



SERIA ZAKŁADU FILOZOFII POLITYKI WNPiD UAM

FILIP BIAŁY

# KONCEPCJE DEMOKRACJI AGONISTYCZNEJ



Wydawnictwo Naukowe  
WNPiD UAM  
Poznań 2018

**Filip Biały**

**Koncepcje  
demokracji agonistycznej**



**Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Poznań 2018**

Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego o nr. 2011/01/N/HS5/01160 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

Recenzenci:

**prof. zw. dr hab. Barbara Krauz-Mozer**

**prof. UAM dr hab. Edward Jeliński**

Projekt okładki:

**Filip Biały**

Na okładce wykorzystano fragment obrazu Petera Paula Rubensa pt. *Sąd Parysa*, źródło: Wikimedia Commons, domena publiczna.

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe  
Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa  
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
ul. Umultowska 89A, 61-614 Poznań, tel. 61 829 65 17

**ISBN 978-83-62-907-84-7**

Skład komputerowy – „MRS”  
60-408 Poznań, ul. P. Zołotowa 23, tel. 61 843 09 39  
Druk i oprawa – Zakład Graficzny UAM – 61-712 Poznań, ul. H. Wieniawskiego 1

## Spis treści

<b>Wstęp: Moment agonistyczny</b> .....	5
<b>Podziękowania</b> .....	13
<b>Rozdział I. Geneza pojęcia agonizmu</b> .....	15
1. (Re)konstrukcje agonu greckiego .....	16
1.1. Ewolucja znaczenia słowa <i>ἀγών</i> .....	16
1.2. Jacob Burckhardt i grecka kultura agonu .....	19
1.3. Fryderyk Nietzsche i agon jako metoda osiągnięcia doskonałości .....	23
1.4. Hannah Arendt i agon w sferze publicznej .....	27
2. Agon a gra i zabawa .....	30
2.1. Johan Huizinga: agonizm jako czynnik kulturotwórczy .....	30
2.2. Roger Caillois: agon i sacrum .....	35
3. Agonizm w późnej nowoczesności .....	41
3.1. Michel Foucault: agonizm i władza .....	42
3.2. Jean-François Lyotard: agonizm kondycji ponowoczesnej .....	45
Konkluzja: agon zdehellenizowany .....	47
<b>Rozdział II. Chantal Mouffe i agonistyczny pluralizm</b> .....	48
1. Od krytyki marksizmu do postmarksizmu .....	49
1.1. Dysfunkcje marksizmu zachodniego i nowa koncepcja polityki .....	50
1.2. Hegemonia i socjaldemokracja .....	53
2. Agonistyczny model demokracji .....	55
2.1. Powrót Carla Schmitta .....	56
2.2. Konsekwencje antyesencjalizmu .....	58
2.3. Koncepcja agonistycznego pluralizmu .....	62
3. Agonistyczny ład światowy .....	67
Konkluzja .....	74
<b>Rozdział III. William E. Connolly i agonistyczny szacunek</b> .....	76
1. Natura teorii politycznej .....	77
1.1. Ideologia (w) teorii politycznej .....	77
1.2. Kategorie dyskursu politycznego .....	81
2. Ku modelowi agonistycznemu .....	84
2.1. Demokracja dysharmoniczna .....	84
2.2. Tożsamość i różnica .....	87
3. Nowy pluralizm .....	92
3.1. Pluralizm i pluralizacja .....	92
3.2. Pluralizm i bikameralizm .....	94
Konkluzja .....	95

Rozdział IV. <b>Bonnie Honig i agonizm teorii politycznej</b> .....	97
1. Podmiotowość agonistyczna .....	98
1.1. Hannah Arendt i aktywność polityczna .....	98
1.2. Ku agonistycznemu feminizmowi .....	100
2. Agonizm jako dekonstrukcja .....	104
2.1. Cnota i wirtú .....	105
2.2. Reszta po teorii politycznej .....	107
3. Humanizm agonistyczny .....	111
Konkluzja .....	112
Rozdział V. <b>Recepcja koncepcji agonistycznych we współczesnej teorii politycznej</b> .....	114
1. Próby definicji i typologii koncepcji agonistycznych .....	115
1.1. Agonizm pragmatyczny, ekspresywny i strategiczny .....	115
1.2. Agonizm opozycyjny, ekspresywny, konstytucyjny, adwersaryjny i responsywny .....	123
2. Krytyka koncepcji agonistycznych .....	127
2.1. Pierwszeństwo deliberacji przed antagonizmem .....	127
2.2. Agonizm jako deliberacja .....	130
2.3. Agonizm jako augmentacja liberalizmu .....	132
3. Instytucjonalizacja demokracji agonistycznej .....	133
3.1. Jakie instytucje dla demokracji agonistycznej? .....	133
3.2. Agonistyczna transformacja liberalizmu politycznego .....	136
Konkluzja .....	138
<b>Zakończenie: Szanse demokracji agonistycznej</b> .....	139
<b>Bibliografia</b> .....	144

## Wstęp: Moment agonistyczny

*Od czasów Hamleta wahanie było  
znakiem myślenia i człowieczeństwa*

(Horkheimer, Adorno, 1994, s. 228)

Słowo „agonizm” nieczęsto pojawia się w języku potocznym. Przywołuje ono na myśl inne, bliskoznaczne określenie – „agonia”. Czy zatem koncepcje demokracji agonistycznej opisują demokrację w stanie agonii? I tak, i nie. Słowo „agonia” jest powszechnie zrównywane znaczeniowo ze słowem „śmierć”, ewentualnie „umieranie”. Tymczasem kryje ono o wiele bogatsze znaczenia. „Agonia” to stan walki żyjącego organizmu ze śmiercią. Parafrazując Carla Schmitta, który polityczność definiował jako najwyższy stopień intensywności relacji związku lub oddzielenia (Schmitt, 2000a, s. 198), agonię określić można mianem najwyższego stopnia przeciwstawienia życia i śmierci. Agonizm jest zatem związany z walką na śmierć i życie. Jednocześnie koncepcje demokracji agonistycznej, choć bardzo krytyczne wobec stanu współczesnych demokracji liberalnych, nie traktują demokracji jako modelu politycznego znajdującego się w stanie bliskim śmierci. Wręcz przeciwnie – ich celem jest radykalna demokratyzacja życia politycznego poprzez rewaloryzację znaczenia sporu, współzawodnictwa i konkurencji, czyli tego, co przez *agon* rozumieли starożytni Grecy.

J. G. A. Pocock, opisując wpływ myśli politycznej Niccolò Machiavellego na nowożytną refleksję republikańską, posłużył się pojęciem *Machiavellian Moment* (Pocock, 1975). Ów moment makiaweliański (bądź, jak kto woli, makiawelski) oznaczał nie tylko historyczny punkt, w którym florencki dyplomata formułował swoje preskrypcje polityczne, lecz także powracającą na przestrzeni kolejnych stuleci, inspirowaną jego myślą opcję czy też preferencję republikańską. Przez analogię zaproponować można wyznaczające zasadniczy temat niniejszej pracy pojęcie „momentu agonistycznego”. Z jednej strony, wskazać można dość wyraźnie okres w najnowszej teorii politycznej, kiedy – równoległe u kilku autorów – kategoria agonizmu zaczęła być stosowana w odniesieniu do polityki demokratycznej. Czas ten to pierwsza połowa lat dziewięćdziesiątych XX w., kiedy ukazują się najistotniejsze w tej mierze książki Chantal Mouffe, Williama E. Connolly’ego oraz Bonnie Honig. Z drugiej strony, moment agonistyczny to powracające, nie zawsze nazwane dokładnie tym mianem, postrzeganie polityki bądź polityczności jako regulowanego, służącego integracji wspólnoty politycznej konfliktu. Nacisk w niniejszej pracy kładziony jest przede wszystkim na chwilę prawie jednoczesnej publikacji prac teoretyków agonizmu. Jednak nie jest możliwe zrozumienie znaczenia oraz przyczyn zaistnienia tej kategorii we współczesnej teorii politycznej bez nakreślenia kontekstu, wyznaczanego tyleż przez tradycje intelektualne studiów nad agonizmem, co przez debaty intelektualne i polityczne, w których brali oni udział.

Na samym początku bardzo wyraźnie określić należy, co jest, a co nie jest przedmiotem tej rozprawy. Z pewnością nie są nim wszystkie teoretyczno-polityczne odwołania do kategorii agonizmu. Jako niemieszcząca się w głównym nurcie teorii agonistycznej pominięta w analizie została np. specyficzna odmiana liberalnej filozofii politycznej – liberalizm agonistyczny, kojarzony głównie z myślą polityczną Isaiaha Berlina i Johna Graya (Gray, 1996, ss. 141–168; Szahaj, Jakubowski, 2008, ss. 127–131). Z podobnych przyczyn nie zostały uwzględnione także inne nawiązania do kategorii agonizmu, pojawiające się również w rodzimej literaturze (Chmielewski, 2001), której autorzy nie uczestniczyli bezpośrednio w najistotniejszych debatach wokół koncepcji demokracji agonistycznej. Tym, co zostało poddane badaniu, jest nurt anglofońskiej<sup>1</sup> normatywnej teorii politycznej, określanej mianem demokracji agonistycznej. Nurt ten należy do innego porządku intelektualnego niż teorie empiryczne. Normatywna teoria polityczna bliska jest filozofii politycznej, przy czym od teorii empirycznej odróżnia ją skupianie się na ocenie i krytyce istniejących instytucji społecznych i politycznych względem ustalonego systemu pożądanych wartości (Klementewicz, 2011, ss. 48–56). Teoria empiryczna przynależy z kolei do nauk społecznych uprawianych zgodnie z wzorcem analityczno-empirycznym, a zatem takich, które zainteresowane są poznaniem obiektywnie istniejącej, empirycznie obserwowalnej rzeczywistości (Krauz-Mozer, 2007, ss. 34–51). Innymi słowy, teoretycy demokracji agonistycznej są zainteresowani nie tyle deskrypcją i eksplanacją funkcjonujących, demokratycznych rozwiązań instytucjonalnych, ile ich kontestacją z uwagi na przyjmowane przez siebie normy i wartości. Proponowane przez nich modele demokracji agonistycznej mieszczą się zatem na tym samym poziomie, co inne współczesne, normatywne modele demokracji, takie jak np. deliberatywny czy partycypacyjny (Cunnigham, 2002; Held, 2010)<sup>2</sup>.

Zastrzec należy, iż niemożliwe jest na wstępie przedstawienie nietrywialnej definicji tytułowej kategorii demokracji agonistycznej. Jest tak nie tylko ze względu na fakt, że w ramach tego nurtu funkcjonuje szereg konkurencyjnych sposobów rozumienia agonizmu, lecz także z uwagi na to, iż problematyczne byłoby podjęcie próby zdefiniowania samego pojęcia demokracji. Dopiero ukazanie rozwoju opisywanych teorii w kontekście ich inspiracji filozoficzno-politycznych, tradycji myślowych oraz związanych z nimi polemik doprowadzić może do ukazania znaczeń, przypisywanych współcześnie pojęciu demokracji agonistycznej.

---

<sup>1</sup> Zasadnicze jest w tym zakresie kryterium języka, w którym napisane zostały najważniejsze dla opisywanego nurtu publikacje. Mimo iż najbardziej znana teoretyczka demokracji agonistycznej, Chantal Mouffe, jest Belgijką, jej prace są i były publikowane pierwotnie w języku angielskim.

<sup>2</sup> Andrzej Antoszewski, wyróżniając modele normatywne i empiryczne współczesnej demokracji, w pierwszej z tych grup umieszcza – w zależności od przyjętych kryteriów – demokrację bezpośrednią, pośrednią i komitetową oraz protekcyjną i rozwojową. W ramach modeli empirycznych demokracji autor ten wskazuje dwie grupy: modele instytucjonalne i socjopolityczne. W ramach modeli instytucjonalnych A. Antoszewski wyróżnia: demokrację parlamentarną, prezydencką i semiprezydencką, oraz, według typologii Arenda Lijpharta – demokrację większościową (westminsterską) i konsensualną. W ramach modeli socjopolitycznych (również w odniesieniu do A. Lijpharta) wyróżnia demokrację odpolitycznioną, uzgodnieniową (konsocjonalną), zintegrowaną i zdeintegrowaną (Antoszewski, 1998, ss. 23–27).



W najbardziej ogólnym brzmieniu, podstawowe dla tej pracy pytanie badawcze można w związku z powyższym sformułować następująco: jakie konteksty intelektualne i społeczno-polityczne wpłynęły na pojawienie się koncepcji agonistycznych w anglosaskiej teorii politycznej u progu ostatniej dekady XX w. oraz na dalszy rozwój tych koncepcji? Udzielenie odpowiedzi na to pytanie jest zasadniczym celem pracy. Aby ów cel osiągnąć, zrealizować należy szereg celów szczegółowych. Po pierwsze, należy przedstawić genezę współczesnego pojmowania kategorii agonizmu, sięgając zarówno do analiz etymologicznych i filologicznych pojęcia agonu, jak i jego XIX- i XX-wiecznych interpretacji. Po drugie, konieczne jest zidentyfikowanie, na podstawie literatury przedmiotu, najważniejszych dla współczesnego agonizmu teorii demokracji. Po trzecie, przeprowadzić trzeba rekonstrukcję tych teorii, która uwzględniać będzie właściwe im konwencje i tradycje intelektualne. Po czwarte, zbadać należy recepcję koncepcji demokracji agonistycznej, obejmującą reakcje nie tylko aprobatywne, lecz także krytykę, której poddane zostały opisywane koncepcje.

Proponowaną w niniejszej pracy odpowiedź na postawione pytanie badawcze – a zarazem jej główną tezę – stanowi uznanie, że koncepcje demokracji agonistycznej, choć wyrastające z różnych źródeł intelektualnych i ideowych, zawdzięczają swoje istnienie złożeniu przynajmniej trzech czynników. Po pierwsze, było to przeniesienie, w latach osiemdziesiątych, uwagi filozofii poststrukturalistycznej do obszaru refleksji politycznej, co wpłynęło na zainicjowanie opartych na tej filozofii, normatywnych teorii politycznych. Po drugie, pojawienie się agonistycznej alternatywy teoretycznej zbiegło się z wyczerpaniem debaty pomiędzy liberałami a komunitarystami. Po trzecie, owej alternatywy wymagała nowa sytuacja geopolityczna, którą był rozpad, na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, zimnowojennego porządku światowego.

Powyższej tezie towarzyszą hipotezy szczegółowe. Pierwszą z nich, weryfikowaną w pierwszym rozdziale rozprawy, jest założenie, iż w toku XX-wiecznych studiów nad agonizmem doszło do dehellenizacji agonu, a zatem zmiany znaczenia tej kategorii pojęciowej, pierwotnie odnoszonej wyłącznie do kultury starożytnej Grecji, później zaś stosowanej w zupełnie odmiennych celach i kontekstach. Powiązana jest z tym druga hipoteza, którą jest przyjęcie, iż we współczesnych teoriach demokracji agonistycznej kategoria agonu pozbawiona jest istotnego i bezpośredniego związku ze starożytnym, greckim rozumieniem tego pojęcia. Trzecią hipotezą jest stwierdzenie, iż wymienieni teoretycy agonistyczni brali czynny udział w sporach liberalno-komunitarystycznych oraz debacie na temat postmodernizmu. Po czwarte, sprawdzeniu poddane musi zostać założenie o istotnym wpływie filozofii poststrukturalistycznej na myślenie tych teoretyków. Po piąte, weryfikowana będzie hipoteza o zróżnicowanych źródłach poszczególnych koncepcji agonistycznych, które decydują także o heteromorficzności nurtu agonistycznego.

Metoda badawcza przyjęta w niniejszej pracy opiera się na dorobku kontekstualnej historiografii myśli politycznej, rozwiniętej przez tzw. „szkołę z Cambridge”, której głównym reprezentantem jest Quentin Skinner<sup>3</sup>. Zakłada się, że zaproponowane przez

<sup>3</sup> Przez długi czas dorobek Q. Skinnera był niedostępny w języku polskim. Poza przekładem zredagowanej i opatrzonej przez niego wstępem pracy *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych* (Skinner, 1998) brak było tłumaczeń jego prac. Jedyną przybliżającą dorobek kontekstualistów



brytyjskiego historyka podejście badawcze, choć przeważnie stosowane względem myśli politycznej Renesansu i Oświecenia, może zostać z powodzeniem wykorzystane także w badaniach współczesnych koncepcji politycznych (Podoksik, 2010). Najistotniejsze w opisywanym podejściu jest uznanie, że odpowiedniego rozumienia poddanej badaniu myśli politycznej dostarczyć może tylko umieszczenie czytanych dzieł w kontekście właściwych im, zmiennych historycznie konwencji lingwistycznych i tradycji intelektualnych<sup>4</sup>. Zgodnie z tym, poglądy teoretyków określanych mianem autorów koncepcji demokracji agonistycznej traktowane będą w niniejszej pracy jako heterogeniczna i heteromorficzna myśl polityczna. Jej heterogeniczność oznacza, że

---

z Cambridge, polską monografią była książka Andrzeja Waśkiewicza *Interpretacja teorii politycznej. Spór o metodę we współczesnej literaturze anglosaskiej* (Waśkiewicz, 1998). Dopiero w ostatnich latach zaczęły pojawiać się liczniej zarówno przekłady książek i artykułów Q. Skinnera, jak i komentarze, prezentujące jego sylwetkę i poglądy (Biały, 2014, 2015; Grygieńć, 2009, 2016; Skinner, 2013, 2016). Ponieważ refleksja metodologiczna była istotnym elementem prac poprzedzających przygotowanie tej rozprawy, jej autor pragnie podziękować profesorowi Quentinowi Skinnerowi za udzieloną pomoc, obejmującą m.in. zgodę na dokonanie i publikację przekładu eseju *Znaczenie i rozumienie w historii idei* (Skinner, 2014).

<sup>4</sup> Podobne założenia odnajdujemy u innych autorów, którzy często wymieniani są jako członkowie „szkoły z Cambridge”, np. Johna Dunna i J. G. A. Pococka. W opublikowanym w 1968 r. esejie pt. *The Identity of the History of Ideas* J. Dunn przekonuje m.in., że niezbędne jest uwzględnianie uwarunkowań historycznych i społecznych badanej koncepcji. Same one nie mówią nic o wartości logicznej danego historycznego twierdzenia, jednak bez ich znajomości jego zrozumienie jest niemożliwe. Historyk idei musi połączyć analizę filozoficzną, racjonalną, dotyczącą treści twierdzeń, z analizą kausalną, dociekaniem ich przyczyn, motywów i uwarunkowań historycznych. Powinien zatem na przykład wnikać nie tylko w to, „co Locke powiedział”, ale także w to, „co Locke zamierzał”, gdy swoje twierdzenia wypowiadał. Historia myśli politycznej dotyczy bowiem nie tylko uargumentowanych postulatów normatywnych czy deskrypcji świata politycznego, lecz także działań, w które zaangażowani byli zgłaszający je ludzie. Wyjaśnianie racjonalne, pozbawione wyjaśniania kausalnego, prowadzi do sytuacji, w której nazwiska myślicieli zgłaszających poszczególne propozycje sprowadzone zostają do etykiet danych stanowisk czy twierdzeń, tak jakby owe stanowiska i twierdzenia istniały poza ludźmi i historią (Dunn, 1980, ss. 20–21). Należy zatem zwrócić uwagę, że wszystkie propozycje są twierdzeniami wypowiedzianymi przez ludzi, i tak właśnie, jako akty mowy, powinny być traktowane. To oznacza, że badać je trzeba w kontekstach leksykalnym i sytuacyjnym, w jakich były wypowiedzane, dociekając nie tylko literalnego znaczenia wypowiedzanych słów, ale i ich intencji. Oznacza to również konieczność wpisania autora i jego twierdzeń w kontekst społeczny. Jak zauważa J. Dunn, w istocie historycy idei tak czynią, kiedy np. uznają *Państwo* Platona za wyraz ideologii upadającej ateńskiej elity politycznej. Jest to jednak opis niezwykle abstrakcyjny, który – jeśli interesuje nas rzeczywiście historia filozofii czy teorii politycznej – powinien zostać doprecyzowany. Znajomość społecznego tła danego twierdzenia ważna jest nie dlatego, że twierdzenie to stanowi odzwierciedlenie społecznej pozycji swojego autora. Chodzi raczej o to, że bez zrozumienia społecznych i biograficznych doświadczeń, historyk idei nie jest w stanie zidentyfikować i pojąć kryteriów prawdziwości i fałszywości argumentów, *implicite* zawartych w poszczególnych propozycjach. Tymczasem to właśnie te kryteria wyznaczają wartość logiczną, pod kątem której są współcześnie oceniane: „[w]yabstrahowanie argumentu z kontekstu kryteriów prawdziwości, które miał spełniać, jest przekształceniem tego argumentu w zupełnie inny” (Dunn, 1980, s. 24). Jeżeli chcemy nadal twierdzić, że sięgamy po historyczne koncepcje, aby wyciągnąć z nich naukę, fundamentalne jest uchwycenie ich takimi, jakimi rzeczywiście były – w przeciwnym razie wylamy się w logiczną sprzeczność. Trzeci z najważniejszych reprezentantów „szkoły z Cambridge”, J. G. A. Pocock, choć rzadziej pisał na temat metodologii, istotną wagę przywiązuje w swoim postępowaniu badawczym do paradygmatu językowego, określającego kontekst badanej myśli (Hampsher-Monk, 1984, s. 98).

poszczególne, niekiedy bardzo od siebie odmienne koncepcje teoretyków nawiązujących do kategorii agonizmu, są wynikiem udzielania odmiennych odpowiedzi na zróżnicowane problemy życia społecznego i politycznego oraz pytania, stawiane w normatywnej teorii politycznej<sup>5</sup>. Konsekwencją odmiennej genezy jest heteromorficzność, rozumiana nie tylko jako wielowątkowość agonistycznej myśli politycznej, lecz także jej zróżnicowanie formalne. Chcąc uchwycić w opisie owo zróżnicowanie niezbędne jest zachowanie szczególnej staranności metodologicznej. Badacz próbujący udzielić odpowiedzi na pytanie o stopień koherencji danej filozofii czy myśli politycznej, wpaść może w pułapkę. Zadając takie pytanie, musi bowiem w jakiś sposób określić ramy przedmiotu swojego zainteresowania. Delimitując obszar badawczy, czyni go – w sensie konceptualnym – relatywnie spójnym, choćby tylko poprzez odróżnienie od tego, co pozostaje na zewnątrz. Oznacza to, że postępowanie podmiotu poznającego przyczyniać się może do wzmocnienia przekonania o spójności danej myśli przez samo tylko wstępne jej nazwanie. Badacz staje się w ten sposób współtwórcą badanej przez siebie doktryny, prezentując czytelnikowi nie historię myśli politycznej, lecz – jak określa to Q. Skinner – jej mitologię<sup>6</sup>.

Każde to poszukiwać podejść poznawczych, które nie tylko czynią badacza świadomym opisywanych zagrożeń, ale i wyposażają go w metody i techniki dyscyplinujące prowadzone badania. Bez względu na to, czy politologię rozumieć będziemy jako jednorodną naukę o polityce czy też rodzinę subdyscyplin (nauk politycznych), niewątpliwie jeden z jej podstawowych obszarów badawczych stanowi myśl polityczna. To właśnie w obszarze badań nad myślą polityczną odnaleźć można szereg przydatnych koncepcji metodologicznych. Stąd właśnie odwołanie do ugruntowanej, szczególnie w literaturze anglosaskiej, kontekstualnej metodologii „szkoły z Cambridge”. Poniżej przedstawiono cztery podstawowe, sformułowane na jej podstawie założenia badawcze, uznając je za rodzaj zaleceń i narzędzi heurystycznych<sup>7</sup>.

Po pierwsze, historycyzm. Wrażliwość historyczna, którą niesie z sobą zaprezentowane podejście, zabrania automatycznego wpisywania poszczególnych teoretyków w ponadczasowe spory dotyczące wielkich idei, takich jak sprawiedliwość, wolność czy równość, każąc poszukiwać kontekstu ich wypowiedzi w konkretnych problemach

<sup>5</sup> Mamy tu na myśli to, co brytyjski historyk i filozof Robin Collingwood, jeden z istotnych inspiratorów „szkoły z Cambridge”, określił mianem logiki pytań i odpowiedzi (Collingwood, 2013, ss. 37–48).

<sup>6</sup> Mianem mitologii koherencji (bądź spójności) określił Q. Skinner efekt postępowania historyka idei, który „za swoje zadanie uznał zapewnienie analizowanemu tekstom spójności”, uznając, iż tekstem tym owej spójności brakuje (Skinner, 2014, s. 142). Błąd ten pojawiać się może w sytuacji, gdy badacz usiłuje np. uzgodnić z sobą twierdzenia, które dany autor wygłaszał w różnych, powstałych niekiedy w odstępnie wielu lat dziełach. Mitologia koherencji może jednak pojawić się także wtedy, kiedy badacz podejmuje lekturę danego tekstu, zakładając, iż wyłożona w nim myśl jest wewnętrznie spójna i niesprzeczna.

<sup>7</sup> Q. Skinnerowi zarzucano, że własnych, bardzo ambitnych założeń metodologicznych nie był w stanie zrealizować w praktyce badawczej. Kari Palonen, w prezentującej dorobek Q. Skinnera książce, odpiera te zarzuty: „[z]asady metodologiczne muszą być uznawane za narzędzia heurystyczne, nie zaś za zakazy legislacyjne, i w tym sensie zawsze istnieje może dobry powód, by je zlekceważyć w celu uniknięcia odejścia od głównej narracji lub nadmiernej rozwlekłości analizy” (Palonen, 2003, s. 66).

i pytaniach, na które starają się oni odpowiedzieć. Nie oznacza to, że kontekst społeczny determinuje świadomość autorów wypowiedzi, ale że bez jego uwzględnienia wypowiedzi te tracą sens. Świadomość historyczności każdej wypowiedzi uczula na przygodność nie tylko formułowanych odpowiedzi, lecz także stawianych pytań.

Po drugie, rekonstruowanie intencji autorów poszczególnych koncepcji. To pomiędzy teoretykami, a nie abstrakcyjnymi, zreifikowanymi ideami, toczy się spór. Nie oznacza to zakwestionowania strategii interpretacyjnych, które niekiedy z założenia intencję autora uznają za nieistotną (głośne koncepcje „śmierci autora”), jednak ich zakres stosowalności ograniczać powinien się do recepcji i dalszego sporu wywołanego przez daną wypowiedź. Ważne dla właściwego umiejscowienia myśli w kontekście jest to, co autorzy analizowanych wypowiedzi pragnęli osiągnąć (uczynić), wygłaszając dane stwierdzenia. Zrozumienie znaczenia wypowiedzi jest możliwe poprzez zrozumienie jej użycia.

