdyż to konflikt, a nie jakaś niezaprzeczalna pewność (jak w Kartezjusza) stanowi fundament wszelkiej polityki.

Rozwijając swoje twierdzenie na temat konfliktu jako fundamentu polityki, Schattschneider podkreśla następnie, że opozycja prywatnego i publicznego prowadzi nas do sedna wszelkiego konfliktu politycznego.

„Rzut oka na literaturę polityczną pokazuje, że długotrwała walka pomiędzy sprzecznymi tendencjami zmierzającymi do prywatyzacji i uspołecznienia konfliktu faktycznie istniała. Z jednej strony łatwo jest rozpoznać cały arsenał idei skalkulowanych na to, by ograniczyć zasięg konfliktu, lub by nawet całkowicie

⁹ E.E. Schattschneider, *The Semisovereign People. A Realist's View of Democracy in America*, New York 1960, s. 3.

utrzymać go z dala od obszaru politycznego. Długa lista pomysłów związanych z indywidualizmem, wolną przedsiębiorczością, regionalizmem, prywatnością i ekonomią w sektorze rządowym, wydaje się zaprojektowana po to, by sprywatyzować konflikt, lub by ograniczyć zasięg samego konfliktu, bądź też zasięg możliwości użycia administracji publicznej w celu powiększenia zasięgu konfliktu. Olbrzymia ilość konfliktu jest kontrolowana poprzez utrzymywanie go w tak głębokiej prywatności, że staje się on prawie niewidoczny. [...] Z drugiej strony, łatwo jest rozpoznać kolejny arsenał idei przyczyniających się do uspołecznienia konfliktu. Uniwersalne idee w kulturze, idee związane z równością, zgodnością, równością wobec prawa, sprawiedliwością, wolnością i prawami obywatelskimi, zmierzają do uspołecznienia konfliktu. Poprzez te pojęcia konflikt staje się zaraźliwy; prowokują one interwencję zewnętrzną [...].¹⁰

Konflikt polityczny ma zatem zawsze dwa końce. Z jednej strony istnieje konflikt jako taki, jak np. pomiędzy przedsiębiorcą kapitalistycznym i jednym z jego robotników (lub między nami a państwem). Następnie istnieje konflikt dotyczący tego, czy konflikt jako taki powinien pozostać ograniczony, czy też powinien zostać upowszechniony wśród wszystkich robotników tegoż przedsiębiorcy, być może wśród całego proletariatu danego narodu, czy nawet, jak u Marksa, upowszechniony na całą historię społeczną. Będzie również jasne – jak to podkreśla sam Schattschneider – że silniejsza strona konfliktu dążyć będzie do utrzymania go w prywatności, podczas gdy strona słabsza będzie za jego uspołecznieniem. Tym sposobem konflikt pomiędzy prywatnym i publicznym rozgrywający się wewnątrz pojedynczego obywatela, czy głosującego odbija się we wszystkim, co odnajdujemy w gazetach i książkach historycznych objaśniających historię polityczną narodu.

Jest to kolejny powód by być otwartym na to, jak konflikt polityczny jest prefigurowany w naszych indywidualnych umysłach, oraz na fakt, że jest on odbiciem tego, co wydarza się w nas samych, a nie odwrotnie jak się często przypuszcza. Konflikt polityczny ma swoje ostateczne źródło w tym jak *m y* – jako pojedynczy obywatele czy głosujący – reprezentujemy rzeczywistość polityczną. Gdyż o rzeczywistości politycznej można powiedzieć wiele rzeczy, lecz nie to, że udaje jej się reprezentować samą siebie. Do tego potrzebni są obywatele czy głosujący, bez których nie może być żadnych reprezentacji.

