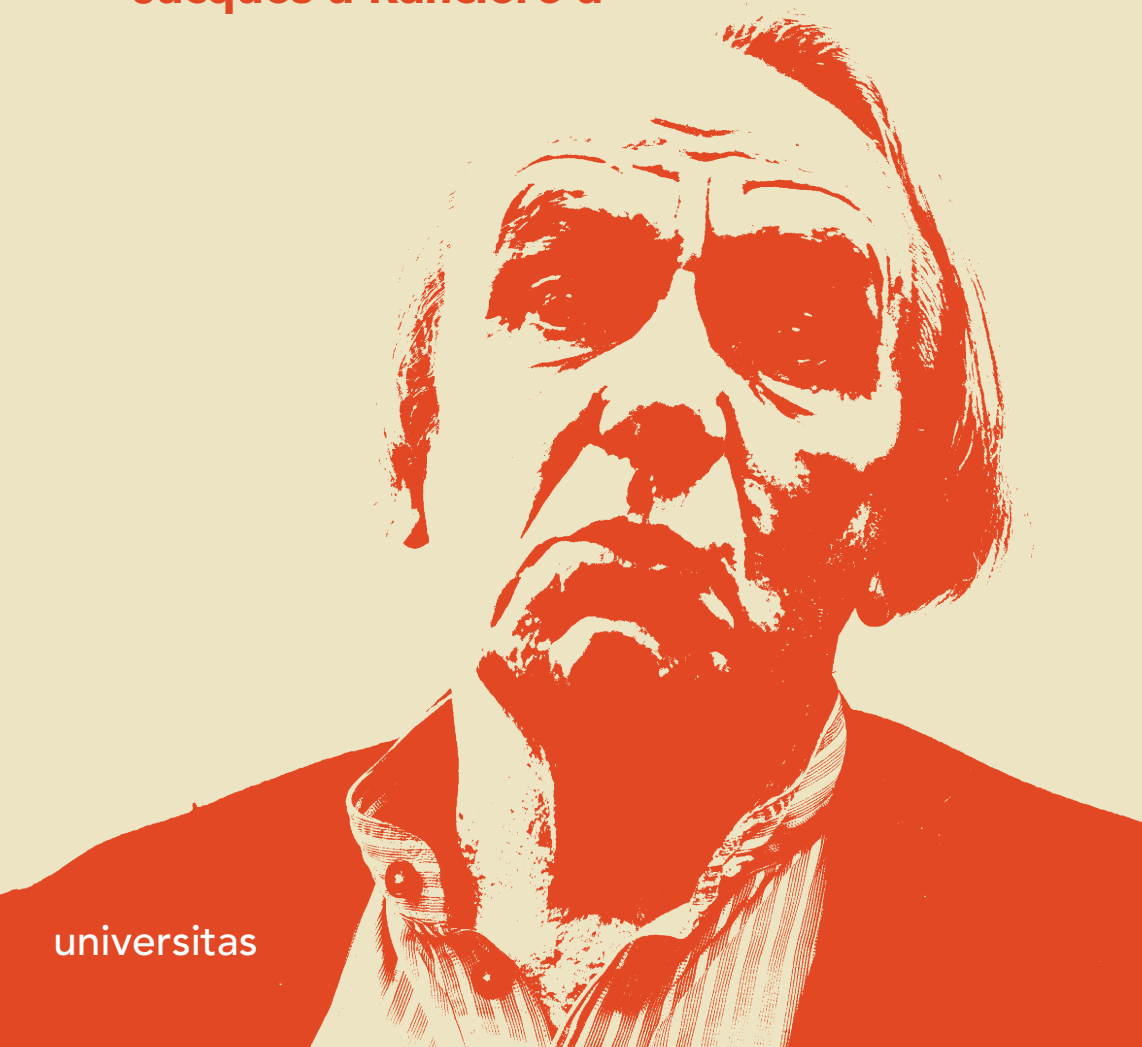


Łukasz Andrzejewski

ZOBACZYĆ TO, CO POLITYCZNE

Filozofia politycznej
postrzegalności według
Jacques'a Rancière'a



universitas

ZOBACZYĆ TO, CO
POLITYCZNE

Łukasz Andrzejewski

ZOBACZYĆ TO, CO POLITYCZNE

Filozofia politycznej
postrzegalności według
Jacques'a Rancière'a

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Dolnośląską Szkołę Wyższą

Realizacja projektu badawczego była możliwa dzięki wsparciu
Narodowego Centrum Nauki z grantu PRELUDIUM:
2011/03/N/HS1/01704

© Copyright by Łukasz Andrzejewski and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2019

ISBN 978-83-242-3569-8
e-ISBN 978-83-242-6418-6
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Barbara Cabata

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl

*Joasi za cierpliwość i determinację,
by ta książka wreszcie opuściła szufladę*

Wstęp

Przedmiotem niniejszej książki jest filozofia Jacques'a Rancière'a w jej dwóch podstawowych i silnie ze sobą związanych aspektach: politycznym i estetycznym. Rancière, student Louisa Althussera w elitarnej École Normale Supérieure, później jeden z liderów rewolty w maju 1968 roku, współtwórca polityczno-edukacyjnego eksperymentu – Uniwersytetu Paris VIII oraz aktywny uczestnik debaty publicznej we Francji i Stanach Zjednoczonych, jest szczególnym, bo paradoksalnym przedstawicielem współczesnej francuskiej filozofii politycznej.

Jego interdyscyplinarny projekt, który badam i komentuję w kolejnych rozdziałach, jest z jednej strony zdecydowanie odmienny od koncepcji na przykład Badiou, Baudrillarda czy Deleuze'a, z drugiej zaś wykazuje podstawowe cechy, a zwłaszcza wady, przypisywane francuskiej filozofii drugiej połowy XX wieku.

Współczesna filozofia polityczna we Francji, mimo zainteresowania, jakie budzi wśród badaczy z całego świata, jest przede wszystkim „wewnętrzna”, czyli skoncentrowana na sobie i do pewnego stopnia również idiomatyczna. Najważniejsze postaci francuskiej filozofii politycznej ostatnich pięćdziesięciu lat, w tym Jacques Rancière, wywodzą się z jednego paryskiego środowiska naukowego, kulturalnego i towarzyskiego. I chociaż projekty filozoficzne Alaina Badiou, Étienne'a Balibara, Jeana Baudrillarda, Gilles'a Deleuze'a, Jean-Luca Nancy'ego czy Daniela Bensaïda zdecydowanie się od siebie różnią, to podstawowy punkt wyjścia mają wspólny. Jest nim Paryż, który bardziej niż nazwą miasta, jest określeniem specyficznego stanu ducha. To w Paryżu rozpoczęła się studencka rewolta, to w mieście nad Sekwaną ukazywały się gazety, na których łamach odbywały się najważniejsze pokoleniowe debaty, to tam również znajdują się najbardziej inspirujące ośrodki naukowe: École Normale Supérieure (ÉNS), Sorbona, Collège de France, École des hautes études en sciences sociales i Uniwersytet Paris VIII.

Ten wspólny punkt wyjścia jedynie do pewnego stopnia, a w istocie tylko nieznacznie ułatwia analizę i interpretację francuskiej filozofii politycznej. Oczywiście, dzięki znajomości historii XX wieku, zwłaszcza społecznej i gospodarczej, wiele filozoficzno-politycznych problemów i zagadek można wyjaśnić. Właściwego znaczenia nabiera wówczas stosunek do sprawy Dreyfusa, rządu Vichy, wojny w Algierii, przywództwa generała de Gaulle'a i publicznej roli Francuskiej Partii Komunistycznej. Znacząca staje się także ocena wydarzeń Maja '68, „konserwatywnego zwrotu” Valéry'ego Giscarda d'Estaing i polityki emigracyjnej Nicolasa Sarkozy'ego oraz, już zupełnie współcześnie, problemów emigracyjnych, spektakularnej klęski i wydaje się, że również trwałej niemocy lewicy, która buduje siłę coraz bardziej radykalnej prawicy spod znaku Frontu Narodowego.