Po trzecie, dostrzeganie polemicznego charakteru wypowiedzi. Kontekst, w którym pojawiają się wypowiedzi, jest wyznaczany nie tylko przez problemy i pytania, lecz także przez wcześniejsze wypowiedzi tego samego oraz innych autorów. Zajmowane przez teoretyków stanowiska niekiedy wprost, niekiedy *implicite*, formułowane są w odniesieniu (aprobatywnym albo krytycznym) do stanowisk zgłoszonych wcześniej. Dostrzeganie momentu ciągłości (łączności nowych koncepcji z przeszłymi), a zarazem zerwania (poprzez zajęcie odmiennego stanowiska), nie wiedzie do traktowania kolejnych wypowiedzi w sposób negatywny, jako reakcji na uprzednio formułowane koncepcje. Wiedzie raczej do podważenia przekonania, że mogą istnieć wypowiedzi samodzielne, które nie odnosiłyby się do wypowiedzi wcześniejszych, nierzadko stojących wobec nich w sprzeczności.

Po czwarte, uznanie, że efektem badania powinna być genealogia idei, a nie jej ahistoryczny wykład bądź jedna, spójna narracja (Lamb, 2016). Myślenie nad ideami odbywa się w czasie, zatem jego realistyczny obraz z konieczności powinien być diachroniczny, oddając dialog pomiędzy poszczególnymi koncepcjami, teoriami czy definicjami, w takim rozumieniu, w jakim zgłaszane one były przez poszczególnych autorów.

Zaprezentowane założenia składają się na możliwie rzetelną i świadomą metodologicznie strategię interpretacyjną. Efektem jej wykorzystania będzie badanie idiograficzne, oparte o metodę indukcyjną. Do zaprezentowania ewentualnej spójnej teorii demokracji agonistycznej uprawniać będzie bowiem tylko i wyłącznie aktualny stan rozważań zainteresowanych tym zagadnieniem teoretyków, a nie dążenia prowadzącego badania. Jeżeli analizowany materiał badawczy wieść będzie do przekonania o wzajemnej sprzeczności propozycji teoretycznych, twierdzenia o istnieniu jednej teorii demokracji agonistycznej będzie należało odrzucić. Podkreślić należy, że zastosowanie metody kontekstualnej przejawia się w tej rozprawie niejako na dwóch planach. Po pierwsze, koncepcje poszczególnych autorek i autorów umieszczane są we właściwych tradycjach i konwencjach, umożliwiającym zrozumienie znaczenia badanych wystąpień. Po drugie, różne sposoby rozumienia pojęć agonu, agonizmu oraz demokracji agonistycznej stają się kontekstem dla siebie nawzajem, pozwalając na uchwycenie i zrozumienie wyróżniających cech każdej z propozycji.

Praca składa się z wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia oraz bibliografii. Układ pracy podporządkowany jest realizacji nakreślonych wyżej celów badawczych i, w najbardziej ogólnym ujęciu, odpowiada chronologii powstania, rozwoju i recepcji współczesnych koncepcji agonistycznych. W pierwszym rozdziale przedstawiona zostaje geneza nowoczesnego pojmowania pojęcia agonizmu. Następuje to w trzech krokach. Po pierwsze, ukazane zostają rekonstrukcje znaczenia agonu i agonizmu w kulturze starożytnej Grecji. Wymaga to odwołania się nie tylko do analiz etymologicznych słowa *ἀγών*, lecz także do nowożytnych interpretacji greckiej kultury. Dlatego też w tej części rozdziału rozważania filologiczne wzbogacone zostają o przywołanie koncepcji Jacoba Burckhardta – inicjatora nowoczesnych studiów nad agonizmem – a także dwojga filozofów, których myśl stanowi jedną z głównych inspiracji współczesnych teoretyków demokracji agonistycznej: Fryderyka Nietzschego oraz Hannah Arendt. Umożliwia to, w dalszych częściach pracy, wskazanie związku nowoczesnych agonistów z agonistami ponowoczesnymi. Druga część pierwszego rozdziału ukazuje nurt kulturoznawczych studiów nad agonem i agonizmem, który wiąże się z teoriami gry i zabawy autorstwa Johana Huizingi oraz Rogera Cailloisa. Trzecia część tego rozdziału zwraca z kolei uwagę na postmodernistyczną refleksję agonistyczną, którą napotkać można w teorii władzy Michela Foucaulta oraz koncepcji zatargu Jeana-François Lyotarda.

Przedmiotem drugiego rozdziału są koncepcje Chantal Mouffe, która, wychodząc od krytyki marksizmu zachodniego, przejęła instrumentarium charakterystyczne dla poststrukturalizmu i wykorzystała je w autorskiej wizji demokracji agonistycznej. Twórczość Ch. Mouffe należy współcześnie niewątpliwie do najbardziej znanych i najczęściej komentowanych, normatywnych teorii demokracji i przedstawiona zostaje w trzech krokach. Po pierwsze, zarysowane zostają źródła intelektualne myśli Ch. Mouffe, a zatem formułowane przez nią (oraz Ernesta Laclau) korekty ortodoksyjnego marksizmu w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. Po drugie, na tej podstawie ukazany zostaje „schmittowski” zwrot w myśleniu belgijskiej autorki, który doprowadził ją, w latach dziewięćdziesiątych, do zaproponowania agonistycznego modelu demokracji. Po trzecie, ukazana zostaje próba przeniesienia przez Ch. Mouffe założeń jej teorii agonistycznej na grunt teorii stosunków międzynarodowych.

Rozdział trzeci przedstawia teorię agonistyczną Williama E. Connolly’ego, zwracając, po pierwsze, szczególną uwagę na początkowy etap jego twórczości, którym była krytyka wpływu ideologii na naukę o polityce. Druga i trzecia część tego rozdziału poświęcone są, kolejno, sformułowaniu przez W. E. Connolly’ego na początku lat dziewięćdziesiątych pojęcia demokracji agonistycznej oraz, w kolejnych dwóch dekadach, rozwiniętemu przez niego „nowemu pluralizmowi”.

Rozdział czwarty wskazuje sposób agonistycznego teoretyzowania politycznego Bonnie Honig. W pierwszej części tego rozdziału ukazana zostaje refleksja B. Honig nad myślą H. Arendt, niewątpliwie najistotniejszą inspiracją projektu agonistycznego amerykańskiej autorki. Druga część rozdziału rekonstruuje argumentację zawartą w pracy *Political Theory and the Displacement of Politics*, która była nie tylko głosem w debacie pomiędzy liberałami a komunitarystami, lecz także istotnym krokiem do sformułowania koncepcji agonistycznej, odwołującej się do Derridańskiej dekonstrukcji. W trzeciej części tego rozdziału wskazano na sformułowane przez B. Honig pojęcie agonistycznego humanizmu.

Rozdział piąty ukazuje zróżnicowaną recepcję koncepcji agonistycznych. W jego pierwszej części ukazane i poddane krytyce zostają próby definicji i typologizacji teorii agonistycznych. Druga część rozdziału poświęcona jest przedstawieniu wybranych, najbardziej charakterystycznych krytyk koncepcji demokracji agonistycznej. W trzeciej części rozdziału wskazane zostają natomiast próby instytucjonalizacji demokracji agonistycznej, a zatem przełożenia postulatów normatywnych na program przebudowy instytucji społecznych i politycznych. W zakończeniu pracy podjęta zostaje próba oceny szans demokracji agonistycznej jako projektu teoretycznego i politycznego.

Historia teoretyzowania i myślenia politycznego jest historią opowiadającą o teoretykach i myślicielach. Dlatego też zasadniczą część literatury wykorzystanej do napisania niniejszej rozprawy stanowią oryginalne prace tych autorów, którzy odwoływali się do pojęć agonu bądź agonizmu. W związku z przyjętą metodą analizy kontekstualnej, niezbędne było odwołanie się do szerokiej bazy literaturowej. Szczególnie widoczne jest to w pierwszym rozdziale pracy, rekonstruującym genealogię pojmowania agonizmu, co wymagało odniesienia się do literatury z zakresu etymologii, historii i antropologii kulturowej oraz filozofii politycznej. Najistotniejszymi źródłami okazały się w związku z tym być publikacje J. Burckhardta, F. Nietzschego, H. Arendt, J. Huizingi, R. Cailloisa, a także autorów z nurtu filozofii poststrukturalistycznej – J.-F. Lyotarda oraz M. Foucaulta. Przedmiotem analizy, a zarazem podstawowymi źródłami w niniejszej pracy są jednak, co naturalne, publikacje głównych autorów koncepcji demokracji agonistycznej: Ch. Mouffe, W. E. Connolly'ego oraz Bonnie Honig. Na podstawie krytycznej lektury tych właśnie prac, w towarzyszącym ich powstaniu kontekście, powstały trzy kolejne rozdziały rozprawy. Osobnej analizie, w rozdziale piątym, poddano literaturę przedmiotu, której mianem można określić pojawiające się od drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych komentarze bądź krytyczne analizy koncepcji prezentowanych przez głównych teoretyków agonizmu.

Wskazać tu należy, że choć poświęcona demokracji agonistycznej literatura sekundarna jest już stosunkowo bogata, nieliczne są próby całościowego opracowania genezy i rozwoju tego nurtu teoretycznego. Te z kolei, które się pojawiają – jak prace Eda Wingenbacha (Wingenbach, 2011) oraz Marka Wenmana (Wenman, 2013) – zainteresowane są nie tyle opisem kształtowania się teorii agonistycznych, co ich krytyką bądź rozwinięciem (w anglosaskiej teorii politycznej bardzo nieostra jest linia pomiędzy interpretacją i inwencją). Pamiętając o tym ważnym zastrzeżeniu i zwracając uwagę na oryginalny wkład poszczególnych autorów piszących na temat koncepcji agonistycznych, skupiono się jednak przede wszystkim na porządkującej roli tej literatury w stosunku do rozmaitych nurtów agonizmu i w tym sensie uznać należy ją za przydatną w przedstawionych rozważaniach.

Prezentowana dysertacja, w intencji autora, przynajmniej częściowo zapełnić ma istniejącą w polskiej nauce o polityce lukę dotyczącą nie tylko teorii demokracji agonistycznej (które pozostają, poza twórczością Ch. Mouffe, praktycznie nieznanymi), lecz także refleksji nad normatywną teorią polityczną. Opracowywaniu rozprawy towarzyszyła nadzieja, iż przedstawienie uporządkowanej wiedzy na temat koncepcji agonistycznych przyczyni się do wzrostu zainteresowania tym nurtem zarówno pośród badaczy, jak i wszystkich tych, którzy poszukują odpowiedzi na wyzwania współczesnych demokracji.



## Podziękowania

Za opiekę naukową w trakcie pisania pracy doktorskiej, która stała się podstawą niniejszej publikacji, pragnę podziękować prof. dr hab. Januszowi Wiśniewskiemu. Ukończenie oraz skuteczna obrona rozprawy doktorskiej była możliwa wyłącznie dzięki niezmiennej i cierplivej życzliwości Pana Profesora. Za lekturę i wnikliwe, w tym także polemiczne uwagi dziękuję autorom recenzji rozprawy doktorskiej: prof. zw. dr hab. Barbarze Krauz-Mozer oraz prof. dr hab. Edwardowi Jelińskiemu. Wdzięczność wobec obojga Profesorów wykracza dalece poza czynności związane z obroną rozprawy doktorskiej. Pani Profesor Barbara Krauz-Mozer, w okresie studiów magisterskich jako autorka podręcznika *Teorie polityki*, a później, już w czasie studiów doktoranckich, podczas zajęć z metodologii i filozofii nauki, swoim niezwykłym entuzjazmem i życzliwością inspirowała mnie i niezmiennie inspiruje do konfrontowania się z własną niewiedzą oraz do poszerzania horyzontów intelektualnych. Pan Profesor Edward Jeliński, z którym miałem zaszczyt współpracować na polu dydaktycznym, rozległością swojej wiedzy i nadzwyczajną mądrością w istotny sposób wpłynął na moje rozumienie sensu pracy akademickiej. Dziękuję także prof. zw. dr hab. Jackowi Sobczakowi, wielkiej osobowości świata polskiej nauki. Niezmiennym powodem do dumy jest dla mnie fakt, iż to właśnie pod jego kierunkiem napisałem pracę magisterską.

Szczególne podziękowania pragnę skierować wobec Piotra Lisewskiego, być może najbardziej porywającego dydaktyka, którego dane było mi spotkać. Jego zajęcia z teorii polityki podczas studiów magisterskich, a także wiele dyskusji poza tymi zajęciami, ostatecznie zdecydowały o podjęciu przeze mnie pracy naukowej. Wciąż jeszcze nie mam mu tego za złe. Bardzo ważną rolę odegrał w tym samym czasie Bartosz Hordecki, któremu wdzięczny jestem nie tylko za to, iż zachęcił mnie w czasie studiów do ponadstandardowej aktywności naukowej, lecz także za sugestię, bym zajął się w pracy doktorskiej dorobkiem Chantal Mouffe.

Wiele zawdzięczamy zwykle dyskusjom i wspólnemu myśleniu z tymi, z którymi przyszło dzielić nam podobny, w tym przypadku doktorancki los. Dlatego bardzo dziękuję Łukaszowi Dulębie, którego wiedza i inteligencja niezmiennie mnie zaskakuje. W okresie studiów doktoranckich miałem także okazję wieść długie i inspirujące rozmowy oraz współpracować – m.in. przy redagowaniu pisma naukowego „Refleksje” – z Pawłem Antkowiakiem, Jakubem Jakubowskim, Maciejem Karczewskim, Joanną Jastrzębską, Łukaszem Scheffsem i Jakubem Rotherem. Składam im wszystkim serdeczne podziękowania. Dziękuję również Marcinowi Perze i Pawłowi Stachowiakowi, z którymi rozmowy, wielokrotnie dotyczące spraw pozaakademickich, pozwalały mi zachować dystans w momentach zwątpienia.



## Rozdział I

### Geneza pojęcia agonizmu

*Tylko pojęcia pozbawione historii dają się zdefiniować.*

(Fryderyk Nietzsche, 2011, s. 78)

Pojęcia agonu i agonizmu, choć na co dzień rzadko spotykane, posiadają ugruntowane miejsce w szeregu dyscyplin naukowych. Oprócz podstawowego zastosowania w obszarze studiów klasycznych i historiografii starożytnej, określenia te pojawiają się m.in. w studiach kulturowych (Caillois, 1997; Huizinga, 2007), historii sportu (Kyle, 1993), teorii krytycznej (Colaguori, 2012), literaturoznawstwie (Bloom, 1982) oraz, *last but not least*, normatywnej teorii politycznej, która stanowi główny przedmiot poniższej pracy. Wielość znaczeń kategorii agonu i agonizmu w refleksji humanistycznej i społecznej wymaga pewnego uporządkowania, zanim możliwe będzie zrekonstruowanie sensu ich użycia w obszarze współczesnych teorii demokracji agonistycznej. Nie chodzi tu jednak o skatalogowanie wszelkich wystąpień owych pojęć, lecz o wskazanie tych ich użyć, które stały się podstawą dla koncepcji demokracji agonistycznej.

Kategoria demokracji agonistycznej pojawiła się w literaturze na początku lat dwudziestych XX w. Pojęcia agonu i agonizmu posiadają jednak starożytną proveniencję i odsyłają do szerokiego spektrum znaczeń, które inspirowały intelektualistów począwszy od końca XIX w., kiedy przywrócone zostały refleksji humanistycznej przez historiografię kultury antycznej. Zasadnicza rola przypada tu Jacobowi Burckhardtowi oraz Fryderykowi Nietzschemu. Pierwszy z nich, wpływowy szwajcarski historyk, w swoich wykładach na temat kultury greckiej kreślił obraz społeczeństwa przenikniętego duchem rywalizacji w niemal wszystkich sferach życia: nie tylko we współzawodnictwie sportowym, lecz także w sztuce, rzemiośle, filozofii i wojnie. F. Nietzsche – słuchacz wykładów J. Burckhardta – odwołując się do greckiego agonu we wczesnym eseju *Rywalizacja Homera*, narzekał, że współczesna kultura zatraciła ducha współzawodnictwa i wzywał do jego wskrzeszenia (Fryderyk Nietzsche, 1993, s. 90). Na ów duch agonu zwracała uwagę w swojej filozofii politycznej Hannah Arendt, niewątpliwie zawdzięczająca wiele refleksjom F. Nietzschego. Jej koncepcja polityczności – działania w sferze publicznej, którego celem jest uzyskanie nieśmiertelnej sławy – sięgała do antycznych ideałów, lecz nie była ich prostym przeniesieniem we współczesny kontekst, a tworzącą reinterpretacją.

A jednak w XX w. pojęcia agonu i agonizmu ulegać zaczęły dehellenizacji – zamiast oznaczać charakterystyczny dla starożytnych Greków typ kultury, odnoszone

były do odmiennych kontekstów. Dla Johanna Huizingi, holenderskiego historyka i antropologa kulturowego, który kategorię agonizmu przejął bezpośrednio od J. Burckhardta, agonizm był pojęciem odnoszącym się do kultury jako takiej. Dla krytykującego J. Huizingę socjologa Rogera Cailloisa, agon denotował jeden z czterech typów gier i zabaw, a zarazem antytezę jawnej przemocy w świecie społecznym. Jeszcze inne znaczenia nadali agonizmowi autorzy zaliczani do nurtu postmodernistycznego – Michel Foucault oraz Jean-François Lyotard, umieszczający to pojęcie w samym sercu swoich koncepcji, odpowiednio, władzy oraz zatargu.

W pierwszej części tego rozdziału, odwołując się do analiz filologicznych, przywołano różnorakie znaczenia słowa *ἀγών* (w transliteracji łacińskiej: *agōn*) w źródłach starogreckich. Ukazano następnie skonstruowany na ich podstawie przez J. Burckhardta oraz F. Nietzschego obraz agonistycznej kultury greckiej, a także odwołującą się do tej kultury wizję polityki, zaproponowaną przez H. Arendt. W drugiej części skupiono się na koncepcjach kontynuatorów zapoczątkowanej przez J. Burckhardta historii kulturowej – J. Huizingi oraz R. Cailloisa, którzy dokonali dehellenizacji pojęcia agonu, zastosowanego przez nich w odniesieniu do całej kultury, a przede wszystkim w kontekście immanentnej jej aktywności zabawy. Trzecia część opisuje użycia pojęć agonu i agonizmu w pismach francuskich postmodernistów, które określić można mianem „brakującego ogniwa” pomiędzy klasycznymi koncepcjami agonizmu a poststrukturalistycznymi koncepcjami demokracji agonistycznej.

## 1. (Re)konstrukcje agonu greckiego

Słownikowe definicje pojęcia *ἀγών* obejmują szereg znaczeń: zgromadzenie, miejsce, plac zgromadzenia, miejsce igrzysk i zawodów sportowych, zawody, zapasy, walkę, bitwę, sprawę sądową, wysiłek, znoj, trud, określenie części mowy, siłę elokwencji mówcy (Abramowiczówna, 1958, s. 22; Jurewicz, 2000, s. 8). Podobne określenia pojawiają się w słownikach grecko-angielskich – standardowy *A Greek-English Lexicon* wskazuje następujące znaczenia: *gathering, assembly, esp. assembly met to see games, place of contest, struggle* (Liddell, Scott, 1951, ss. 18–19). Słowo *ἀγών* stanowi derywat słowa *ἀγώ* (*agō*), oznaczającego m.in. prowadzenie i przewodzenie. Innym derywatem słowa *ἀγώ* jest *ἀγώγῃ* (*agōgē*), które stanowi określenie dla spartańskiego wychowania dzieci przez państwo (a więc ich prowadzenie, kierowanie nimi w procesie kształcenia dla dobra *polis*). Znaczenie to przechowane zostało m.in. w słowie pedagogia (Hornblower, Spawforth, 1996, s. 41).

### 1.1. Ewolucja znaczenia słowa *ἀγών*

Pozbawione kontekstu znaczenia słownikowe pojęcia agonu nie oddają pełnego sensu, który posiadało ono dla starożytnych Greków. Aby ów sens odsłonić, odwołać należy się do badań filologicznych nad tekstami antycznymi, w których pojęcie to się pojawia. Takiej analizy dokonał James Dennis Ellsworth w niepublikowanej rozpra-

wie doktorskiej *Agon: Studies in the Use of a Word* (Ellsworth, 1972)<sup>8</sup>. Głównym celem autora jest przeciwstawienie się powszechnemu pogładowi, iż pierwotnym znaczeniem słowa *ἀγών* było „zgromadzenie” lub też „miejsce zgromadzenia”, natomiast znaczenia wskazujące na specjalny rodzaj zgromadzenia, podczas którego odbywały się zawody, a także na samą aktywność współzawodnictwa czy konkurencji, zostały nadane temu pojęciu później, obejmując ostatecznie „walki, bitwy, debaty, rozgrywki sądowe i polityczne” (Ellsworth, 1972, s. 2). Utrzymuje on zamiast tego, że zmaganie (*contest*) było „elementem znaczenia [słowa] *ἀγών* od jego najwcześniejszych wystąpień; że, w istocie, w epoce epickiej *ἀγών* zawsze oznaczał specjalny rodzaj zgromadzenia, związanego z pewnego rodzaju zawodami lub rozgrywką” (Ellsworth, 1972, s. 2).

Jak dowodzi J. D. Ellsworth, w zależności od kontekstu, słowo *ἀγών* oznaczało: 1) zgromadzenie związane z współzawodnictwem; 2) aktywność podejmowaną przez zgromadzonych, tj. zawody bądź rozgrywki; 3) inne rodzaje współzawodnictwa. W pierwszym przypadku rozróżnić należy stosowanie słowa *ἀγών* dla określenia zgromadzenia ludzi biorących udział w igrzyskach, zarówno w charakterze uczestników zawodów, jak i jako ich obserwatorzy (Ellsworth, 1972, ss. 8–16), od miejsca, w którym owo zgromadzenie się spotyka (Ellsworth, 1972, ss. 17–23). W tym właśnie znaczeniu określenie to pojawia się w epoce epickiej. U Homera, w *Iliadzie* występuje ono w kontekście igrzysk ku czci Patroklosa, opisanych w przedostatniej, XXIII pieśni eposu a w *Odysei* – w pieśni VIII, opisującej igrzyska fenickie. W szóstym hymnie homeryckim *Do Afrodyty* podmiot liryczny zwraca się do bogini z prośbą o zwycięstwo w agonie, natomiast w *Teogonii* Hezjoda, gdy wymieniane są przymioty bogini Hekate, mowa jest o udzielaniu przez nią pomocy uczestnikom zmagania. Z drugim przypadkiem – gdy *ἀγών* odnosi się do aktywności zgromadzenia – spotkać się można w literaturze greckiej epoki klasycznej. W tym okresie dochodzi do wyabstrahowania znaczenia słowa *ἀγών* jako „zmaganie” od pojmowania tego określenia jako „zgromadzenie związane z współzawodnictwem” (Ellsworth, 1972, s. 25).

Do opisywanej zmiany znaczenia dochodziło stopniowo. Najwcześniejszych przykładów użycia słowa *ἀγών* na oznaczenie igrzysk dostarczają źródła archeologiczne, a konkretnie odnalezione na Akropolu inskrypcje kamienne z połowy VI w. p.n.e., upamiętniające Panataneje – święto ku czci bogini Ateny, któremu towarzyszyły zawody sportowe (Raubitschek, 1949, ss. 351–356). W literaturze z pierwszej połowy V stulecia p.n.e., *ἀγών* oznacza „ludzi zgromadzonych na igrzyskach”. Tak rozumieć można użycie tego słowa przez Pindara w *Odach Istmijskich*, a także przez Sofoklesa (Ellsworth, 1972, ss. 28–29). W IV w. p.n.e. *ἀγών* oznacza już same igrzyska i w takim znaczeniu słowo to odnaleźć można u Demostenesa i Eurypidesa, a także u Arystofanesa (Ellsworth, 1972, ss. 30–32). Agon towarzyszył greckim świętom religijnym, o czym świadczą liczne wzmianki u Pindara, a także uroczystościom pogrzebowym, o czym wspomina Arystoteles w *Ustroju politycznym Aten*. Liczne użycia słowa *ἀγών* u Herodota odnoszą je zarówno do zawodów jako takich, jak też do poszczególnych typów współzawodnictwa, na przykład gimnastycznego, jeździeckiego bądź muzycz-

<sup>8</sup> Autor niniejszej pracy pragnie wyrazić wdzięczność prof. J. D. Ellsworthowi za pomoc w uzyskaniu dostępu do tekstu rozprawy.

nego (Ellseworth, 1972, s. 38), którego celem było uzyskanie zwycięskich laurów. Arystoteles w *Poetyce* mówi natomiast o agonie w kontekście współzawodnictwa teatralnego (Ellseworth, 1972, s. 41). Herodot, Ksenofont i Pindar odnoszą to określenie także do samych uczestników zmagania (Ellseworth, 1972, ss. 45–46).

Jak przekonuje J. D. Ellseworth, „wcześnie w V w. p.n.e. *ἀγών* przeniesiony zostaje ze zmagania w zawodach do zmagania w innych sferach aktywności”, oznaczając, po pierwsze, starcie w wojnie oraz, po drugie, zmaganie pomiędzy stronami procesu sądowego, aby – w drugiej połowie piątego stulecia – oznaczać już zmagania wszelkiego rodzaju (Ellseworth, 1972, s. 56). W odniesieniu do wojny, *ἀγών* użyty zostaje przez Ajschylosa w kontekście bitwy pod Salaminą, Eurypidesa, gdy mowa o bitwie pomiędzy Ateńczykami a Tebańczykami, przez Herodota, określającego tym mianem zarówno poszczególne bitwy, jak i – podobnie jak Tukidydes – konflikt pomiędzy państwami (Ellseworth, 1972, ss. 57–60). Autorzy starożytni mówią jednak nie tylko o agonie militarnym pomiędzy wojskami państw greckich, lecz także o walce jednostek, nie zawsze – co warto odnotować – mając na myśli sytuację wyrównanego starcia pomiędzy stronami. W tym kontekście J. D. Ellseworth zauważa, że *ἀγών* dla słabszej strony takiego zmagania – jego ofiary – zbliża się znaczeniowo do walki na śmierć i życie (Ellseworth, 1972, s. 66). Zarazem w innych przypadkach agon nie musiał dotyczyć sytuacji konkretnego zmagania z użyciem przemocy, o czym przekonuje użycie tego określenia w tragediach Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa<sup>9</sup> (Ellseworth, 1972, ss. 70–71). W takim też sensie Demostenes określa agonem „długotrwałą walkę pomiędzy Atenami a Filipem, która tylko niekiedy przybierała formę bezpośredniej konfrontacji zbrojnej” (Ellseworth, 1972, s. 73). Zarówno u Eurypidesa (w *Orestesie* oraz zachowanych fragmentach *Antiope*), Sofoklesa (*Elektra*) jak i u Tukidydesa (*Wojna peloponeska*) i Platona (*Protagoras*) określenie *ἀγών λόγων* (*agon logon*) oznacza potyczkę erystyczną (Ellseworth, 1972, ss. 73–77). Inne wyrazy dookreślają *ἀγών* jako starcie retoryczne, rywalizację w męstwie, dobroci, a nawet w rozpacz, jak w *Blagalicach* Eurypidesa, kiedy opisywany jest lament matek poległych pod Tebami (Ellseworth, 1972, s. 82).

