

*Urszula Zbrzeźniak*  
Uniwersytet Warszawski

## **Pojęcie ludu w myśli współczesnej**

Współczesna refleksja filozoficzna przynajmniej od dwudziestu lat ponownie zwraca się ku szeroko rozumianej tematyce politycznej. Owo zainteresowanie polityką przybiera niesłychanie różnorodne formy: od refleksji historycznej po projekty emancypacyjne. Jednak wielość sposobów ujmowania polityki, a także różnorodność projektów społecznych i politycznych nie powinna prowadzić do wniosku, iż nie istnieją żadne ogólne ramy określające najbardziej elementarne cechy współczesnej refleksji politycznej.

Próba uporządkowania tego obszaru to zadanie zdecydowanie wykraczające poza możliwości tego tekstu, jednak postaram się wskazać kilka zagadnień i pojęć, które można uznać za swoiste punkty organizujące większość pism i debat dotyczących polityki.

Na marginesie warto wspomnieć, iż jednym z częściej pojawiających się pytań, jest pytanie o samą relację między filozofią a polityką. Potwierdza ono właściwą filozofii autoreferencyjność, ale również trwałość pewnych zagadnień. Natomiast pytanie o związek filozofii i polityki to jeden, bodaj najistotniejszy, sposób określania podstawowych funkcji filozofii w kulturze. Odniesienie do polityki od początku istnienia filozofii cechowała pewna ambiwalencja, której ślady można odnaleźć także u wielu współczesnych myślicieli. Dotyczy ona granic filozoficznego zaangażowania w politykę.

Filozofowie, przynajmniej w większości przypadków, uznawali, że mają wystarczające kompetencje, by określać podstawowe zasady funkcjonowania polityki. Jednocześnie polityka, bezpośrednio w nią zaangażowanie, postrzegana była jako coś, co nie do końca pozostaje zgodne z podstawowymi celami filozofii. Polityka, właściwe jej konflikty były dość często uznawane za czynniki obce samej filozofii. Świadomość zagrożeń nie powstrzymywała jednak filozofów ani nie

skłoniła do wyłączenia spraw politycznych z obszaru zainteresowania filozofii, ani nie powstrzymała ich przed aktywnym włączaniem się w sprawy bieżącej polityki.

Polityczne zorientowanie współczesnej refleksji wydaje się jednak czymś więcej niż tylko kolejnym podjęciem pytania, które właściwie od zawsze filozofię interesowało. Stanowi ono efekt dość osobliwej sytuacji społecznej, ekonomicznej, i rzecz jasna, politycznej. Szczególny charakter obecnej sytuacji polega na zdominowaniu społeczno-politycznej przestrzeni przez jeden model. Dla pewnej grupy badaczy proces ten nie jest niczym, co powinno nas niepokoić, a nawet przeciwnie, dostrzegają w nim długo oczekiwany triumf zachodniego modelu społeczeństwa i polityki. Jednak istnieją także myśliciele, którzy zgoła inaczej rozumieją to podporządkowanie świata europejskiemu wzorcowi polityki i społeczeństwa.

Chantal Mouffe i Ernesto Laclau dostrzegają w tryumfie modelu liberalnej demokracji zmierzch świata wielobiegowego, co w konsekwencji prowadzi do nieuchronnego kresu prawdziwego pluralizmu. Ich projekt zresztą wyrasta z niezgody na uznanie logiki rozwoju współczesnego świata za proces nieuchronny i w ostatecznie dobroczynny. Z punktu widzenia Laclaua i Mouffe oznacza to w istocie kres polityki, a nawet niesie pewne niebezpieczeństwo dla samej demokracji. Pomysł jednorodnego świata, nawet myślanego jako pewien idealny kres, oznacza dla nich i zaufanie fałszywej wizji rzeczywistości, i zgodę na atrofie sfery polityki.<sup>1</sup>

W debacie ze zwolennikami nowego ładu politycznego bardziej niż pokazywanie słabości interpretacji proponowanej przez rzeczników postpolityki, o wiele bardziej interesujące i poważniejsze są argumenty dotyczące domniemanego destrukcyjnego wpływu koncepcji postpolitycznej na demokrację, ponieważ pozwalają one zrozumieć, jakie cechy uznają przeciwnicy postpolityki za konstytutywne nie tylko dla polityki, lecz dla samego myślenia. W tej kwestii stanowisko Laclaua i Mouffe okazuje się zbieżne z poglądami wielu współczesnych myślicieli: Jacques'a Rancière'a, Pierre'a Rosanvallon'a, a także w pewnej mierze z perspektywą Asha Amina. Wszyscy oni uznają, iż konflikt, różnica wcale nie stanowią czynników zagrażających demokratycznemu procesowi czy instytucjom demokratycznym, lecz wyznaczają jej dynamikę. Wbrew zwolennikom wizji postpolitycznej całkowity konsensus oznacza dla nich atrofie samej demokracji, której

<sup>1</sup> Wskazanie różnicy jako podstawowego wymiaru konstytuującego myślenie to zresztą jeden z punktów wspólnych dla wielu przedstawicieli myśli kontynentalnej. Chciała zwrócić uwagę, że ten typ myślenia zostaje niesłuchanie radykalizowany przez Badiou, wyraźnie oddzielającego filozofię od polityki i wskazującego na ich niewspółmierność. Podkreśla on także, że właściwym obszarem działania filozofii jest miejsce konfrontacji języków całkowicie nieporównywalnych lub niemożliwych do rozstrzygnięcia konfliktów. W ten sposób filozofia staje się uprzywilejowanym obszarem manifestowania i problematyzowania zasadniej różnicy. Oczywiście, pozostaje pytanie, co z ową zastaną bądź ujawnioną problematycznością należy uczynić. Sam Badiou nie udziela jednoznacznej odpowiedzi, co do ostatecznego zadania filozofii. Czy jej zadaniem ma być przekraczanie wyjściowej niewspółmierności, czy też ma ona jedynie ograniczać się do jej ujawniania? Zob. A. Badiou, S. Žižek, *Philosophy in the present*, Polity Press, Cambridge 2009.