Pokoleniowe dylematy, wydarzenia historyczne oraz bieżące polityczne oceny, mimo oczywistej wartości poznawczej, nie mogą stanowić jednak analitycznego i interpretacyjnego klucza w badaniu jakiegokolwiek projektu filozoficznego. Ich rolą jest towarzyszenie badaniom, które mają ujawnić najważniejsze aspekty wybranej koncepcji. W tym miejscu należy wspomnieć o kolejnej właściwości francuskiej filozofii drugiej połowy XX wieku.

Francuską filozofię polityki można więc uznać za idiomatyczną, czyli właściwie niezrozumiałą w oderwaniu od właściwego sobie historycznego, politycznego i kulturowego kontekstu. Bez stosownego komentarza, idiomatyczność jako deklarowana cecha francuskiej filozofii, może zostać uznana za kolejną głosę do rozważań Alana Sokala i Jeana Bricmonta. Badacze zarzucają bowiem francuskim „postmodernistycznym intelektualistom” niekompetentne i niczym nieuzasadnione stosowanie terminologii z obszaru nauk ścisłych i przyrodniczych¹. Rancière, co chciałbym podkreślić już na wstępie, nie jest postmodernistycznym intelektualistą z opowieści Sokala i Bricmonta. Nie próbuje opisywać sfery publicznej za pomocą twierdzenia pełności. Rancière'a nie interesuje również, przynajmniej nie widać tego na kartach żadnej z jego książek, teoria względności, topologia ani mechanika kwantowa w służbie estetyki czy teorii politycznej.

¹ A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 10.

Patrząc na jego projekt filozoficzny z pewnego dystansu, dostrzegając jednocześnie autentyczne i konsekwentne zainteresowanie sprawami tak podstawowymi, jak równość czy emancypacja, trudno nie wpisać Rancière'owskich koncepcji w najlepszą tradycję nowoczesnego zaangażowanego intelektualizmu. Jean-François Lyotard, analizując w *Kondycji ponowoczesnej* strukturę wiedzy i jej społecznych kontekstów, zapowiadał jednocześnie upadek wielkich opowieści – narracji – które ją uprątomocniają². W swoich pracach podąża w zupełnie przeciwnym kierunku. Nie tylko nie utracił wiary w podmiot, równość, emancypację i wspólnotę, lecz w obliczu postmodernistycznego ataku na te pojęcia koncentruje się na próbie przywrócenia im właściwego znaczenia. Rancière, mimo krytycznego stosunku do obecnej roli filozofów w przestrzeni publicznej, pozostaje klasycznym intelektualistą publicznym.

Specyficzna aura tajemniczości filozofii Jacques'a Rancière'a nie odnosi się wyłącznie do niełatwego stylu, hermetycznego języka i często eliptycznych argumentacji. Idiomatyczność projektu Rancière'a polega bowiem przede wszystkim na tym, że nie sposób analizować jego prac wyłącznie z czysto naukowej perspektywy i w oderwaniu od miejsc, w których bywał; ludzi, których spotykał; oraz sporów, które toczył, nie zawsze wychodząc z nich obronną ręką. *La Leçon d'Althusser*, pierwsza ważna praca Rancière'a, która zapewniła mu europejski, a niedługo potem światowy rozgłos, analizowana jedynie z perspektywy filozofii politycznej bądź historii filozofii, traci istotną część swojego krytycznego potencjału. Gdy zaś połączy się doskonale uzasadniony teoretycznie sprzeciw wobec autora *Pour Marx* z praktycznymi doświadczeniami Rancière'a z czasów Majowej rewolty, wówczas ta książka zyskuje zupełnie nową wartość. Jest bowiem nie tylko bardzo sprawną krytyką filozofii Louisa Althussera, ale również inspirującą refleksją na temat klęski formacji pokoleniowej, która odegrała ważną rolę w historii kultury europejskiej drugiej połowy XX wieku.

Hermetyczny język i eliptyczna struktura filozofii Jacques'a Rancière'a są dla mnie przede wszystkim wezwaniem do interdyscyplinarnej lektury przy zachowaniu jednocześnie odpowiednio krytycznego dystansu wobec politycznych i teoretycznych partykularizmów, w które ten projekt jest uwikłany. Swoich poglądów, co również warto zaznaczyć już na wstępie, Rancière nie ukrywa za zasłoną „naukowego obiektywizmu”,

² Zob. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2007.

lecz wręcz przeciwnie. Zawsze wypowiada się jako zaangażowany krytyk, który ma bardzo wyraźnie określone intencje i cele.

Sprawiedliwa lektura, którą proponuję, polega przede wszystkim na możliwie precyzyjnym oddaniu szczegółów Rancière'owskiego projektu filozoficznego, wskazując jednocześnie jego przemilczane naukowe inspiracje i liczne polityczne uwikłania. Systematyczna i zarazem krytyczna analiza to jedyny sposób, by przedstawić skomplikowaną i nie we wszystkich miejscach jasną koncepcję Rancière'a. Moją podstawową intencją jest bowiem chęć pokazania wielowymiarowości i dynamiki filozofii autora *Dzielenia postrzegalnego*, która stanowi jego największą zaletę. Siła Rancière'owskiej filozofii, by użyć możliwie obrazowego porównania, nie polega na tym, że pewne sprawy definitywnie zamyka, lecz przeciwnie – inspiruje do podjęcia nowych dyskusji.

W dziesięciu kolejnych rozdziałach, starając się nadać historii Rancière'owskiej filozofii dzielenia postrzegalnego charakter przestrzenny, stosuję trzy podstawowe kryteria interpretacyjne. Pierwsze i najważniejsze jest kryterium historyczno-filozoficzne, ponieważ badam rozwój myśli Rancière'a, oparając się na jego najważniejszych i często niewyrażonych wprost inspiracjach, począwszy od Platona, Arystotelesa, Kanta, Schillera, Marksa, na Althusserze i Foucaulcie kończąc. Następnie stosuję kryterium geograficzne, gdy zajmując się wczesnym etapem Rancière'owskiej filozofii, przedstawiam i obszernie komentuję naukowe i polityczne znaczenie Paryża, szczególnie w związku z wydarzeniami Maja '68. Ostatnie kryterium proponuję nazwać praktycznym. Badając najważniejsze elementy Rancière'owskiej filozofii dzielenia postrzegalnego, staram się bowiem uwyraźnić praktyczne możliwości ich stosowania zarówno na poziomie krytyki społecznej, jak też analizy dzieł i zjawisk ze świata sztuki.

W rozdziale pierwszym, koncentrując się na kwestii poszukiwania źródeł polityki i polityczności, wskazuję zarówno na koncepcje starożytne, przede wszystkim filozofię polityki Arystotelesa, jak i projekty współczesne, które w interesujący sposób problematyzują najważniejsze kwestie związane z niniejszym opracowaniem. W związku z tym przedstawiam i komentuję metodologiczne instrumentarium Leo Straussa z eseju *Czym jest filozofia polityki?*, koncepcję polityczności Carla Schmitta oraz związany z nią projekt Chantal Mouffe i Ernesta Laclau. Na koniec prezentuję zarys ważnego i polemicznego względem filozofii Rancière'a projektu Étienne'a Balibara.

Drugi rozdział poświęcony jest prezentacji i uzasadnieniu podstawowych narzędzi i strategii interpretacyjnych oraz omówieniu stanu badań związanych z myślą Jacques'a Rancière'a w literaturze polskiej oraz anglojęzycznej.

W rozdziale trzecim zajmuję się rekonstrukcją kluczowych momentów intelektualnej biografii Rancière'a. W pierwszej i najważniejszej części koncentruję się na obszernym przedstawieniu wątku związanego z rolą, jaką Althusser odegrał w naukowym i politycznym rozwoju autora *Dzielenia postrzegalnego*. W części drugiej przedstawiam intelektualny krajobraz Paryża lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku, szczególnie dokładnie analizując kontekst wydarzeń Maja'68, który odcisnął wyjątkowe piętno na całej filozofii Rancière'a.