Te i inne przytaczane przez J. D. Ellsewortha przykłady użycia pojęcia agonu w literaturze greckiej wiodą do przekonania, że ostatecznie oznaczać ono zaczęło nie tylko zmagania dowolnego rodzaju, lecz także, w zależności od kontekstu, sytuacje, w których współzawodnictwo jako takie się nie pojawiało. W końcu V i na początku IV w. p.n.e., *ἀγών* staje się częścią słownika prawniczego, oznaczając działanie prawne lub proces sądowy (Ellseworth, 1972, ss. 95–96). Jeszcze inne konteksty nadawały agonowi kolejne znaczenia: problemu (kwestii), kryzysu, starania, wysiłku bądź zadania

<sup>9</sup> Agonowi w dramatach Eurypidesa poświęcone zostały osobne, obszernie studia (Dubischar, 2001; Lloyd, 1992). W swojej pracy Michael Lloyd wskazuje, że agon wyróżnić można jako jeden ze stałych elementów tragedii Eurypidesa, których zasadniczy temat stanowi jakiś rodzaj konfliktu. Agon ten składa się „z dwóch przeciwstawnych przemów o znacznej i w miarę równej długości”, także, najczęściej, „gniewnego dialogu, następującego po przemowach, lub przemowy rozsądzającej, wygłaszanej przez trzecią stronę” (Lloyd, 1992, s. 1). Charakterystyczną cechą agonu u Eurypidesa jest równowaga pomiędzy dwoma przemawiającymi stronami, przypominająca przebieg ateńskiego procesu sądowego, na którym grecki autor musiał się opierać (Lloyd, 1992, s. 13).

(Ellsworth, 1972, ss. 106–123). Tak szerokie znaczenia tego pojęcia legitymizują wizje kultury antycznej Grecji jako agonistycznej.

## 1.2. Jacob Burckhardt i grecka kultura agonu

Nowoczesne studia nad agonizmem zapoczątkowane zostały w drugiej połowie XIX w. na uniwersytecie w Bazylei za sprawą szwajcarskiego historyka kultury Jacoba Burckhardta (1818–1897) oraz filozofa Fryderyka Nietzschego (1844–1900) (Dayton, 2006, s. 7). Prace obu myślicieli reinterpretowały (choć każda w inny sposób) obraz kultury starożytnej Grecji, przedstawiając ją jako przenikniętą duchem powszechnej rywalizacji, współzawodnictwa – a zatem agonu.

J. Burckhardt był od 1858 r. na Uniwersytecie Bazylejskim profesorem historii, od 1874 r. – historii sztuki. Zasłynął przede wszystkim pracą dotyczącą włoskiego renesansu (Burckhardt, 1991). Inne jego dzieła poświęcone były kulturze antycznej (Burckhardt, 1992). Stał się on jednocześnie pionierem historii kultury jako dyscypliny ukazującej aspekty przeszłości niedostrzegane dotychczas przez badaczy skupionych przede wszystkim na historii politycznej i militarnej. Znacząco odszedł pod tym względem – ale i pod innymi względami, takimi jak na przykład literacki styl narracji – od historiografii uprawianej przez jego nauczycieli: Johanna Gustava Droysena, a zwłaszcza Leopolda von Rankego (Holly, 1988, ss. 47–49). Odrzucał też niezwykle wpływową w pierwszej połowie XIX w. heglowską filozofię historii.

Zaproponowane przez J. Burckhardta podejście było świadomym wyborem metodologicznym, którego wyraz stanowiły wykłady na temat metody studiowania historii, wygłaszane na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX w. (Burckhardt, 1950). Przedstawione tam założenia teoretyczne były przez niego stosowane w badaniach. Punktem wyjścia była dla J. Burckhardta postawa „amatora”. Badacz może być specjalistą w zakresie jednego przedmiotu, powinien zaś nim być w niektórych obszarach. Jednocześnie powinien zachować zdolność szerszego oglądu spraw, „powinien być amatorem w tak wielu kwestiach, jak to tylko możliwe” (Burckhardt, 1950, s. 30). W konsekwencji, w swych dziełach J. Burckhardt opiera się na dogłębnym badaniu źródeł, próbując na ich podstawie zarysować ogólny obraz epoki, uchwycić to, co w niej „powracające, stałe, typowe” (Jacob Burckhardt, 1950, s. 17). Dlatego też jego narracja jest synchroniczna, nie zaś diachroniczna<sup>10</sup>.

Dla J. Burckhardta historia była wynikiem interakcji pomiędzy trzema odmiennymi siłami: państwem, religią i kulturą. Każda z nich była odpowiedzią na dany typ potrzeb. Państwo odpowiadać ma potrzebom politycznym, religia – metafizycznym. Kultura jest z kolei „sumą tego wszystkiego, co pojawiło się *spontanicznie* dla polepszenia życia materialnego oraz jako ekspresja życia duchowego i moralnego – wszystkich stosunków społecznych, technologii, sztuk, literatur i nauk. Jest przestrzenią zmien-

<sup>10</sup> „Dążenie do ujęcia przejawów uznanych za najbardziej typowe dla całej wielkiej epoki, ukazanie ich w przekroju morfologicznym, a nie w kronikarskim następstwie, skrzyżowanie kilku badawczych pasm świetlnych, jak promieni reflektorów, by w miejscu ich przecięcia otrzymać obraz syntetyczny – to była jego własna metoda” (Brahmer, 1991, s. 12).

nego, wolnego, niekoniecznie uniwersalnego, tego, co nie może zgłaszać roszczeń do przymusowej zwierzchności” (Burckhardt, 1950, s. 33). W procesie historycznym każda z trzech sił może uzyskiwać chwilową przewagę, wpływając na pozostałe. Wiedzie to J. Burckhardta do przedstawienia sześciu typów relacji pomiędzy tymi siłami: kultury determinowanej przez państwo lub religię, państwa determinowanego przez religię lub kulturę oraz religii determinowanej przez państwo lub kulturę (Burckhardt, 1950, s. 75). Obraz społeczeństwa danej epoki, jako wynik gry opisywanych sił, jest obrazem statycznym, pomijającym problem zmiany historycznej (Murray, 1998, s. xxiv). Ta ostatnia postrzegana jest przez szwajcarskiego badacza jako wynik kryzysu albo działania wybitnych jednostek.

Nie bez znaczenia dla zrozumienia sformułowanej przez szwajcarskiego historyka wizji kultury starożytnej Grecji pozostaje jego stosunek do współczesności. Wyraża on daleko idące zdystansowanie wobec bieżących wydarzeń. Studiującym historię zaleca unikanie częściej rozrywki, „ponieważ czas powinien być wykorzystany z zyskiem, a po drugie, powinniśmy zachować rezerwę wobec współczesnej dewastacji umysłu przez gazety i powieści” (Burckhardt, 1950, s. 24). Jednocześnie badanie antyku, miejsca narodzin trwałych idei politycznych i religijnych oraz używanych ciągle wyrażań, jest według niego drogą do zrozumienia współczesności (Kelley, 2003, s. 194).

Zasadnicze dla sformułowania przez J. Burckhardta agonistycznej wizji kultury starożytnej Grecji były wykłady, które prowadził w Bazylei w latach 1872, 1874, 1878 i 1885. Notatki do tych wykładów zostały – wbrew woli samego autora, który w testamencie polecił je zniszczyć – opublikowane w latach 1898–1902, a więc tuż po jego śmierci (Burckhardt, 1998). Treść publikacji została niezwykle krytycznie przyjęta w kręgach akademików zajmujących się historią starożytną<sup>11</sup>. Prezentowane przez J. Burckhardta konkluzje całkowicie lekcewały dorobek ówczesnych historyków, opierały się bowiem wyłącznie na indywidualnym odczytaniu literatury źródłowej oraz interpretacji źródeł pozaliteraturowych, przede wszystkim dzieł sztuki, które szwajcarski historyk oglądał w muzeach, m.in. w Londynie i Watykanie (Grosse, 1999).

Zgodnie z przyjętą metodologią, trzy pierwsze księgi wykładów dotyczą, kolejno, polityki, religii i kultury, przedstawiając odpowiadające im aspekty greckiego życia. Czwarta księga prezentuje natomiast syntetyczny obraz człowieka helleńskiego (*Der hellenische Mensch*) w wyróżnionych przez J. Burckhardta pięciu epokach: 1) heroiczej, 2) kolonialnej i agonalnej, 3) w piątym stuleciu, 4) w czwartym stuleciu i epoce Aleksandra oraz 5) w epoce hellenistycznej. W każdej z epok, w wyniku zmagania pomiędzy trzema siłami, wyróżnić można pewien dominujący układ stosunków i charakterystycznych wartości organizujących codzienne życie i horyzont myślowy starożytnych Greków. Tutaj kluczowa będzie rekonstrukcja obrazu epoki, którą J. Burckhardt określa mianem agonalnej. Jej cezurę wyznaczają zakończenie migracji doryckiej na tereny Hellady na przełomie II i I tysiąclecia p.n.e. oraz koniec VI w. p.n.e.

<sup>11</sup> Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff pisał, że „książka ta jest niezdolna powiedzieć o religii greckiej lub greckim państwie czegokolwiek, co zasługiwałoby na wysłuchanie, po prostu dlatego, że ignoruje to, co w ostatnich pięćdziesięciu latach osiągnięto w dyscyplinie w związku ze źródłami, metodami i podejściami badawczymi” (Murray, 1998, s. xxxiv).



Ustrój greckich *poleis* opierał się w tym czasie na władzy arystokratycznej lub tyrańskiej. Życie obywateli wyznaczały wyznawane przez dominującą warstwę szlachecką ideały dążenia do związanych z sobą dobra i piękna (*kalokagathia*, *καλοκάγαθία*) oraz lekceważenie dla zwykłych czynności (*banausos*, *βάναισος*) podejmowanych przez niższe warstwy społeczeństwa z konieczności życiowych czy dla zarobku (Burckhardt, 1998, ss. 160–161). Takie podejście do życia znajdowało swój wyraz w edukacji. Składały się na nią aktywności związane ze sferą religijną oraz gimnastyka, której celem było doskonalenie ciała. Motywacją do doskonalenia był agon, rozumiany przede wszystkim jako współzawodnictwo sportowe, wymagające sprawności fizycznej. Uprawianymi dyscyplinami były boks, zapasy, pankration, wyścigi konne czy wyścigi rydwanów. Współzawodniczono jednak także w dyscyplinach artystycznych, czego wyrazem był agon poetycki czy muzyczny. Ośrodki kształcenia, czyli gimnazja, należały do państwa, co związane było z istotnym, politycznym wymiarem rywalizacji sportowej podczas igrzysk panhelleńskich w Olimpii, Delfach, Nemei oraz Istmii, gdzie konkurowali z sobą przedstawiciele poszczególnych *polis*.

Uzasadnieniem agonu była mitologia. J. Burckhardt zwraca uwagę, że bardzo częste u autorów eposów było anachroniczne przenoszenie współczesnych im obyczajów w przeszłość (Burckhardt, 1998, s. 163). W ten sposób agon stał się elementem świata mitycznego. Jednocześnie, mimo fundamentalnej roli, jaką pełnił w życiu Greków, kult Agonu, jako osobnego bóstwa, nie był, jak można sądzić z dostępnych źródeł, rozpowszechniony. Jediną wzmiankę, wskazaną przez J. Burckhardta, znaleźć można u Pauzaniaza, greckiego geografa żyjącego w II w. n.e. Posąg Agonu znajdować się miał obok pomnika Aresa w Herajonie (świątyni bogini Hery) w Olimpii (Pauzaniusz, 1968, s. 106). Podobny pomnik stał wśród posągów wotywnych Mikytosa, rozrzuconych po świętym gaju Altis (Pauzaniusz, 1968, s. 127). W tym przypadku Agon trzymał w rękach haltery – ciężarki wykorzystywane przy skokach w dal (Miller, 2004, ss. 63–65).

Brak innych wzmianek na temat Agonu jako bóstwa wynikać może z faktu, iż personifikacją walki lub waśni jako takich była bogini Eris. Na uwagę zasługuje podkreślana przez Hezjoda na początku *Prac i dni* różnica pomiędzy dobrą a złą Eris. Jeśli pierwsza „wzniesła złą wojnę i spór, niegodziwa, nie lubi jej nikt ze śmiertelnych”, to druga „nawet niedołęgę pobudza do dzieła. Ktoś bowiem, kto spojrzy na innego, sąsiada, co pała ochotą do orki i sadzenia oraz dobrego urządzenia gospodarstwa, pragnie roboty; zazdrości sąsiad sąsiadowi, który gorliwie dąży do bogactwa. Ta Waśń dobra jest dla śmiertelnych. Garncarz zawzięty jest na garncarza, a cieśla na cieślę, i żebrak złym okiem spogląda na żebraka, i aojd na aojda” (Hezjod, 1995, ss. 11–12).

Potwierdzenie tradycji agonu znajduje się także w eposach Homera. W *Pieśni VIII Odysei* zawarty jest opis rywalizacji sportowej na wyspie Scheria (Homer, 2003, ss. 146–152), a w *Pieśni XVIII* – pojedynku bokserskiego pomiędzy Odyseuszem a Irosem (Homer, 2003, ss. 350–354). W *Iliadzie* pretekstem do agonu jest opisany w *Księdze XXIII* pogrzeb Patroklosa (Homer, 1990, ss. 474–490). W tym miejscu ujawnia się problematyczność leksykalnej relacji pomiędzy słowem *agon* a pokrewnym mu słowem *agonia*, wyrażająca się w pytaniu o charakter związku rywalizacji sportowej z rytuałem pogrzebowym. Śmierć, jako pretekst do takiego obrządku, wydaje się być

pierwotna i źródłowa wobec określenia *agon*. J. Burckhardt podnosi to pytanie, zado- wala się jednak stwierdzeniem, że tam, gdzie zbierała się duża grupa ludzi (co stanowi zresztą jedną z definicji agonu), tego rodzaju forma współzawodnictwa pojawiała się w sposób naturalny.

Dążenie do przewyższenia innych i bycia pierwszym było, zdaniem J. Burckhardta, naczelną dyrektywą dla Greków tamtego czasu. Zwycięstwo jako takie było naj- cenniejszą nagrodą. Równoznaczne ono było z realizacją „celu wszystkich Greków, to jest podziwu za życia i chwały po śmierci” (Burckhardt, 1998, s. 173). Nagrody rzeczowe, początkowo o dużej wartości materialnej, zastąpione zostały przez sym- boliczne wieńce z liści drzewa oliwnego, bluszczu, wawrzynu czy gałęzi sosnowych. Chęć uzyskania prymatu na drodze starcia obejmowała również szereg pozasporto- wych wymiarów życia społecznego Greków opisywanego czasu. Wyrazem tego była agonistyczna forma dialogów filozoficznych, agon oratorski i związany z nim agon sądowy. W przypadku tego ostatniego słowo *agon* było wręcz tożsame z określeniem „proces sądowy”. Rywalizacja obejmowała sferę artystyczną: dramat (zarówno ko- medię, jak i tragedię), występy chórów, ale także malarstwo. Zakres rywalizacji i jej wielka intensywność wymagała przy tej okazji powoływania sędziów (*agonothētēs*), których werdykt miał służyć powstrzymaniu starcia pomiędzy stronnikami konku- rujących (Burckhardt, 1998, s. 182). Wysoka temperatura atmosfery towarzyszącej rywalizacji wynikała w dużej mierze z faktu, że przegrana łączyła się z niesławą. Je- żeli bowiem zwycięzcy igrzysk cieszyli się w miastach swojego pochodzenia kultem i przywilejami, to pokonani „przemykali żałośnie bocznymi uliczkami i byli zobowią- zani do zachowania ciszy, gdy inni przemawiali” (Burckhardt, 1998, s. 174). Podobną niesławą okrywał się ten, kto okazywał spadek sił fizycznych.

Agon, w ujęciu J. Burckhardta, nie miał, bo mieć nie mógł, charakteru demokra- tycznego. Stanowił on styl życia warstwy arystokratycznej. To, co demokratyczne, wiązało się z *banausia*, życiem ludzi niskiego stanu. Powszechne było lekceważenie dla wysiłku chłopów, rzemieślników, ale także artystów (bez względu na podziw dla ich dzieł), skazanych na utrzymanie się z pracy własnych rąk.

Rola agonu była nieprzeparta i wszechobecna. „Podczas gdy, z jednej strony, *polis* była siłą motywującą powstanie i rozwój jednostki”, pisał J. Burckhardt, „agon był siłą napędową nieznaną innym ludom – najistotniejszym elementem ożywiający, który w warunkach wolności okazał się być zdolnym do rozwoju woli i możliwości każdej jednostki. Pod tym względem Grecy byli wyjątkowi” (Burckhardt, 1998, s. 162). Agon podporządkował sobie inne aktywności – udział w agorze, dyskusję, wojnę – tak, by służyły, w ostatecznym rozrachunku, jako przygotowanie do rywalizacji. Agon peł- nił funkcję integrującą Greków zarówno w granicach poszczególnych *poleis*, jak i na obszarze całej Hellady. „Wynikający z tego rodzaj egzystencji nie był znany nigdzie indziej, wcześniej i później – nasycony i zdominowany przez agon, opierający się na założeniu, że wszystko może zostać osiągnięte przez edukację, to znaczy przez zało- żenie, które pozostawiało rodzinie i wpływowi domu rodzinnego tak niewiele miejsca, jak to tylko możliwe” (Burckhardt, 1998, s. 183).

Szwajcarski historyk odróżnia starożytny agon od konkurencji we współczesnej mu gospodarce kapitalistycznej. „Gdy przyglądamy się funkcji, jaką pełni rywalizacja

w naszym świecie, od razu uderza nas główna różnica, którą jest to, że grecki agon obserwowany był przez całą populację jako jego widownię i świadków; dziś [...] to widownia lub społeczeństwo decydują, kupując lub nie kupując, płacąc za wstęp lub trzymając się z dala” (Burckhardt, 1998, s. 183). Dążenie do sławy zastąpione zostało współcześnie, stwierdza dalej J. Burckhardt, przez konkurencję w interesach: „Dzisiejsi ludzie o wiele bardziej chcą osiągnąć sukces finansowy, niż nagłe uznanie dla swoich talentów, i wiedzą doskonale, dlaczego sukces, do którego dążą, jest typu materialnego; życie tego wymaga” (Burckhardt, 1998, s. 184).

Zarysowana przez J. Burckhardta wizja kultury greckiej jako agonistycznej, mimo swojego nieortodoksyjnego – w kontekście ówczesnych studiów klasycznych – charakteru, wywarła znaczący wpływ na kolejne interpretacje, stając się pierwszym nowoczesnym ogniwem genealogicznego rozwoju idei agonizmu. W przedstawionym przez szwajcarskiego historyka obrazie mieszczą się zasadnicze komponenty i cechy agonu, na które – kładąc różny nacisk – zwracali uwagę późniejsi interpretatorzy. Wśród nich wymienić należy integrującą rolę rywalizacji, arystokratyczny rodowód i zakres podmiotowy, prymat sfery publicznej nad prywatną, żądze sławy jako główną motywację, a także uregulowany przebieg i obecność arbitrów oraz – ze względu choćby na cykliczność igrzysk – nieostateczny charakter rozstrzygnięcia zmagają.

### ***1.3. Fryderyk Nietzsche i agon jako metoda osiągnięcia doskonałości***

Tradycja agonistyczna – jak każda inna tradycja intelektualna – posiada szereg charakterystycznych dla siebie toposów. Stanowią one tyleż przedmiot odwołania bądź inspiracji współczesnych teoretyków, co formę legitymizacji czy też uzasadnienia, służącego ugruntowaniu tej tradycji jako pełnoprawnego nurtu w ramach teorii politycznej. Przejawia się to niekiedy w gestach, które uchodzić mogą za próbę zawłaszczania poszczególnych koncepcji bądź myślicieli poprzez ich reinterpretację w duchu agonistycznym. Szczególnie interesujący jest w tym kontekście przypadek filozofii politycznej Fryderyka Nietzschego. W ostatnich latach niemiecki filozof poddany zostaje ponownemu odczytaniu, które wiedzie do uznania całej jego filozofii jako przenikniętej ideą agonistyczną (Acampora, 2013; Tuncel, 2013). Weryfikacja zasadności tej interpretacji wykracza poza przedmiot niniejszej pracy, dlatego poniżej interesować nas będą jawne odwołania do kategorii agonu, które odnaleźć można u autora *Z genealogii moralności*.

F. Nietzsche poznał J. Burckhardta na uniwersytecie w Bazylei, gdzie w 1869 r., w wieku 24 lat, objął stanowisko profesora nadzwyczajnego filologii klasycznej. Obaj uczeni, mimo dużej różnicy wieku, zaprzyjaźnili się, uczęszczając wzajemnie na swoje wykłady. Ich rozumienie greckiej kultury – której obraz J. Burckhardt starał się zrekonstruować, a z której F. Nietzsche zaczerpnął i rozwinął swoje najistotniejsze idee – jakkolwiek diametralnie różne, łączyło jednak lekceważenie i krytycyzm wobec ustaleń ówczesnych starożytników oraz stosowanych przez nich metod badania historii<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Podobnie jak w przypadku J. Burckhardta, także twórczość F. Nietzschego spotkała się z negatywnym odbiorem wspomnianego U. von Wilamowitz-Moellendorffa, który – w pamflocie będącym

Efektom takiego podejścia były osobne i oryginalne przedstawienia kultury greckiej oraz zasadniczego dla niej pierwiastka agonizmu. Choć niewątpliwie idee J. Burckhardta za-inspirowały F. Nietzschego (a J. Burckhardt znał z kolei prace swojego niemieckiego kolegi), niejasnym pozostaje związek pomiędzy Burckhardtowską a Nietzscheańską koncepcją agonizmu (Murray, 1998, s. 369).

Wskazać można generalne intuicje, przejęte od J. Burckhardta przez F. Nietzschego, jak na przykład uznanie, że kultura posiada względną niezależność od dziedziny politycznej i religijnej (Kuderowicz, 1979, s. 16). Łączyła ich też arystokratyczna, elitarystyczna i nieegalitarna wizja polityki (Sigurdson, 2004, s. 199). Jednak podczas gdy myśl F. Nietzschego ewoluowała, a on sam coraz bardziej zdecydowanie porzucał filologię klasyczną na rzecz filozofii, J. Burckhardt pozostawał wierny dyscyplinie historii i postawionym przez siebie celom rekonstrukcji przeszłości. Filozofia F. Nietzschego, zwrócona ku przyszłości, wypowiadająca się o celach historii, była w dużej mierze niezrozumiała dla bazylejskiego historyka, czemu dawał wyraz w korespondencji. F. Nietzsche w późniejszych latach utrzymywał niezmienny szacunek dla starszego kolegi. To właśnie do J. Burckhardta wysłał jeden z ostatnich swoich listów (Nietzsche, 1994, ss. 393–396).

Dokonana niżej rekonstrukcja Nietzscheańskiego rozumienia agonizmu pozwala na porównanie koncepcji F. Nietzschego i J. Burckhardta, pozostawiając dokładniejszą analizę kierunków inspiracji dalszym badaniom. W analizie myśli F. Nietzschego dotyczącej agonu odróżnione zostają dwa aspekty: pierwszy, związany z Nietzscheańską rekonstrukcją ducha agonistycznego właściwego starożytnym Grekom oraz drugi, w świetle którego agonizm traktowany jest jako element i cecha jego filozofii. Ze względu na genealogiczny charakter niniejszych rozważań, istotniejsze jest wskazanie pierwszego aspektu. Drugi aspekt wart jest rozważenia z innego, niż dążenie do historycznej precyzji powodu, a mianowicie inspiracji, jaką dla współczesnych koncepcji agonistycznych stanowi filozofia F. Nietzschego.

Rozważania bezpośrednio dotyczące agonu zawarte zostały w pochodzącej z wczesnego okresu twórczości F. Nietzschego krótkiej pracy *Rywalizacja Homera (Homers Wettkampfs)*, 1872). Esej umieszczony został wraz z czterema innymi w zbiorze przedmów do nienapisanych książek, podarowanym Cosimie Wagner, żonie Ryszarda Wagnera, z którym F. Nietzsche utrzymywał w tym czasie bliską przyjaźń. Przeznaczony był zatem pierwotnie dla ograniczonego kręgu odbiorców – gości domu Wagnerów, którym tekst był odczytywany. Zdaniem komentatorów filozofii F. Nietzschego, nie podważa to twierdzenia, że właśnie w tym krótkim eseju zawarte zostały, w załączkowej formie, myśli, które później rozwinięte zostały w innych, opublikowanych piśmiach (Acampora, 2013, s. 5).

*Rywalizacja Homera* zawiera szereg uwag, które zarysowują charakterystyczne cechy przynależne Nietzscheańskiemu ujęciu agonu. Esej rozpoczyna się zakwestionowaniem człowieczeństwa jako tego, co oddziela człowieka od natury. W duchu rozwijanego później naturalizmu, F. Nietzsche wskazuje na Grecję jako przestrzeń pełnej okrucieństwa walki. Jej obraz, który odnaleźć można u Homera czy Hezjoda, jest jed-  

---

reakcją na opublikowane w 1872 r. *Narodziny tragedii* – odmówił filozofowi miana profesjonalnego badacza (Lloyd-Jones, 1982, ss. xi–xii; Pearson, Large, 2006, s. xxix).

nak obrazem poetyckim, znacznie łagodzącym, zdaniem filozofa, faktycznie krwawe podstawy, które ukształtowały grecką kulturę. W kontekście „duszej atmosfery” poezji Hezjoda, F. Nietzsche pisze: „Walka jest w tej atmosferze wybawieniem, ratunkiem, okrucieństwo zwycięstwa szczytem radości życia. I tak jak z mordu i pokuty zań rozwinęło się pojęcie greckiego prawa, tak też szlachetniejsza kultura swój pierwszy wieniec zwycięstwa bierze z ołtarza pokuty za mord” (Nietzsche, 1993, s. 85). Odpowiedzią Greków na życie, którego treścią była walka i zwyciężanie, była, z jednej strony, ucieczka w wierzenia orfickie, z drugiej jednak - akceptacja tego stanu. Według F. Nietzschego ta ostatnia odróżnia w zdecydowany sposób starożytnych Greków od współczesnego świata.

Podobnie jak J. Burckhardt, także i F. Nietzsche zwraca w tym miejscu uwagę na Hezjodańską opowieść o złej i dobrej Eris. Zła Eris skłania ludzi do walki na śmierć, dobra natomiast – do współzawodnictwa. Pozytywna ocena takich uczuć jak zawiść czy zazdrość diametralnie odróżnia Greków od ludzi współczesnych: „Grek jest zazdrośny, a własność tę odczuwa on nie jako skazę, lecz jako wpływ dobrotliwego bóstwa” (Nietzsche, 1993, s. 87). Efektem takiego myślenia jest ambicja, wyrażająca się w wiecznej rywalizacji, obejmującej każdą dziedzinę życia.