żywołem jest nieustanny spór<sup>2</sup>. W anegdotyczny, ale równocześnie niesłychanie celny sposób o konieczności konfliktu w ramach porządku demokratycznego pisze Amin. Otóż przypomina on historię wizyty, jaką złożył niegdyś William James w utopijnej wspólnotie tworzącej osadę Lily Dale. Początkowy zachwyt Jamesa wspólnotą ucieleśniającą zasady, z którymi się identyfikował, dość szybko ustąpił miejsca niechęci. Amin, zastanawiając się nad tą osobliwą, przynajmniej na pozór sytuacją, formułuje następujący wniosek: konflikty i różnice stanowią integralną część istnienia. Ta zasada w szczególnie sposób dotyczy polityki, która – zdaniem Amina – wymaga otwartości na zmianę. Bez tej ostatniej nieuchronnie polityka przekształca się w pozór<sup>3</sup>.

Podobne argumenty wysuwa Rosanvallón, gdy pisze o paradoksalnym kryzysie demokracji, który zaczyna się dokładnie wtedy, gdy demokracja liberalna odnosi historyczne zwycięstwo. Kiedy stała się porządkiem dominującym, co nastąpiło wraz z upadkiem bloku wschodniego, została zachwiana jako forma polityczna<sup>4</sup>. W kwestii kryzysu współczesnej demokracji, potęgowanego przez rewolucję technologiczną i ekonomiczną, diagnoza Rosanvallóna potwierdza stanowisko Chantal Mouffe. Trzeba podkreślić jednak, że w kwestii oceny współczesnej demokracji i wskazania ewentualnych czynników odpowiedzialnych za jej stan, Mouffe jest zdecydowanie surowsza niż Rosanvallón. Jej diagnoza jest dość jednoznaczna: za współczesny kryzys odpowiadają globalny kapitalizm i jego ideologiczne przybudówki. Podkreśla nieustannie, że rozprzestrzenienie się neoliberalnego modelu polityki bardziej demokrację osłabiło niż wzmocniło.

Co więcej, podkreśla ona w istocie złowrogi charakter najbardziej podstawowego konsensusu zakładającego, że jedynym racjonalnym modelem politycznym i społecznym jest właśnie demokracja neoliberalna. Tym, co budzi sprzeciw Mouffe wobec tego fundamentalnego konsensusu, jest fakt, iż kładzie on kres właściwej demokratycznej debacie, ale – co znacznie ważniejsze – zapoznaje rzeczywistość

<sup>2</sup> Mouffe następująco podsumowuje swój spór ze zwolennikami postpolityki: „Z tego właśnie powodu powinniśmy być szczególnie wyczuleni na współczesną skłonność do gloryfikowania polityki konsensusu, którą jakoby zastąpiła przestarzały model polityki opartej na przeciwstawieniu prawicy i lewicy”. Nieco dalej dodaje: „Konsensus jest z pewnością potrzebny, musi mu jednak zawsze towarzyszyć sprzeciw” (Ch. Mouffe, *Polityka i polityczność*, przeł. J. Erbel, [w:] *eadem*, *Polityczność*. Przewodnik Krytyki Politycznej, przeł. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 45-46).

<sup>3</sup> A. Amin, N. Thrift, *Arts of the Political*, Duke University Press, Durham, NC, London 2013, s. 12.

<sup>4</sup> P. Rosanvallón, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, Paris 2000, s. 9. Warto jednak wspomnieć, że diagnoza Rosanvallóna jest o wiele bardziej złożona niż interpretacja, którą posługuje się np. Mouffe. Oczywiście, podobnie jak Mouffe widzi on jedną z przyczyn obecnego stanu rzeczy w uprzywilejowaniu specyficznych instytucji w procesie podejmowania decyzji politycznych (wskazuje i na proces globalizacji, ale także na rosnące znaczenie instytucji, które nie są wybierane). W swoich pracach poświęconych historii współczesnych systemów parlamentarnych oraz w pracy wprost poświęconej zjawisku erozji dwudziestowiecznej demokracji na skutek wzmocnienia pewnej właściwej jej odśrodkowej siły, którą określa on jako różne formy kontrdemokracji. Wskazane czynniki nie są jedynymi, o których wspomina Rosanvallón. W swojej pracy *Kontrdemokracja* przedstawia on niesłychanie drobiazgową i złożoną analizę zjawisk, które złożyły się na współczesny kryzys demokracji. Zob. P. Rosanvallón, *Kontrdemokracja*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2011.

strukturę władzy konstytuującą społeczeństwo. Reasumując, argumentacja Mouffe zmierza do wykazania, że model demokracji liberalnej w jej współczesnej wersji niewiele ma wspólnego z właściwą, tj. agonistyczną i radykalną demokracją. Tę ostatnią bowiem cechuje podstawowy i nierozstrzygalny pluralizm.

Wydaje się, że niektórzy z filozofów, w tym także Mouffe i Laclau, powracają do prowokacyjnych tez głoszonych niegdyś przez Lyotarda, powątpiewającego w aktualność zasady konsensusu, oraz Foucaulta, wielokrotnie polemizującego z projektem Habermasowskim. W pewnej mierze w pomysłach Mouffe i Laclaua – ale także u Rancièra, który zresztą nieustannie odwołuje się do słownika Lyotarda – daje się zauważyć pewne podobieństwo do refleksji rozwijanej niegdyś przez Lyotarda czy Foucaulta. Przejawia się ono nie tylko w traktowaniu modelu konsensualnego jako uprzywilejowanego obiektu krytyki, ale także we wspólnych założeniach dotyczących natury relacji społecznych i politycznych.