IV. Wzniosłe doświadczenie polityczne

Powiedzenie, że obywatel stanowi tutaj podmiot reprezentacji musi wydawać się na tzw. pierwszy rzut oka zupełnie bezsporne. Zapewne, jeśli mamy reprezentacje, to musi istnieć *k t o ś*, kto reprezentuje (część) świata. Nie jest to jednak takie proste. Jeśli bowiem podzielimy obywatela, jak to zostało wyłożone wcześniej, na owe dwie, wzajemnie niewspółmierne części, prywatną i publiczną, gdzie wówczas moglibyśmy umieścić ów podmiot reprezentacji? Wydaje się, że zwyczajnie nie

¹⁰ Ibidem, s. 7.

ma dla niego miejsca. A o ile pomyślimy nad tym nieco dłużej, umocowanie go na jakimś rzeczywistym procesie myślowym obywatela czy głosującego okaże się niemożliwe. Stanie się wówczas niepotrzebny i zbędny. Wszystko to wydaje się wymagać od nas porzucenia idei podmiotu reprezentacji i przyjęcia z pozoru nieprawdopodobnego paradoksu reprezentacji, która nie ma podmiotu. Jednak jest to pogląd, którego bronię i który nieuchronnie, czy nam się to podoba czy nie, wynika z przedstawionej koncepcji reprezentacji. Jak sobie z tym poradzić?

Pytanie to nie zostało nigdy postawione bardziej pomyślnie i przekonująco niż w fascynującym filmie „The Truman Show”. Bohater filmu, Truman, ostatecznie odkrywa, że jego życie było tematem trwającej przez całe życie telenoweli transmitowanej w telewizji od czasu jego narodzin. (Prywatny) świat, w którym przeżywał swoje życie był tak naprawdę oddzielony od rzeczywistego (publicznego) świata tak, jak scena w teatrze. Jednak prawdziwym dramatem przedstawionym w filmie jest ostateczne unicestwienie tego podziału. Na końcu filmu Truman żegluję swoją łodzią po morzu po straszliwej burzy. W niezwykle poruszającym momencie jego łódź uderza w tekturową ścianę pomalowaną na kolory nieba, ograniczającą świat, w którym spędził całe życie. Znajduje on wówczas pomost i wysiada z łodzi, by odkryć drzwi pozwalające mu, po raz pierwszy w życiu, wyjść poza własny, prywatny świat do publicznego świata prawdziwego życia. Jest to zaiste chwila zarówno transcendentna, jak i transcendentalna. Transcendentna, gdyż Truman spotyka teraz swego Stwórcę, reżysera telenoweli. Transcendentalna, gdyż Truman w swojej łodzi dosłownie zderza się z warunkami, które uczyniły jego świat możliwym. Niebieska kartonowa ściana jest w pewnym sensie ucieleśnieniem tego, co Kant rozumiał poprzez swoje kategorie intelektu. Tak naprawdę najstosowniej byłoby nazwać tę chwilę „wzniosłą”, w zgodzie z analizą wzniosłości dokonaną przez Kanta w jego trzeciej *Krytyce*. Kant opisuje tam wzniosłość jako nagłe doświadczenie nie świata, lecz tego jak o d n o s i m y s i ę do świata¹¹. To samo dzieje się oczywiście, kiedy Truman zdaje sobie sprawę z tego, co mu się przytrafia, kiedy jego łódź uderza w ów quasi-transcendentalny kawałek kartonu. To tak, jakby kantysta nagle odkrył samego siebie patrzącego na kategorie intelektu zamiast na fenomenalną rzeczywistość.

Wzniosła chwila Trumana stanowi najbardziej sugestywne przedstawienie doświadczenia politycznego. Truman niespodziewanie orientuje się, że jego świat prywatny był już od zawsze najbardziej publicznym ze światów, światem transmitowanym przez całe jego życie we wszystkich telewizjach na całym świecie. To, co stanowiło wcześniej u Mutz szufladkę „sąd osobisty” zostało nagle przesunięte hurtem do szufladki „sąd narodowy”. W jego umyśle doszło zatem do najbardziej dramatycznego przestawienia prywatnego i publicznego. W owym momencie, kiedy wszystko stało się dla niego oczywiste, znalazł się na chwilę na ziemi niczyjej pomiędzy prywatnym i publicznym. Lecz w owym momencie był on przez krótką chwilę bezpodmiotowy – czyste doświadczenie bez podmiotu doświadczenia – gdyż podmioty doświadczenia mają swoją siedzibę wyłącznie

¹¹ Zajmuje się tą kwestią w: F.R. Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford 2005, ss. 336 n.

w obszarze prywatnym lub publicznym. W owym momencie nie należał on do żadnego z nich.