Kontynuując rozważanie problemu filozofii Louisa Althussera, w czwartym rozdziale przedstawiam obszerną krytykę sformułowaną przez Rancière'a w przełomowej pracy *La Leçon d'Althusser*. W analizie Rancière'owskiej krytyki skupiam się przede wszystkim na kwestii „błędu teoretyczystycznego” i problemie nieprzystawalności althusseryzmu do wyzwania praktyki politycznej.

Rozdział piąty poświęcony jest analizie naukowego i politycznego kryzysu, w jakim Rancière znalazł się po publikacji krytyki swojego dawnego mistrza z École Normale. Głównym bohaterem tej części książki jest Michel Foucault. W tym rozdziale badam bowiem wpływ, często *implicite*, jaki złożony projekt autora *Nadzorować i karać* wywarł na filozofię Rancière'a w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych.

W szóstym rozdziale koncentruję się na analizie teoretycznych fundamentów Rancière'owskiego rozumienia polityki. Szczegółowo zajmuję się kwestią inspiracji polityczną filozofią Platona, zwłaszcza w odniesieniu do badanego przez Rancière'a problemu „polityki jako zerwania z logiką *arché*”. Innym ważnym problemem, który omawiam w rozdziale szóstym, jest kwestia podmiotu politycznego. W związku z tym zagadnieniem, analizuję historię *demosu* w odniesieniu do Rancière'owskiej koncepcji podmiotu jako tej grupy ludzi, która wykluczona przez mechanizm policji, próbuje odzyskać należne sobie miejsce w przestrzeni politycznej postrzegalności. W dalszej części tego rozdziału analizuję inne kluczowe pojęcia projektu Rancière'a, przede wszystkim policję, równość i dyssens.

Siódmy rozdział poświęcony jest wprowadzeniu do głównych wątków Rancière'owskiej krytyki demokracji liberalnej. Wychodząc od krót-

kiej analizy wydarzeń w Polsce po przełomie '89 roku, koncentruję się na podstawowych problemach współczesnych demokracji, szczególnie w kontekście podstawowego – zdaniem Rancière'a – konfliktu pomiędzy filozofią i polityką. Ważnym elementem tego rozdziału jest również wskazanie podstawowego w pracach tego filozofa „politycznego wektora równości”.

W rozdziale ósmym, komentując *La Méésentete. Politique et philosophie*, badam trzy podstawowe konceptualizacje konfliktu pomiędzy filozofią i polityką. Jest to przede wszystkim koncepcja archepolityki, związana z kolejną Rancière'owską interpretacją Platona. Następnie rozważam koncepcję parapolityki, bazującą na mechanizmie „konsensualnej redukcji”; ujęcie to rozpatruję w perspektywie wybranych elementów filozofii Arystotelesa. Komentując parapolitykę Rancière'a, przedstawiam również podstawową wadę tej koncepcji, jaką jest brak wyraźnie określonego teoretycznego przeciwnika. W związku z tym porównuję Rancière'owską parapolitykę z koncepcją postpolityki Mouffe i Laclau w perspektywie propozycji Giddensa i Becka. W dalszej części rozdziału zajmuję się niezwykle istotną w filozofii Rancière'a koncepcją metapolityki wraz z towarzyszącą jej ciekawą interpretacją dwóch ważnych tekstów Marksa: *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa* oraz *W kwestii żydowskiej*.

Rozdział dziewiąty poświęcony jest analizie „zwrotu estetycznego” Jacques'a Rancière'a i uwyrażnieniu związku z jego poprzednimi rozważaniami z obszaru filozofii politycznej. Przede wszystkim przedstawiam i komentuję ważny wątek Kantowski w późnej filozofii Rancière'a związany z interpretacją apriorycznych form naoczności, czasu i przestrzeni. Następnie analizuję ważną propozycję ontologii politycznej postrzegalności, która bazuje na tej interpretacji. Zajmuję się również próbą zarysowania ogólnej koncepcji polityki Jacques'a Rancière'a, która jako rodzaj doświadczenia zmysłowego, dotyczy przede wszystkim tego, co widzialne i słyszalne.

Rozdział dziesiąty zawiera szczegółową analizę pojęcia dzielenia postrzegalnego, które stanowi kulminacyjny moment rozważań filozoficznych Rancière'a. Najistotniejsza kwestia, którą podejmuję w finalnym rozdziale, dotyczy związków pomiędzy czterema kluczowymi dla Rancière'a obszarami: filozofią, polityką, estetyką i sztuką. Badając pojęcie dzielenia postrzegalnego, przedstawiam projekt „estetycznej filozofii politycznej” Rancière'a i ukazuję jednocześnie jego praktyczne moż-

liwości na przykładach analiz dzieł sztuki: obrazu Pietera Bruegla, fotografii Ansela E. Adamsa i Jamesa Nachtweya oraz instalacji Damiena Hirsta. Skupiając uwagę na problemie Rancière'owskiego ujęcia polityczności sztuki, badam następnie jego koncepcję trzech reżimów sztuk: reżimu etycznego związanego z filozofią Platona; reżimu poetycznego-przedstawieniowego, w którym centralną rolę odgrywa polityczna interpretacja pojęcia *mimesis*; oraz reżimu estetycznego, który określa szczególnie istotne dla Rancière'a możliwości politycznej postrzegalności dzieł sztuki.

W ramach zakończenia proponuję obszerny komentarz dotyczący znaczenia, aktualności i faktycznych możliwości projektu filozoficznego Jacques'a Rancière'a. Autor *Dzielenia postrzegalnego*, jako filozof polityczny, wykładowca akademicki, aktywista lewicowy i komentator życia politycznego od początku swojej kariery w zespole Althussera, mimo krążenia między różnymi dyscyplinami humanistyki i nauk społecznych, konsekwentnie walczy o równość i emancypację, które stanowią polityczne wyróżniki jego niełatwego w odbiorze projektu filozoficznego.

Poszukiwania polityki

Obserwacja współczesnej sfery politycznej nie napawa optymizmem. To, co charakterystyczne dla rzeczywistości demokracji liberalnej, cały czas bardzo popularnego, choć przeżywającego głęboki kryzys modelu politycznego, czyli przede wszystkim partykularny spór o najlepsze wyniki w sondażach, władzę i stanowiska dla partyjnego aparatu, nie jest i nie może być utożsamiane z polityką w sensie ścisłym. Jest za to podstawowym symptomem jej choroby¹.

Po załamaniu się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku dwubiegunowego zimnowojennego porządku świata, realny i dostrzegalny przez wszystkich na każdym poziomie spór określający podstawowe podziały polityczne został rozmyty i przeniesiony w inne, nie dla wszystkich dostępne miejsca. Wielobiegunowość i refleksyjność współczesnego świata oraz związana z nimi polifoniczność polityki, w zasadniczym stopniu uwolnionej od zagrożeń od klasycznie rozumianych totalitaryzmów, nie jest jednak, jak się okazuje, wyłącznie zaletą².

Ogłoszony przez Francisa Fukuyamę „koniec historii”³, albo szerzej, rzekomy koniec epoki dominacji ideologii w życiu publicznym, miał przede wszystkim zwiększyć bezpieczeństwo międzynarodowe i jednocześnie przynieść stabilizację polityczno-ekonomiczną. Można by to wyrazić znacznie prościej: chodziło o to, by ludzie zamiast walczyć o idee,

¹ Zob. refleksje na temat zjawiska „nieliberalnych demokracji”: F. Zakaria, *The Rise of Illiberal Democracy*, „Foreign Affairs” (Nov.–Dec. 1997), vol. 76, no. 6, s. 22–43; tenże, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, W.W. Norton & Company, New York 2007.