Należy zaznaczyć tylko, że podważenie znaczenia konsensusu nie oznacza, iż zostaje on zupełnie wyrugowany ze słownika nowych projektów demokracji. Ani Mouffe, ani Laclau, ani Rancièra nie próbują nas przekonać do modelu polityki całkowicie wyzbywającej się konsensusu. W przypadku Mouffe debata ze zwolennikami konsensualnego modelu demokracji stanowi jedno z narzędzi wypracowywania własnego stanowiska, stąd dość duża część rozważań poświęconych jej własnej koncepcji, czyli „radykalnej demokracji” zawiera krytykę podejścia konsensualnego. Mouffe choć stawia temu podejściu szereg naprawdę poważnych zarzutów, to jednocześnie podkreśla, że koniecznym warunkiem funkcjonowania demokracji radykalnej jest zaakceptowanie pewnej fundamentalnej zgody co do podstaw ładu demokratycznego. Jak pisze, musi istnieć zgoda co do

[...] zespołu konstytuujących demokrację instytucji oraz przenikających polityczne zrzeszenie wartości „etyczno-politycznych” – wolności i równości dla wszystkich.<sup>5</sup>

Mogłoby wydawać się, że deklaracja ta jest niczym więcej niż wpisaniem się w dobrze ugruntowaną tradycję praw człowieka wyznaczających ramy współczesnych społeczeństw, niemniej trzeba zwrócić uwagę, że Mouffe nie traktuje nie tylko treści owych zasad, ale także zakresu ich obowiązywalności jako nienaruszalnych. Domagając się zgody co do najbardziej fundamentalnych zasad, zachowuje jednak przestrzeń ich modyfikacji. Mouffe podkreśla, że

[...] zawsze będą jednak różnice zdań, dotyczące ich znaczenia i sposoby, w jaki powinny być zastosowane. Różnice takie są nie tylko uprawnione, ale również niezbędne dla pluralistycznej demokracji.<sup>6</sup>

Przytoczony fragment jest o tyle istotny, że pokazuje najważniejsze cechy projektu radykalnej demokracji. Po pierwsze, rezygnuje się w nim z dążenia do

<sup>5</sup> Ch. Mouffe, *op. cit.*, s. 47.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 47. W *Agonistycznym modelu demokracji* Mouffe w bardziej zdecydowany sposób przedstawia sporny i interpretacyjny charakter ram normatywnych. Zob. Ch. Mouffe, *Agonistyczny model demokracji*, przeł. A. Orzechowski, [w:] *eadem*, *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2005, s. 121.

zgody, nawet w odniesieniu do fundamentalnych ram normatywnych demokracji. Po drugie, uznaje się, że to ciągły konflikt dotyczący najbardziej elementarnych kwestii zapewnia porządkowi demokratycznemu żywotność i stanowi swoistą siłę rozwoju. Co prawda, można zastanawiać się, na ile Mouffe dopuszcza realny kryzys podstaw porządku demokratycznego. Być może uznaje ona jednak, że pewne kwestie, np. akceptowalnych metod rozstrzygnięcia sporów, nawet tych o charakterze zasadniczym, nie podlegają negocjacji. Obecność podobnego wątku, a zatem konieczności ukonstytuowania nienaruszalnego zbioru zasad pojawia się także w tekstach Laclaua<sup>7</sup>.

Radykalna demokracja, a przynajmniej taki jej obraz wyłania się z pism Mouffe, jest opisywana jako permanentny ruch ścierania się równoprawnych perspektyw. Staje się, jak ujął to Daniel Bensaïd, czymś z natury ekscesywnym. Pisze on, nawiązując zresztą do Rancière'a:

W jakim sensie demokracja jest skandaliczna? Właśnie w tym, że jeśli ma przetrwać – musi wciąż posuwać się za daleko, nieustannie przekraczać swe zinstytucjonalizowane formy, nieustannie kwestionować ustanowiony horyzont tego, co przyjęte.<sup>8</sup>

To, co sam Bensaïd nazywa „permanentną rewolucją demokratyczną”, staje się wspólną płaszczyzną wielu współczesnych koncepcji politycznych. Niemniej należy zaznaczyć, że proces ten ma zawsze jakąś nadrzędną zasadę organizującą. Demokracja, a raczej proces demokratyzacji jest w istocie próbą ucieleśnienia owej normy<sup>9</sup>.

Postulując myślenie o porządku politycznym jako nieustannym procesie samoprzekształcania, którego idealnym kresem jest ucieleśnienie określonej zasady, Mouffe i Laclau, ale także Rancière, wpisują się w istniejącą już od dawna tradycję myślenia o pewnej ontologii społeczeństwa oraz budowania modeli działań

<sup>7</sup> Niemniej trzeba pamiętać, że status owych zasad i samo wskazanie, co miałyby nimi być, jest niezwykle problematyczne. Sama Mouffe nie jest zbyt konsekwentna we wskazywaniu, które z demokratycznych instytucji miały być trwałym i niepodważalnym elementem. Czasami wspomina także o swoim „oddaniu podstawowym zasadom pluralistycznej demokracji”, podkreśla, że wszelki spór w ramach postulowanego przez nią modelu agonicznego zakłada poszanowanie pewnych reguł prowadzenia sporu. Ch. Mouffe, *Polityczność...*, s. 67-68. Laclau z kolei wierzy, że w ramach projektu demokracji radykalnej możliwe jest, mimo wszystko, wykształcenie pewnej „kultury demokratycznej” stanowiącej tożsamość wspólnoty. Podkreśla także konieczność nadania pewnym historycznym elementom naszej kultury charakteru uniwersalnego. Zob. E. Laclau, *Spoleczność i jej paradoksy: „liberalna utopia” Richarda Roty’ego*, przeł. L. Nysler, [w:] *idem*, *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz, K. Liszka, L. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, A. Sypniewska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2004, s. 162-163.

<sup>8</sup> D. Bensaïd, *Permanentny skandal*, [w:] G. Agamben et al., *Co dalej z demokracją?*, przeł. M. Kowalska, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, Warszawa 2012, s. 62.