W przypadku Trumana przesunięcie to wydarza się jako nagłe objawienie nierzeczywistości tego wszystkiego, co dotąd bezrefleksyjnie uznawał za rzeczywiste. W naszym życiu jednakże owe przesunięcia pomiędzy prywatnym i publicznym czy „narodowym” jak woli mówić Mutz, nie dają o sobie znać równie niespodziewanie i dramatycznie jak w przypadku żeglującego poprzez scenografię Trumana. Jest to zazwyczaj ciągły i skomplikowany proces pozbawiony specjalnie wyrazistych i rozstrzygających punktów zwrotnych – pomimo to, że główne wydarzenia polityczne naszego życia mogą czasem wyciągnąć nas ze scenografii naszego wcześniejszego, prywatnego życia. Wydarzenia takie jak rewolucja francuska mogą sprawić, że wkraczamy w nową rzeczywistość polityczną, z nową równowagą pomiędzy prywatnym i publicznym – jak to w czasach poprzedniej generacji błyskotliwie udowodnił Richard Sennett w swoim *Upadku Człowieka Publicznego*. Lecz nawet wówczas, gdy reorganizacje w stosunku prywatnego i publicznego mają charakter procesu raczej niż wydarzenia, ów aspekt dokonywania odkrycia – tak wspaniale uchwycony, gdy łódka Trumana zostaje unieruchomiona w elemencie scenografii – będzie zachowany.

V. Nasza obecna melancholia polityczna

Wspomniałem wcześniej o rewolucji francuskiej. Jeśli jakiegokolwiek wydarzenie dorównuje wzniosłemu doświadczeniu Trumana, to bez wątpienia będzie to rewolucja francuska. Niemal z każdej perspektywy była ona głównym wydarzeniem w historii Zachodu, lecz już z pewnością była głównym wydarzeniem w historii zachodniego doświadczenia związku między prywatnym i publicznym. Jak to do znużenia powtarzali XIX-wieczni historycy prawa, rewolucja francuska zwiastowała ostateczny koniec feudalizmu, a więc systemu określającego wszelkie stosunki publiczne w kategoriach prawa prywatnego. W feudalizmie nie istniało prawo publiczne w nowoczesnym sensie tego pojęcia, ponieważ kompetencje publiczne były zazwyczaj własnością prywatną. Urzędy takie jak poborca podatkowy, urzędnik państwowy, sędzia, czy oficer w armii mogły być dziedziczone, wystawiane na sprzedaż i kupowane jak gdyby były własnością prywatną, tak jak dom czy kawałek ziemi. Sfera publiczna narodziła się, kiedy wszystkie te kompetencje zostały zabrane z rąk, w których stanowiły własność prywatną i dane ludowi czy narodowi. Była to kolosalna zmiana w stosunku pomiędzy prywatnym i publicznym, która wywarła – w zbiorowym doświadczeniu swoich czasów – skutki całkiem podobne do tego, co musiał czuć Truman, uderzając w granicę swego (prywatnego) świata i odkrywając ukryty za nią świat publiczny.

W obu przypadkach doświadczenie było traumatyczne, a termin ‘trauma’ możemy przyjąć – za psychologiczny odpowiednik filozoficznego czy estetycznego pojęcia wzniosłości. W obu przypadkach doświadczenie opiera się byciu częścią narracji używanej do opowiedzenia historii czyjegoś życia oraz nadającej

znaczenie temu, co się w nim wydarzyło lub wydarzy. Po drugie, zarówno doświadczenie wzniosłe, jak i traumatyczne pociągają za sobą utratę poprzedniego ja. W przypadku Trumana i rewolucji francuskiej tym poprzednim ja był świat prywatny, który został niespodziewanie przekształcony w publiczny. Jak wiemy zarówno z psychologii, jak i historii, jedynie niekończące się, wciąż ponawiane opowiadanie traumatycznego bądź wzniosłego doświadczenia może ostatecznie doprowadzić do rozproszenia jego groźnej i przytłaczającej niepojętości i umożliwić nam włączenie go do narracji o naszym życiu. Na tym właśnie polega psychoanalityczne leczenie traumy. Wystarczy że pomyślimy o bibliotekach pełnych książek napisanych w XIX w. o rewolucji francuskiej, by przekonać się, że bardzo podobnie jest w przypadku historii. W tych warunkach historycy są rzeczywiście psychoanalitykami narodu.