² U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

³ Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, Znak, Kraków 2009.

mogli wreszcie skupić się na pracy, rozwijaniu przedsiębiorczości i budowaniu dobrobytu wolnego od zagrożeń. Problem polega nie tylko na tym, że upadek Związku Radzieckiego i koniec epoki realnego socjalizmu w krajach za „żelazną kurtyną”, nie wpłynęły na długotrwałą poprawę ekonomicznej, politycznej i kulturowej kondycji Europy, czego najlepszym przykładem były choćby konflikt na Bałkanach na początku lat dziewięćdziesiątych, globalny kryzys ekonomiczny z 2008, 2010 i 2012 roku oraz radykalny wzrost narodowych szowinizmów w ostatnich latach⁴. Zasadnicza sprawa związana z koncepcją amerykańskiego politologa dotyczy zaniku polityki, w miejscu której rozwinęły się rozmaite mniej lub bardziej rozbudowane formy *quasi*-politycznej iluzji, nazywane przez różnych autorów postpolityką (jak Chantal Mouffe) albo parapolityką (przez Slavoją Žižka i Jacques’a Rancière’a).

Formy tej iluzji można podzielić na dwie podstawowe grupy. Pierwsza z nich skupia się na programowej dominacji marketingu politycznego i komunikacji wizerunkowej, zmieniających debatę publiczną i wpisany w nią fundamentalny spór w medialny spektakl, w którym zamiast argumentów liczą się sensacja i radykalizm. Ta niebezpieczna forma depolityzacji w swojej istocie sprowadza się do walki o zwycięstwo w wyborach i możliwość sprawowania władzy. Druga grupa zaś, którą wiąże przede wszystkim z neoliberalizmem, skoncentrowana jest na redukcji polityki z całym bagażem związanych z nią emocji do konkurencji, na wzór wolnego rynku, pomiędzy różnymi formami administrowania państwem. Tutaj polityka traci moc reprezentowania ludzi, stając się bezosobową technologią rządzenia, konstruowaną przez ekspertów na bazie często niejasnych wskaźników ekonomicznych gospodarczych, które trudno jednoznacznie zinterpretować, by móc tworzyć na tej podstawie skuteczne politycznie strategie. W tej perspektywie punktem odniesienia dla rządzących nie jest właściwy podmiot polityki, czyli społeczeństwo, lecz komunikaty Banku Światowego i tajemniczych agencji ratingowych, które analizując wskaźniki makroekonomiczne danych krajów, działając na ich zlecenie, nierzadko powodują zmiany w życiu milionów ludzi. Obie te formy depolityzacji nie tylko odbierają polityce jej podstawowe własności, lecz przede wszystkim pogłębiają tylko kryzys

⁴ Na wieloznaczność upadku Związku Radzieckiego rozumianego jako historyczna, polityczna i kulturowa cezura zwraca uwagę Andrzej Walicki, *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*, Universitas, Polska Akademia Nauk, Kraków 2013, s. 199–307.

reprezentacji, obniżając jednocześnie poziom i jakość partycypacji w życiu publicznym⁵.

Działania redukujące politykę do telewizyjnych dyskusji pod dyktando specjalistów od komunikacji i wyników sondaży, tak jak technokratyczne wypowiedzi wynajętych przez partię do rządu ekspertów, fałszują obraz tego, czym polityka tak naprawdę być powinna.

W epoce wielkich narracji, jak powiedziałby Jean-François Lyotard, polityka dostarczała ludziom przede wszystkim zestaw dostępnych form identyfikacji. Stanowiła rodzaj względnie otwartej formuły, w którą wpiśywano własne działania, tożsamość, cele, marzenia i lęki. Wtedy, czego najlepszym przykładem może być Francja, Wielka Brytania i Stany Zjednoczone przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, polityka naprawdę dotyczyła wspólnych spraw. Wówczas polityka nie sprowadzała się, i to nie tylko z powodów technologicznych, ani do reżyserowanego pojedynku w studiu telewizyjnym, ani do abstrakcyjnej dla zdecydowanej większości społeczeństwa dyskusji zawodowych parlamentarzystów i związanych z nimi ministerialnych ekspertów.

Dzisiaj głównym wyzwaniem stojącym przed filozofią polityki jest nie tylko „zrozumienie natury rzeczy politycznych”⁶ i przedstawienie odpowiedzi na podstawowe pytanie „czym jest sfera polityczna”⁷. Obecnie trzeba politykę przede wszystkim odnaleźć w gąszczu imitacji, pustych gestów i przemocy, którymi obrasta sfera publiczna.

Polityki właściwej można poszukiwać jedynie za pomocą projektów filozoficznych, które są mniej interwencjami zakorzenionymi w bardzo konkretnym „tu i teraz”, lecz bardziej systematycznymi programami, dzięki którym można faktycznie zreformować sferę polityczną, ujawniając jednocześnie to, co w niej jest najważniejsze. Aby odzyskać politykę, co stanowi kolejną przesłankę niniejszej pracy, potrzebna jest nie tylko rozbudowana krytyka, lecz przede wszystkim pozytywna propozycja przebudowy sfery politycznej. Zanim jednak przejdę do opisu, analiz i komentarzy dotyczących projektu filozoficznego Jacques’a Rancière’a, warto zastanowić się nad źródłami polityki.

⁵ O politycznych skutkach doktryny neoliberalnej w Polsce zob.: A. Szahaj, *Liberalowie zapędzeni do kąta. Z profesorem Andrzejem Szahajem rozmawiają Paweł Marczewski i Łukasz Pawłowski*, [w:] tenże, *Liberalizm, wspólnotowość, równość: eseje z filozofii polityki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 181–184.

⁶ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, [w:] tenże, *Sokratejskie pytania*, wybór i wstęp P. Śpiwak, tłum. P. Maciejko, Aletheia, Warszawa 1998, s. 61.

⁷ Tamże, s. 73.

1.

Historyczne źródła

Polityka – jako podstawowa forma praktyki – powinna być dostępna dla wszystkich, niezależnie od aktualnych uwarunkowań prawnych. Możliwość uczestnictwa w życiu politycznym, na miarę własnych potrzeb i chęci, nie może być traktowana jak zbytek czy przywilej uzależniony od wieku, płci, stanu zdrowia czy zajmowanej pozycji społecznej.

Pozornie populistycznie brzmiące hasło „Każdy ma prawo do polityki” znajduje dzisiaj, w momencie utraty przez politykę swojego dawnego znaczenia, bardzo wyraźne uzasadnienie. Typowe dla postpolitycznych czasów stwierdzenie, że „nie ma już dzisiaj potrzeby spierać się o idee, bo lepiej jest myśleć pragmatycznie i skupić się na gospodarce”, jest nie tylko fałszywe, polityka bowiem to nie tylko kwestia wymiany handlowej towarów i usług, ale również bardzo niebezpieczne.

Fakt, że nie ma już żelaznej kurtyny dzielącej świat na dwa przeciwstawne sobie pod względem ideologicznym obozy, nie tylko utrudnił poruszanie się na mapie aktualnych podziałów politycznych, ale przede wszystkim zniechęcił do polityki jako specyficznej i jednocześnie podstawowej formy aktywności ludzi. Polityka w obliczu dominacji indywidualizmu i wolnego rynku, na poziomie optymistycznych deklaracji uwolniona od totalitarnych zagrożeń, przestaje się powoli liczyć jako istotny dyskurs w przestrzeni publicznej. Warto od razu zapytać: dlaczego tak się dzieje? Odpowiedź na to szczególnie ważne dzisiaj pytanie wymaga zwrócenia się zarówno w stronę źródeł tego, czym jest polityka, jak i podstaw filozoficznej refleksji nad jej przejawami.