W sposób nieoczekiwany za klucz do wyjaśnienia znaczenia współzawodnictwa dla „podtrzymania zdrowia państwa” służy F. Nietzschemu egzegeza instytucji ostracyzmu. Wskazuje on na dwie funkcje, jakie instytucja ta pełniła w kontekście współzawodnictwa. Po pierwsze, ostracyzm zapobiegać miał temu, by ktokolwiek, kto okazałby się najlepszy, mógł przez ten fakt zagrozić istnieniu samej rywalizacji. Po drugie, stosowany był później wtedy, gdy podczas rywalizacji politycznej istniało niebezpieczeństwo sięgnięcia przez jedną ze stron po środki, które mogłyby zniszczyć porządek państwowy. Pierwotna była pierwsza z wskazanych funkcji. Służyła ona jednak nie jako wentyl bezpieczeństwa, ale jako środek stymulacji współzawodnictwa:

Usuwa się wybitniejsze jednostki, by na nowo rozbudzić współzawodnictwo sił – idea wroga wobec „ekskluzywności” geniuszu we współczesnym sensie, ale zakładająca, że przy naturalnym porządku rzeczy jest zawsze większa ilość geniuszy, którzy się pobudzają wzajemnie do czynu, utrzymując się też wzajem w obrębie miary. Oto jądro helleńskiej idei rywalizacji. Idea ta obawia się panowania jednostki, boi się jego zagrożeń i jako środka ochronnego przeciw geniuszowi pożąda... drugiego geniusza (Nietzsche, 1993, s. 89).

Relatywna równość rywalizujących sił musi być zatem utrzymywana nie tylko dlatego, że antagonizm zagrażałby *polis*, lecz także dlatego, że od tego zależy samo istnienie rywalizacji.

Podobnie jak J. Burckhardt, także i F. Nietzsche wskazuje na wagę, jaką Grecy przywiązali do agonistycznego charakteru kształcenia, sądząc, że „każdy talent musi rozwijać się w walce” (Nietzsche, 1993, s. 89). Zdaniem niemieckiego filozofa odróżnia to helleńską pedagogikę od współczesnej mu edukacji, obawiającej się egoizmu i wyzwolenia indywidualnych ambicji. Nie oznacza to jednak, że Grecy cenili indywidualność wyżej niż wspólnotę: „Dla starożytnych natomiast celem edukacji agoni-



stycznej był dobrobyt całości, społeczeństwa państwowego<sup>13</sup>. Jednostka pragnęła, by w wyniku jej samorozwoju korzyść odnosiła wspólnota. Zwycięstwo we współzawodnictwie okrywało sławą rodzinne miasto atlety. Było to czynnikiem, który stymulował egoizm, a jednocześnie działał na niego hamująco. Wiedzie to F. Nietzschego do pozornie paradoksalnego stwierdzenia, że jednostki w antyku były bardziej wolne, „bo ich cele były bliższe i bardziej uchwytnie”. Przeciwstawia on to wolności współczesnego człowieka, którego „wszędzie przygważdża nieskończoność jak szybkonogiego Achilleasa w przypowieści eleaty Zenona: nieskończoność hamuje go, nie prześcignie on nawet zółwia” (Nietzsche, 1993, s. 90).

F. Nietzsche wskazuje na szereg wymiarów, w których duch rywalizacji odgrywał kluczową rolę. Był on zasadniczy dla doskonalenia sztuki artystycznej. To rywalizacja, dążenie do przewyższenia innych poprzez konfrontację, wiodła do największych osiągnięć greckiej sztuki. Z drugiej strony, pozbawienie greckiego życia rywalizacji oznaczałoby powrót do przedhomeryckiej, niepoohamowanej destrukcji. Dotyczy to także jednostek, które poprzez niezwykle czyn wymykają się rywalizacji, co wiedzie później do ich upadku. Jak zauważa F. Nietzsche, „[j]eśli zwykle wyciąga się z tego wniosek, iż Grek niezdolny jest do udźwignięcia sławy i szczęścia, to trzeba rzec ściślej, iż nie może on unieść sławy bez dalszego współzawodnictwa, a wobec jego kresu – szczęścia” (Nietzsche, 1993, s. 91). W sposób symboliczny wyraża to, zdaniem F. Nietzschego, historia Miltiadesa, zwycięskiego wodza greckiego z bitwy pod Maratonem. Wyniesiony tym czynem na „samotny szczyt i postawiony daleko wyżej od innych rywali” (Nietzsche, 1993, s. 91), Miltiades, motywowany osobistą żądzą zemsty, wyprawił się przeciw miastu Paros, lecz poniósł klęskę i okrył się hańbą. Dla F. Nietzschego obrazuje to proces owładnięcia pozbawionej rywala jednostki (ale i całej *polis*) przez *hybris*, uczucie arogancji, prowadzące do tego, że państwo lub człowiek stają się „źli i okrutni, mściwi i bezbożni, krótko: «przedhomerycy» – a potem wystarczy już tylko strach, by przywieść ich do upadku i rozstrzaskać” (Nietzsche, 1993, s. 92).

Agonizm w ujęciu F. Nietzschego posiada cechy wspólne z koncepcją J. Burckhardta. Wyrażają się one szczególnie w przekonaniu o fundamentalnej i powszechnej roli agonu dla całokształtu greckiej kultury. W obu interpretacjach zjawisko rywalizacji służyć miało realizacji indywidualnych ambicji ku dobru wspólnoty. O różnicach pomiędzy stanowiskami obu badaczy decyduje odmienna intencja. O ile celem szwajcarskiego historyka była rekonstrukcja obrazu greckiej przeszłości, oddająca ducha opisywanej epoki, o tyle F. Nietzsche w sposób bardzo wyraźny dąży do konfrontowania historycznej interpretacji ze zjawiskami współczesnymi. Jak się może wydawać, to właśnie polemiczny charakter, nadający uwagom F. Nietzschego walor relewantności wobec problemów nowoczesnych, w sposób decydujący wpływa na współczesne podejmowanie wątków zawartych w *Rywalizacji Homera*.

Istnieje szereg ważnych elementów Nietzscheańskiego agonizmu, które zasługują na podkreślenie ze względu na ich użycie przez współczesnych teoretyków. Po pierwsze, agonizm przeciwstawiony zostaje otwartemu konfliktowi na śmierć i życie. Rywaliza-

<sup>13</sup> „Für die Alten aber war das Ziel der agonalen Erziehung die Wohlfahrt des Ganzen, der staatlichen Gesellschaft” (Nietzsche, 1967, s. 283). Polski przekład Bogdana Barana gubi sens oryginału, mówi bowiem nie o agonistycznym, a o aktywnym wychowaniu (Nietzsche, 1993, s. 89).



cja łagodzić ma zatem skrajny antagonizm. Po drugie, rywalizacja wymaga relatywnej równowagi współzawodniczących sił. Gwarantować to ma mechanizm wykluczenia. Po trzecie, mechanizm wykluczenia służy jako gwarancja trwałości rywalizacji, stanowiąc, wraz z samą rywalizacją, przesłankę do działania. Koniec rywalizacji wiedzie do braku zaangażowania w sprawy publiczne – echo tej uwagi odnaleźć można w tych współczesnych koncepcjach agonistycznych, które podkreślają wpływ uniformizacji programów politycznych w warunkach współczesnej demokracji na spadek partycypacji politycznej. Po czwarte, rywalizacja prowadzi nie tylko do wykształcenia wspólnej płaszczyzny interakcji konkurencyjnych stron, lecz także służy wytworzeniu miary doskonałości. Miara ta staje się budulcem wspólnego świata oraz dającego się rozpoznać sensu.

#### **1.4. Hannah Arendt i agon w sferze publicznej**

Jeżeli J. Burkhardt i F. Nietzsche dostrzegali w agonizmie zjawisko charakterystyczne przede wszystkim dla sfery społecznej bądź kulturowej, to H. Arendt (1906–1975) zajmowała przede wszystkim jego rolę w sferze publicznej i politycznej. Kategoria agonizmu pojawia się wprawdzie w jej pracach marginalnie, nie stanowiąc sama w sobie przedmiotu analizy, jednak jej koncepcja działania politycznego, wyrażona najbardziej kompletnie w *Kondycji ludzkiej* (1958), posiada wybitnie agonistyczny charakter.

Kontekst powstania *Kondycji ludzkiej* zawiera się w skomplikowanym splocie czynników historycznych, doświadczeń osobistych i inspiracji filozoficznych. Możliwe jest odniesienie interpretacji filozofii H. Arendt w każdym z tych trzech planów. W planie historycznym jej ramy wyznaczają sytuację polityczną po II wojnie światowej, związaną ze zwycięstwem nad nazizmem, ale i zapanowaniem totalitaryzmu komunistycznego oraz podziałem świata na dwa przeciwstawne ideologicznie obozy. Równoległym i ściśle powiązanim z konkurencją pomiędzy liberalno-demokratycznym Zachodem a blokiem państw socjalistycznych procesem był wyścig zbrojeń i wynikający z niego rozwój technologiczny. To także zmiana w sferze technologii, prowadząca do zmiany świata, który człowiek urządza dla siebie – świata ludzkich artefaktów – stanowiła zarówno problem, jak i inspirację do rozważań zawartych na kartach *Kondycji ludzkiej*. Towarzyszyły temu osobiste doświadczenia H. Arendt, związane z przymusową emigracją z nazistowskich Niemiec do Francji, a później do USA. W planie filozoficznym na treści i tematach podejmowanych przez H. Arendt zaważyła jej edukacja akademicka m.in. pod opieką Karla Jaspersa oraz Martina Heideggera. Ważny jest jednak również szerszy kontekst filozoficzny i ideologiczny *Kondycji ludzkiej*. Praca ta pisana była w opozycji do marksizmu. Nie polegało to jednak na całkowitym zdezawuowaniu myśli Karola Marksa, w którego dziełach H. Arendt dostrzegała zarazem kres zachodniej tradycji filozoficznej, polegający na przejściu od interpretacji świata do jego zmiany (Arendt, 2008, s. 106).

Najważniejszym źródłem pozostawali dla H. Arendt autorzy klasycy oraz cała filozoficzna tradycja sięgająca Greków. Współcześnie, twierdziła, nie jest możliwe proste przywrócenie tej tradycji. H. Arendt postulowała metodę krytycznej interpretacji

przeszłości: „głównym celem tej interpretacji jest odkrycie rzeczywistych źródeł pojęć tradycyjnych i wydobyć z nich na nowo ich pierwotnego ducha, który niestety ulotnił się z kluczowych terminów języka politycznego – takich jako wolność, sprawiedliwość, autorytet, rozum, odpowiedzialność, cnota, władza i chwała – pozostawiając po sobie puste skorupy tych pojęć, przy pomocy których usiłuje się wyjaśniać niemal wszystko, nie bacząc na leżące u ich podstaw rzeczywiste zjawiska” (Arendt, 1994c, s. 27). Nie wyraża to chęci powrotu do pierwotnych form politycznych, lecz raczej pragnienie dotarcia do czystych, nieobciążonych historycznymi kontekstami źródeł, które zasilić by mogły nowe nurty myślenia o polityce.

W tej optyce celem dokonanej w *Kondycji ludzkiej* interpretacji greckiego ideału życia politycznego nie była chęć ewokowania zaprzyszłych koncepcji, ale udzielenie odpowiedzi na pytanie o możliwość istnienia współcześnie wolnej sfery publicznej. Punktem wyjścia opisu pożądanego modelu jest opis *vita activa*, życia aktywnego, skierowanego na ziemską egzystencję człowieka, w odróżnieniu od *vita contemplativa* – życia poświęconego filozofowaniu, niezwiązanemu ze sprawami *polis*. Opisane przez H. Arendt aktywności to praca, wytwarzanie i działanie. Dwie pierwsze poświęcone są, odpowiednio, podtrzymaniu biologicznego życia oraz zapewnieniu ludziom relatywnie stabilnych warunków egzystencji. W sferze pracy człowiek jest jedynie odosobnionym *animal laborans*, przedstawicielem jednego z gatunków zamieszkujących ziemię. W sferze wytwarzania człowiek, jako *homo faber*, wkracza ze swymi produktami w dziedzinę publiczną, która przyjmuje postać rynku wymiany dóbr. Jednak dopiero trzecia aktywność, działanie, wolna jest od konieczności popędów życia biologicznego i pracy, a także właściwego wytwarzaniu utylitarystycznego instrumentalizmu fabrykacji i użytku (Arendt, 2000, s. 192).

Sfera działania to właściwa domena polityki. Wkraczające w nią jednostki są wolne od biologicznych konieczności, zaś otaczający je świat, w wyniku wysiłku wytwarzania, cechuje pewna trwałość. Jest to warunek relatywnej równości uczestników życia politycznego. W greckich *poleis* „[n]ależąc do nielicznych ‘równych’ (*homoioi*) znaczyło być dopuszczonym do życia pośród równych sobie, ale sama dziedzina publiczna, *polis*, przeniknięta była duchem ostrego współzawodnictwa [w oryginale anglojęzycznym: *fiercely agonal spirit* (Arendt, 1998b, s. 41) – przyp. F. B.], gdzie każdy musiał nieustannie wyróżniać się, aby przez wyjątkowe czyny lub osiągnięcia pokazać, że jest ze wszystkich najlepszy (*aien aristeuein*)” (Arendt, 2000, s. 47). Choć motywem przewodnim spontanicznego działania było dążenie do odsłonięcia własnej indywidualności oraz uzyskanie nieśmiertelnej sławy za sprawą nadzwyczajnych czynów, jego granicami i ramami odniesienia pozostawała *polis* (Arendt, 2000, s. 213–214). Zapewniało to m.in. odpowiednie prawodawstwo (*nomos*), którego ustanowienie zaliczane było zresztą nie do sfery politycznej, a do sfery wytwarzania. W ten właśnie sposób polityka, choć była przestrzenią wyłaniania się jednostek, mogła być równocześnie ich działaniem razem i w zgodzie z innymi.

Normatywizm koncepcji H. Arendt zrozumiała staje się poprzez odniesienie zaprezentowanego przez autorkę modelu działania politycznego do współczesnego jej kontekstu. Przedstawiona przez H. Arendt interpretacja współczesności jest niezwykle

krytyczna. W jej przekonaniu źródeł kondycji nowożytnego człowieka poszukiwać należy w procesach dawniejszych i głębszych, niż XX-wieczne totalitaryzmy. Tu porzestaniemy na wskazaniu opisanych przez H. Arendt efektów tych procesów. Po pierwsze, jest nim *alienacja* ze świata. Wykazał to Max Weber w obserwacji dotyczącej źródeł kapitalizmu, stwierdzając że „ściśle doczesna aktywność możliwa jest bez jakiegokolwiek troski o świat lub korzystania zeń, że wręcz przeciwnie, jest to aktywność, której najgłębszą motywację stanowi niepokój i troska o ja” (Arendt, 2000, s. 275). Po drugie, w nowożytności odwrócony został porządek *vita activa* oraz *vita contemplativa* – pierwotnie to pierwsze służyć miało drugiemu. Wobec rozwoju nauki, nastawionej na uzyskanie chwilowej i odwoływalnej wiedzy, znaczenie traci filozoficzna refleksja zmierzająca do obiektywnej prawdy. Na pierwszym miejscu postawione zostaje życie aktywne, a w jego ramach – wytwarzanie. H. Arendt pisze o wyniesieniu *homo faber*, z czym związane było zwycięstwo myślenia procesualnego i instrumentalnego. Po trzecie, awans aktywności wytwarzania był chwilowy – obecnie do czynienia mamy raczej z *triumfem animal laborans* oraz uznaniem życia za najwyższe dobro. Troska o nie wyraża się jednak nie w indywidualizmie, a w uspołecznieniu, które uwidacznia się najwyraźniej w koncepcjach opierających się na kategorii interesu klasowego. W ten sposób „zniknął nawet ostatni ślad działania, które było robieniem czegoś, pobudka kryjąca się w interesie własnym” (Arendt, 2000, s. 347).

Opisane przez H. Arendt tendencje diametralnie odróżniają współczesność od starożytnego wyobrażenia *vita activa*. Dziedzina publiczna, w której jednostki mogłyby partycypować i rywalizować, pragnąc odsłonić swoją indywidualność, nie istnieje (McGowan, 1998, ss. 94–95). Jak zauważa współczesny komentator, agonizm koncepcji H. Arendt skupia się na poświęceniu dla dobra wspólnoty, niezależności sądu oraz zdystansowaniu wobec działania, możliwym dzięki oderwaniu go od życiowych konieczności. Sednem polityki jest bowiem zawsze troska o świat w jego publicznym wymiarze – gdy troska ta zanika, „kiedy dominują interesy własne lub grupowe – polityka jest *po prostu* konfliktem” (Villa, 1999, s. 127). Tym samym ujawniona zostaje szczególnie istotna z punktu widzenia współczesnych koncepcji cecha agonizmu, a zatem jego zdolność przekształcania jawnego, otwartego antagonizmu, w ograniczoną regułami konkurencję.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, wskazać trzeba, że kategorie agonu bądź agonizmu przez J. Burckhardta, F. Nietzschego i H. Arendt odnoszone są jednoznacznie do kontekstu kulturowego starożytnej Grecji. Zarazem jednak u wszystkich tych autorów agon starożytny staje się punktem odniesienia w krytyce nowoczesnego społeczeństwa. Grecki duch agonistyczny – dążenie do uzyskania doskonałości w rywalizacji z innymi – uznany zostaje przez nich za pierwiastek utracony we współczesnym im świecie. Utrata ta jest elementem procesu odwracania się ludzi od działania ku dobru wspólnemu do życia prywatnego, a zatem – posługując się określeniami Benjamina Constanta – odejściu od „wolności starożytnych” ku „wolności nowożytnych”. Zauważmy, że oznacza to jednocześnie, iż choć wymienieni autorzy rozpatrują agon w ścisłym związku z kulturą antycznej Grecji, dopuszczają możliwość przeniesienia jego zasad w inne konteksty.

## 2. Agon a gra i zabawa

Szczególnie wyraźnie proces dehellenizacji pojmowania agonu zaobserwować można w obszarze studiów kulturowych. W końcu lat trzydziestych XX w. pojęcie agonizmu znalazło rozwinięcie we wpływowej pracy zatytułowanej *Homo ludens* (Huizinga, 2007). Jej autor, holenderski historyk kultury Johan Huizinga (1872–1945), zdecydowanie poszerzył zakres przedmiotowy pojęcia agonizmu, mianem agonistycznej określając leżącą u podstaw wszelkiej kultury zabawę. Opierając się na ustaleniach antropologicznych i etnograficznych uznał – inaczej, niż J. Burckhardt – iż pierwiastek agonistyczny nie był wyłączną własnością kultury greckiej, lecz że dostrzec go można także w kulturach pozaeuropejskich. Koncepcję agonizmu autorstwa J. Huizingi należy wpisać w szersze konteksty: historyczny i konceptualny. Związek pomiędzy tymi kontekstami, widoczny szczególnie w konsekwencjach zaproponowanego ujęcia zabawy, staje się zrozumiały, gdy pod uwagę wzięte zostaną założenia metodologiczne, przyjęte przez holenderskiego historyka. Należy wreszcie zderzyć jego obserwacje z polemiką francuskiego socjologa i krytyka literackiego Rogera Cailloisa (1913–1978), który propozycje J. Huizingi skrytykował, ale i podchwycił i dookreślił we wpływowych pracach *Człowiek i sacrum* (Caillois, 1995) oraz *Gry i ludzie* (Caillois, 1997). Złożenie tych koncepcji pozwala na wyodrębnienie ważnego, choć współcześnie sporadycznie podejmowanego nurtu pojmowania agonizmu.

### 2.1. Johan Huizinga: agonizm jako czynnik kulturotwórczy

J. Huizinga rozpoczął karierę akademicką od studiów nad sanskrytem i pracy doktorskiej poświęconej komizmowi w dramacie hinduskim (obronionej w 1897 r. na uniwersytecie w Lipsku), by przenieść później – jako profesor uniwersytetów w Amsterdamie (1903–1905), Groningen (1905–1915) i w końcu w Lejdzie (1915–1942) – swoje zainteresowania na europejskie Średniowiecze. Między innymi pod wpływem koncepcji literackiego ruchu Tachtigers oraz krytyków myśli pozytywistycznej skłaniał się do uznania studiów historycznych bardziej za rodzaj sztuki niż nauki. Jednocześnie oddzielał funkcję historii, której celem jest dociekanie prawdy o przeszłości, od funkcji sztuki, posiadającej jedynie subiektywną wartość. Tym, co łączy oba typy działalności jest jednak pewien zmysł estetyczny i niezbędność wyobraźni (Anchor, 1978, ss. 66–67).

Podejście do studiów historycznych, biorące się „z samego zamięłowania przedmiotu, z odczucia żywego pulsowania życia odległych epok” (Barycz, 1996, s. 17), bliskie było Burckhardtowskiej postawie amatora. Wynikało ono w części z niesformalizowanego i fragmentarycznego wykształcenia J. Huizingi w dyscyplinie historii, ale było też, szczególnie w późniejszym czasie, świadomą decyzją metodologiczną. Pomimo dystansu wobec głównego nurtu akademickiej historiografii oraz dominujących ówczesnie podejść badawczych, holenderski badacz wypracował własne stanowisko. Było ono bliskie metodom J. Burckhardta: „I jeden, i drugi nie przykładali znaczenia do schematu chronologicznego, odrzucali interpretację genetyczną, wysu-

wali postulat opisowego ujęcia zjawisk i stanów kulturowych, wydobywania z nich najbardziej istotnych rysów i właściwości, nie tyle objaśniania, ile zrozumienia, nie doszukiwania się przyczyn, ale co najwyżej ustalania uwarunkowań” (Barycz, 1996, s. 22). J. Huizinga nie uznawał zarazem za słuszną „dynamicznej teorii rozwoju dziejów J. Burckhardta, nie wierzył w nagłe katastrofy epok cywilizacyjnych, ufał w ciągłość procesu ewolucyjnego i w długotrwałość wątków kulturowych” (Barycz, 1996, s. 23). Podobnie jak J. Burckhardt, nie poświęcał się badaniom archiwalnym – poza lekturą kronik, stanowiących istotne źródło *Jesieni Średniowiecza* (1919), najbardziej wpływowej, obok Burckhardtowskiej *Kultury Odrodzenia we Włoszech*, pracy historycznej poświęconej czasom początków Renesansu.

Bardzo wyraźne w pisarstwie J. Huizingi było nastawienie na krytykę współczesności. Wynikało to z uznania historii za rodzaj wiedzy podporządkowany współczesności, przy czym podporządkowanie to miało dwa, ściśle sprzężone z sobą wymiary. Wiedza historyczna jest podporządkowana współczesności ze względu na pytania, które są formułowane przez historyka. Jednocześnie pytania te narzucają przeszłości pewne współczesne formy. Uzyskiwaną w ten sposób wiedzę J. Huizinga definiował następująco: „Historia jest formą intelektualną, w której cywilizacja przedstawia samej sobie własną przeszłość” (Huizinga, 1936, s. 9). Celem historii jest bowiem zrozumienie świata „w i poprzez przeszłość” (Huizinga, 1936, s. 5).

Tak zarysowane podejście widoczne jest szczególnie w pracy *Homo ludens*, będącej jednocześnie historyczną rekonstrukcją kategorii zabawy, jak i krytyką cywilizacji europejskiej okresu narastającego faszyzmu. Koncepcja zabawy, której agonistyczny wymiar wyłożony został ostatecznie w pracy *Homo ludens*, rozwijana była przez J. Huizingę już w *Jesieni Średniowiecza*. Dystans wobec współczesnego mu społeczeństwa J. Huizinga wyrażał także w pracy *W cieniu jutra* (1936), opatrzonej podtytułem *Diagnoza duchowej choroby naszych czasów*. Zwraçał tam uwagę, że kryzys Europy lat trzydziestych różni się od dotychczasowych kilkoma niebezpiecznymi elementami, takimi jak „mity narodowej i rasowej wyższości, nadużycie nauki i technologii, upadek krytycznego osądu, rozwój konformizmu społecznego i zagrożenie nieodpowiedzialnej akcji masowej, a także polityzacja wszystkich sfer życia” (Anchor, 1978, s. 77)<sup>14</sup>. Obok tego, za niezwykle istotną przesłankę upadku kultury uznał wynaturzenie zabawy. Podczas gdy prawdziwa zabawa posiada ograniczenia czasowe, dziś nigdy się nie kończy. Dochodzi do wymieszania zabawy z pierwiastkiem powagi. Ta obserwacja rozwinięta została w książce *Homo ludens*.

<sup>14</sup> Krytyka zawarta także w opublikowanych pośmiertnie pracach *Zhańbiony świat* oraz *U świtu pokoju. Studium o widokach ratowania naszej cywilizacji* (1945), miała nie tylko wymiar pesymistyczny, lecz także zawierała propozycje przezwyćiężenia współczesnych przypadłości. „W przeciwieństwie do apokaliptycznej wizji upadku cywilizacji zachodniej [Oswalda] Spenglera Huizinga widział możliwość uzdrowienia tych schorzeń przez zastąpienie przeżytych form nawrotem do starożytnej *humana civilitas* i *urbanitas*. Wierzył, że wysiłkiem ludzi dobrej woli bez względu na dzielące ich poglądy i przedziały partyjne można doprowadzić do odrodzenia podstawowych elementów cywilizacji: poszanowania osobowości ludzkiej i pokoju w stosunkach między narodami; wyrażał przekonanie, że ta cywilizacja winna być wyposażona w wyższym stopniu w podstawowy element, którego brak silnie odczuwał, mianowicie współczucie i miłosierdzie” (Barycz, 1996, s. 20).



Deklarowaną intencją autora nie było wskazanie miejsca, które „zajmuje zabawa pomiędzy pozostałymi zjawiskami kulturowymi”, lecz to, „jak dalece sama kultura ma charakter zabawy” (Huizinga, 2007, s. 8). W opisie zabawy nie zostały przyjęte stanowiska biologistyczne, psychologiczne czy etnograficzne, mogące służyć pomocą, ale wyjaśniające jedynie częściowo zjawisko zabawy, lecz perspektywa kulturoznawcza. Umożliwia ona uchwycenie zabawy jako zjawiska powszechnego i wielowymiarowego. Zabawa, choć osobna wobec codziennego życia, nie jest jednocześnie prostą antytezą powagi, której często zostaje przeciwstawiona. To raczej powaga jest nie-zabawą. Sama zabawa ma nierzadko charakter bardzo poważny, pozbawiony elementu komizmu i śmiechu. Pozostaje poza opozycjami mądrość–głupota, prawda–nieprawda lub dobro–zło. Jej warunki formalne stanowią swoboda działania, oddzielenie od zwykłego życia (nadające zabawie uroczysty, sakralny charakter), odrębność i ograniczoność czasowa i przestrzenna oraz powtarzalność. Każda zabawa wytwarza własny ład, normowany przez reguły gry. Wyznaczają one jednocześnie porządek wewnętrzny zabawy, jak i stanowią jej granice – ich naruszenie kończy zabawę. W ten sposób zabawa wytwarza osobny świat. Posiada ona dwa najistotniejsze aspekty: „jest walką o coś lub przedstawieniem czegoś”, ewentualnie „zabawa ‘przedstawia’ walkę o coś albo też stanowi rodzaj zawodów: kto potrafi najlepiej coś przedstawić” (Huizinga, 2007, s. 29). Cechy przedstawienia nosi kult religijny, mimo swojej powagi będący w istocie grą, wtórną wobec pierwotnego zjawiska zabawy.