Nasza obecna sytuacja jest jednakże zupełnie inna. Stanowi ona w istocie lustrzane odbicie rewolucji francuskiej. Wahadło porusza się teraz w przeciwnym kierunku. Żyjemy obecnie w czasach, w których przestrzeń publiczna została ponownie sprywatyzowana (tak jak wiele innych obszarów naszych współczesnych społeczeństw)¹². Pomyślimy o prywatyzowaniu dawnych części państwa lub o polityce oddawania ich w ręce prywatne jako częściowo niezależnych, w formie tak zwanych *quango*¹³ [quasi-autonomicznych organizacji pozarządowych – przyp. tłum.]. Pomyślimy o wysiłkach większości państw na kontynencie europejskim, by zmniejszyć rozmiary państwa opiekuńczego i by oddać w ręce obywateli wiele obowiązków, które państwo wzięło na siebie po II wojnie światowej. Jest to rozmontowywanie porządku publicznego i prywatnego, który zaistniał wraz z rewolucją francuską, i który przez blisko dwa stulecia po roku 1789 dopracowywali liberałowie¹⁴, socjaliści i chrześcijańscy demokraci. Nasza epoka jest wyjątkowa w historii zachodniego państwa z tego względu, iż obecnie, po raz pierwszy od pięciuset lat, państwo ponownie „wychodzi z mody”. To właśnie w tym miejscu nasze współczesne wyzwania polityczne są w skali historii Zachodu bezprecedensowe i dlatego tak bardzo trudno jest sformułować w odniesieniu do nich odpowiedź spójną i wykonalną. Rzecz jasna nie brak nam filozofii politycznych, rozciągających się od Bodina, Hobbesa, Locke’a, Montesquieu i Rousseau, do Hegla, Marksa, Hayeka czy Rawlsa, wszystkich rozpatrujących możliwości – i za-

¹² Frapującym przykładem jest zjawisko „prywatyzacji przeszłości” najlepiej charakteryzujące współczesną świadomość historyczną. Zob. F.R. Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford 2001, rozdz. 5. Wyd. polskie: F.R. Ankersmit, *Postmodernistyczna Prywatyzacja Przeszłości*, w: idem, *Narracja. Reprezentacja. Doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. E. Domańska, Kraków 2004, ss. 376-401.

¹³ Prywatyzacja i *quangokracja* nie powinny absolutnie być ze sobą mylone. Sprywatyzowana dawna część państwa podlega kontroli rynkowej, podczas gdy „*quango*” wiodą swój żywot w mglistym świecie pomiędzy rynkiem i państwem, przejmując zazwyczaj słabości obu, lecz nie dzieląc ich atutów.

¹⁴ Należy unikać powszechnego błędu utożsamiania starań liberalizmu o jasne rozróżnienie pomiędzy prywatnym i publicznym (dzięki którym liberalizm skazał na karę śmierci feudalizm i *ancien regime*) z próbami zmniejszenia rozmiarów państwa. Tak naprawdę, jak to już podkreślał Guizot, liberalna demokracja wzmocniła państwo bardziej niż jakokolwiek inna filozofia polityczna. Okropieństwa totalitaryzmu nie były ekscesami zbyt silnego państwa, lecz skutkiem porzucenia liberalnego credo o konieczności dokładnego odróżniania prywatnego od publicznego.

grożenia! – płynące z wciąż wzrastającego państwa i obszaru publicznego. Lecz problem *k u r c z e n i a* się państwa jest czymś zupełnie nowym, a sprzeczność suwerenności znoszącej samą siebie nie budziła aż do chwili obecnej zainteresowania filozofów polityki. Kwestia ta wciąż czeka na skrupulatną i adekwatną analizę. Jedyną rzeczą, której możemy być pewni, jest to, że problem ten będzie musiał być zanalizowany w kategoriach prywatnego i publicznego, gdyż jedynie te pojęcia pozwolą nam właściwie skonceptualizować realia polityczne, które zaistniały podczas ostatnich dwóch czy trzech dekad.