<sup>9</sup> Trzeba od razu podkreślić, że istnieje różnica zdań w kwestii tego, jaką zasadą realizuje demokracja. U Mouffe chodziłoby raczej o pogłębianie pluralizmu, Rancière pisze zaś o realizacji równości. Z kolei u Foucaulta wolność wyznacza transgresywny ruch demokracji, zaś u Lyotarda taką funkcję pełnić mogłaby zasada sprawiedliwości.

politycznych respektującą tę ostatnią. Społeczeństwo to zbiór heterogenicznych praktyk językowych, dla których nie można ustalić żadnej metareguly<sup>10</sup>.

Istnieje jednak jeszcze jeden wspólny element, z którego korzystają prawie wszyscy współcześni filozofowie polityki, jest nim pojęcie ludu. Oczywiście, nie ma nic zadziwiającego w odwołaniu się do pojęcia, które w zachodniej myśli politycznej ma swoją wielowiekową tradycję, trzeba jednak zwrócić uwagę, że została ona w bardzo charakterystyczny sposób zreinterpretowana w ramach myśli współczesnej. Mówiąc najkrócej, jednym z naczelných wątków, pewnym uprzywilejowanym sposobem interpretowania pojęcia ludu jest wskazywanie na istnienie fundamentalnego pęknięcia w ramach tego pojęcia. Przy czym nie chodzi tu o wskazanie trywialnej wieloznaczności terminu, ale potraktowanie owej dwuznaczności jako śladu pewnej dwuznaczności porządku społecznego. Ze względu na to, że temat ten pojawia się u bardzo wielu współczesnych myślicieli, trudno mówić o jednorodnej interpretacji wspomnianej wieloznaczności. Bywa ona wplatana w bardzo różne hipotezy i do różnych celów wykorzystywana.

Dwuznaczność ludu pojawia się u Foucaulta i zostaje przez niego włączona w jego relacyjną ontologię tego, co społeczne. Wewnętrzny podział w ramach ludu traktuje Foucault jako najlepszą ilustrację „naturalnej” ambiwalencji każdej tożsamości. W jednym z wywiadów stwierdza on, że plebs nie jest nazwą pewnej sfery społecznej, ale raczej stosuje się do szczególnego miejsca w ogólnej relacji władzy. Plebs jest bardziej nazwą dla granicy wyznaczonej relacji władzy. W wywiadzie tym Foucault utożsamia plebs z oporem, rozumianym jako integralny, nieredukowalny element relacji władzy. W tej interpretacji plebs, stając się imieniem ogólnej zdolności do przeciwstawiania się władzy, traci jednocześnie swoją tożsamość<sup>11</sup>. W pewnej mierze Foucault, pozbawiając tę kategorię jakiegokolwiek treści, zamyka sobie drogę do wykorzystania jej w bardziej złożony sposób w genealogii współczesnych systemów prawnych i właściwych dla nich trybów władzy<sup>12</sup>.

W przeciwieństwie do Foucaulta Agamben sięga po wieloznaczność kategorii ludu i czyni ją nadrzędnym tematem swojej interpretacji współczesności. Wspomniana wieloznaczność sprowadza się do tego, że lud funkcjonował od zawsze jako „podstawowy podmiot polityczny” oraz grupa, „która *de facto* jest wykluczona z przestrzeni polityki”<sup>13</sup>. Podwójna rola ludu nie jest czymś, co pojawiło się współcześnie, ale – jak przekonuje Agamben – istniało od początków

<sup>10</sup> „Więź społeczna ma charakter językowy, ale nie stanowi jej jednolita nić. Jest to tkanina, w której krzyżują się co najmniej dwie, a w rzeczywistości niezliczona ilość gier językowych rządzących się odmiennymi regułami” (J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 116).

<sup>11</sup> Zob. M. Foucault, *Pouvoirs et stratégies*, [w:] *idem, Dits et écrits*, t. 2, Gallimard, Paris 2001, s. 421.

<sup>12</sup> Nie znaczy to, iż problem suwerenności w ogóle Foucaulta nie interesował. Wręcz przeciwnie, było to jedno z zagadnień, do których powracał nieustannie, ale nigdy nie rozpatrywał go, czyniąc kategorię plebsu lub ludu wątkiem przewodnim.

<sup>13</sup> G. Agamben, *Czym jest lud?*, przeł. P. Mościcki, [w:] Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej, opr. zbiorowe, Warszawa 2010, s. 18.

myśli politycznej. Twierdzi, że dwuznaczność terminu odsyła do „amfibologii przypisanej naturze i funkcji pojęcia l u d u w zachodniej polityce”<sup>14</sup>.

Podstawowa trudność polega na zrozumieniu i wyjaśnieniu, kiedy i dlaczego opozycja, która dość dobrze funkcjonowała w rzymskiej myśli politycznej i prawnej (zdaniem Agambena starożytną formą podstawowej dwuznaczności ludu było oddzielanie *populus* od *plebs*), przekształciła się w nierozwiązywalny problem i zaczęła objawiać swój biopolityczny potencjał. Odpowiedź Agambena jest w pewien sposób przewidywalna. Otóż momentem zwrotnym było wskazanie ludu jako suwerena. Zatem od czasów rewolucji francuskiej nieszkodliwa do tej pory dychotomia zaczęła wyznaczać przyszłość polityczną Zachodu.

Uznając moment rewolucji francuskiej za punkt graniczny w dziejach Zachodu, Agamben wpisuje się w dość dobrze zakorzoną tradycję myślenia o historii politycznej. Co ciekawe, wielu krytyków Agambena pomija zupełnie fakt, że najważniejsze tezy z *Homo sacer*, dotyczące przebudowy fundamentów myślenia o suwerenności i konsekwencji tego faktu dla późniejszych dziejów demokracji europejskich, skupiają się na przesadnym akcentowaniu obywatelskich wniosków, jakie niesie jego interpretacja. Jednak zarówno o analizach potwierdzających tezy Agambena, jak i o krytykach jego pomysłów wspomnę nieco później.