Pojęcie zabawy J. Huizinga definiuje w związku z tym bardzo szeroko: „jest dobrowolną czynnością lub zajęciem wykonywanym w pewnych ustalonych granicach czasu i przestrzeni według dobrowolnie przyjętych, lecz bezwarunkowo obowiązujących reguł, jest celem sama w sobie, towarzyszy jej zaś uczucie napięcia i radości oraz świadomość «odmienności» od «zwyčajnego życia»” (Huizinga, 2007, s. 52). Tak pojemna definicja pozwala holenderskiemu historykowi odnaleźć odpowiadające jej określenia nie tylko w starożytnej grece (*paidiá, athýrō, agon*), lecz także m.in. w sanskrycie (*krīdati*), języku chińskim (*wan, czeng, sai*), Indian amerykańskich (rdzenie słów *koñni-* oraz *kaxtsi-*), japońskim (*asobi, asobu*), językach semickich (*la'ab*), łacinie (*ludus, ludere*), francuskim (*jeu, jouer*), włoskim (*giuoco, giocare*), hiszpańskim (*juego, jugar*), portugalskim (*jogo, jogar*), rumuńskim (*juc, juca*), niemieckim (*Spiel, spielen*) czy angielskim (*play, to play*, wywodzące się od słów *plega i plegen*).

Greckie słowo *paidiá* oznacza coś przynależnego dziecku, ale – poprzez derywaty – rozciągane jest na wszelkie formy zabawy i gry. Słowo *athýrō* oznacza igraszkę, coś nieistotnego. Słowo *agon* odnosi się natomiast do tego, czego dwa poprzednie pojęcia nie obejmują – sfery gier bojowych i zawodniczych. To określenie J. Huizinga rozszerza na wszelkie formy współzawodnictwa w świecie helleńskim. „Agon w życiu Greków”, pisze J. Huizinga, „czy gdziekolwiek indziej na świecie, przejawia wszelkie formalne cechy zabawy i z uwagi na swoją funkcję należy głównie do sfery uroczystej, czyli właśnie do sfery ludycznej” (Huizinga, 2007, s. 56). Kwestię różnicy pomiędzy pojęciami oznaczającymi w grece zabawę oraz współzawodnictwo historyk tłumaczy uprzednością agonistyki wobec późniejszego pojęcia zabawy. Agon był zjawiskiem tak powszechnym, że jego ludyczny charakter pozostawał nieuświadomiony.



Rozważania językoznawcze uprawniają J. Huizingę do poczynienia uwagi, że w kulturze archaicznej kategorie walki i zabawy są z sobą połączone. Tak rozumiana zabawa traktowana jest przez niego nie jako jedno ze zjawisk w kulturze, ale czynnik kulturotwórczy: „Kultura nie zaczyna się *jako* zabawa ani też z zabawy, ale raczej w *niej* samej. Antytetyczna i agonistyczna podstawa kultury dana jest w zabawie, która jest starsza i pierwotniejsza od wszelkiej kultury” (Huizinga, 2007, s. 122). Stwierdzenie to umieszcza agonizm jako centralną cechę zabawy. Charakter agonalny nie jest ograniczony do kultury helleńskiej. Historyk wskazuje przykłady kultur Wschodu, ale też i Indian amerykańskich (obyczaj potlacz) czy mieszkańców Oceanii (obrzęd kula).

Uznając zasadę agonalną za powszechny czynnik kulturowy, J. Huizinga nawiązuje polemikę z poglądami J. Burckhardta (którego uznaje za twórcę pojęcia „agonalny”) oraz jego kontynuatorów, takich jak Victor Ehrenberg, autor pracy *Ost und West. Studien zur geschichtlichen Problematik der Antike* z 1935 r. Krytyka J. Huizingi dotyczy zbyt dużego ograniczania przez obu historyków czasoprzestrzennej lokalizacji zjawiska agonu, przypisywanego wyłącznie Grekom okresu nazwanego przez J. Burckhardta kolonialnym i agonalnym. Autor *Homo ludens* wskazuje, że szwajcarski historyk, wygłaszając swoje tezy, nie mógł znać przedstawionych później wyników badań etnologicznych, potwierdzających nie lokalne, a powszechne znaczenie czynnika agonalnego w różnych kulturach archaicznych. Takiego usprawiedliwienia nie posiada już współczesny J. Huizinga niemiecki badacz V. Ehrenberg. Uważał on wprawdzie współzawodnictwo za cechę wspólną wszystkim ludom, jednak to wyłącznie w starożytnej Grecji okresu, który nastąpił po epoce heroiczej, skłonny był dostrzegać istnienie agonizmu jako zasady życia społecznego<sup>15</sup>. Agonistyka miała być formą kulturową niejako zastępującą prawdziwą wojnę, pozbawioną przy tym charakteru sakralnego. Oba te twierdzenia J. Huizinga zdecydowanie odrzuca, podkreślając ścisły związek współzawodnictwa ze sferą religijną. Takie też, sakralne znaczenie, miały rzymskie widowiska (*ludi*) w rodzaju walk gladiatorów czy wyścigów rydwanów, przebiegające wedle ściśle ustalonego rytuału. Nieuprawnione jest zatem, zdaniem J. Huizingi, określenie kultury rzymskiej jako antyagonistycznej, a tak właśnie czynił V. Ehrenberg.

Według J. Burckhardta i V. Ehrenberga, upowszechnienie się agonistyki wśród Greków było wyrazem przejścia od otwartej walki do zabawy, wiodące ostatecznie – w związku z szerszą bezcelowością i bezsensownością agonu – do wynaturzenia. Dla J. Huizingi „[n]ie było to przejście «od walki do gry» ani też «od gry do walki», lecz przejście «w ludycznym współzawodnictwie do kultury», przy czym rywalizacja przerasta niekiedy życie kulturowe, góruje nad nim i jednocześnie traci poniekąd swą ludyczną, uświęconą i kulturową wartość, wynaturzając się w czystą namiętność rywalizacji” (Huizinga, 2007, s. 122).

---

<sup>15</sup> Twierdzenie to V. Ehrenberg podtrzymywał również w pracach pisanych po II wojnie światowej. Dostrzegając uwagi J. Huizingi, w opublikowanej w końcu lat sześćdziesiątych książce pisał: „Umiłowanie współzawodnictwa jest powszechne we wczesnych społeczeństwach, ale o ile mi wiadomo, nigdzie nie odnajdziemy go tak przenikającego życie jako całość, prywatne i publiczne, artystyczne i polityczne, w państwie i pomiędzy państwami, jak u Greków” (Ehrenberg, 2011, s. 16).

W kulturze archaicznej czynnik ludyczny ujawnia się w najczystszej postaci. Dal-  
szy rozwój kultury, wzrost poziomu jej skomplikowania, wiedzie do zapoznania ago-  
nizmu, który jednak, choć ukryty, nadal jest obecny w szeregu zjawisk. J. Huizinga  
wykazuje jego istotną rolę w prawie, wojnie, procesie rozwoju wiedzy naukowej,  
poezji, sztuce i filozofii w różnych kulturach archaicznych. W dwóch ostatnich roz-  
działach *Homo ludens* zmierza jednak do wykazania, iż rozwój cywilizacji europej-  
skiej od XIX w. wiązał się z zanikiem czynnika ludycznego. Proces ten wiąże J. Hu-  
izinga z przeobrażeniami społeczno-gospodarczymi: „Zmysł społeczny, dążenie do  
wyształcenia i sądy naukowe stały się dominantami tego procesu kulturowego. [...] Wielkie jego prądy umysłowe przebiegały niemal wszystkie w sprzeczności z ludycz-  
nym czynnikiem życia społecznego. Liberalizm ani socjalizm nie były mu pożywką.  
Nauki eksperymentalne, filozofia, polityczny utylitaryzm i reformizm, mentalność  
manchesteryzmu, wszystko to było działalnością na wskroś poważną” (Huizinga,  
2007, s. 297). Także w sporcie, w sposób najbardziej oczywisty związanym z agonem,  
dochodzi do utraty nieużytkowego charakteru rywalizacji. Podział na sport amatorski  
i profesjonalny prowadzi do wytworzenia się zawodowego gracza, którego postawa  
„nie jest już prawdziwie ludyczna; nie ma w niej już spontaniczności i beztroski” (Hu-  
izinga, 2007, s. 304). Elementu ludycznego wyzbywa się również współczesna nauka,  
przestrzegająca „ścisłych wymogów dokładności i umiłowania prawdy” (Huizinga,  
2007, s. 314).

Najgroźniejszym zjawiskiem jest jednak, według holenderskiego historyka, znik-  
nięcie agonu z życia politycznego. Zamiast sygnalizować istnienie faktycznej rywa-  
lizacji, elementy ludyczne pojawiające się w sferze publicznej służą zamaskowaniu  
innych celów społecznych i politycznych. J. Huizinga określa to mianem fałszywej  
gry. Do opisu zjawisk przypominających z pozoru beztroską grę i zabawę używa on  
zaczepniętego z psychiatrii pojęcia puerylizmu<sup>16</sup>. Dotknięte puerylizmem zjawiska to  
te, „przy których człowiek współczesny, przede wszystkim jako członek takiego czy  
innego w zorganizowany sposób występującego kolektywu, wydaje się zachowywać  
według norm okresu dojrzewania czy też lat chłopięcych. [...] Należy do nich np. łą-  
twa do zaspokojenia, zawsze jednak nienasycona potrzeba banalnej rozrywki, pogoń  
za brutalną sensacją, uciecha z masowych widowisk” (Huizinga, 2007, s. 315–316).  
Puerylizm oznacza zdziecinnienie nie niosące z sobą powrotu do zabawy, która mia-  
łaby znaczenie kulturotwórcze. Jest raczej rezygnacją z dojrzałości i jako taki słu-  
ży raczej za dowód duchowego rozkładu współczesnej cywilizacji europejskiej. To  
właśnie w kontekście wydarzeń politycznych lat trzydziestych w Europie odczytywać  
należy uwagi J. Huizingi o brutalności „panoszącej się obecnie w życiu publicznym”  
czy o wtargnięciu „niedokształconych mas w sferę życia duchowego, osłabienie mo-  
ralnych kryteriów wartości oraz zbyt wielka łatwość powodowania ludźmi będąca  
darem techniki i organizacji społecznej” (Huizinga, 2007, s. 316). Widoczne było to  
szczególnie w stosowanych metodach prowadzenia polityki międzynarodowej. Zda-  
niem J. Huizingi dochodzi w niej do zaniku uznania dla reguł, nie tylko związanych

<sup>16</sup> Puerylizm jest określeniem objawu psychopatologicznego u dorosłych – „oznacza zachowa-  
nie dziecięce jako wyraz regresji: mówienie w sposób zdrobniały, sepleniący, bawienie się lalkami  
lub klockami, demonstrowanie niewiedzy właściwej dzieciom” (Bilikiewicz, 2007, s. 721).

ze skodyfikowanym prawem międzynarodowym, ale także z niepisanymi zasadami honorowymi. Do zjawiska totalizacji wojny, wcześniej zrytualizowanej i uregulowanej, dochodzić ma przez zanegowanie prawa i moralności. Szczególnie widoczne jest to dla holenderskiego badacza w koncepcjach niemieckiego prawnodawcy Carla Schmitta, autora wydanego na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych *Pojęcia polityczności*. W przedstawionym tam kryterium polityczności, opierającym się na dysfunkcji przyjaciel–wróg, nie ma miejsca na rywala czy przeciwnika w grze: są dwie strony, których celem jest wzajemna eliminacja. Przez negację ujawnia to kluczową cechę agonistycznej rywalizacji: „prawdziwa kultura nie może istnieć bez pewnej treści ludycznej, ponieważ kultura zakłada pewne samoograniczenie i samoopanowanie, pewną zdolność do nieupatrywania w jej własnych tendencjach wszystkiego, co najwyższe i najszczytniejsze, słowem – zrozumienie, że jest ona zamknięta w obrębie pewnych dobrowolnie uznanych granic” (Huizinga, 2007, s. 325). Brak zdolności samoograniczenia, zorientowanie przez jednostki na egoistyczny sukces lub przez państwa – w stosunkach międzynarodowych – na eliminację wroga, kładzie kres zabawie i grze, a co za tym idzie – niszczy kulturę.

Agonizm w ujęciu J. Huizingi staje się kluczową kategorią analizy kultury. Jako istotowy element pełniącej kulturotwórczą funkcję zabawy przenika on w sposób powszechny nie tylko kultury archaiczne, ale zachowany zostaje także w wiekach późniejszych. Zanikowi, niekoniecznie nieodwracalnemu, ulega wraz z rozwojem gospodarki kapitalistycznej i formowaniem się społeczeństwa masowego. Mimo poszerzenia zakresu przedmiotowego i oparcia narracji na osiągnięciach etnologii, zasadnicze cechy agonizmu w koncepcji holenderskiego badacza pozostają bliskie tym, które wskazywał J. Burckhardt. Nacisk kładziony jest na warunki formalne agonistycznej zabawy, takie jak jej odświętność, związana z oddzieleniem od codziennego życia, uregulowany charakter, a także jej autoteliczność.

## 2.2. Roger Caillois: *agon i sacrum*

Zaprezentowane wyżej koncepcje J. Huizingi zostały skrytykowane w 1946 r. przez R. Cailloisa w eseju *Gry i zabawy a sacrum*, dodanym do drugiego wydania książki *Człowiek i sacrum* (Caillois, 1995, ss. 173–186) z 1946 r., pierwotnie opublikowanej w 1939 r. Własną koncepcję, obejmującą typologię gier i zabaw, rozwinął w książce z 1958 r., zatytułowanej *Gry i ludzie* (Caillois, 1997).

Pod względem metodologicznym, *Człowiek i sacrum* jest pracą mieszczącą się w tradycji socjologii francuskiej. Sam autor wskazuje, że jego dzieło wiele „zawdzięcza badaniom i syntezom, które rozsławiły imiona Durkheima, Huberta i Hertza, a także tym, które kontynuują Mauss, Granet i Dumézil” (Caillois, 1995, s. 17)<sup>17</sup>. Widoczne w tej pracy są zarazem wpływy francuskiego egzystencjalizmu, które pozwalają utożsamić zasadniczy dla R. Cailloisa dualizm *sacrum i profanum* „z byciem i nicością,

<sup>17</sup> Nawiązania do tej tradycji odnajdujemy także u J. Huizingi. Pisząc o potlaczu – indiańskim święcie, podczas którego przekazywane są podarunki – przytacza on aprobatywnie uwagi Marcela Maussa (Huizinga, 2007, ss. 97–99),

energiją i materią” (Vizedom, 1960, s. 699). Jeszcze innego, być może najistotniejszego kontekstu dla myśli francuskiego autora w okresie przedwojennym dostarcza jego współpraca m.in. z Georgesem Bataillem i Michelelem Leirisem, z którymi współtworzył w Paryżu w latach 1937–1939 nieformalny Collège de Sociologie (Richman, 2002) – grupę dyskutujących z sobą intelektualistów, zainteresowanych zgłębianiem tego, co sam R. Caillois określił mianem *sociologie sacrée* – „socjologii sakralnej” (Fourny, 1985, s. 533).

Najbardziej zasadniczą konwencją opisywanej tradycji studiów socjologicznych nad religią jest przeciwstawienie *sacrum* i *profanum*, które obecne jest w wydanym w 1912 r. studium Émile’a Durkheima *Elementarne formy życia religijnego*. Przeciwstawienie to, zdaniem E. Durkheima, ma charakter uniwersalny i obejmuje wszystkie wierzenia religijne, począwszy od pierwotnego totemizmu. Jak pisze, „[w]szystkie znane, proste czy złożone, wierzenia religijne wykazują tę samą cechę wspólną: zakładają klasyfikację rzeczy realnych lub idealnych, wyobrażanych sobie przez ludzi, na dwie klasy, dwa opozycyjne rodzaje, zwykle oznaczane dwoma odrębnymi terminami, które dość dobrze oddają określenia *sacrum* i *profanum*” (Durkheim, 2010, s. 30). Opozycja pomiędzy heterogenicznymi światami *sacrum* i *profanum* może stać się antagonizmem, kiedy oba światy „pojmują się nie tylko jako odrębne, ale jako wrogie i zazdrośnie ze sobą rywalizujące”, człowiek zaś może do jednego z tych światów należeć w pełni „tylko pod warunkiem całkowitego wyłączenia ze świata drugiego” (Durkheim, 2010, s. 32)<sup>18</sup>.

W *Człowieku i sacrum* R. Caillois jednoznacznie potwierdza swoją wierność dychotomii tego, co świeckie oraz tego, co święte, stwierdzając już w pierwszym zdaniu, że „[k]ażda religijna koncepcja świata zakłada rozróżnienie między *sacrum* i *profanum*”, odnotowując, iż „zaiste jest czymś godnym uwagi, że wszelkie proponowane nam definicje religii obejmują ową opozycję [...] nawet jeśli się z nią wprost nie pokrywają” (Caillois, 1995, s. 19). Rzeczy, które zostają poświęcone, stając się częścią *sacrum*, wyłączone są ze zwykłego porządku, a człowiek nie może posługiwać się nimi bez ryzyka: „profan w swoim własnym interesie powinien się wystrzegać wszelkiego obcowania z *sacrum*, tym bardziej zgubnego, że zarażenie nim następuje błyskawicznie i ma równie natychmiastowe skutki” (Caillois, 1995, s. 21). O ile jednak, pisze R. Caillois, pomiędzy *sacrum* a *profanum* istnieć powinny ściśle bariery, o tyle człowiek zawsze usiłował sięgnąć po właściwą *sacrum* siłę, która „jawi się przede wszystkim jako niebezpieczna, niezrozumiała, z trudnością jedynie dająca sobą kierować i skuteczna” (Caillois, 1995, s. 23). Owej mocy „człowiek lęka się [...], a zarazem chciałby ją wykorzystać” (Caillois, 1995, s. 38). Tym, co pełni w tym procesie rolę pośredniczącą, są rytuały, będące zestawem reguł, rządzących relacjami pomiędzy obu światami. Mają one charakter obrzędów pozytywnych lub negatywnych (zakazów, tabu), albo zapewniających łączność pomiędzy *profanum* a *sacrum*, albo wznoszących między nimi „nie mniej konieczną barierę, która izolując je od siebie chroni je przed katastrofą” (Caillois, 1995, s. 24).

<sup>18</sup> Spośród prac autorów należących do innych tradycji intelektualnych, lecz przyjmujących dychotomię *sacrum* i *profanum*, warto przywołać wydaną pierwotnie w końcu lat pięćdziesiątych XX w. książkę *Sacrum a profanum* Mircea Eliadego (Eliade, 2008).

Dopiero w kontekście powyższej charakterystyki relacji pomiędzy sferą świecką a świętą możliwe jest zrozumienie, dlaczego tezy J. Huizingi z *Homo ludens* wywołały polemikę R. Cailloisa. Uznając „siłę i oryginalność” dzieła holenderskiego historyka, autor *Człowieka i sacrum* wskazuje największą jego słabość – „utożsamienie tego, co ludyczne, z tym, co święte” (Caillois, 1995, s. 176). Według J. Huizingi, zabawa i religia nie różnią się od siebie, ponieważ tak jak w tej pierwszej, także i w religii do czynienia mamy z zamkniętą, oddzieloną od zwykłego życia przestrzenią, kierującą się określonymi regułami i konwencjami. Uczestnicy zarówno zabawy, jak i święta religijnego angażują się w nie w identyczny sposób, tak, że „zabawa i sacrum są tu niejako ze sobą w zмовie: gwałtownemu przeżyciu religijnemu towarzyszy przedstawienie, które – jak wszyscy wiedzą – jest pozorowane, spektakl odgrywany świadomie, który nie jest jednak w żadnym razie oszustwem czy rozrywką” (Caillois, 1995, s. 178). Choć jednak R. Caillois dostrzega opisywane związki pomiędzy „elementem ludycznym a sakralnym”, nie sądzi, „aby zabawowe i kultowe formy tylko z tej racji, że starają się odseparować od toku codziennej egzystencji, znajdowały się przez to samo w stosunku do niej w równorzędnej sytuacji ani by niosły ze sobą tę samą treść” (Caillois, 1995, s. 180).

O ile dla J. Huizingi zabawa jest czystą formą – zestawem reguł przestrzeganych tylko ze względu na nie same – o tyle dla R. Cailloisa *sacrum* jest czystą treścią – „niepodzielną, dwuznaczną, ulotną i skuteczną siłą” (Caillois, 1995, s. 180). Elementy formalne, a zatem obrzędy, mają tę moc pochwyć i oswoić, jednak *sacrum* „jako źródło wszechmocy przerasta wiernego”, a człowiek nie może nią kierować zgodnie z własną wolą (Caillois, 1995, s. 181). Inaczej jest w zabawie, której reguły pochodzą i zależą wyłącznie od człowieka. Zabawa jest czasem odpoczynku, odprężenia i zapomnienia o codziennych troskach – *sacrum* „stanowi dziedzinę o takim napięciu wewnętrznym, że w porównaniu z nim świecka egzystencja okazuje się wychnieniem, odpoczynkiem i rozrywką” (Caillois, 1995, s. 181). I zabawa, i *sacrum* oddzielone są od życia świeckiego, jednak opisywane różnice pomiędzy nimi nie pozwalają na umieszczenie ich na tym samym poziomie. R. Caillois proponuje zamiast tego uznanie, iż elementy te tworzą hierarchię: sakralny–świecki–ludyczny. Tak jak zabawa jest wychnieniem od świata świeckiego, tak też świat świecki jest „marnością i rozrywką w odniesieniu do *sacrum*” (Caillois, 1995, s. 184).

Inne, w opisywanym kontekście zdawałoby się marginalne zarzuty R. Cailloisa wobec koncepcji J. Huizingi dotyczą połączenia przez tego ostatniego różnych odmian zabaw w jednej kategorii. „Dobrze by było mieć odrębne opisy każdego z elementów składowych ludycznego ducha – oczekiwanie na wyrok losu, pragnienie udowodnienia własnej doskonałości, pociąg do rywalizacji czy ryzyka, miejsce, jakie w zabawie przypada improwizacji, sposób, w jaki nagina się ona do przestrzegania reguł itp.”, stwierdza R. Caillois, pytając: „Czy można doprawdy mówić o jednej zabawie? Czy pod tym pojęciem kryje się w istocie wiele czynności, które łączy jedynie nazwa?” (Caillois, 1995, ss. 176–177). Wątpliwości te stały się przyczynkiem do napisania pracy *Gry i ludzie*, poświęconej próbie dokonania całościowej typologii gier i zabaw.



Także w *Grach i ludziach* punktem wyjścia rozważań nad zabawą<sup>19</sup> są tezy J. Huizingi, które wprawdzie, zdaniem R. Cailloisa, „budzą zastrzeżenia”, jednak otwierają „niesłychanie płodne perspektywy dla badań i refleksji” (Caillois, 1997, s. 15). J. Huizinga udało się ustalić istotę gier i zabaw, jednak pominął on „opis i klasyfikacje samych gier i zabaw, jak gdyby wszystkie działania tego typu odpowiadały tym samym potrzebom i wyrażały tę samą postawę psychiczną” (Caillois, 1997, s. 15). Z zaproponowanej przez niego definicji zabawy wynika także pominięcie zakładów i gier hazardowych oraz zabaw polegających na naśladownictwie. Dlatego też R. Caillois proponuje własną definicję gry i zabawy jako czynności, które są: dobrowolne (nie wynikają z obowiązku), wyodrębnione (posiadają granice czasoprzestrzenne), zawierają element niepewności (ich przebieg i wynik nie może być znany z góry) są bezproduktywne (nie prowadzą do wytworzenia dóbr), ujęte w normy (posiadają konwencje, które zawieszają zwykłe prawa) oraz fikcyjne (towarzyszy im poczucie „wtórnej rzeczywistości lub też całkowitego oderwania od życia powszedniego”) (Caillois, 1997, s. 20). W zależności od tego, które z kryteriów – i w jakim stopniu – spełnia dana czynność, dokonywać można różnorodnych klasyfikacji gier lub zabaw. Ostatecznie jednak najistotniejsza dla R. Cailloisa jest odmienność postaw uczestników różnych typów gier i zabaw, i to właśnie „zależnie od tego, czy w danych grach i zabawach przeważa element współzawodnictwa, przypadku, naśladownictwa czy oszołomienia”, poszczególne czynności przynależą do jednej z czterech kategorii, określonych jako *agon*, *alea*, *mimicry* oraz *ilinx* (Caillois, 1997, s. 22). Tym samym zakres przedmiotowy pojęcia *agon* zostaje ograniczony do jednego tylko z wielu typów aktywności, które J. Huizinga określał tym mianem.

Czym dokładnie, według R. Cailloisa, cechują się gry i zabawy typu agonistycznego? Kategoria ta obejmuje gry i zabawy o charakterze zawodów, a zatem „walki w warunkach sztucznie stworzonej równości szans, pozwalającej antagonistom zmierzyć się w sytuacji idealnej, dzięki której zyskana przewaga jest ściśle wymierna i niepodważalna” (Caillois, 1997, s. 23). Przykładem tego rodzaju aktywności są wszelkie dyscypliny sportowe, a także gry takie jak szachy. Celem w nich jest udowodnienie własnej przewagi nad przeciwnikami w danej dziedzinie, co wymaga doskonalenia się, zaś w samej rozgrywce – przestrzegania przyjętych zasad. R. Caillois zauważa, że choć wydawać się może, iż zwierzęta niezdolne są do *agonu*, ponieważ „nie mają pojęcia o czymś takim jak granice i reguły, a dążą jedynie do uzyskania brutalnego zwycięstwa w bezlitosnej walce”, dostrzec można przykłady ich zachowań, w których „brak co prawda reguł, istnieją jednak pewne granice, spontanicznie przestrzegane” (Caillois, 1997, s. 24). Jest tak w przypadku zabaw młodych kotów czy psów, które „chętnie mocują się «do upadłego», bacząc jednak pilnie, aby nie wyrządzić sobie

<sup>19</sup> Oryginalny tytuł książki R. Cailloisa brzmi *Les Jeux et les Hommes*. Jak zauważa autorka polskiego przekładu, „[f]rancuskiemu słowu *jeu* (niem. *Spiel*) w języku polskim odpowiadają dwa terminy: «gra» i «zabawa». Język polski w klasyfikacji tej dziedziny życia ludzkiego zastosował swoiste kryteria, odróżniając zdecydowanie to, co jest zabawą, to znaczy współdziałaniem „na niby”, od tego, co jest grą, to jest walką «na niby». Ponieważ różnica ta wydaje mi się istotna i znamienita dla ducha naszego języka i kultury, zdecydowałam się słowo *jeu* tłumaczyć na trzy różne sposoby, zależnie od kontekstu, bądź jako gra i zabawa, gdy autor ma na myśli obie grupy działań, bądź jako gra albo zabawa, gdy idzie o jedną z grup” (Caillois, 1997, s. 15p).



wzajemnie krzywdy” (Caillois, 1997, s. 24). *Agon* ludzki odróżnia jedynie „większe wyrafinowanie i ściśle reguły” (Caillois, 1997, s. 25).