Zabierając się za ten problem, najlepiej zacząć od spostrzeżenia, że stoimy tutaj w obliczu całkowitego przeciwieństwa tarapatów Trumana zarysowanych w poprzedniej części. Gdy Truman uderzył swoją łódką w kartonowe niebo, jego świat poszerzył się nagle nieskończenie. Zawierał teraz w sobie cały „rzeczywisty” świat, nieznany mu przed doświadczeniem wzniosłości. Musiało wyrzucić to straszliwy wpływ na jego tożsamość, musiał zdać sobie sprawę, że należy teraz do świata, w którym życie, jakim żył dotychczas, nie było nigdy niczym więcej niż *r e p r e z e n t a c j ą* życia – *j e g o* życia. Został zatem zmuszony do dokonania przemiany, którą miał na myśli Danto, gdy wyjaśniał co dzieje się, kiedy zawieramy kogoś, nas samych czy epokę historyczną wewnątrz ich reprezentacji. Jeśli się nam to przytrafi – jak to miało miejsce w przypadku Trumana – stajemy się zasadniczo kimś innym. W przypadku Trumana przemiana ta była tym bardziej dramatyczna, że nie miał on żadnych wskazówek odnośnie do swojej tożsamości w nowym świecie. Kim lub czym miałyby tam być i przez co musiałby przejść, by móc odpowiedzieć na to pytanie? Po prostu nic.

Nasze obecne doświadczenie polityczne jest odwrotnością doświadczenia Trumana. Jest to doświadczenie implozji naszego publicznego *j a w n o w e* ja prywatne. Podkreślam, że z pewnością jest to *n o w e* prywatne ja, gdyż owe dramatyczne przekształcenia w stosunku pomiędzy prywatnym i publicznym nie mogą pozostawić szufladek naszych politycznych tożsamości niezmienionymi. Prywatne ja Trumana zostało unicestwione przez jego wejście do „rzeczywistego” świata. Podobnie nasze nowe prywatne ja nadęło się ponad miarę, by móc wchłonąć znaczne części świata publicznego. Z pewnością nie będzie łatwo przetrwać tę nową i często zniechęcająco obcą materię. Tym bardziej, że włączając świat publiczny do naszego ja prywatnego, musieliśmy również zinternalizować jego tarcia i konflikty. Nasze umysły polityczne stały się polem bitwy wszystkich tych sił walczących ze sobą w „rzeczywistym” świecie. Fakt ten może wyjaśnić niesamowitą chwiejność współczesnych głosujących: podczas gdy aż do ostatnich kilku dekad kwestie polityczne dzieliły elektorat – pomyślmy o wyraźnych podziałach między socjalistami, liberałami i chrześcijańskimi demokratami – obecnie konflikty te zostały zinternalizowane, czego skutkiem jest rozłam obywatela przeciwko samemu sobie. Przewidywalnym skutkiem tej sytuacji jest to, że obywatel może zmieniać swe polityczne preferencje z dnia na dzień¹⁵. To tak jakby polityka i spory polityczne przeszły ze świata realnego do idealnego.

¹⁵ F.R. Ankersmit, *Aesthetic politics. Political philosophy beyond fact and value*, Stanford 1996, ss. 360-368.

W owym przekształceniu stosunku prywatnego i publicznego chodzi jeszcze o coś więcej. Można to wyjaśnić najlepiej za pomocą sędziwego, starożytnego toposu „demonów południa”. Topos ten egzemplifikuje nagłą cezurę w znaczących relacjach, które nawiązujemy ze światem zewnętrznym. Nie wymaga objaśnienia fakt, iż owe znaczące relacje są zagrożone, gdy (część) byłego świata publicznego zostaje zinternalizowana w ja prywatnym. Ani też to, że owa absorpcja (części) byłego świata publicznego będzie skutkować (1) wrogością pomiędzy nowym ja prywatnym i znacznie zredukowanym światem publicznym (wciąż uparcie opierającym się tej absorpcji), oraz (2) pojawieniem się pustego kręgu dookoła ja prywatnego.