Jeśli zgodzimy się na uznanie rewolucji francuskiej za zasadniczą cezurę oddzielającą suwerenność monarchiczną od suwerenności demokratycznej, to tym, co dokonuje się – przynajmniej w opinii Agambena – wraz z proklamowaniem ludu jako suwerena, jest wydobycie na powierzchnię ludu. Nie chodzi jednak jedynie o swoiste odwrócenie wektora suwerenności, na obsadzeniu w najważniejszej roli tego, co do tej pory było jedynie empirycznym fundamentem państwa, ale na jednoczesnym ukazaniu ludu rzeczywistego, jego „zawstydzającej i nędznej obecności”<sup>15</sup>. Pojawienie się ludu w jego podwójnej roli jest równoznaczne z wyznaczeniem najważniejszego celu, jaki będą realizowały państwa nowoczesne. Od strony czysto formalnej cel ten oznacza próbę zjednoczenia dwóch instancji: ludu – suwerena z ludem-wykluczonymi. Innymi słowy, dążeniem do przekształcenia tej niechcianej części, jaką jest lud wykluczonych, w zbiorowość polityczną. Agamben zwraca uwagę na paradoksalność całego przedsięwzięcia, które faktycznie musi znieść lud (wykluczonych), by mógł się zrealizować Lud

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 19. Agamben zdecydowanie uprzywilejowuje pewien typ zabiegu interpretacyjnego, polegającego na wydobywaniu fundamentalnej dychotomii, która albo w specyficznych warunkach historycznych odpowiada za pojawienie się pewnych zjawisk lub po prostu sprawia, że pewne kwestie w ramach tradycji Zachodu funkcjonują jako „nierozstrzygalniki”. Po tę ostatnią strategię sięga Agamben w tekście poświęconym demokracji. W nim odwołuje się do ostatniej strategii, tzn. sięga do tekstu Arystotelesa poświęconego demokracji. Następnie wskazuje, że już tam pojawia się pewna dwuznaczność tego pojęcia, którą autor usiłował – nieskutecznie zresztą – rozwiązać, aby ostatecznie wykazać, że do dzisiaj nasze myślenie pozostaje zakładnikiem tego problematycznego związku dwóch odmiennych znaczeń. Zob. G. Agamben, *Pojęcie demokracji – uwagi wstępne*, [w:] G. Agamben et al., *Co dalej z demokracją?*, s. 9-15.

<sup>15</sup> G. Agamben, *Czym jest lud?*, s. 21.

(suweren). Jest to jednak jedynie pierwszy krok w proponowanej przez włoskiego filozofa interpretacji nowoczesności.

Agamben nakłada na siebie dwa schematy odczytania historii państw nowoczesnych. Jeden to opisany wcześniej klasyczny sposób rozumienia historii politycznej Zachodu przez pryzmat transformacji zasady suwerenności. Drugi natomiast to interpretacja zaproponowana przez Arendt, która kluczem do rozumienia historii przemian politycznych Europy uczyniła konstytutywną, jej zdaniem, dla starożytnej myśli politycznej różnicę między *bios* i *zoe*.

Agamben za Arendt uważa, że tradycja starożytna uznawała życie rozumiane jako proces naturalny za coś radykalnie niepolitycznego. Sfera potrzeb i konieczności wynikających z faktu, że człowiek to istota biologiczna nigdy nie mogła stać się właściwym przedmiotem polityki. W odróżnieniu od tradycji starożytnej, nowożytność wkracza z projektem pogodzenia dwóch porządków: ludu-suwerena i ludu-części wykluczonej. Oznacza to w istocie, że życie biologiczne przestaje być jedynie materialną podstawą, skutecznie wypieraną z przestrzeni polityki, lecz staje się jej najważniejszym tematem i celem.

W ten sposób Agamben włącza w swoje analizy perspektywę Foucaultowską i jej naczelną tezę, że przeznaczeniem nowożytnych państw jest biopolityka.

Agamben we wszystkich projektach politycznych i totalitarnych, i tych realizowanych przez współczesne państwa demokratyczne, projekt zszycia tych dwóch ludów, który przybiera postać ekskluzji wszystkich nienormatywnych form życia. Krótko mówiąc, projekt pojednania przekształca się w biopolitykę lub w skrajnych przypadkach, w tanatopolitykę.

W przeciwieństwie do Arendt celem Agambena nie jest obrona czystej koncepcji polityki, tzn. takiej, która byłaby w stanie przywrócić ów podział, lecz jedynie pokazanie, że logika rządząca współczesną sferą polityki jest czymś, niestety, jednorodnym. Z punktu widzenia Agambena europejskie totalitaryzmy wieku dwudziestego przestają być sytuacją wyjątkową, a zostają uznane za najbardziej patologiczne, ale jednak ucieleśnienie logiki nowoczesności.

Sposób, w jaki Agamben sięga do istniejących interpretacji nowoczesności jest przedmiotem kontrowersji. Jednak tym, co stanowi najbardziej problematyczny aspekt jego dzieła, są konsekwencje biopolitycznego odczytania nowoczesności. Z jednej strony, trudno nie dostrzec pewnej krytycznej mocy tkwiącej w naczelnej – i jednocześnie budzącej największy opór – tezie głoszącej, że biopolityka stanowi wspólny mianownik całej nowoczesności. Oznacza to, że zaciera się granica między państwami totalitarnymi, które stanowiły jawne projekty ucieleśnienia Ludu poprzez zniesienie wszystkiego, co nie mieściło się w tym ideale oraz idei współczesnego państwa demokratycznego. Przyjęcie tej tezy zmusza do zastanowienia się, czy faktycznie w ramach współczesnych państw demokratycznych nie funkcjonuje niejawni, ale równie dotkliwy program stałego przekształcania i dostosowania wszystkich elementów nienormatywnych. Rzecz jasna, rzadko kiedy przybiera on jawnie dyskryminujące oblicze (choć aprobata



dla idei eugeniki na początku wieku XX w Stanach Zjednoczonych każe się nad tym zastanowić), ale istnieje i konsekwentnie wyznacza mechanizmy działania i cele współczesnych państw.