Zarówno zabawy należące do typu *agon*, jak i do trzech pozostałych grup – *alea*, w których zwycięstwo zależy od losu (jak np. w grze w kości), *mimicry*, czyli opartych na naśladowaniu i odgrywaniu ról, oraz *ilinx*, obejmujących rozrywki zmierzające do oszołomienia (np. karuzela) – umieszcza R. Caillois na osi rozciągającej się pomiędzy dwoma biegunami: *paidia* oraz *ludus*. Pierwszy z nich oznacza całkowitą spontaniczność zabawy, drugi – podporządkowanie żywiołowości ścisłym regułom. Niezależnie zatem, do którego z czterech typów gier i zabaw należy dana aktywność, jest ona mniej lub bardziej sformalizowana. Choć zdawać by się mogło, że tym samym *ludus*, jako domena reguł, utożsamiony zostaje z *agonem*, R. Caillois wskazuje różnicę pomiędzy nimi: „w *ludus* grający dokonuje wysiłku i rozwija swój talent niezależnie od wyraźnego uczucia rywalizacji czy współzawodnictwa: walczy się z przeszkodą, nie zaś przeciwko jednemu lub kilku współzawodnikom” (Caillois, 1997, s. 35). W tym sensie gry i zabawy typu agonistycznego zbliżają się od bieguna *paidia* ku biegunowi *ludus* wraz ze wzrostem ścisłości rządzących nimi reguł.

R. Caillois nie poprzestaje jednak na tej wstępnej typologii, dodając do niej patologię gier i zabaw, zadając pytanie, jakim wypaczeniom mogą one ulegać, gdy zatarciu ulega granica pomiędzy zabawą a rzeczywistością. W przypadku *agonu* wypaczenie przejawia się „we wszelkim antagonizmie nie miarkowanym już przez ducha gry” – kiedy konkurencja staje się bezwzględna, polegając na prawie natury (Caillois, 1997, s. 49). R. Caillois zdaje się powtarzać uwagi F. Nietzschego, gdy stwierdza, że „obłądną, obsesyjną ambicję – niezależnie od tego, w jakiej dziedzinie dochodzi do głosu – jeśli tylko idzie w parze z odrzuceniem reguł gry i zasady *fair play*, należy piętnować jako zasadnicze wypaczenie, które oznacza powrót do sytuacji wyjściowej” (Caillois, 1997, s. 49). Inaczej niż J. Huizinga, nie twierdzi zarazem, że postawa człowieka, który z gry lub zabawy uczynił profesję (np. zawodowi sportowcy), ma charakter patologiczny, albowiem „[i]stota zawodów czy widowiska nie zmienia się przez fakt, że zapaśnikami czy aktorami są zawodowcy grający dla zapłaty, nie zaś amatorzy czyniący to dla przyjemności” (Caillois, 1997, s. 48).

Kluczowe dla odseparowania *agonu* jako zabawy od innych sfer aktywności społecznej jest przestrzeganie reguł współzawodnictwa. Gdy te „idą w zapomnienie”, a *agon* przeniesiony zostaje do rzeczywistości, jego jedynym celem jest „osiągnięcie sukcesu”, który „usprawiedliwia każdą podłość popełnioną w jego imieniu” (Caillois, 1997, s. 55). W zakresie zachowań indywidualnych, jednostki mogą powstrzymać swoje instynkty ze strachu przed „sądami czy opinią”, ale już „narody uznają za dozwolone, a nawet za słuszne prowadzenie wojny nie znającej litości ni miary” (Caillois, 1997, s. 55). Totalna wojna nie zachowuje już pozorów turnieju czy pojedynku – staje się czystą przemocą, albo – jak określiłaby to Chantal Mouffe – z agonizmu przeistacza się w antagonizm.

O ile R. Caillois sporty klasyfikuje jako formę *agonu* pozostającą na marginesie mechanizmów społecznych, o tyle konkurencję handlową, egzaminy i konkursy uznaje za formy instytucjonalne – element życia społecznego, natomiast przemoc,

żądę władzy i szalbierstwo – za wypaczenie *agonu* (Caillois, 1997, s. 56). Przykładu obecności *agonu* w życiu społecznym dostarcza sfera administracji, w której rekrutacja urzędników odbywa się na zasadzie konkursu lub egzaminu: „[b]iurokracja staje się więc czynnikiem swego rodzaju konkurencji, która wprowadza *agon* jako podstawę wszelkiej kariery administracyjnej, wojskowej, uniwersyteckiej czy sądowniczej” (Caillois, 1997, s. 96). Upowszechnianie się tego rodzaju mechanizmów, podkreśla R. Caillois, stanowi miarę postępu demokracji – „sprawiedliwego współzawodnictwa, równości praw, potem względnej równości położenia, co z czasem pozwala wyrazić językiem faktów, w sposób substancjalny – równość wobec prawa, która dawniej była raczej abstrakcyjna niż konkretna” (Caillois, 1997, s. 96).

Autor *Gier i ludzi* zwraca uwagę, że w starożytnej Grecji demokracja wiązała się nie tylko z *agonem*, lecz także z *alea* – w Atenach obsadzanie urzędów odbywało się tam na drodze losowania. Z drugiej strony, „delegatów do Związku Beockiego wyznaczano w wyborach” (Caillois, 1997, s. 97). *Agon* i *alea* stanowiły zatem dwie, przeciwstawne formy sprawiedliwości, przy czym *agon* wiązał się z ustrojem reprezentatywnym, *alea* zaś – z egalitarnym. Współzawodnictwo tych dwóch mechanizmów zwyciężył ostatecznie *agon*. R. Caillois uznaje go za zdrową zasadę polityczną, polegającą na „zapewnieniu każdemu kandydatowi identycznych możliwości legalnego zabiegania o głosy wyborców” (Caillois, 1997, s. 97). Dodaje do tego uwagę, którą można uznać za pierwszą w literaturze definicję demokracji agonistycznej:

Ogólniej biorąc, pewna koncepcja demokracji, dosyć rozpowszechniona, ma tendencję do traktowania całej walki stronnictw jako swego rodzaju zawodów sportowych, które powinny reprezentować większość cech właściwych walkom toczonym na stadionie, w szrankach czy na ringu: określona stawka, poszanowanie dla przeciwnika i poszanowanie wyroków sądu konkursowego, wzajemna lojalność, a po zapadnięciu wyroku – rzetelna współpraca między dawnymi rywalami (Caillois, 1997, s. 97).

W życiu społecznym *alea* jest związana z losowym charakterem urodzenia, które wyznacza jednostce nie tylko określony majątek i wykształcenie, lecz także talenty i możliwości. Mechanizmy agonistyczne zmierzałyby do zrównoważenia tej naturalnej niesprawiedliwości równością współzawodnictwa. Jak jednak zauważa R. Caillois, „[n]awet jeśli przyjmie się istnienie różnorodnych i surowo przestrzeganych mechanizmów kompensacyjnych, mających zapewnić idealną równość startu i popierać jedynie prawdziwe wartości i udowodnione zalety – nawet w takim wypadku los wtrąca zawsze swoje trzy grosze” (Caillois, 1997, s. 99). Wyobrazić sobie można jednak odwrotną sytuację – taką, w której to *alea* działa jako mechanizm kompensujący niesprawiedliwość związaną z *agonem*: ci, którzy nie posiadają walorów umożliwiających zwycięstwo we współzawodnictwie, „zwracają się ku loterii, ku wszelkiego rodzaju losowaniu, gdzie najtępsze głowy, głupiec, kaleka, niedorajda i leń – wobec cudownego zaślepienia tej nowej odmiany sprawiedliwości – znajdują się wreszcie na jednym poziomie z ludźmi utalentowanymi i przedsiębiorczymi” (Caillois, 1997, s. 100). Różnego rodzaju loterie działają na wyobraźnię ludzką, obiecując drogę na

skrótów do uzyskania sukcesu; gdy mowa o opierających się na hazardzie turniejach telewizyjnych, do czynienia mamy z mechanizmem kompensującym „brak rozpiętości w rywalizacji społecznej, która faktycznie rozgrywa się między ludźmi tej samej klasy, o podobnym poziomie życia czy wykształcenia” (Caillois, 1997, s. 104). Zwycięstwo w tego rodzaju grach daje nie tylko uczestnikom, lecz także widzom poczucie odwetu, nadzieję „wyjścia poza daną kondycję” oraz, dzięki utożsamieniu się z zawodnikami, udział *per procura* w triumfie (Caillois, 1997, s. 105).

Z powyższej analizy wynika jasno, że choć R. Caillois nie przypisuje *agonowi* tak fundamentalnej i powszechnej roli w kulturze jak czyni to J. Huizinga, i określa tym mianem jedynie pewien wydzielony typ aktywności, dostrzega równocześnie znaczenie rywalizacji opartej o określone zasady także poza sferą gier i zabaw. Podobnie, mimo szeregu różnic pomiędzy obiema koncepcjami zabawy, także w opisie szkodliwości społecznej wypaczonej formy agonu – walki o indywidualny sukces, w której nie szanuje się reguł – francuski socjolog bliski jest twierdzeniom holenderskiego historyka. U obu autorów zanik zdolności związanego z agonem samoograniczenia uznawany jest za proces destrukcyjny dla kultury.

Wskazać należy, że mimo poświęcenia przez J. Huizingę i R. Cailloisa istotnej uwagi politycznemu wymiarowi agonu, ich koncepcje dość rzadko podejmowane są przez współczesnych teoretyków politycznych. Zgodzić należy się z Jamesem Edwardsem, który zwraca uwagę na współczesną wartość analiz gier i zabaw: „zwrot estetyczny w teorii politycznej ukazuje ważność zabawowego [*playful*] charakteru spektaklu politycznego i przyniósł istotną korektę wulgarnych form determinizmu socjoekonomicznego oraz idealizujących abstrakcji liberalnych teorii sprawiedliwości i etyki dyskursu” (Edwards, 2013, s. 109). Tymczasem jednak – by posłużyć się metaforą używaną przez Quentina Skinnera – intelektualny skarb nurtu refleksji agonistycznej J. Huizingi i R. Cailloisa czeka – w kontekście współczesnej teorii politycznej – na ponowne odkrycie<sup>20</sup>.

### 3. Agonizm w późnej nowoczesności

Przedstawione dotychczas interpretacje pojęć agonu i agonizmu w mniejszym lub większym stopniu, pośrednio lub bezpośrednio, wpłynęły na współczesną teorię polityczną. Jednak pomiędzy nimi a kształtującą się od początku lat dziewięćdziesiątych XX w. koncepcją demokracji agonistycznej znajduje się to, co określić można mianem ogniwa postmodernistycznego. Tworzą je niesystematyczne, lecz istotne przypadki użycia kategorii agonizmu przez myślicieli zaliczanych do nurtu poststrukturalistycznego. Myśl poststrukturalistyczna pojawiła się w końcu lat sześćdziesiątych, przenikając z literaturoznawstwa do innych dyscyplin humanistycznych i społecznych. Próbując początkowo dokonać reformy strukturalizmu (Burzyńska, Markowski, 2009, s. 311), doprowadzono jednak do zakwestionowania szeregu jego założeń, zaś pojęcie

<sup>20</sup> „Rolą historyka idei zaś jest właśnie rola archeologa, który wygrzebuje zakopane skarby intelektualne, odkurza je i pozwala ponownie rozważyć, co właściwie o nich myślimy” (Skinner, 2013, s. 97).

poststrukturalizmu poszerzyło z czasem swoje ścisłe znaczenie, stając się kategorią bliskoznaczną postmodernizmowi. A także, zaraz trzeba dodać, podobnie jak postmodernizm krytykowaną przez wiele poważnych środowisk intelektualnych<sup>21</sup>. Współczesne koncepcje demokracji agonistycznej z poststrukturalizmu czerpią bezpośrednio, przede wszystkim na planie metodologicznym. W poniższych rozważaniach starano się wskazać na obecność wątków agonistycznych w koncepcjach dwóch odmiennych, lecz równie ważnych dla poststrukturalizmu intelektualistów: Michela Foucaulta oraz Jeana-François Lyotarda.

### 3.1. Michel Foucault: agonizm i władza

Myśl Michela Foucaulta (1926–1984), francuskiego historyka, socjologa i filozofa, należy niewątpliwie do jednej z najczęściej komentowanych we współczesnej humanistyce. Znany ze swoich archeologicznych i genealogicznych rozważań na temat władzy, dyskursu czy seksualności, do kategorii agonizmu odwoływać zaczął się wprost w stosunkowo późnym okresie swojej twórczości. Choć spotkać można opinie, iż agonistyczne wątki wyśledzić można już w pracach M. Foucault z początku lat sześćdziesiątych (Pickett, 1996, s. 446), tu skupimy się w pierwszym rzędzie na jawnych przywołaniach pojęcia agonizmu. Niezbędne jest jednak wstępne usytuowanie owej myśli w pewnej tradycji intelektualnej – w tym przypadku jest to filozofia F. Nietzschego.

Jak wskazuje Leslie Paul Thiele, myśl polityczna M. Foucaulta spotkała się z zarzutami, które kierowane są przeciw postmodernizmowi jako takiemu. Autor *Nadzorować i karać* pojmuje władzę jako „wszechobecną, nieuniknioną, pochodzącą z dołu i wytwarzającą naszą tożsamość” (Thiele, 1990, s. 908). To charakterystyczne dla postmodernistycznej myśli politycznej pojmowanie władzy odbierane jest jako nihilistyczne odrzucenie możliwości samorealizacji i wyzwolenia, które stanowiły dotąd cel polityki. Aby zweryfikować ten zarzut, należy odwołać się do filozofii F. Nietzschego, powszechnie uznawanej za jedno z najistotniejszych źródeł myśli M. Foucaulta (Habermas, 2000, ss. 283–284). L. P. Thiele podkreśla, że to właśnie agonistyczny wymiar Nietzscheańskiej, heroicznej wizji nadczłowieka, uzyskującego wolność w ciągłym akcie pokonywania przeszkód i samoprzekraczania, stanowi centralną inspirację Foucaultowskiego agonizmu. Los nietzscheańskiego nadczłowieka o „boskich celach i śmiertelnych środkach” jest losem tragicznym – skoro dąży on stale do przekroczenia samego siebie, ostateczne zwycięstwo jest niemożliwe (Thiele, 1990, s. 914). O ile jednak F. Nietzsche intencjonalnie nadawał swoim

<sup>21</sup> Często przywoływaną, emblematyczną dla kontrowersji wokół poststrukturalizmu sytuacją było przyznanie Jacquesowi Derridzie doktoratu honorowego Uniwersytetu w Cambridge w 1992 r. Decyzję oprotestowali akademicy z całego świata – głównie filozofowie analityczni, w tym Willard V. O. Quine. W opublikowanym w dzienniku „The Times”, wyrażającym sprzeciw liście – pośród jego osiemnastu sygnatariuszy był także polski filozof Jan Woleński (Woleński, 1997, 1998) – dorobek Derridy określono mianem „na wół zrozumiałego ataku na wartości takie jak rozum czy prawda”, jego samego porównano natomiast do dadaistów (Mikics, 2009, s. 225–226; Peeters, 2013, s. 446–448).

koncepcjom charakter antypolityczny, o tyle M. Foucault starał się zaprezentować ich polityczny odpowiednik. Definiując politykę jako wojnę toczoną za pomocą innych środków, rysował jednak zarazem obraz władzy jako pozbawionej centrum, co wiodło jego krytyków do uznania, iż wszelki sprzeciw i opór jest próżny. M. Foucault odpowiadał na to, że wszechobecność władzy nie oznacza, iż „wszystko jest złe, lecz wszystko jest niebezpieczne”, a skoro tak, to „zawsze będziemy mieli co robić” (Dreyfus, Rabinow, 1983, ss. 231–232). Jego wizja nie wiedzie zatem do nihilizmu i bezczynności, lecz do „pesymistycznej hiperaktywności”.

Powyższe idee bardzo jasno wyłożone zostały przez M. Foucault w eseju *The Subject and Power* z 1982 r. Autor dokonuje tam swoistej rekapitulacji własnej twórczości. Jak pisze, celem jego pracy na przestrzeni poprzednich dwudziestu lat „nie była analiza zjawiska władzy, ani też rozważania na temat fundamentów takiej analizy” (Foucault, 1982, s. 777). Celem tym było natomiast stworzenie historii sposobów przetwarzania ludzi w podmioty (*subjects*). M. Foucault wskazuje na trzy takie sposoby. Pierwszym z nich jest analiza naukowa, na drodze której człowiek staje się przedmiotem badań, np. jako podmiot wytwórczy w ekonomii czy jako żywy organizm w biologii. Drugi rodzaj wytwarzania podmiotu wiąże się z tym, co M. Foucault nazywa „praktykami dzielenia” – albo samego podmiotu, albo podmiotu od innych ludzi. Temu służą rozmaite dychotomie, takie jak zdrowy/chory bądź normalny/nienormalny. Trzeci, badany przez M. Foucaulta sposób wytwarzania podmiotowości wiąże się z samymi ludźmi i wytwarzaniem przez nich własnej podmiotowości, np. w sferze seksualności.

Punktem wyjścia badania opisywanych praktyk jest dla M. Foucaulta nie władza, lecz formy oporu przeciw niej. Próbując ustalić, co w społeczeństwie pojmuje się jako legalne, zbadać należy to, co nielegalne – tak samo relacje władzy zrozumieć można badając „formy oporu i próby podejmowane w celu rozerwania tych relacji” (Foucault, 1982, s. 781). M. Foucault wymienia szereg cech, łączących rozmaite formy oporu: nie są one ograniczone terytorialnie, lecz występują w wielu krajach; ich celem są efekty władzy jako takie; mają one pilny i bliski charakter – wiążą się z efektami władzy, które dotyczą jednostki tu i teraz; spory dotyczą statusu jednostki i jej relacji z innymi jednostkami – tego, co M. Foucault nazywał „rządzeniem indywidualizacją”; są skierowane przeciw efektom władzy, wynikającym z jej związku z wiedzą; dotyczą kwestii „kim jesteśmy?”, przy czym odrzucają odpowiedzi udzielane na to pytanie w formie naukowych bądź administracyjnych kategoryzacji (Foucault, 1982, ss. 781–782). Opór występuje, zdaniem M. Foucaulta, w formie trzech typów zmagania: przeciw dominacji, przeciw wyzyskowi oraz przeciw narzucaniu podmiotowości. To właśnie ten ostatni typ walk szczególnie interesuje francuskiego myśliciela. Staje jednak przed wspomnianym już wyżej problemem: współczesna władza – którą określa mianem „pastoralnej” – jest rozproszona, obecna nie w jednej, centralnej instytucji (np. kościele lub państwie), lecz we wszystkich instytucjach kształtujących jednostkę – rodzinie, medycynie, psychiatrii, edukacji czy miejscu pracy (Foucault, 1982, s. 784).

M. Foucault zadaje zatem pytanie nie o to, czym jest władza lub skąd pochodzi, lecz jak jest wykonywana oraz o to, co dzieje się, kiedy jednostki wykonują ją wo-



bec innych jednostek. W odpowiedzi na tak sformułowane pytanie, wskazuje na trzy elementy, obecne w różnego rodzaju instytucjach, które kształtują podmiotowość: zdolność działania, komunikacja oraz relacje władzy (Foucault, 1982, ss. 786–787). Łącznie tworzą one to, co M. Foucault nazywa dyscypliną. Relacje władzy nie istnieją jednak nawet w sformalizowanych instytucjach jako coś danego. Objawiają się one wyłącznie wtedy, kiedy zostają zastosowane w formie działania, wpływającego na zachowanie grup lub jednostek. Nie należy ich jednak mylić z aktami przemocy, kierowanymi wobec ciał lub rzeczy, ani też z aktami przyzwolenia bądź zgody. Zamiast tego, wykonywanie władzy „zawiera się we wskazywaniu możliwości zachowania oraz możliwego wyniku” (Foucault, 1982, s. 789). Władza nie oznacza zatem konfrontacji pomiędzy przeciwnikami, a raczej rządzenie, które francuski autor definiuje jako „strukturyzowanie możliwego pola działania innych” (Foucault, 1982, s. 790). Oznacza to zarazem, że „władza jest sprawowana tylko nad wolnymi podmiotami, i tylko tak dalece, jak są one wolne” (Foucault, 1982, s. 790). Choć nie dochodzi do bezpośredniego starcia pomiędzy władzą a wolnością, zachodzi pomiędzy nimi skomplikowana relacja:

Związku pomiędzy władzą a odmową wolności do podporządkowania nie można zatem rozerwać. Kluczowym problemem władzy jest nie dobrowolna niewola (jak moglibyśmy chcieć być niewolnikami?). W samym sercu relacji władzy, ciągle je prowokując, znajdują się krnąbrność woli oraz nieustępliwość wolności. Zamiast mówić o esencjalnej wolności, lepiej jest mówić o „agonizmie” – związku, który jest jednocześnie wzajemnym wzniecaniem i zmaganiem, mniej paraliżującą obie strony konfrontacją, niż permanentną prowokacją (Foucault, 1982, s. 790).

Analiza opisywanych związków, twierdzi M. Foucault, odbywać musi się poprzez badanie poszczególnych instytucji. Problemem w tym badaniu jest fakt, że relacje władzy zakorzenione są głęboko w samej strukturze społecznej – pozbawione tych relacji społeczeństwo „może być tylko abstrakcją” (Foucault, 1982, s. 791) – jednak wskazać można elementy, na które należy zwrócić szczególną uwagę. M. Foucault wymienia tu system dyferencjacji (zróżnicowania pozycji, będącego wynikiem prawa, tradycji, statusu majątkowego itp.), typy celów, które przyświecają wykonującym władzę (zachowanie przywilejów, akumulacja zysku itd.), środki, umożliwiające zaistnienie relacji władzy (np. groźba użycia siły, inwigilacja), formy instytucjonalizacji (obejmujące np. struktury prawne i organizacyjne danej instytucji), wreszcie – stopnie racjonalizacji (na ile wykorzystywane przez władzę instrumenty nastawione są na efektywność bądź ekonomiczność).

Pojęcie agonizmu użyte zostaje przez M. Foucaulta w opisie relacji władzy i wolności w opozycji do jawnej, antagonistycznej konfrontacji. Jak pisze, to właśnie „analiza, ukazywanie i kwestionowanie relacji władzy oraz «agonizmu» pomiędzy relacjami władzy a nieustępliwością wolności jest stałym zadaniem politycznym, zawartym w całym istnieniu społecznym” (Foucault, 1982, s. 792). Uznać to należy za polityczną wersję estetycznej filozofii życia, którą wykladał F. Nietzsche – „krótko mówiąc, Foucault upolitycznił to, co Nietzsche uwewnętrznił: wolę zmagania” (Thiele, 1990, s. 923).



### 3.2. Jean-François Lyotard: agonizm kondycji ponowoczesnej

Nie tylko postmodernizm, lecz także sam poststrukturalizm jest pojęciem niezwykle pojemnym, obejmującym wiele różniących się od siebie głosów. Znajduje to także odzwierciedlenie w odmiennym zakresie, w jakim używane było przez jego reprezentantów pojęcie agonizmu. Jeśli u M. Foucault opisywało ono szczególnie typ relacji, ukrytej wewnątrz rozbudowanej teorii władzy, to u J.-F. Lyotarda (1924–1998) pojęcie agonizmu służy do określenia epoki ponowoczesnej jako takiej.

Znów jednak konieczne jest umieszczenie opisywanej myśli w pewnej tradycji intelektualnej. W przypadku autora *Kondycji ponowoczesnej* (1979) istotna rola przypada filozofii języka, w tym w szczególności koncepcji gier językowych, wyłożonej w *Dociekaniach filozoficznych* przez Ludwiga Wittgensteina (Wittgenstein, 2000). Tak jak różne gry językowe, mimo tego, co L. Wittgenstein nazywa „podobieństwami rodzinnymi”, są wzajemnie nieprzekładalne (Wittgenstein, 2000, ss. 49–53), tak też różne rodzaje dyskursów uznaje J.-F. Lyotard za pozostające z sobą w relacji niewspółmierności (Wróblewski, 2010, s. 127). Relację tę określa francuski autor mianem poróżnienia<sup>22</sup>, które tym różni się od sporu, że brak jednej reguły sądzenia, która stosowałyby się do wszystkich jego stron (Lyotard, 1988, s. xi). Stąd też niemożliwe jest ustalenie uniwersalnego reżimu zasad, pozwalającego na rozstrzygnięcie pomiędzy odmiennymi dyskursami i ich gatunkami. Przedstawiona w *Kondycji ponowoczesnej* słynna teza J.-F. Lyotarda o końcu wielkich narracji swoje źródło ma właśnie w opisywanej wizji niewspółmierności dyskursów<sup>23</sup>. Pisząc, iż za postmodernistyczną „uznajemy nieufność w stosunku do metanarracji” – mając na myśli oświeceniową narrację o „możliwej jedności umysłów rozumnych”, która rozprysła się „na ulotne skupiska językowych elementów narracyjnych”, ludzie zaś żyją „na skrzyżowaniu wielu z nich” – dodaje, że współcześnie „[i]stnieje wiele różnych gier językowych, wynikających z heterogeniczności elementów” (Lyotard, 1997, ss. 19–20).

J.-F. Lyotard czyni w *Kondycji ponowoczesnej* trzy uwagi na temat gier językowych. Po pierwsze, reguły gier nie zawierają własnej legitymizacji, ta jest bowiem wynikiem porozumienia pomiędzy grającymi. Po drugie, brak reguł oznacza nieistnienie gry, a także, że nawet znikoma zmiana tych reguł zmienia naturę gry, zaś niezgodne z regułami posunięcie w grze nie należy do tej gry. Po trzecie, J.-F. Lyotard uznaje każdą wypowiedź właśnie za posunięcie w grze. Z tym wiąże się z kolei pierwsza

---

<sup>22</sup> Tak brzmi tytuł polskiego przekładu książki J.-F. Lyotarda *Le Différend* (Lyotard, 2010). W polskiej literaturze napotyamy jednak także tłumaczenie tego kluczowego dla francuskiego autora terminu za pomocą słowa „zatarg” (Kwiek, 1994).