Nowe doświadczenie polityczne, które mam tutaj na myśli, może rzeczywiście zostać rozjaśnione w kategoriach doświadczenia południa w krajach śródziemnomorskich. Pomyślmy o tym, co dzieje się, gdy w krajach tych, w lecie, słońce w południe sięga zenitu. Zbliża się ono wówczas do bycia dokładnie nad nami, co skutkuje tym, że drzewa, domy i skały zbiegają się ze swymi cieniami. W innych porach dnia zarówno te rzeczy i ich cienie, jak i same cienie, będą mieć skłonność do zlewania się ze sobą, jak gdyby zakreślały wówczas kontury wspólnej rzeczywistości „publicznej” pozwalającej im – oraz nam – nawiązywać znaczące relacje ze sobą nawzajem. W południe jednak rzeczy wracają same do siebie, pozostawiają nas samym sobie w obcym świecie, który w jednej chwili staje się dla nas obojętny. Od starożytności owo fascynujące doświadczenie natury opisywano niezliczoną ilość razy – odniesienia do niego znajdujemy w *Antygonie* Sofoklesa, w Biblii, u autorów średniowiecznych piszących o *acedii*, w „Grosser Mittag” Nietzschego i na obrazach van Gogha namalowanych podczas jego pobytu w Arles, by wspomnieć kilka przykładów.

W doświadczeniu tym zostajemy wyłączeni ze świata (zmuszeni zamienić nasz świat publiczny na beznadziejnie jałowy świat prywatny). Najwyższa obojętność natury gasi nasze nastroje i uczucia, czy to radości, czy smutku. Czujemy się kompletnie odczłowieczeni przez owo doświadczenie, jak gdyby wszystko, co w nas ludzkie, zostało nam zabrane – nie poprzez akt agresji, lecz poprzez konfrontację z zimną „nicością”. Ta utrata możliwości znaczącego kontaktu ze światem zewnętrznym wywołuje w nas uczucie „melancholii”. Spieszę natychmiast dodać, iż jest coś głęboko myślącego w słówku „nas”, użytym w poprzednim zdaniu. Gdyż tak naprawdę nie ma żadnego „ja”, żadnego „mnie”, żadnego „my” i żadnego „nas”. Jak to już w innym miejscu dowodziłem, nastroje i uczucia takie, jak „melancholia” redukują nas (wybaczcie znowu „nas”) do stanu poprzedzającego podział świata na ja czy też podmiot z jednej z strony, i na przedmioty świata i w świecie z drugiej. Jest to stan, w którym doświadczenie odzyskuje wszystkie swoje prawa, których odmówiła mu tradycja empiryczna. Lecz wszystko, co robimy i myślimy jako jednostki świadome swojej osobowości i tożsamości, jest osadzone w tych uczuciach i nastrojach i przez nie zabarwione. Nawet doznania takie jak smutek czy radość – które zawsze były i są wywoływane przez określone przedmioty czy wydarzenia – należą do zasadniczo późniejszego rozdania. Jak to określił Otto F. Bollnow:

„u podstaw całego duchowego życia leżą, jako jego najniższy stopień, »uczucia życiowe« lub »nastroje«. Przedstawiają one najprostsza i najbardziej źródłową formę, w której życie ludzkie – zawsze już zabarwione określonym wartościowaniem i postawą – uświadamia sobie samo siebie.”¹⁶

Następnie zaś cytuje Strassera:

„w prawdziwych zgodnościach nie pojawia się żadne ja, żaden przedmiot, żadna granica pomiędzy ja a przedmiotem. Należy powiedzieć coś przeciwnego: granice ja zlewają się i znikają w osobliwy sposób. Ja i świat składają się na niepodzielone przeżywanie całości. Nastroj jest jednocześnie poczuciem siebie i świata.”¹⁷

Dotyka nas wówczas „nicość demonów południa”. W owym stanie, nie uformowały się jeszcze podmiot i przedmiot. I jak to widzieliśmy, omawiając reprezentację, stan ten daje o sobie znać w owych momentach, gdy poprzednie ja jest zawarte wewnątrz swojej reprezentacji. W owych rzadkich momentach wzniosłego doświadczenia granice pomiędzy ja i nie-ja rozplývają się, a dobrze znane i zawsze nieodłączne pojęcia ja i świata w jednej chwili tracą swoje znaczenie.