Autorem jednej z pierwszych systematycznych odpowiedzi na pytanie o charakter, zakres, najważniejsze cechy i funkcje polityki jest Arystoteles. Stagiryta dokonał systematyzacji i podziału nauk na trzy główne grupy: nauki teoretyczne, w skład których wchodzi metafizyka, fizyka i psychologia; nauki praktyczne, czyli przede wszystkim etykę i politykę; nauki wytwórcze, poetykę i retorykę. Politykę w szczególnie interesujący sposób Arystoteles opisuje w *Etyce Nikomachejskiej*:

W polityce [w znaczeniu obszerniejszym] ta jej część, która ma rolę jakby kierowniczą, spełnia funkcje ustawodawcze; ta zaś, która dotyczy spraw jednostkowych, nosi wspólną nazwę polityki. P o s i a d a o n a c h a r a k t e r p r a k t y c z n y. Uchwała jest bowiem czymś, co należy wykonać jako akt jednostkowy. Dlatego to tylko o przedstawicielach drugiej z tych sztuk

mówi się, że uprawiają politykę, bo tylko oni coś wykonują, tak jak rękodzielnicy⁸ [wyróż. – Ł.A.].

Z tego klasycznego fragmentu wynika podstawowy wniosek dotyczący charakteru polityki. Jako elementarna forma działania, podobnie jak etyka, polityka przynależy do porządku praktyki. Jest to szczególnie istotne w kontekście współczesnej praktyki politycznej, która niejako wbrew swoim filozoficznym źródłom, zamiast na działaniu, koncentruje się na deliberacji, rzadko kiedy przekładającej się na realne działania. W ramach źródłowej formuły polityka nie dąży, jak to obecnie występuje, do utrzymania samej siebie i czerpania z tego maksymalnej korzyści, lecz ma na horyzoncie jasno określony cel, pewien rodzaj dobra⁹. Na poziomie indywidualnym, tym głównym i najważniejszym dobrem jest szczęście, które dla Stagiryty znaczy tyle, „co dobrze żyć i dobrze się mieć”¹⁰. Tę lapidarną formułę najwyższego dobra pozornie trudno jest odnieść bezpośrednio do polityki w wymiarze państwowym, w dodatku współcześnie. W świetle propozycji Arystotelesa to, co dobre dla pojedynczego człowieka – szczęście–*eudajmonia* – jest trwale i ściśle związane z dobrem państwa w ogóle, tej zasadniczej i, co ważne, naturalnej formy politycznego życia. Człowiek, chociaż grecki filozof miał tutaj na myśli przede wszystkim obywatela¹¹, jeśli chce żyć w pełni swoich możliwości, nie może funkcjonować samodzielnie i w oderwaniu od reszty społeczności. Życie człowieka najpełniej – jak pisze Arystoteles – realizuje się we wspólnocie:

Okazuje się z tego, że państwo należy do tworów natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą, którą piętnuje Homer, jako „człowieka bez rodu, bez prawa, bez [własnego] ogniska”¹².

W tym miejscu można już dokonać pierwszego podsumowania. Polityka jest, po pierwsze, formą praktyki ukierunkowaną na ściśle okreś-

⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1141b 23–30, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982.

⁹ „Wszelka sztuka i wszelkie działanie, a podobnie też wszelkie zarówno działania, jak i postanawianie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”, [w:] Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* 1094b7–10.

¹⁰ Tamże, 1095a20.

¹¹ Arystoteles, *Polityka* 1275a–1276b.

¹² Tamże, 1253a.

lony cel – dobro. Po drugie, człowiek, Arystotelesowe „zwierzę polityczne”, szansę na pełny rozwój ma jedynie we wspólnocie. Po trzecie i najważniejsze – sama polityka nie jest przygodną konwencją, tylko naturalną formą aktywności dostępnej wszystkim ludziom. Można więc powiedzieć, że polityka pojawia się w momencie, w którym ludzie spotykają się ze sobą, by próbować razem żyć. Nie jest przy tym, co nabiera szczególnego znaczenia obecnie, w dobie triumfu demokracji medialnej, ani punktem wyjścia w walce o poparcie w wyborach, ani pochodną administrowania państwem rozumianym jak wielkie przedsiębiorstwo, tylko wspólnotową formą ludzkiej działalności ukierunkowanej na określone dobro. Oznacza to, że polityka rozgrywa się poza „koncesjonowaną” przestrzenią parlamentu, siedzibami prezydenta i premiera, poza studiem telewizyjnym czy radiowym, tylko na ulicy, w szkole, na uniwersytecie, w szpitalu, fabryce, kinie, teatrze, galerii i wielu innych miejscach. Polityka w znaczeniu szerszym jako podstawowa forma wspólnotowej praktyki zawiera w sobie różne polityki w sensie węższym: politykę kulturalną, edukacyjną, ochrony zdrowia, związkową i inne. Te – nazwijmy je dla uproszczenia – „mikropolityki” również realizowane są w praktyce w przestrzeni wspólnoty na wszystkich jej poziomach.

Chciałbym w tym miejscu krótko skomentować głos Szymona Wróbla, badacza zainteresowanego poszukiwaniem polityki. W *Granicach polityczności*, pracy napisanej razem z Pawłem Dyblem, Wróbel zwraca uwagę, że dzisiaj nie mamy do czynienia z „polityką po prostu”, lecz zamiast tego z jej rozmaitymi parafrazami¹³. Trudno zaprzeczyć temu stwierdzeniu, lecz w bardzo zniuansowanej analizie Wróbla i Dybla znika ważny argument Stagiryty, dla którego polityka jest przede wszystkim praktyczną nauką o dobrym życiu ludzi we wspólnocie. To rozumienie polityki, jakkolwiek bardzo ogólne i obecnie dodatkowo niejasne z powodu zmian w rozumieniu wspólnoty, można uznać jednak za wspólny mianownik albo przynajmniej punkt wyjścia dla tych wszystkich filozofów i teoretyków, którzy poszukują polityki właściwej. Jej ponowne odnalezienie i określenie jest ważne nie tylko z filozoficznych, ale nade wszystko praktycznych powodów.

Dzisiaj, kiedy dotychczasowe podziały na lewicę i prawicę utraciły swoją wyrazistość i aktualność, politykę, tak jak spektakl czy film, przede

¹³ Dybel P., Wróbel Sz., *Granice polityczności: od polityki emancypacji do polityki życia*, Aletheia, Warszawa 2008.

wszystkim oglądamy, zamiast aktywnie w niej uczestniczyć¹⁴. Cyklicznie odbywające się wybory, poza ekstremalnymi sytuacjami, w których rzadko kiedy bierze udział większość uprawnionych do głosowania, w obliczu ogólnego zniechęcenia życiem publicznym stają się jedynym oficjalnym „świętem polityki”. Jest to kolejny dowód potwierdzający diagnozy o poważnym kryzysie polityki, wygłaszane przez autorów identyfikujących się z różnymi tradycjami. Można za ten stan winić, jak czyni to na przykład Anthony Giddens, aktualną formułę demokracji liberalnej, która „nie jest dostatecznie wyposażona do spełnienia wymogów refleksyjnego ogółu obywateli w globalizującym się świecie”¹⁵. Oczywiście, towarzysząca demokracji liberalnej kultura wolnorynkowego indywidualizmu, wpływa na tendencje do koncentrowania się nie na bliżej nieokreślonym dobru wspólnym, tylko bardziej na własnych potrzebach, celach i partykularnych korzyściach związanych z ich realizacją¹⁶. Jednak nawet takie tłumaczenie wydaje mi się niewystarczające w kontekście pytania o przyczyny i jednocześnie konsekwencje zaniku polityki. Inny ważny powód, który na podstawie obserwacji aktualnej praktyki politycznej wiąże z analizowanym kryzysem, dotyczy lekceważenia zadań i celów, które powinien stawiać przed sobą ten, kto czynnie zajmuje się polityką.

Współczesnej praktyce politycznej brakuje nie tylko konkretnych programów, lecz przede wszystkim solidnie ugruntowanej refleksji filozoficznej. Koncentracja na bieżących kwestiach, rozwiązywanych pod dyktando zmiennych nastrojów społecznych, mija się z bogatą tradycją myślenia o polityce. Leo Strauss wspomina, że filozoficzna refleksja nad polityką, której tematami są przede wszystkim „wielkie cele ludzkości”¹⁷, powinna skupiać się na projekcie faktycznej i całościowej zmiany sfery politycznej¹⁸. Jest to wyraźna sugestia, aby filozofia polityki stała się podstawowym elementem każdego projektu politycznego działania – niezależnie od jego ideologicznej afiliacji. Decydując się na poszukiwanie polityki, po przedstawieniu jej właściwej dziedziny i zaprezentowaniu

¹⁴ Zob. A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, tłum. J. Serwański, Prószyński i S-ka, Poznań 2001.