<sup>23</sup> Należy zauważyć, że teza o niewspółmierności dyskursów nie jest wyłączną domeną myśli postmodernistycznej. W podobnym duchu interpretować można także np. tezy Thomasa Kuhna, wyłożone w *Strukturze rewolucji naukowych*, gdzie mowa o niewspółmiernych paradygmatach w nauce. Opisując przebieg rewolucji, w wyniku której nowy paradygmat zastępuje stary, a dotychczasowa tradycja badawcza ulega modyfikacji T. Kuhn zauważa: „[k]iedy więc w okresie rewolucji tradycja ta się zmienia, musi ulec przekształceniu percepcja otoczenia przez uczonego – w sytuacji dobrze sobie znanej musi się on nauczyć dostrzegać nowe kształty. W następstwie tego świat jego badań naukowych tu i ówdzie sprawiać będzie wrażenie niewspółmiernego z tym, w którym uprzednio się obracał” (Kuhn, 2011, ss. 196–197).

z dwóch generalnych zasad jego metody: „mówić oznacza walczyć w sensie rozgrywki, a akty mowy wpadają w domenę ogólnej agonistyki” (Lyotard, 1997, ss. 44–45). Swoje pojmowanie agonizmu J.-F. Lyotard wywodzi z ontologii Heraklita, dialektyki sofistów, a także z dzieł Arystotelesa i F. Nietzschego. „Językowa agonistyka” uzupełniona zostaje drugą zasadą, która mówi, iż więź społeczna tworzona jest z posunięć językowych (Lyotard, 1997, s. 46).

W *Kondycji ponowoczesnej* J.-F. Lyotard stara się odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób w świecie, w którym delegitymizacji uległa oświeceniowa metanarracja, możliwe jest uprawomocnienie wiedzy naukowej. Odrzuca formułowane przez Jürgena Habermasa postulaty racjonalnego dialogu, który wiódłby do konsensusu. Ten ostatni „jest tylko stanem dyskusji, a nie jej celem” (Lyotard, 1997, s. 175). Celem tym jest natomiast paralogia, czyli tworzenie wiedzy, która występuje przeciwko obowiązującej racjonalności naukowej, czy też, mówiąc językiem L. Wittgensteina, proponuje nowe reguły gier językowych. W tym sensie ponowoczesną naukę legitymizować ma to, iż odpowiadać ma na pragnienie sprawiedliwości oraz pragnienie tego, co nieznanne (Lyotard, 1997, s. 178). Zrozumienie tej idei jest niemożliwe bez zwrócenia uwagi na agonistykę językową. To właśnie ten aspekt gier językowych jest tym, co staje się warunkiem możliwości zaistnienia zmiany. Krytykując cybernetyczną teorię informacji, przedstawiającą system społeczny jako zbiór jednostek-atomów, znajdujących się na przecięciu linii, którymi bieżą rozmaite komunikaty, J.-F. Lyotard wskazuje, że nie dostrzega ona potencjału inwencji bądź modyfikacji istniejących reguł danej gry (Lyotard, 1997, ss. 62–63). Tymczasem to dokładnie ten potencjał stanowi o zdolności legitymizacji ponowoczesnej wiedzy naukowej.

W Lyotardowskiej koncepcji zatargu – oraz, co za tym idzie, agonizmu – objawiają się elementy charakterystyczne dla współczesnych teorii agonistycznych. Na planie metodologicznym podkreślona zostaje rola filozofii języka po tzw. zwrocie lingwistycznym. Na planie ideologicznym widoczna jest jawna preferencja zmiany nad ciągłością, agonizmu nad konsensualizmem, nawet jeśli J.-F. Lyotard nie proponuje dostatecznie jasnych preskrypcji politycznych (Lungstrum, Sauer, 1997, s. 4). Co więcej, autor *Poróżnienia* zwraca uwagę, iż pomiędzy podejściem agonistycznym a dialogicznym występuje rodzaj „metazatargu” (Lyotard, 1988, s. 26), co znajduje później swoje rozwinięcie w argumentach, formułowanych przez teoretyków demokracji agonistycznej pod adresem wychodzących z koncepcji J. Habermasa teorii demokracji deliberatywnej.

W ramach myśli postmodernistycznej czy poststrukturalistycznej wątki agonistyczne obecne są nie tylko u M. Foucaulta i J.-F. Lyotarda. Pojęcie agonizmu używane jest także przez innych autorów, bardzo często w sensie zaprzeczającym dwóm, zaprezentowanym wyżej ujęciom. Przykładem są prace francuskiego socjologa i krytyka kultury Jeana Baudrillarda (1929–2007). Jeśli według J.-F. Lyotarda ponowoczesny rozpad wielkich narracji otwiera możliwość ogólnej agonistyki „małych opowieści”, to według J. Baudrillarda późna nowoczesność jest epoką upadku ducha agonistycznego. Autor *Symulakrów i symulacji* podaje w wątpliwość szanse na dokonanie współcześnie Nietzscheańskiego przewartościowania wszystkich wartości (Lungstrum, Sauer, 1997, s. 2). Odrzuca zarazem Foucaultowską teorię władzy jako osadzoną zbyt mocno

w kategoriach modernizmu (Baudrillard, 2015), zauważając, iż współcześnie władza nosi cechę symulacji, a polityka przyjęła formę rozrywki.

### **Konkluzja: agon zdehellenizowany**

Zaprezentowane wyżej ujęcia agonu i agonizmu ukazują bogactwo znaczeń przypisywanych tym kategoriom, które niemożliwe jest do oddania w formie nietrywialnej definicji. Dzięki diachronicznemu i genealogicznemu przedstawieniu kolejnych ujęć możliwe było wskazanie szeregu odmiennych tendencji, którym pojmowanie agonizmu podlegało od ostatnich dekad XIX w. Wspólną cechą każdego stanowi niewątpliwie podkreślanie związku koncepcji agonizmu ze zróżnicowanymi aspektami życia społeczeństw starożytnej Grecji. O ile jednak w przypadku J. Burckhardta i F. Nietzschego agonizm lub duch agonistyczny charakteryzowały w pierwszym rzędzie kulturę grecką konkretnego okresu historycznego, o tyle w XX-wiecznych ujęciach agonizmu autorstwa J. Huizingi i H. Arendt pojęcie agonu, pomimo swej niezaprzeczalnie greckiej proveniencji, zostaje użyte jako kategoria opisu zjawisk należących do odmiennych, także współczesnych kontekstów. Dla holenderskiego historyka agonizm jest powszechną cechą różnych kultur, nawet jeśli dla określenia tej cechy używa on greckiego terminu. Dla H. Arendt duch agonistyczny przenikać powinien sferę publiczną, której model, choć sięgający do antycznej myśli politycznej, jest odpowiedzią sformułowaną w odpowiedzi na współczesne wyzwania. Dla R. Cailloisa nawiązania do kultury greckiej są już zbędne – jego analizy agonu jako pewnego rodzaju gier i zabaw, nie odwołują się bezpośrednio do greckiego modelu życia politycznego. Jeszcze bardziej uwidacznia się to w myśli postmodernistów, świadomych, rzecz jasna, znaczenia greckiego źródłosłowa tego pojęcia, lecz stosujących go do zupełnie odmiennego zakresu zjawisk i procesów – relacji władzy bądź abstrakcyjnego poziomu gier językowych. Kategoria agonizmu, mimo wielości przeszłych interpretacji, ulega zatem dehellenizacji: staje się pojęciem wykorzystywanym do opisu nowych propozycji teoretycznych, odpowiadających na pytania zadawane w odmiennym miejscu i czasie.

Pisząc o dehellenizacji agonu mamy tu na myśli nie fakt, że greckie rozumienie tego pojęcia zostało zapomniane – wciąż bowiem studiuje się je w kontekście starożytnym – lecz to, iż oprócz tego klasycznego rozumienia pojawiły się konkurencyjne, niezainteresowane antyczną proveniencją tej kategorii, odnoszące ją do odmiennych zakresów zjawisk bądź sfer rzeczywistości. Z jednej strony uniemożliwia to zamknięcie agonizmu w jednej definicji, a jedynie przedstawienie historii użycia tego pojęcia. Z drugiej strony – tworzy bogaty rezerwuar znaczeń i kontekstów, z których wiele stało się elementem współczesnych teorii demokracji agonistycznej.

## Rozdział II

### Chantal Mouffe i agonistyczny pluralizm

*Głosowanie jest pozostałością krwawego starcia, odgrywanego teraz na wiele sposobów, za pomocą gróźb, obelg, fizycznego podniecenia wiodącego niekiedy do rzucania rozmaitymi przedmiotami. Ale podliczenie głosów jest końcem bitwy.*

(Canetti, 1996, s. 215)

Pośród współczesnych teoretyczek i teoretyków agonistycznych Chantal Mouffe (ur. 1943) pozostaje postacią najbardziej znaną i wpływową. Poniżej przekonamy się, iż na tle propozycji autorów analizowanych w niniejszej pracy, rozwijana przez belgijską badaczkę koncepcja demokracji agonistycznej jest najbardziej spójnym i jednorodnym projektem teoretyczno-politycznym. Chęć budowy koherentnego, a przy tym całościowego projektu polityki demokratycznej jest tym, co zdaje się odróżniać Ch. Mouffe od pozostałych, głównych postaci nurtu agonistycznego, które odwołują się do kategorii agonizmu przy okazji wielu zróżnicowanych interwencji w debatach na temat wyzwań współczesnej polityki demokratycznej, nie dążąc do wypracowania teorii, która miałaby ambicję objęcia szerokiego zakresu aspektów tej polityki.

Projekt teoretyczny Ch. Mouffe wypracowany został na przestrzeni kilku dekad, ulegając rozmaitym przekształceniom. Dlatego jego diachroniczna rekonstrukcja przebiegać będzie zgodnie z porządkiem chronologicznym. Jej celem będzie ukazanie procesu kształtowania się poglądów Ch. Mouffe i wypracowania przez nią koncepcji agonistycznego pluralizmu, stanowiącego istotę jej projektu teoretycznego. Autorka *Paradoksu demokracji* zaangażowana była na przestrzeni kilkudziesięciu lat w szereg debat teoretyczno-politycznych. Pierwszą z nich, na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w., była dyskusja na temat kierunku przemian marksizmu zachodniego. Ch. Mouffe sprzeciwiała się ortodoksji marksistowskiej, włączając się zamiast tego w bliski eurokomunizmowi nurt rozważań nad dziedzictwem Antonia Gramsciego. Zwieńczeniem tego etapu była w 1985 r. publikacja, wraz z Ernesto Laclau, *Hegemonii i socjalistycznej strategii* – książki uchodzącej za najważniejszą dla myśli postmarksistowskiej. Drugą, ważną debatą, w której Mouffe brała udział w drugiej połowie lat osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych, był spór pomiędzy liberałami a komunitarystami. Krytykując liberalny indywidualizm, ale i komunitarystyczną koncepcję dobra wspólnego, Ch. Mouffe zaczęła konstruować model demokracji oparty o kategorię agonizmu.

Dodatkową motywacją do stworzenia takiego modelu była trzecia, istotna na początku lat dziewięćdziesiątych dyskusja, będąca pokłosiem upadku Bloku Wschodniego i triumfalnym, lecz nie znajdującym potwierdzenia w odradzających się w Europie antagonizmach, ogłoszeniu „końca historii” (Fukuyama, 1989). Zapoznanie antagonistycznego wymiaru polityki stało się głównym punktem krytyki zgłaszanej przez Ch. Mouffe pod adresem liberalnych filozofów politycznych i wyznawanej przez nich koncepcji demokracji deliberatywnej. Temu też przypisywała ona winę za wzrost partii populistycznych.

Interwencje Ch. Mouffe nie wyczerpywały się, rzecz jasna, wyłącznie w ramach wymienionych debat. Dlatego też ważne będzie zwrócenie uwagi na dokonywane przez nią próby przeniesienia własnego rozumienia podmiotowości politycznej i wizji obywatelstwa na przykład w kontekst myśli feministycznej.

Powyższe względy sprawiają, że próba dzielenia twórczości Ch. Mouffe na marksistowską i postmarksistowską (Wenman, 2013, s. 121) jest nie do końca udana. Prawdą jest, że w pracach pisanych od końca lat siedemdziesiątych do połowy lat osiemdziesiątych belgijska badaczka pozostawała uwikłana nie tylko w debaty, lecz także i w język charakterystyczny dla Althusserowskiej odmiany marksizmu zachodniego. Zarazem jednak już wtedy wyraźna w jej myśleniu była próba wykroczenia poza schematy charakterystyczne dla marksistowskiej ortodoksji. Przejście od etapu marksistowskiego do postmarksizmu dostrzegalny jest natomiast na poziomie metodologicznym, co potwierdza generalną tezę niniejszej pracy o istotnej roli filozofii poststrukturalistycznej w procesie zmiany myślenia politycznego w ostatnich dekadach XX w.

W pierwszej części tego rozdziału zarysowany zostaje kontekst pierwszych prac Ch. Mouffe, publikowanych od końca lat siedemdziesiątych do połowy lat osiemdziesiątych, a także zreferowana zostaje krótko najistotniejsza (a być może wręcz założycielska) dla współczesnego postmarksizmu praca – *Hegemonia i socjalistyczna strategia*. Druga część rozdziału poświęcona jest kluczowemu etapowi twórczości Ch. Mouffe, kiedy, na początku lat dziewięćdziesiątych, zaadaptowała ona na potrzeby własnej teorii nie tylko rozpoznane już wcześniej wątki filozofii poststrukturalistycznej, lecz także antyliberalną krytykę Carla Schmitta. Trzecia część rozdziału wskazuje sposoby zastosowania przez autorkę koncepcji agonistycznego pluralizmu względem problemu kosmopolityzmu.

## 1. Od krytyki marksizmu do postmarksizmu

Publikacja przez Ch. Mouffe pierwszych anglojęzycznych tekstów zbiegła się z okresem przełomowym w historii marksizmu zachodniego – zarówno w sferze teorii, jak i praktyki politycznej. W zmarginalizowanych po II wojnie światowej europejskich partiach komunistycznych do głosu dochodzić zaczęło nowe pokolenie działaczy, wychowanych na ideałach 1968 roku. Zerwaniu z ortodoksją marksistowską, czego symbolem była w szczególności rosnąca popularność myśli Antonia Gramsciego, towarzyszyły wezwania do budowania szerokiego frontu na rzecz demokratyzacji

jako ścieżki dojścia do socjalizmu. Zwolennicy tego nurtu, w połowie lat siedemdziesiątych określonego mianem eurokomunizmu, w końcu dekady zmajoryzowali stronników współpracy z ZSRR w wielu zachodnich partiach komunistycznych.

Idee eurokomunistyczne oddźwięk znalazły także w Wielkiej Brytanii. Tamtejsza, prosowiecka partia komunistyczna (Communist Party of Great Britain – CPGB), od końca lat sześćdziesiątych borykała się z głębokim kryzysem wewnętrznym. Był on m.in. pokłosiem interwencji wojsk radzieckich w Czechosłowacji w 1968 r. W celu zapobieżenia negatywnym konsekwencjom, kierownictwo CPGB podjęło szereg inicjatyw, pośród których wskazać należy w szczególności trzy: przeciwstawienie się antyzwiązkowej polityce rządu Edwarda Heatha, zaangażowanie w ruch feministyczny oraz zreformowanie programu partyjnego poprzez przyjęcie bardziej centrowych postulatów politycznych (Laybourn, 2006, s. 81). Nie zapobiegło to spadkowi liczby członków CPGB – z prawie 30 tys. w 1973 r. do ok. 22 tys. w 1978 r. Zaowocowało to stopniowym występowaniem z partii zwolenników współpracy z ZSRR i dojściem do głosu stronników kursu eurokomunistycznego.

Dyskusja na temat dziedzictwa A. Gramsciego rozgorzała ze zdwojoną siłą w połowie lat siedemdziesiątych, kiedy po raz pierwszy opublikowano w czterech tomach komplet jego zeszytów więziennych (Anderson, 1976, s. 5). Choć w tamtej dekadzie zainteresowanie marksizmem strukturalistycznym we Francji osłabło, w krajach anglosaskich – ze względu na opóźnioną publikację przekładów prac L. Althussera – wciąż pozostawało żywe (Hindess, 2002, s. 420). Nie dziwi zatem, że w marksistowskich debatach teoretycznych to właśnie ten filozof przeciwstawiany był Gramsciemu – tym bardziej, że L. Althusser sam traktował A. Gramsciego jako jeden z głównych punktów krytycznego odniesienia (Thomas, 2013, s. 137).

### *1.1. Dysfunkcje marksizmu zachodniego i nowa koncepcja polityki*

Bezpośrednią motywacją pism Ch. Mouffe z końca lat siedemdziesiątych była słabość debat w łonie marksizmu anglosaskiego w kontekście odrodzenia zainteresowania twórczością A. Gramsciego. Wskazując, że jeśli poprzednia dekada pozostawała pod znakiem althusseriańskiej odmiany marksizmu, to lata siedemdziesiąte są czasem renesansu myśli gramsciańskiej, Belgijka podjęła systematyczną próbę zapoznania anglosaskich odbiorców ze znacznie bardziej dojrzałymi, jej zdaniem, analizami autorów włoskich i francuskich. Stąd też pierwsze anglojęzyczne prace Ch. Mouffe mają charakter przeglądu literatury (Mouffe, Showstack Sassoon 1977), służąc jako użyteczny przewodnik dla zainteresowanych Gramscim czytelników brytyjskich.

Ch. Mouffe wskazywała, że pojawienie się w sferze publicznej nowych podmiotów politycznych – kobiet, mniejszości etnicznych, rasowych i seksualnych – których postulaty nie mogą zostać zredukowane do relacji produkcji, wymaga zaproponowania nowej formy polityki socjalistycznej. Musi ona odejść od dwóch elementów dotychczasowego marksizmu: redukcjonizmu klasowego<sup>24</sup> oraz ekonomizmu. Inspiracji do snucia propo-

<sup>24</sup> Ch. Mouffe przyjmuje rozumienie redukcjonizmu klasowego, które zaproponował E. Laclau. Według niego wszelkie sprzeczności w społeczeństwie mają hierarchiczny charakter i, ostatecznie,



zycji teoretycznych w tym względzie dostarcza Ch. Mouffe koncepcja hegemonii autorstwa A. Gramsciego. Ma ona stanowić podstawę przemyślenia „roli ideologii w formacji społecznej oraz natury walki ideologicznej, dostarczających podstawy dla „poszerzonej» koncepcji polityki, której dziś potrzebujemy” (Mouffe, 1981, s. 167).

W tym czasie myślenie Ch. Mouffe wciąż pozostawało pod wyraźnym wpływem Louisa Althussera. To właśnie odwołaniami do kategorii wypracowanych przez francuskiego filozofa rozpoczyna swoją dyskusję na temat nowej formuły polityki. Po pierwsze, przywołuje ona koncepcję aparatów ideologicznych państwa (Althusser, 2006). Zdaniem L. Althussera, o ile klasyczny marksizm traktował państwo jako narzędzie opresji klas wyzyskiwanych, o tyle w późniejszej praktyce politycznej marksizmu stosunek do państwa był bardziej złożony. Nie odnalazło to jednak swojego odzwierciedlenia teoretycznego. Autor *Czytania Kapitału* zwraca uwagę, że obok represyjnych aparatów państwowych, posługujących się przemocą, funkcjonują także aparaty ideologiczne, realizujące cele klasy dominującej – to znaczy reprodukcję panujących stosunków produkcji – za pośrednictwem transmisji jej ideologii. Co istotne, „o ile istnieje *jeden* (represyjny) Aparat Państwowy, to o tyle istnieje *wielość* ideologicznych Aparatów Państwowych”, przy czym pierwszy przynależy całkowicie do sfery publicznej, natomiast aparaty ideologiczne, w większości – do dziedziny prywatnej. „Prywatne są kościoły, partie, związki zawodowe, rodziny, niektóre szkoły, większość gazet, placówek kulturalnych etc.” (Althusser, 2006).

Althusserowskich inspiracji Ch. Mouffe nie traktuje jednak bezkrytycznie. Zwraca uwagę na niedostateczne wypracowanie przez L. Althussera konsekwencji jego – alternatywnego wobec Karola Marksa – pojmowania ideologii. Ta ostatnia traktowana jest przez francuskiego autora nie jako fałszywa świadomość, lecz jako sposób konstytuowania konkretnych jednostek jako podmiotów (Althusser, 2006). Upodobnia to na pozór L. Althussera do A. Gramsciego, który również ideologii przypisywał funkcję produkowania podmiotowości. Jak jednak przekonuje Ch. Mouffe, L. Althusser uznaje ostatecznie ideologię za narzędzie reprodukcji panujących stosunków klasowych, odmawiając jej samodzielnego statusu, odrębnego od przemocy, stosowanej przez aparat państwowy. Opiswane przez niego aparaty ideologiczne cechuje jedność, zaś źródłem tej jedności jest dominująca ideologia. Ta ostatnia z kolei, dowodzi Ch. Mouffe, pochodzi od klasy panującej i jest wyrazem jej interesów wynikających z jej pozycji w sferze ekonomicznej. Podobnie klasowy charakter mają inne, konkurencyjne wobec dominującej ideologie. W ten sposób starcie na poziomie ideologicznych aparatów państwa jest wciąż zdeterminowane przez ekonomię, co dowodzi, że L. Althusserowi nie udało się uniknąć pułapki redukcjonizmu (Mouffe, 1981, s. 171).

Przypisanie klasom społecznym konkretnych ideologii uniemożliwia prowadzenie walki z burżuazją w inny sposób, niż tylko poprzez destrukcję jej ideologii. Skoro bowiem każdy element danej ideologii jest wyrazem interesów danej klasy, niemożliwa jest transformacja tej ideologii tak, by brała pod uwagę interesy innych klas. Oznacza to, stwierdza Mouffe, akceptację strategii leninowskiej, która polegać musi wciąż na

---

mogą zostać sprowadzone do sprzeczności pomiędzy klasami społecznymi. W tej perspektywie „każdy element lub sprzeczność na poziomie politycznym i ideologicznym posiada zatem przynależność klasową” (Laclau, 1977, s. 11).

przechwyceniu aparatów państwowych – zarówno tych o charakterze represyjnym, jak i ideologicznych.

Krytyka koncepcji L. Althussera służy Ch. Mouffe do wypuklenia przełomowego charakteru myśli A. Gramsciego. Włoski myśliciel swoją koncepcję hegemonii definiował dwuaspektowo: jako przywództwo nie tylko polityczne, lecz także intelektualne i moralne. Przekształcenie społeczeństwa odbywa się, jego zdaniem, także na poziomie ideologii, która pełni zasadniczą rolę w wytwarzaniu podmiotowości, jest bowiem źródłem światopoglądu przyjmowanego przez jednostki. Jak pisze A. Gramsci, „stąd wynika doniosłość «momentu kulturalnego» również i dla działalności praktycznej (zbiorowej): aktów dziejowych może dokonać jedynie «człowiek zbiorowy», co zakłada osiągnięcie pewnej jedności «kulturalno-społecznej»”. Owa jedność ufundowana jest na wspólnym światopoglądzie, który jest trwały, o ile jego „podstawa intelektualna umocniła się, została zasymilowana i przeżyta, tak że może przerodzić się w namiętność” (Gramsci, 1991, s. 159). Asymilacja wspólnego światopoglądu nie polega na narzuceniu ideologii dającej się zredukować do jednej, konkretnej klasy społecznej; bierze się ona raczej z faktu, iż ideologia łączy w sobie szereg „elementów ideologicznych, które nie posiadają predeterminowanego charakteru klasowego” (Mouffe, 1981, s. 173). Doniosłość A. Gramsciego polega na dostrzeżeniu, że klasowego charakteru ideologia nabiera dopiero w momencie, kiedy pochodzące z różnych źródeł elementy zostają powiązane za pomocą zasady hegemonicznej – „systemu wartości, których urzeczywistnienie zależy od centralnej roli odgrywanej przez klasę fundamentalną na poziomie relacji produkcji” (Mouffe, 1979, s. 193).

Konflikt pomiędzy różnymi zasadami hegemonicznymi polega nie na tym, „by zniszczyć opozycyjną koncepcję świata, lecz by ją unieważnić, by ją przekształcić” (Mouffe, 1981, s. 174). To przekształcenie, polegające nie tyle na odrzuceniu dotychczas obowiązujących wartości, co na przypisaniu im odmiennej niż dotąd wagi. W ten sposób dokonuje się zmiana sposobu wytwarzania podmiotowości, co z kolei jest koniecznym warunkiem przejścia władzy na drodze ustanowienia hegemonii. Mechanizm ustanawiania nowej hegemonii mieści się na poziomie starcia ideologicznego o przejście i nowe powiązanie elementów funkcjonujących wcześniej w ideologii burżuazji. Tym samym starcie ideologiczne, inaczej niż u L. Althussera, nie może, według A. Gramsciego, zostać zredukowane do konfliktu ekonomicznego. Jak zauważa Ch. Mouffe, dla włoskiego filozofa „walka o hegemonię jest walką *wewnątrz* ideologii, a nie, jak u Althussera, walką *pomiędzy* ideologiami, których pierwociny znajdują się gdzie indziej” (Mouffe, 1981, s. 175). Walkę tę nazywa A. Gramsci „wojną polityczną”, która przygotowuje i uprzedza ma „wojnę manewrową”<sup>25</sup>.

W opinii Ch. Mouffe, niemożliwe jest zrozumienie Gramsciańskiej koncepcji hegemonii i ideologii bez wyjaśnienia kategorii państwa integralnego. Kategoria ta jest częścią odpowiedzi A. Gramsciego na marksistowski redukcjonizm. W tym kontekście chodzi mu o redukcjonowanie koncepcji państwa do aparatu przemocy i lekceważenie tym samym kwestii etyczno-politycznych (Gramsci, 1961, s. 184). A. Gramsci poszerza

<sup>25</sup> A. Gramsci wyróżnia trzy rodzaje wojny: polityczną, manewrową i podziemną. „Bojkot jest wojną polityczną, strajki – manewrową, potajemne przygotowanie broni i oddziałów bojowych – wojną podziemną” (Gramsci, 1961, s. 578).

tym samym pojęcie państwa o społeczeństwo obywatelskie, uznając to drugie za „teren walki o hegemonię” (Mouffe, 1981, s. 178). Państwo integralne to państwo sprawujące hegemonię, funkcjonujące jako „organizator rzeczywistego bloku historycznego poprzez tworzenie jedności intelektualnej i moralnej” (Mouffe, 1981, s. 178). Ową jedność państwo integralne zapewnia poprzez edukację, reprodukującą hegemoniczną ideologię. Ta ostatnia nie jest, jak zauważyliśmy powyżej, wyłącznie realizacją interesów jednej klasy; integruje w sobie także interesy klas podporządkowanych. Jak pisze A. Gramsci, „[p]aństwo traktuje się wówczas za organizm własny jednej grupy, którego zadaniem jest wytworzenie warunków sprzyjających jak największej ekspansji tej grupy; ale rozwój ten i tę ekspansję pojmuje się i przedstawia jednocześnie jako siłę napędową ekspansji ogólnej” (Gramsci, 1961, s. 554).