Z politycznego punktu widzenia nie ma potrzeby wynosić owych wzniosłych doświadczeń do rangi czegoś, o co powinniśmy zabiegać – zakładając, że doświadczenie to mogłoby być umyślnie wywoływane – *quod non*. Rzecz jasna, nie ma nic szczególnie pociągającego w doświadczeniu Trumana – a jak wiemy z historii estetyki dotyczy to również doświadczenia wzniosłości w ogóle. Jest to nie mniej prawdziwe w przypadku melancholijnej odmiany wzniosłego doświadczenia politycznego, które omawialiśmy w niniejszym fragmencie, a to dlatego, gdyż – jak to bardzo trafnie zauważył już Hegel – melancholia może zazwyczaj wywoływać w nas reakcję „panicznego lęku”. Hegel odnosi się tutaj do tego, jak arkadyjscy pasterze zareagowali na doświadczenie „demonów południa”:

„Tę postawę [...] widzimy w ogólnym obrazie bożka Pana. Pan nie jest w Grecji jakąś obiektywną całością, lecz czymś nieokreślonym, związanym zarazem z momentem subiektywności.”¹⁸

Fragment ten jest oczywiście w pełni zgodny z cytatami z Bollnowa i Strassera. W każdym razie, „paniczny lęk” jest z pewnością czymś, czego należy unikać w świecie, który już jest zwichnięty z racji wielu obecnych w nim panicznych lęków, takich jak ten wywołany „jedenastym wrześniem”. Zatem „melancholijny” elektorat zawieszony niepewnie na krawędzi pomiędzy poprzednim ja a jego reprezentacją może stanowić poważne zagrożenie dla stanu zdrowia i równowagi demokracji reprezentatywnej. Tym bardziej wtedy, gdy taką demokracją reprezentatywną rządzą nieodpowiedzialni politycy gotowi pobudzać i wykorzystywać osobiste lęki dla źle pojętych celów publicznych. Wynikający stąd paniczny lęk może zaproszyć ogień na skalę światową.

¹⁶ O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main 1956, ss. 33.

¹⁷ Ibidem, ss. 40-41.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 27.

VI. Konkluzja

Wszystko, co tutaj twierdę, to z perspektywy (współczesnej) filozofii politycznej czysty nonsens. Jestem doskonale świadom faktu, iż moja propozycja, by widzieć obywatela czy głosującego jako niespokojną mieszkankę dwóch niewspółmiernych składników – bez stanowiącego ich arbitra suwerennego politycznego ja – zostanie potępiona jako niezwykła i głęboko kontrintuicyjna. Czyż nie jesteśmy wszyscy przekonani, iż jesteśmy doskonałymi panami tego, jak to, co publiczne i to, co prywatne odnoszą się do siebie w naszym (politycznym) ja? Będę pierwszym, który przyzna, iż na co dzień odnajdujemy złoty środek pomiędzy nimi w sposób całkiem stabilny, co może sprawiać wrażenie bycia skutkiem racjonalnych i ważnych decyzji. Stabilność – tak, lecz nie jest ona skutkiem jakiejś rozważnej, podejmowanej przez nas świadomie decyzji. Może to sprawiać takie wrażenie, lecz zwodzą nas tutaj pozory. W relacjach prywatnego i publicznego takie zdrowe i bezpieczne porządki są w istocie rezultatem „jedynie przyzwyczajenia umysłu”, by zacytować Hume’a. Nasze polityczne ja jest „poszufladkowane”, jak twierdzi Mutz i nie istnieje żadne „wyższe ja” regulujące ich wzajemny stosunek.

Pewne przekształcenia w tym stosunku rzeczywiście zachodzą – czy to na rzecz publicznego (jak to miało miejsce w ciągu dwóch wieków po 1789 r.), czy prywatnego (jak w naszej epoce politycznej melancholii) – lecz nie są one skutkiem świadomych decyzji dokonywanych przez prywatne lub publiczne ja. Jest tak ponieważ, jak to widzieliśmy u Danto, w czasie takich przekształceń znajdujemy się na ziemi niczyjej pomiędzy wcześniejszym ja i późniejszą reprezentacją tego wcześniejszego ja – nie ma wówczas żadnych ja, a więc nie mogą zostać podjęte żadne decyzje.

Przełożył Marcin Moskalewicz