¹⁵ Tamże, s. 18.

¹⁶ M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

¹⁷ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, dz. cyt., s. 62.

¹⁸ „Klasyczna filozofia polityki skupia się wokół pytania o najlepszy ustrój [polityczny – Ł.A.]”, zob. tamże, s. 85.

historycznego punktu wyjścia, trzeba zarówno zarysować te „wielkie cele”, jak i określić, czemu właściwie polityka ma służyć.

Inspirując się ponownie tradycją Arystotelesa i mając jednocześnie na względzie aktualną kondycję życia publicznego, można stwierdzić, że głównym i zarazem najogólniejszym celem polityki powinna być emancypacja połączona z procesem nieustannego poszerzenia przestrzeni politycznej partycypacji. Skoro polityka oddaliła się od swojego podmiotu, skoro tak trudno budować na jej podstawie pozytywne identyfikacje, to podstawowym zadaniem zarówno dla polityków-praktyków, jak i nade wszystko politycznych filozofów, jest przywrócenie ludziom polityki rozumianej jako zbiór narzędzi umożliwiających wspólne funkcjonowanie.

2.

Współczesne poszukiwania

Po wstępnym określeniu historycznego i filozoficznego punktu wyjścia trzeba wyjaśnić, jaki jest cel poszukiwania, oraz komu i czemu polityka ma służyć. Odnalezienie polityki połączone jednocześnie z systematyczną krytyką jej imitacji służyć ma głównie reformie sfery publicznej. Nie jest dzisiaj możliwe, abyśmy wrócili do formuły greckiej *polis*, intensywnie angażującej w sprawy publiczne, ale – o czym nie wolno zapominać – jedynie tych, którzy posiadali „prawo do polityki”. Wtedy jednak polityka nie była sposobem zawodowej realizacji czy względnie łatwego zarobku, lecz przede wszystkim formą publicznego zobowiązania, by całą swoją wiedzę i umiejętności zaangażować w działanie na rzecz wspólnego państwa. Wtedy przestrzeń politycznego działania nie była tak zróżnicowana jak obecnie. Natomiast dzisiaj mamy do czynienia z wielokrotnym, wertykalnym i horyzontalnym podziałem sfery publicznej, w której rozgrywana jest polityka, a właściwie – szereg polityk.

Istnieje zatem poziom polityki instytucjonalnej, czyli tej, która rozgrywa się w parlamencie, w rządzie i urzędach centralnych, oraz na poziomie zorganizowanych samorządów lokalnych. Następnie jest poziom polityki organizacji pozarządowych, które realizując własne cele nierzadko, jak choćby w przypadku fundacji i stowarzyszeń działających w obszarze ochrony zdrowia, faktycznie wyręczają państwo w jego podstawowych obowiązkach, konsolidując jednocześnie społeczeństwo

wokół prawdziwie wspólnych spraw¹⁹. Jest również przestrzeń dla polityki prowadzonej w sferze sztuki. Artyści, niezależnie od środków, jakimi się posługują, nieustannie dyskutują sprawy publiczne. Ich głos bywa albo lekceważony przez przedstawicieli polityki instytucjonalnej, albo redukowany, jak choćby wystąpiło to w przypadku Doroty Nieznalskiej, do obyczajowego, lub, gdy aktorzy stanęli w obronie zwolnionego dyrektora Teatru Polskiego we Wrocławiu Krzysztofa Mieszkowskiego, również środowiskowego ekscesu. Tymczasem artyści nie poprzestają jedynie na „ekspresji” ograniczającej się do przestrzeni sztuki. Tworząc swoje dzieła, często całkiem skutecznie, bo posługując się niekonwencjonalnymi środkami, zmieniają sferę polityczną, wprowadzając w obszar nowe języki, kody kulturowe i wartości.

Polityczna moc sztuki, literatury, poezji, malarstwa, filmu nie jest oczywiście żadnym odkryciem współczesności. O politycznej sile poezji wspomina już Platon, kiedy w X księdze *Politei* postanawia – z powodów politycznych! – wykluczyć poetów, mając na myśli głównie Homera i Hezjoda, ze swojego państwa. Problemy polityki rozwijanej w ramach sztuki i kwestia sztuki polityki zostaną przedstawione i dokładnie skomentowane w kolejnych rozdziałach rozprawy.

Czwarty poziom polityki w ramach sfery publicznej tworzy uniwersytet. W miejscu, gdzie z definicji spotykają się z sobą podczas wykładów i dyskusji różne tradycje myślenia i działania, tworzone są nowe idee, które później zostaną wcielone w życie poza murami uczelni. Dzisiaj, po raz kolejny odwołując się do obserwacji bieżącej praktyki politycznej, uniwersytety, z pewnymi wyjątkami, koncentrują się przede wszystkim na szkoleniu fachowców potrzebnych gospodarce, spychając kwestie ideowe na margines swojej działalności²⁰. Jednak względnie młoda, choć

¹⁹ Ministerstwa cyklicznie organizują konkursy na realizację tzw. zadań publicznych. Ta eufemistyczna nazwa kryje w sobie mechanizm scedowania na organizacje pozarządowe zadań, które zawierają się w obszarze celów danego resortu. Organizacje pozarządowe startując do konkursu, muszą oprócz programu merytorycznego, wykazać finansową zdolność realizacji danego przedsięwzięcia, bez której nie mogą liczyć na dotację.

²⁰ Dobrym przykładem jest tutaj znana z zaangażowania w sprawy publiczne New School For Social Research w Nowym Jorku albo słynny przede wszystkim z politycznego radykalizmu i edukacyjnych eksperymentów Uniwersytet Paris VIII. Zob. M. Kropiwnicki, *Paris 8, polityczne laboratorium*, [w:] *Uniwersytet zaangażowany. Przewodnik Krytyki Politycznej*, oprac. zbior., Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 110–124. Problem polityczności uniwersytetu był tematem wielu polemik filozoficznych i politycznych, wśród których warto wyróżnić przede wszystkim dyskusję Marthy Nussbaum z tezami Allana Blooma.

obecnie w Polsce dominująca tradycja „pragmatycznego i elastycznego uniwersytetu”, śledzącego trendy mające stanowić wsparcie dla gospodarki wolnorynkowej, co samo samo w sobie ma wyraźnie polityczny charakter, nie jest jedyną, o której warto wspomnieć²¹. Wspominam o związkach polityki i uniwersytetu przede wszystkim dlatego, że to właśnie ta instytucja tradycyjnie – a przynajmniej w szerokim projekcie nowoczesności – miała stać na straży refleksji nad sprawami publicznymi²². Ideowa i, by przywołać kolejne klasyczne pojęcie filozofii starożytnej, paideutyczna funkcja uniwersytetu jest nierozzerwalnie związana z polityką. To w murach uniwersytetu mają kształtować się poglądy i postawy, które przyczynią się później do zmiany rzeczywistości społecznej. Tak wygląda jeden z idealnych modeli aktywnego politycznie i społecznie uniwersytetu. Współcześnie jednak uczelnie wyższe konfrontują się z podobnymi problemami, co przedsiębiorstwa nierozzerwalnie związane wzajemną relacją popytu i podaży. Przesunięcie akcentów ze sfery idei i bezinteresownego, czyli nienastawionego na zysk rozwijania wiedzy w obszar rynkowej pragmatyki powoduje redukcję politycznego znaczenia uniwersytetu, przestającego być ważnym punktem odniesienia w przestrzeni publicznej, stającego się instytucją „pośredniczącą” pomiędzy młodością a dorosłością, której głównym celem jest przekazanie umiejętności sprawnego poruszania się po rynku pracy. Właśnie z tego powodu, poszukując polityki, warto mieć na względzie również ponowną aktywizację uniwersytetu, mogącego znów się stać miejscem tworzenia i kształtowania świadomych politycznie postaw, które zaprocentują po-

Zob.: M.C. Nussbaum, *W trosce o społeczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, tłum. A. Męczkowska, wstęp J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe DSW E TWP, Wrocław 2008, oraz A. Bloom, *Umysł zamknięty: o tym jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze studentów*, tłum. T. Bieroń, Prószyński i S-ka, Poznań 1997.