Z drugiej strony, to, co może stanowić bardzo pożądaný bodziec dla refleksji krytycznej, jest często najważniejszym argumentem przeciwko stanowisku Agambena. Co ciekawe, najbardziej stanowcze głosy krytyczne płyną z obozu dość bliskiego samemu Agambenowi, tzn. od Rancière'a i Laclau. Jest to o tyle zastanawiające, że obaj również sięgają po pojęcie ludu i czynią je kluczem do rozumienia polityki, ale jednocześnie intensywnie polemizują z użyciem, jaki z tego pojęcia czyni właśnie Agamben. Wydaje się, że tym, co budzi największe opory wspomnianych filozofów jest ewentualny obezwładniający skutek, jaki wiąże się z zaakceptowaniem perspektywy agambenowskiej.

Najkrócej rzecz ujmując, Rancière i Laclau zarzucają Agambenowi, że jego myślenie jest pewną pułapką: obiecuje nam uniwersalny model rozumienia współczesnego świata, ale model uznaje każdą formę polityki za *par excellence* biopolityczną. Tym samym znika możliwość realnego porzucenia tego paradygmatu poprzez skuteczne działania emancypacyjne. Wydaje się, że krytyka skierowana pod adresem Agambena w zadziwiający sposób powtarza argumentację, którą niegdyś stosowano przeciwko Foucaultowi. Zarówno Laclau, jak i Rancière za największą słabość stanowiska Agambena uważają to, że prowadzi ono do pewnego rodzaju fatalizmu, które Laclau nazywa wprost „politycznym nihilizmem”<sup>16</sup>. Co prawda w swoich tekstach polemizujących z poglądami Agambena zarówno Rancière, jak i Laclau posługują się niesłychanie zróżnicowaną argumentacją: wytykają wadliwe wnioski, wskazują na nieścisłości historyczne<sup>17</sup>; to jednak największe znaczenie ma dla obu zakwestionowanie sensowności działań politycznych, jakie dostrzegają u Agambena.

<sup>16</sup> E. Laclau, *Nagie życie czy społeczne nie wiadomo co?*, przeł. K. Szadkowski, [w:] Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej, s. 54. W tekście tym Laclau nie szczędi Agambenowi naprawdę surowych ocen. Chodzi nie tylko o to, że wykładnia historii, jaką posługuje się Agamben jest błędna, ale – co jest chyba ważniejsze – że zamyka ona „wszelkie możliwości eksploracji potencjału emancypacyjnego otwartego przez dziedzictwo naszej nowożytności” (*ibidem*, s. 53). Z kolei Rancière rozprawia się z poglądami Agambena w eseju *Kto jest podmiotem praw człowieka?*, w którym podobnie jak Laclau, zarzuca mu, iż jego myślenie wytwarza „ontologiczne fatum” sprawiające, że „jakiegokolwiek działanie polityczne z konieczności okazuje się uwikłane w biopolityczną pułapkę” (J. Rancière, *Kto jest podmiotem praw człowieka?*, przeł. A. Czarnacka, [w:] *idem*, Nienawiść do demokracji, przeł. M. Kropiwnicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008, s. 127.

<sup>17</sup> Oczywiście, nie jest tak, że argumentacja, jaką posługują się Rancière i Laclau jest wolna od błędów. Poza tym obaj autorzy zapominają, że filozoficzną perspektywę Agambena wspierają prace innych badaczy, takich jak wspomniany Rosanvallon, który wprost twierdzi, że od czasów rewolucji francuskiej, właśnie ze względu na zredefiniowanie suwerenności, pojawia się w ramach demokracji permanentny konflikt między zasadą polityczną (ludem-suwerenem) a zasadą socjologiczną (ludem rzeczywistym) (P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, Gallimard, Paris 1998, s. 10). W tej pracy Rosanvallon ogranicza swoje badania wyłącznie do historii Francji, ale trzeba przypomnieć, że w innej książce opisuje kondycję współczesnej demokracji w ogóle i w niej także mówi, a nierozwiązany do tej pory konflikt między tymi zasadami, którego skutkiem jest właściwie permanentny kryzys tego, co nazywamy reprezentacją (P. Rosanvallon, *Kontrademokracja*, przeł. A. Czarnacka, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2011, s. 206).

Odrębnym pytaniem pozostaje to, czy faktycznie uznanie interpretacji agambenowskiej prowadzi nas z koniecznością do porzucenia możliwości działania politycznego. Propozycje ewentualnych rozwiązań, które czasami opisuje sam Agamben, rzeczywiście nie są przekonujące, ale nie świadczy to o całkowitej nieprzydatności wypracowanego przez niego modelu myślenia o współczesnej władzy i społeczeństwie.

Wydaje się, że cały spór toczący się pomiędzy Agambenem i nurtem reprezentowanym przez Laclaua i Rancière'a dotyczy w istocie konkurencyjnych wizji logiki rządzącej politycznością<sup>18</sup>. Spór przybiera zdecydowany charakter, ponieważ wszyscy autorzy odwołują się do fundamentalnej różnicy między *populus* a *plebs*, lecz zupełnie odmiennie interpretują jej funkcjonowanie. Podsumowując, właściwym przedmiotem sporu między tymi myślicielami są konkurencyjne schematy myślenia o zasadach tworzenia i funkcjonowania podmiotów politycznych. O ile Agamben wpisuje opozycję *populus* – *plebs* w ramy nadrzędnego procesu historycznego, jakim jest powstanie oraz rozwój biopolityki, o tyle Rancière i Laclau traktują tę ostatnią jako quasi-universalny klucz do funkcjonowania polityki w ogóle<sup>19</sup>.

Według tych ostatnich faktycznie pole polityki ustrukturuwane jest przez opozycję *populus* i *plebs* i to ona wyznacza logikę działania politycznego. Czym zatem jest *plebs* – lub *demos* u Rancière'a – w tej interpretacji? Najprościej rzecz ujmując, jest on nazwą wszystkich tych, którzy stanowią część niewidzialną w ramach istniejącego porządku społecznego. Warto pamiętać, że zasada wyłączenia pewnej części podmiotów, pomijania ich żądań, niedostrzegania ich interesów, nie stanowi przygodnej niedoskonałości danego porządku prawnego, politycznego czy społecznego, lecz jest koniecznym działaniem każdego porządku.