²¹ Bartosz Machalica w swoim artykule poświęconym politycznym tradycjom kształcenia uniwersyteckiego w Polsce przywołuje słowa historyka Andrzeja Garlickiego, który pisze: „Uniwersytet stał się [w okresie dwudziestolecia międzywojennego – Ł.A.] najbardziej rozpolitykowaną uczelnią warszawską. On stanowił największe skupisko młodzieży. Dominowali tu słuchacze kierunków humanistycznych, o umysłach najbardziej podatnych i skłonnych do zajmowania się polityką. Dodatkowo aktywizowała młodzież postawa kadry nauczającej”; por. *Dzieje Uniwersytetu Warszawskiego. 1915–1939*, red. A. Garlicki, Warszawa 1982, s. 63; cyt. za: B. Machalica, *Kluby, koła, korporacje*, [w:] *Uniwersytet zaangażowany*, dz. cyt., s. 65.

²² Por. M. Gdula, *Władza krytyczna i siła wyobraźni*, [w:] *Uniwersytet zaangażowany*, dz. cyt., s. 218– 227.

prawą jakości życia publicznego. O potrzebie takiej aktywizacji i jednocześnie konieczności zdecydowanej zmiany formuły kształcenia akademickiego – przede wszystkim w kontekście francuskim – Jacques Rancière pisze na kartach swojej wydanej w 1984 roku pracy *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*²³.

Mając już w pełni świadomość złożoności sfery politycznych działań, chciałbym wrócić do zasygnalizowanego na początku tego podrozdziału problemu: czemu i komu ma służyć polityka? Jest ona w pierwszej kolejności nierozdzielnie związana ze sferą publiczną. Polityka jest nie tylko formą działania, ale też rodzajem bardzo specyficznego języka, w którym wyrażane są postulaty i żądania dotyczące każdego bez wyjątku. To, jak się wydaje, najmocniejszy argument w dyskusji o ogólnospołecznym zniechęceniu do polityki. Można, oczywiście, kontestować politykę w wymiarze instytucjonalnym, sejmowo-rządowym i odrzucać aberrację serwowaną przez telewizje informacyjne oraz prasę codzienną. Jednak od polityki rozumianej jako rodzaj języka, który wypełnia treścią sferę publiczną, nie można uciec, ani zamykać oczu na jej wpływ. Jakość i możliwości tego języka są zależne nie od wyników wyborów, lecz głównie od formuły refleksji, która tworzy jego podstawy. Tą formą refleksji jest przede wszystkim filozofia polityki.

Kolejnej przyczyny zaniku polityki, o której chciałbym w tym miejscu wspomnieć, upatruję w odwracaniu się od jej filozoficznych źródeł. Te źródła bowiem, tak myślał o nich choćby Leo Strauss, nie tylko określają formułę identyfikacji politycznej, lecz w pierwszej kolejności narzucają pewien metodologiczny, myślowy rygor, który obowiązuje zarówno w sferze refleksji, jak i nade wszystko praktyki. Jako ważna dyscyplina filozoficzna, filozofia polityki zawiera w sobie wiele nurtów i rozmaitych, często zupełnie przeciwstawnych sobie tendencji. Chcąc jednak samą źródłową formułę filozofii polityki uwyraźnić, chciałbym odwołać się i krótko przedstawić ważne i użyteczne kryterium, jakim jest przywoływany już tekst Leo Straussa, *Czym jest filozofia polityki?* W tej pracy amerykański filozof, oprócz omówienia klasycznych i nowożytnych rozwiązań filozoficzno-politycznych, przedstawia warunki, jakie powinien spełniać każdy projekt aspirujący do miana filozofii polityki.

²³ Angielski przekład: J. Rancière, *The Ignorant Schoolmaster. Five Lessons in Intellectual Emancipation*, tłum. i wprow. K. Ross, Stanford University Press, Stanford 1991.

Na samym początku swojego wykładu autor *The City and Man* powiada pod adresem filozofii polityki uwagę w duchu Arystotelesa:

Wszelkie działania polityczne mają na celu albo zachowanie istniejącego stanu, albo zmianę. Gdy pragniemy zachowania istniejącego stanu, chcemy nie dopuścić do zmiany na gorsze; pragnąć zmian, chcemy nadejścia czegoś lepszego. Każde więc polityczne działanie ma u podstaw pewną koncepcję lepszego i gorszego²⁴.

To wstępne założenie leżące u podstaw Strausowskiej koncepcji filozofii polityki każe tę ostatnią postrzegać w perspektywie, uogólniając, potencjalnej zmiany sfery politycznej na lepsze. Kolejne założenie dotyczy filozofii w sensie ogólnym lub inaczej, „tradycyjnym”, którą Leo Strauss rozumie jako „poszukiwanie wiedzy uniwersalnej, wiedzy o całości”²⁵. Szczególnie ważna jest tutaj wiedza, która zostaje przeciwstawiona opinii. Filozofia koncentrująca się na wiedzy ma zastępować ułudę opinii o całości rzeczywistości. I analogicznie Strauss przedstawia filozofię polityki jako próbę „zastąpienia opinii o naturze rzeczy politycznych wiedzą o naturze rzeczy politycznych”²⁶. Owe rzeczy polityczne związane są bezpośrednio z praktyką i stanowią jednocześnie, konserwatywnie rozumiany, fundament wspólnego życia – ustrój, instytucje i prawa. Jak zaznacza Strauss, rzeczy polityczne nie są i nie mogą być postrzegane jako neutralne; domagają się one oceny w terminach dobra i zła²⁷. Aby móc oceniać rzeczy polityczne, trzeba wcześniej poznać kryteria i zbudować narzędzia krytyczne, które ufundowane są na bazie filozofii polityki. Obok konieczności poznania – w praktyce – właściwej natury rzeczy politycznych równie ważne są tematy filozofii polityki, na przykład wolność czy rząd²⁸. Co nietrudno zauważyć, propozycja Leo Straussa, autora silnie związanego z grecką tradycją myślenia o polityce, jest skrajnie intelektualistyczna i, co może brzmieć paradoksalnie, mocno zdystansowana od żywiołu polityki. Sprawą dla Straussa najistotniejszą jest więc bardzo szczególny typ wiedzy – wiedza polityczna. Jej podstawową cechą jest silny związek z praktyką i codziennym doświadczeniem funkcjonowania w społeczeństwie. Mimo że każdy człowiek – podkreśla Strauss – posiada „pewien zasób wiedzy politycznej”

²⁴ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, dz. cyt., s. 61.

²⁵ Tamże, s. 62.

²⁶ Tamże, s. 63.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 62.

jednak jej zdobywanie, szczególnie dzisiaj, kiedy sfera polityczna jest do-
głębnie podzielona, jest zdecydowanie trudniejsze niż kiedyś²⁹.

Filozofia polityki jest narzędziem, które pozwala nie tylko ten rodzaj
wiedzy zdobywać, ale też systematyzować i analizować, by w konsek-
wencji – faktycznie zmienić sferę polityczną. Celem, jednym z najważ-
niejszych, każdego projektu filozoficznego powinna być całościowa i fak-
tyczna zmiana sfery politycznej³⁰. Leo Strauss wspomina również
o konieczności wyróżnienia specyfiki filozofii politycznej względem
przede wszystkim myśli politycznej, teologii politycznej³¹, filozofii spo-
łecznej i nauki o polityce. „Myśl polityczną w ogóle” Strauss wiąże przede
wszystkim z refleksją bądź wykładem idei politycznych³². Ten rodzaj
działalności jest zazwyczaj związany z akademickim wykładem i dys-
kusją. Brakuje więc myśli politycznej czynnika dynamicznego nieusu-
walnie wpisanego w formułę polityki. Myśl polityczna – w przeciwień-
stwie do właściwie rozumianej filozofii polityki – nie zawiera w sobie
programu całościowej zmiany sfery politycznej.

Naukę o polityce, wyraźnie odróżnianą od filozofii politycznej, ro-
zumie Strauss na dwa sposoby. Pierwszy z nich jest związany z przeło-
mem pozytywistycznym i w tej perspektywie sfera polityczna jest badana
za pomocą metod i narzędzi zaczerpniętych z przyrodoznawstwa. Drugi
sposób rozumienia filozof wiąże z „pracą wykonywaną przez pracow-
ników wydziałów nauk politycznych”³³. I tak jak drugi sposób rozumienia,
czym są nauki polityczne, nie budzi żadnych sprzeciwów ze strony autora
The City and Man, tak pozytywistycznemu podejściu do badania sfery
politycznej Strauss nie szczędzi słów krytyki.

W tym modelu politologia – podobnie jak nauki szczegółowe –
musi być skoncentrowana na dostarczeniu jednoznacznego wyniku prze-

²⁹ Tamże, s. 66.

³⁰ „Klasyczna filozofia polityki skupia się wokół pytania o najlepszy ustrój”; tamże,
s. 85.

³¹ W polskim tłumaczeniu, na co zwraca uwagę w swojej monografii Ryszard Mor-
darski, błędnie pojawia się „teoria polityczna”, zamiast – jak w oryginale – „teo-
logia polityczna”. I tak: „[...] «teoria polityczna» jest kompleksową refleksją nad
sytuacją polityczną, która prowadzić ma do sformułowania wskazań dotyczących
szerszych działań politycznych”; a dopiero teologia polityczna będzie nauką po-
lityczną ufundowaną na boskim objawieniu; zob. R. Mordarski, *Klasyczny racjo-
nalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza
Wielkiego, Bydgoszcz 2007, s. 34–35.

³² L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, dz. cyt., s. 64.

³³ Tamże, s. 65.

prowadzonych wcześniej badań. A to z kolei jest skrajnie obce polityce, która w swoich założeniach ma przede wszystkim wpisaną zmienność i nawet pewną nieprzewidywalność. Pozytywizm, na którego gruncie powstała, jak pisze Strauss, „naukowa» nauka o polityce”, domaga się nie tylko metodologicznego rygoru na wzór choćby chemii czy biologii, lecz przede wszystkim unikania sądów wartościujących³⁴. Wspieranie się na samej tylko obserwacji politycznych faktów, bez ich równoczesnego oceniania i wartościowania, zniekształcałoby politykę. Stałaby się ona wówczas nie podstawową i jednocześnie ogromnie złożoną formą praktyki wspólnej wszystkim ludziom, tylko czymś na kształt technologii rządzenia: zestawem politycznych zdarzeń pozbawionych etycznych, moralnych i symbolicznych niuansów. Obiektywność w badaniach nad polityką – wbrew opinii politologów-pozytywistów – nie może wykluczać zaangażowania. Przyjmując *a priori* neutralną aksjologicznie postawę, siłą rzeczy, na co słusznie zwraca uwagę amerykański filozof, oprócz wycofania na przykład z przestrzeni politycznego sporu, stajemy się również obojętni na tak oczywisty dla polityki „konflikt pomiędzy dobrem a złem, niezależnie od tego, jak pojmujemy dobro i zło”³⁵.

Mimo wielu wątpliwości wobec współczesnego, niemal hegemonicznego statusu politologii, Strauss nauk o polityce nie odrzuca, tylko stara się jednocześnie wypracować miejsce należne filozofii politycznej. Kolejny problem analizowany przez Straussa, teologia polityczna, o której amerykański filozof wspomina w kontekście nauk politycznych, dotyczy jej podstawy w „boskim objawieniu”³⁶. W przeciwieństwie do teologii politycznej, polityczna filozofia ma podstawę wyłącznie w rozumie człowieka i wnioskach płynących z jego praktycznych doświadczeń. Natomiast najważniejsza różnica, o której wspomina Strauss, pomiędzy filozofią polityki a filozofią społeczną polega na różnym podejściu do podmiotu. Filozofia polityki bowiem ma podstawę w „stowarzyszeniu politycznym” (np. państwie), które jest traktowane jako „najpełniejsze” bądź „najbardziej autorytatywne stowarzyszenie”³⁷. Filozofia społeczna wpisuje to samo „stowarzyszenie polityczne”, o którym pisze Strauss, w większą i trudniej uchwytną całość – społeczeństwo³⁸.

³⁴ Tamże, s. 69.

³⁵ Tamże, s. 70.

³⁶ Tamże, s. 65.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

Amerykański filozof nie ma również złudzeń co do dzisiejszej kondycji filozofii polityki, która znajduje się w stanie głębokiego kryzysu, jeśli wręcz nie upadku. Nie jest to jednak wyłącznie konserwatywny sceptycyzm. Strauss podkreśla bowiem, że problem nie leży w ogromnej różnorodności projektów aspirujących do miana filozofii polityki, które siłą rzeczy zniekształcają podstawową formułę, ale przede wszystkim w tym, że „sama jej możliwość w dowolnej formie została zakwestionowana”³⁹. Jedynym sposobem na zapoznanie się i kontakt z filozofią polityki, o którym wspomina autor *The City and Man*, są wykłady o jej historii. Filozofia polityki, tak jak rozumie ją przywiązany do zarówno klasycznej, Platońskiej i Arystotelesowej, jak i nowożytnej tradycji, straciła swoją swoistość na rzecz współczesnych i szczegółowych nauk społecznych, takich jak socjologia, ekonomia i psychologia społeczna⁴⁰. Odrzucenie filozoficznej refleksji nad polityką, która jest z jednej strony próbą „zrozumienia natury rzeczy politycznych”⁴¹, a z drugiej – stanowi odpowiedź na zasadnicze pytanie, „czym jest sfera polityczna?”⁴², pociąga za sobą poważne konsekwencje dla życia społecznego. Przede wszystkim traci ono w istotnej mierze swoją refleksyjność na rzecz technologii administracyjnych i ekonomicznych.

Polityka pozbawiona filozoficznej refleksji jest również uboższa o składnik demaskatorski i krytyczny, który pozwala skutecznie modyfikować aktualne modele relacji społecznych i zbudowane na ich podstawie prawa oraz instytucje. Filozofia polityki, o czym Strauss w swoim tekście nie wspomina bezpośrednio, jest też istotną formą zaangażowania w życie wspólnoty, niezależnie od jej wielkości i złożoności. Potrzebę aktywnego uczestnictwa w życiu politycznym dostrzegali już myśliciele starożytni, przede wszystkim Arystoteles, którego filozofia polityki, mimo znacznego stopnia teoretycznego skomplikowania, jest powszechnie zrozumiała, bo podejmuje sprawy ważne dla ogółu obywateli⁴³. Klasyczna filozofia polityki, co stanowi jej bez wątpienia najistotniejszą

³⁹ Tamże, s. 68.

⁴⁰ W swoim tekście Strauss wspomina (w podrozdziale *Rozwiązanie klasyczne*) o Platońskiej i Arystotelesowej tradycji filozoficzno-politycznej, a w kontekście nowożytności (*Rozwiązanie nowożytne*) o koncepcjach Machiavellego, Hobbesa i Rousseau; zob. tamże, s. 78–106.

⁴¹ Tamże, s. 61.

⁴² Tamże, s. 73.

⁴³ „[...] klasyczni filozofowie patrzyli na politykę ze świeżością i bezpośredniością, która nie miała nigdy później równych sobie. [...] Nie patrzyli oni na sferę polityczną z zewnątrz, jak obserwatorzy życia politycznego. Przemawiali językiem