Tym, co wyróżnia Laclaua i Rancière'a, jest uznanie właśnie tej części za właściwe miejsce powstawania kolejnych podmiotów politycznych, które zawsze występują w imię pewnych niezrealizowanych praw czy pominiętych interesów. *Populus* zaś to nazwa wspólnoty w jej wymiarze idealnym, idei urzeczywistnionej wspólnoty. Ze względu na to, że każdy faktyczny porządek polityczny jest – jak pisze Rancière – prywatyzacją owej idei, zawsze wytwarza on swoją część wyrzucaną, *plebs*. Ten ostatni zaś zostaje utożsamiony z pewną „wspólnotą krzywdy”<sup>20</sup>.

Tak zdefiniowany *plebs* staje się uniwersalną figurą procesu emancypacyjnego, przy czym zastrzec należy, iż *plebs* traci tu określone socjologiczne znacze-

<sup>18</sup> Nie bez powodu w jednym z najważniejszych miejsc swojego tekstu Rancière zarzuca Agambenowi, iż ten ostatni nie rozumiał logiki politycznego upodmiotowienia (J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, przeł. M. Kropiwnicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008, s. 133.).

<sup>19</sup> W tym miejscu można zapytać, komu tak w istocie zbywa na pewnym historycznym myśle? Agamben nigdzie nie sugeruje, że to, co mówi na temat władzy nowoczesnej, dotyczy wszelkiej władzy, podczas gdy Laclau i Rancière, opisując procesy wyłaniania się podmiotów politycznych, piszą o relacjach politycznych w ogóle. Co więcej, Agamben w *Pojęciu demokracji – uwagach wstępnych* mówi o tym, że nasze myślenie jest zależnie od pewnych dychotomii, ale jednocześnie dopuszcza teoretyczną możliwość uwolnienia się od nich (G. Agamben, *Pojęcie demokracji...*, s. 13).

<sup>20</sup> W tym miejscu warto zauważyć, że to Rancière konsekwentnie nakłada terminologię etyczną na kategorie polityczne, Laclau zaś chętniej operuje bardziej neutralnymi kategoriami niespełnionych roszczeń czy żądań.

nie i staje się figurą, która każdorazowo ma inną treść. Tym jednak, co pozostaje niezmiennie, pozostaje fakt, iż jest on po pierwsze ucieleśnieniem krzywdy, a po drugie, stanowi uniwersalną figurę podmiotu emancypacyjnego. Rancière pisze wprost, że emancypacja dokonuje się w „imię kategorii, której odmawia się równości lub jakiś jej konsekwencji”<sup>21</sup>.

W interpretacjach Rancière’a i Laclaua napięcie między *populus* i *plebs* staje się konstytutywnym mechanizmem rządzącym zarówno wyłanianiem się kolejnych politycznych podmiotów, ale równocześnie opisuje najbardziej fundamentalny proces konstytuowania procesu zwanego polityką. Jednocześnie trudno przeoczyć fakt, iż analizy owych procesów zostają przeniesione na zupełnie inny poziom niż ten, na którym operował Agamben. Ten ostatni opisywał jedynie historycznie formy i mechanizmy władzy, podczas gdy Rancière i Laclau stawiają sobie bardziej fundamentalne cele.

Co prawda, punktem wyjścia swoich analiz czynią określone historyczne wydarzenia, ale wnioskom naddają status ogólny. Dla Rancière’a umiejscowienie twierdzeń dotyczących funkcjonowania ludu – to czy mają one charakter jedynie historyczny, czy odnoszą się do uniwersalnych mechanizmów – zdaje się nie stanowić większego problemu, ponieważ skrzętnie pomija to zagadnienie. Natomiast Laclau stara się dość dokładnie wskazać status wypracowywanych przez siebie koncepcji. W odniesieniu do opozycji *populus* – *plebs*, która stanowi oś zjawiska populizmu, Laclau pisze, iż jest ono czymś o charakterze ontologicznym, a nie ontycznym<sup>22</sup>. Sięgnięcie po terminologię Heideggerowską pozwala Laclauowi na skutecznie opuszczenie refleksji o charakterze socjologicznym i historycznym. Gest ten przynosi niewątpliwe korzyści. Wystarczy pamiętać, że dzięki niemu termin populizm uzyskuje zupełnie nowe znaczenie. Dla Laclaua przestaje być on nazwą dla stałego zagrożenia, z jakimi borykały się zawsze demokracje, a staje się pojęciem określającym samą strukturę polityki. Laclau pisze wprost, że kres populizmu – tak jak on go, rzecz jasna, rozumie – byłby równoznaczny ze zmierzchem polityki<sup>23</sup>.

Warto przypomnieć, że podobnego przemieszczenia dokonał także sam Rancière w odniesieniu do demokracji. Jak podkreśla, nie powinna być ona rozumiana jako pewna forma rządów, lecz – wychodząc od pierwotnego znaczenia *demosu* – klasy wykluczonej, nieliczących się – jako synonim samej polityki<sup>24</sup>.

Pomijając korzyści płynące ze zredefiniowania klasycznych pojęć filozofii politycznej, można zastanawiać się nad wartością modelu rozumienia polityki,

<sup>21</sup> J. Rancière, *Na brzegach politycznego*, przeł. I. Bojadziejewa, J. Sowa, Korporacja Ha!art, Kraków, s. 107.

<sup>22</sup> E. Laclau, *Co oznacza populizm*, przeł. A. Ostolski, [w:] O. Wysocka (red.), *Populizm*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 111. Laclau używa podziału ontologiczne – ontyczne także do scharakteryzowania dynamiki między *populus* a *plebs*, jaką posługuje się we własnych rozważaniach, ale także odnosi ten podział do Rancièreowskiej koncepcji ludu (E. Laclau, *Uwagi końcowe*, przeł. T. Szkudlarek, [w:] idem, *Rozum populistyczny*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2009, s. 209).

<sup>23</sup> E. Laclau, *Co oznacza populizm*, s. 115.

<sup>24</sup> J. Rancière, *Na brzegach...*, s. 23.

fundamentalnych praw nią rządzących oraz sposobu wyłaniania się podmiotów polityki. Z jednej strony, widać tu pewne niebezpieczeństwo związane z pochopną czasami uniwersalizacją pewnych elementów. Zarówno Laclau, jak i Rancière konsekwentnie traktują pewne zjawiska historyczne jako symptomy logiki rządzącej samą rzeczywistością społeczną, a zatem jako coś uniwersalnego. Można zatem postawić im zarzut, dokładnie tej samej natury, co zarzut stawiany przez Lacalua Agambenowi. Chodzi mianowicie o pochopną i nie do końca uzasadnioną skłonność do uniwersalizowania wybranych możliwości, przy pomijaniu innych.

Z drugiej zaś strony, projekt oferuje wizję pola polityki, która ze względów czysto strukturalnych nigdy nie może zostać zamknięta na ewentualną zmianę. W tym znaczeniu możliwość, czy też raczej konieczność, działań transformujących *status quo* zostaje tu w pewien sposób zagwarantowana aktorom politycznym. Oczywiście, możliwy jest tu zarzut, że Laclau i Rancière ulegają w przeciwieństwie do Agambena swoistemu „ontologicznemu optymizmowi”, w którym emancypacja prędzej czy później musi się dokonać ze względu na samą wewnętrzną dynamikę pola polityki.

Fakt, że swoista refleksja ontologiczna, zaproponowana przez Rancière'a i Laclaua, przybiera właśnie taką formę, nie powinno dziwić. Warto pamiętać, że obaj opowiadają się za pewnym normatywnym ideałem demokracji (tym razem rozumianej także jako pewna polityczna forma), która nieustannie zmierza do pogłębienia, radykalizacji. Ontologia polityki pełni zaś rolę teoretycznego oparcia dla tej ostatniej.

Pole współczesnej refleksji politycznej odwołującej się do pojęcia ludu, a dokładniej rzecz biorąc, wykorzystującej ambiwalencję tego pojęcia, zdaje się rozpadać na dwa obozy. Jeden z nich traktuje ową dwuznaczność jako symptom strukturalnego pęknięcia właściwego dla samej polityki. Model pozwala na włączenie elementu różnicy i konfliktu jako pozytywnych momentów samego procesu politycznego. Poza tym stanowi całkiem skuteczny model wspierający działania emancypacyjne. Co więcej, w modelu zaproponowanym przez Lacalua bardzo mocno podkreśla się niestabilność tożsamości politycznych, co skutecznie włącza element taktyczny w myślenie o skutecznym działaniu politycznym.

Drugi obóz tworzą myśliciele, którzy podporządkowują wieloznaczność ludu nadrzędnej logice wyznaczanej przez spełnianie się biopolitycznego przeznaczenia Zachodu. Do tego obozu należy Agambem, ale także tutaj można zaliczyć Negriego i Hardta. Co ciekawe, Laclau dystansuje się zarówno od tego pierwszego, jak i od autorów *Imperium*. Krytyka, jaką kieruje względem wymienionych filozofów, sprowadza się w istocie do zarzutu, że ich myślenie pada ofiarą immanentystycznego pozoru. Oznacza to, że zamykają polityczne działanie w ramach jakiegoś samowystarczalnego pola. Laclau zaś uznaje, że „ułamna transcendencja” jest rozstrzygającym elementem konstytuującym, ale jednocześnie rozbijającym to pole<sup>25</sup>. Warto

---

<sup>25</sup> E. Laclau, *Uwagi końcowe*, s. 207.

zauważyć, że Laclau widzi ten sam rodzaj wadliwego ujmowania przestrzeni polityki u Agambena i u tandemu Negri-Hardt, ale polityczne konsekwencje, jakie z niego płyną, są zupełnie innej natury. I tak Agamben staje się, zdaniem Laclaua, ofiarą nihilizmu, a Negri z Hardtem grzeszą nadmiernym optymizmem. Zarówno jedna, jak i druga opcja jest, zdaniem Laclaua, tak samo destrukcyjna dla rozsądnego działania emancypacyjnego.

Niezależnie od tego, czy krytyka Laclaua jest zasadna, niewątpliwym atutem interpretacji Agambenowskiej, ale także dotyczy to Negriego i Hardta, jest to, że dostarczają oni globalnej wizji spełniającego się historycznego procesu, w którym uczestniczymy. Ich dociekania niosą ze sobą pewną niekwestionowaną wartość genealogiczną, czyli zdolność dostarczania ogólnego obrazu rzeczywistości wraz ze wskazaniem najważniejszych procesów decydujących o jej charakterze. Trzeba pamiętać, że i Agamben, i Negri z Hardtem wiążą emancypacyjną nadzieję właśnie ze zdolnością do budowania takich krytycznych interpretacji świata. Tych ostatnich próżno natomiast szukać u Laclaua czy Rancière'a, którzy zdecydowanie bardziej niż klasyczną tradycję genealogiczną uprzywilejowują tradycję emancypacyjną. Pytanie, na które należy odpowiedzieć, brzmi: czy te modele są rozłączne, czy też można zbudować taki wzór rozumienia historii, który byłby zdolny zachować zalety obu podejść?

*Urszula Zbrzeźniak*

### **The concept of people in contemporary thought**

*Abstract*

The aim of this paper is to present various perspectives in contemporary political thought. It will be argued that majority of contemporary thinkers make reference to the same basic concepts. It will be showed that the notion of people is the foundation of many contemporary philosophical projects. We will distinguish two main trends within these philosophical projects. The first one utilizes the notion of people as the key concept in the interpretation of history. The other treats the notion people and its internal dialectics as the fundamental dimension of politics.

*Keywords:* radical democracy, people, history, emancipation.