Ch. Mouffe dowodzi, że koncepcja hegemonii i państwa integralnego pociąga za sobą konieczność odrzucenia ekonomistycznej, wąskiej wizji polityki i zastąpienia jej wizją szerszą. Uwzględniła ona konstruktywny wymiar polityki, polegający na walce o ustanowienie nowej wizji rzeczywistości. Walka ta toczy się nie, jak w tradycyjnym, ekonomistycznym marksizmie, wyłącznie na poziomie stosunków produkcji, lecz także na obszarze kultury. I znów A. Gramsciemu nie chodzi o zniszczenie kultury burżuazyjnej i zastąpienie jej kulturą proletariacką, ale o zaangażowanie w nią i jej „transformację i podporządkowanie innej zasadzie wiążącej”, w czym wiodącą rolę odgrywać powinni związani z klasą robotniczą intelektualiści (Mouffe, 1981, s. 182).

Porażki ruchu robotniczego, zdaniem Ch. Mouffe, wynikać mają z faktu zapoznania przez marksistów samodzielnej roli nadbudowy. Ekonomizm przejawia się podwójnie: jako epifenomenalizm oraz redukcjonizm klasowy. O ile pierwszy z tych czynników został przewyżniony w doktrynie Włodzimierza Lenina, o tyle redukcjonizm klasowy wciąż pozostaje żywy. Ch. Mouffe zauważa, że choć w praktyce politycznej partii komunistycznych ten stan rzeczy ulega zmianie, to brak adekwatnej teorii, która pozwoliłaby na usprawnienie działań politycznych. Diagnozując stan obecny – a Ch. Mouffe pisała te słowa na początku lat osiemdziesiątych – wskazywać można, że choć odpowiedzi A. Gramsciego formułowane były wobec innych pytań i problemów, to zastosowanie jego siatki pojęciowej może służyć do sformułowania takiej właśnie nowej teorii polityki. Uprzedzając koncepcję zaprezentowaną kilka lat później w *Hegemonii i socjalistycznej strategii*, Ch. Mouffe wskazuje na konieczność powiązania różnorodnych walk, podejmowanych przez nowe ruchy społeczne, kończąc swój wywód uwagą, iż „bez jedności walki nie można zwyciężyć” (Mouffe, 1979, s. 186).

## 1.2. Hegemonia i socjaldemokracja

Powyższe rozważania teoretyczne znalazły swoje rozwinięcie w opublikowanej w 1985 r. *Hegemonii i socjalistycznej strategii*. Praca ta stanowiła nie tylko analizę zasad funkcjonowania współczesnej demokracji liberalnej, lecz zawierała także koncepcję obliczoną na wyprowadzenie lewicy z uwięzi intelektualnego. Zdaniem dwojga autorów, kryzys myśli lewicowej wynika z pokutujących w niej przesądów, dotyczących istoty procesu społecznego, a także charakteru i tożsamości podmiotu, który

lewica powinna reprezentować. Schematy myślowe, w które popadła socjaldemokracja, są wynikiem nawarstwienia się myśli takich historycznych jej przedstawicieli jak Róża Luksemburg, Karl Kautsky, Antonio Labriola, Eduard Bernstein, Georges Sorel, A. Gramsci czy L. Althusser. Jednocześnie niektórzy z nich poczynili obserwacje, z których – zdaniem autorów *Hegemonii i socjalistycznej strategii* – nie wyprowadzono ostatecznych konsekwencji. E. Laclau i Ch. Mouffe czynią to, posługując się kategoriami zaczerpniętymi z poststrukturalistycznej teorii dyskursu, wittgensteinowskich gier językowych czy lacanowskiej psychoanalizy<sup>26</sup>. Z punktu widzenia też niniejszej rozprawy opisywana praca jest zatem niezwykle ważna – umożliwia zweryfikowanie wyjściowych założeń na temat związku współczesnych teorii agonistycznych z politycznymi użyciami filozofii poststrukturalistycznej.

*Hegemonia i socjalistyczna strategia* składa się z czterech rozdziałów. Dwa pierwsze przedstawiają, odpowiednio, genealogię i redefinicję tytułowego pojęcia hegemonii. Już na tym etapie zauważyć trzeba, że autorzy książki otwarcie odwołują się do metodologii poststrukturalistycznej, przywołując nazwisko Michela Foucaulta (Laclau, Mouffe, 2005, s. 9). Jednak metodologicznie najważniejszy jest rozdział trzeci, prezentujący autorską koncepcję analizy dyskursu, która stała się nieco później podstawą tzw. „szkoły z Essex” (Laclau, 2000, ss. x–xi). Zdaniem E. Laclau i Ch. Mouffe, istniejący porządek społeczny i polityczny rozumieć należy jako hegemonię pewnego dyskursu, czy też dominację pewnej „formacji hegemonicznej”. To ostatnie określenie jest związane z kategorią „bloku historycznego”, zastosowaną przez A. Gramsciego na oznaczenie pewnej względnie ujednocionej, społeczno-politycznej przestrzeni relacyjnych tożsamości (Laclau, Mouffe, 2005, s. 147). Do owego ujednoczenia dochodzi na drodze zdominowania przestrzeni społeczno-politycznej przez nadanie znaczeń i sensu temu, co społeczne. Zapanowanie to odbywa się więc głównie w sferze języka, który jest fundamentem dyskursu. W tym kontekście pojawia się pojęcie „pustego znaczącego”, a więc wyrażenia, którego treść jest instrumentalnie narzucana przez walczące ze sobą siły polityczne (Laclau, 2004). Na tej właśnie zasadzie, poprzez narzucenie pojmowania znaczenia tak podstawowych dla liberalnej demokracji pojęć jak „wolność” i „równość”, hegemonię sprawuje dziś – w przekonaniu Laclau i Mouffe – formacja wiążąca „neoliberalną obronę gospodarki wolnorynkowej z głębokim antyegalitarnym kulturowym i społecznym tradycjonalizmem konserwatyizmu” (Laclau, Mouffe, 2005, s. 184). Kluczem do sukcesu tej i innych formacji hegemonicznych jest ukonstytuowanie wspólnej tożsamości wielu grup społecznych, artykułujących różne żądania, poprzez połączenie ich łańcuchem równoważności, nawet wtedy, kiedy oznacza to przecięcie istniejących podziałów klasowych.

Jednym z podstawowych źródeł tej koncepcji jest myśl A. Gramsciego. Próbował on – jako jeden z niewielu przedstawicieli lewicy – w dużym stopniu zerwać z esen-

---

<sup>26</sup> Interesującej interpretacji i krytyki koncepcji E. Laclau i Ch. Mouffe dokonuje Karol Morawski. Zaznaczyć należy jednak, że autor ten przyjmuje w swojej pracy dekonstrukcjonistyczną strategię lektury, metodologicznie odmienną od przyjętej w niniejszej rozprawie metody kontekstualnej, co wyraża się m.in. w stwierdzeniu: „[w] tym sensie czytam teksty Laclau i Mouffe niejako wbrew nim samym, tzn. nie tylko podążam za prezentowanymi tam kwestiami, ale również zadaję im pytania [...] których Laclau i Mouffe albo wprost nie stawiają, albo nie udzielają na nie odpowiedzi” (Morawski, 2016, s. 12).

cialistycznym traktowaniem podmiotu zmiany społecznej. Klęska marksizmu polegała m.in. właśnie na ścisłym wiązaniu rewolucyjnych nadziei z konkretną klasą społeczną – proletariatem – i jej interesami ekonomicznymi. Polityka lewicowa miała być więc artykulacją postulatów tejże klasy. Tymczasem Gramsci swoją koncepcją „hegemonii kulturowej”, niejako odwrócił proces powstawania tożsamości społecznych, odrzucając ideę jednokierunkowego wpływu „bazy” na „nadbudowę”. Ten właśnie wątek kontynuują Laclau i Mouffe, przekonując że przywództwo intelektualne i moralne, a więc oparte o wspólnotę idei i wartości jest punktem wyjścia do osiągnięcia przywództwa politycznego (Laclau, Mouffe, 2005, s. 73).

Rysowany w duchu postmarksistowskim projekt „radykałnej demokracji”<sup>27</sup> zasadza się na pojmowaniu polityki na sposób antagonistyczny. Jak dowodzą autorzy, od czasów Rewolucji Francuskiej przebieg granic antagonistycznego podziału ulega ustawicznej komplikacji. Dwa stulecia temu granicę wytyczała linia lud–*ancien régime*. Marks widział go z kolei w starciu między klasami, co jednak okazało się wkrótce ujęciem niewystarczającym, wobec ujawnienia się innych, niż ekonomiczne, linii antagonistycznych podziałów. Obecnie takich antagonizmów, zogniskowanych wokół kwestii kulturowych (np. feminizmu czy praw mniejszości seksualnych) jest jeszcze więcej. Dlatego hegemonii nie osiąga się dziś poprzez reprezentację jednej z grup interesu. Może ją zdobyć tylko ten, kto potrafi wiele istniejących antagonizmów połączyć – za pomocą praktyk dyskursywnych – w łańcuch równoważności, a więc zjednoczyć wiele walczących o swe cele grup, nawet jeśli ich postulaty dotyczą odmiennych sfer.

## 2. Agonistyczny model demokracji

Tak jak intelektualnym i politycznym kontekstem prac Ch. Mouffe z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych były debaty w łonie owładniętego kryzysem marksizmu zachodniego, tak też i prace z końca lat osiemdziesiątych oraz pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych wyniknęły w kontekście pewnego stanu wyjątkowego: wpisywały się w dyskusje na temat nowego porządku światowego po upadku bloku wschodniego. Rozpad dwubiegunowego, zimnowojennego porządku światowego, doprowadził, zdaniem Ch. Mouffe, do kryzysu tożsamości demokracji liberalnej jako pewnego typu reżimu politycznego. Tożsamość demokracji liberalnej konstruowana była dotąd w opozycji do modelu komunistycznego, który stanowił tzw. „konstytutywne zewnątrz”. Liberalna wizja polityczności, pozbawiona momentu antagonistycznego, nie potrafi dostrzec tego właśnie mechanizmu konstruowania tożsamości zbiorowych. Dlatego też, w obliczu odrodzenia się po upadku komunizmu napięć etnicznych, narodowościowych czy religijnych, liberalizm traci zdolność nie tylko eksplanacji rzeczywistości, lecz także skutecznej mobilizacji politycznej na rzecz swoich własnych wartości. Wbrew wpływowej tezie o końcu historii (Fukuyama, 1989), Ch. Mouffe

<sup>27</sup> Kategoria demokracji radykałnej (*radical democracy*) odnoszona jest przez komentatorów do dość szerokiego grona autorów, w którym wymienia się, poza E. Laclau i Ch. Mouffe, Judith Butler czy Slavoją Žižka (Bukksiński, 2006, s. 229).



przekonana była o konieczności uzupełnienia liberalnej teorii politycznej o zdolność docenienia roli konfliktu.

## 2.1. Powrót Carla Schmitta

Eseje zebrane w książce *The Return of the Political* postrzegać można jako pierwszy krok na drodze do wypracowania przez Ch. Mouffe agonistycznej wizji polityki demokratycznej. Znajdujące się tam teksty powstawały w latach 1987–1993 i stanowią, przeważnie, interwencję w toczącą się wówczas w teorii i filozofii politycznej debatę pomiędzy liberałami a komunitarystami. Ch. Mouffe, odwołując się do wypracowanego z E. Ernesto Laclau instrumentarium pojęciowego, ale i wzbogacając je koncepcjami Carla Schmitta, krytykuje liberalizm za zapoznanie antagonistycznego wymiaru polityki. Jej zdaniem, próby tworzenia racjonalnego konsensu maskują w istocie konflikt i wykluczenie, bez którego nie może obyć się demokratyczna polityka. Tak brzmiąca krytyka będzie odąd nieustannie powtarzającym się motywem w pismach belgijskiej autorki.

To właśnie włączenie do własnej refleksji wątków zaczerpniętych z pism C. Schmitta, niemieckiego teoretyka prawa i polityki, uznać należy za najistotniejszy krok na drodze do zaproponowania przez Ch. Mouffe autorskiej koncepcji demokracji agonistycznej. Odwołanie do konserwatywnego myśliciela, który w latach trzydziestych aktywnie współpracował z władzami Trzeciej Rzeszy, wymagało nie tylko przezwyciężenia oczywistych trudności ideologicznych, lecz także pokonania oporów natury moralnej, wpływających na recepcję dorobku C. Schmitta pośród lewicowych krytyków liberalizmu. Warto jednak pamiętać, że zainteresowanie koncepcjami niemieckiego prawnikawcy ze strony anglosaskiej lewicy nastąpiło tuż po jego śmierci w 1985 r. Przyczyniły się do tego przychylne opinie na temat byłego „koronnego jurysty Trzeciej Rzeszy”, ze strony takich myślicieli jak Raymond Aron czy Jacob Taubes (Lilla, 2006, s. 51). W szeregu kolejnych numerów postać i dzieło Schmitta przybliżył w drugiej połowie lat osiemdziesiątych „Telos”, pismo intelektualne amerykańskiej lewicy. Przygotowało to niewątpliwie grunt do wykorzystania jego myśli także przez sytuujących się w tej części spektrum politycznego teoretyków polityki<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> W Polsce zainteresowanie myślą C. Schmitta przez długi czas było niewielkie. Należy jednak zwrócić uwagę, że do pism niemieckiego autora odwoływał się jeszcze przed II wojną światową Konstanty Grzybowski (słuchacz wykładów C. Schmitta), a w latach sześćdziesiątych – Franciszek Ryszka (Ryszka, 1964). Pierwszy przekład – fragment *Pojęcia polityczności* (pod tytułem *Pojęcie polityki*) – opublikowany został w 1987 r. (Schmitt, 1987). Istotne prace politologiczne poświęcone C. Schmittowi opublikowane zostały w latach dziewięćdziesiątych (Skarzyński, 1992, 1996), a na przykład kilku jego ważnych esejów czekać było trzeba do końca tamtej dekady (Schmitt, 2000b). Szerszą recepcję myśli schmittowskiej – zarówno w lewicowych („Krytyka Polityczna”) jak i konserwatywnych („Teologia Polityczna”, „Kronos”) i liberalnych („Przegląd Polityczny”) środowiskach intelektualnych – w kolejnej dekadzie w Polsce zapoczątkowało w dużej mierze wydanie kilku prac autorstwa Ch. Mouffe (Mouffe, 2005a, 2008a). Od tego czasu polscy czytelnicy otrzymali przekłady większości najistotniejszych książek i esejów niemieckiego prawnikawcy, w tym m.in. *Dyktaturę* (Schmitt, 2016a), *Naukę o konstytucji* (Schmitt, 2013) oraz powojenną *Teorię partyzanta* (Schmitt, 2016b).



Choć C. Schmitt przekonany był o niemożliwości przetrwania demokracji liberalnej – z uwagi na sprzeczność pierwiastków demokratycznego i liberalnego – Ch. Mouffe jest zdeterminowana, by „myśleć wraz ze Schmittem przeciw Schmittowi” i wykorzystać jego uwagi do „wzmocnienia demokracji liberalnej przeciw jej krytykom” (Mouffe, 1993, s. 2). Odwołania autorki do koncepcji C. Schmitta skupiają się w zasadzie na zaproponowanym przez niego rozumieniu polityczności. Konkluzją *Pojęcia polityczności* było wyrażenie przekonania o niemożliwości wyrugowania polityczności rozumianej jako antagonizm (Schmitt, 2000a, s. 250). Ch. Mouffe ma jednak nadzieję na przekształcenie egzystencjalnego przeciwieństwa wroga i przyjaciela<sup>29</sup>, o którym pisał Schmitt, w spór, którego uczestnicy akceptują siebie jako przeciwników w starciu o określonych regułach. Konieczne jest, by „w kontekście wspólnoty politycznej oponent był postrzegany nie jako wróg, którego należy zniszczyć, lecz jako przeciwnik [*adversary*], którego istnienie jest uprawnione i tolerowane” (Mouffe, 1993, s. 4). Kategoria wroga nie znika, lecz staje się określeniem wyłącznie tych, którzy nie akceptują demokratycznych reguł gry.

W tym właśnie kontekście po raz pierwszy w pracach Ch. Mouffe pada kluczowa kategoria agonistycznego pluralizmu. „Liberalna demokracja”, pisze autorka, „wymaga konsensu co do reguł gry, lecz potrzebuje także konstytuowania się tożsamości zbiorowych wokół wyraźnie odmiennych stanowisk oraz możliwości wyboru pomiędzy realnymi alternatywami” (Mouffe, 1993, s. 4). Tak właśnie brzmi definicja agonistycznego pluralizmu, który winien być postrzegany jako fundamentalny dla współczesnej demokracji w tym sensie, że stanowi warunek jej istnienia, a nie zagrożenie dla tegoż.

Przypomnieć należy, że dla C. Schmitta polityczność nie posiada własnej, z góry określonej dziedziny. W jego rozumieniu jest to zjawisko pojawiające się w sytuacji, w której osiągnięty zostanie najwyższy stopień „intensywności związku lub oddzielenia, stowarzyszenia (*Assoziation*) lub rozproszenia (*Dissoziation*)” (Schmitt, 2000a, s. 198), niezależnie od przyczyny powstania tej sytuacji. Polityczność czerpać może bowiem swoją siłę z dowolnej innej sfery. Jak pisze C. Schmitt, „[k]ażde przeciwieństwo religijne, moralne, ekonomiczne, etniczne lub jakiegokolwiek inne przekształca się ostatecznie w przeciwieństwo polityczne, o ile jest dostatecznie silne, by faktycznie podzielić ludzi na przyjaciół i wrogów” (Schmitt, 2000a, s. 208). Także na tym, nie-esencjalistycznym postrzeganiu konfliktu, polega przewaga teorii C. Schmitta względem sprowadzającego wszelkie sprzeczności do walki ekonomicznej marksizmu.

Ch. Mouffe odwołuje się do nakreślonej przez Eliasza Canettiego w *Masie i władzy* wizji sporu parlamentarnego jako walki o charakterze wojennym. W tej perspektywie walczące z sobą strony godzą się na zastąpienie krwawej bitwy formalnym rozstrzygnięciem spornej kwestii przez mechanizmy takie jak głosowanie. Wątpliwe jest, by ten sposób postrzegania parlamentaryzmu usatysfakcjonował autora *Teologii politycznej*, który nalegał, iż jego pojmowanie polityczności ma charakter niemetaforyczny, zaś

<sup>29</sup> Egzystencjalny charakter przeciwieństwa wroga i przyjaciela to nie tylko sytuacja, w której dwie strony dążą do wzajemnego zniszczenia fizycznego, lecz także taka, w której chodzi o zakwestionowanie sposobu życia danego stowarzyszenia politycznego przez inne (Schmitt, 2000a, s. 199).

to, co tradycyjnie nazywa się polityką w ramach państwa jako „jedności politycznej”, uznaje za formę „pasożytniczą”, „cień antagonizmu, wyrażający się w taktycznych rozgrywkach, intrygach, konkurencji i wszelkiego rodzaju podobnych praktykach” (Schmitt, 2000a, s. 202). Ch. Mouffe jest świadoma zagrożenia, iż spór partyjny może współcześnie wydawać się pozorny – i w tym upatruje słabości dzisiejszych demokracji. Stąd też jej wizja oznacza konieczność dążenia do tego, by prawo uczestnictwa w sporze publicznym miały strony prezentujące rzeczywiście odmienne stanowiska.

Traktowanie polityki w kategoriach konsensualnych pociąga za sobą konsekwencje w postaci braku możliwości utożsamiania się obywateli ze stronami sporu politycznego. W takiej sytuacji – i tu dochodzi w koncepcji Ch. Mouffe do odwrócenia Schmittowskiej logiki kształtowania się polityczności – tożsamości polityczne zastępowane są przez tożsamości etniczne, narodowe czy religijne. Przeciwnik polityczny zostaje uznany za wroga, którego należy zniszczyć. Rolą pluralistycznej demokracji jest zatem dopuszczenie do „żywego starcia stanowisk politycznych oraz otwartego konfliktu interesów”, w innym razie pojawić się może łatwo „konfrontacja pomiędzy nie podlegającymi negocjacji wartościami moralnymi oraz esencjalistycznymi tożsamościami” (Mouffe, 1993, s. 6).

Przejście od K. Marks do C. Schmitta objawia się nie tylko w krytyce redukcjonizmu ekonomicznego na rzecz dostrzegania potencjalnego konfliktu w innych sferach życia społecznego, lecz także w perspektywie kreślenia punktu docelowego. O ile K. Marks przyjmuje, że dotychczasowa historia społeczeństw była walką klasową, o tyle horyzontem „materializmu historycznego jako teorii historiozoficznej” było postreganie nurtu dziejów jako „zmiernącego od pierwotnej wspólnoty ku społeczeństwu bezklasowemu” (Kołakowski, 2009, s. 178). W wizji Marksowskiej zawarta jest nadzieja na ostateczne zniesienie przeciwieństw klasowych, a zatem na wygaśnięcie konfliktu. Inaczej w odwołującej się do Schmittowskiego rozumienia polityczności koncepcji agonistycznego pluralizmu. W jej perspektywie radykalna i pluralistyczna demokracja nie traktuje „konfliktów jako zakłóceń, których niestety nie można wyeliminować, przeszkód empirycznych, uniemożliwiających osiągnięcie pełnej harmonii”; w tej wersji demokracji, „przekonanie, że ostateczne rozwiązanie konfliktów jest ostatecznie możliwe, nawet rozumiane jako asymptotyczne przybliżanie się do regulatywnej, Habermasowskiej idei wolnej komunikacji” stanowi w istocie zagrożenie dla pluralizmu (Mouffe, 1993, s. 8). „Paradoks demokracji” polega, zdaniem Ch. Mouffe, na tym, że moment ziszczenia się opisywanego ideału oznaczałby usunięcie niezbędnego do przetrwania tego systemu konfliktu pomiędzy odmiennymi stanowiskami politycznymi.

## ***2.2. Konsekwencje antyesencjalizmu***

Aby wskazać przyczyny sformułowania wyżej streszczonej wizji demokracji, należy poddać analizie szereg debat teoretycznych, w które Ch. Mouffe zdecydowała się zaangażować na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Belgijska autorka brała udział w szeregu najistotniejszych sporów teoretyczno-politycznych tam-

tego okresu. Były to zarówno dyskusje wokół postmodernizmu jak i debaty liberałów z komunitarystami, pomiędzy neopragmatystami a poststrukturalistami oraz na temat demokracji deliberatywnej. W każdym z tych kontekstów Ch. Mouffe przyjmowała konsekwentnie pogląd antyesencjalistyczny, który stanowi jeden z najistotniejszych wyróżników jej myśli politycznej i wymaga bliższego rozpoznania.

Antyesencjalistyczne stanowisko Ch. Mouffe uwidocznic można na przykładzie jej interwencji w debatę dotyczącą celów feminizmu i metod ich realizacji w kontekście sporu o postmodernizm (Mouffe, 1992). Autorka zwraca tam uwagę na zróżnicowane formy myślenia esencjalistycznego. Przez esencjalizm rozumie ona takie pojmowanie tożsamości, które oparte jest na wizji podmiotu jako racjonalnego, przejrzystego bytu. W tej formie, byt jest źródłem działań podmiotu na wszelkich polach jego aktywności (Mouffe, 1992, s. 370). Ch. Mouffe podkreśla, że krytyczny wobec tego stanowiska antyesencjalizm jest zróżnicowany tak samo, jak niejednorodny jest zestaw myślicieli określanych wspólnym mianem postmodernistów, a także filozofów antyesencjalistycznych, których trudno do tego nurtu zakwalifikować (jak M. Heidegger, J. Dewey czy H. G. Gadamer). Badaczka twierdzi tym samym, że nawet jeśli odrzucamy pewną formę postmodernizmu, winniśmy wsłuchać się w głosy krytyczne wobec koncepcji jednorodnego, stabilnego podmiotu.

Niesencjalistyczna dekonstrukcja podmiotu, uznająca przygodność i wieloznaczność tożsamości, jest dla Ch. Mouffe warunkiem zespolenia projektu radykalnej demokracji z ideami feministycznymi. Środkiem wiodącym do przeformułowania wizji podmiotowości jest dla niej ponownie matryca teoretyczna wypracowana na łamach *Hegemonii i socjalistycznej strategii*. Odwołując się do kategorii „pozycji podmiotowych” wskazuje, iż każda jednostka znajduje się zawsze w skomplikowanej sieci różnych relacji podporządkowania, odnoszących się do odmiennych formacji dyskursywnych. Relacje te są tym mniej stabilne, że poszczególne pozycje podmiotowe nie koegzystują, lecz raczej nieustannie podważają się wzajemnie i naddeterminują (Mouffe, 1992, s. 372). Tak pojmowana otwartość tego, co społeczne, umożliwi dokonywanie, na drodze interwencji hegemonicznych, przekształceń relacji uznawanych dotąd za apolityczne w połączone łańcuchem ekwiwalencji konflikty i antagonizmy. Pośród współczesnych ruchów społecznych, które włączone mogą zostać w ów łańcuch ekwiwalencji, jest właśnie feminizm.

Przyjęcie opisywanej optyki wobec feminizmu oznacza wszakże rezygnację z esencjalistycznej wizji „kobiety” jako stabilnej, jednoznacznej tożsamości. Tym samym odrzucić należy znaczną część dyskursu feministycznego, która skupia się na poszukiwaniu „albo określonych żądań, które mogłyby wyrazić interesy kobiet, albo określonych kobiecych wartości, które stać się winny modelem dla polityki demokratycznej” (Mouffe, 1992, s. 373). Ch. Mouffe rozprawia się z szeregiem propozycji wysuwanych przez teoretyczki feministyczne, które usiłowały na różne sposoby podważyć dotychczasową, liberalną wizję obywatelstwa jako ugruntowaną na męskiej wizji polityczności. Zarówno koncepcje odwołujące się – za Carol Gilligan – do przeciwstawienia feministycznej „etyki troski” męskiej i liberalnej „etyce sprawiedliwości”<sup>30</sup>, jak i te, które – jak

<sup>30</sup> Rozróżnienie to zostało przez C. Gilligan przedstawione w wydanej w 1982 r. wpływowej pracy *In a Different Voice* (Gilligan, 2015).

w przypadku Carole Pateman – odrzucają, jako męską, samą kategorię obywatelstwa, Ch. Mouffe ocenia jako stanowiska nie dość mocno zrywające z esencjalistycznym pojmowaniem kobiecości. Opierają się one ponadto na niezdekonstruowanych, binarnych opozycjach.

W przypadku myśli C. Gilligan i jej następczyń (Elshtain, 1982; Ruddick, 1995), liberalizmowi, który obywatelstwo wiąże wyłącznie ze sferą publiczną, przeciwstawiona zostaje wizja obywatelstwa powiązana z wartościami odnajdywanymi głównie w sferze prywatnej: miłością, troską, rozpoznaniem potrzeb i przyjaźnią. Kobiety utożsamiać powinny się z rolą matek, a rodzina winna stanowić źródło nowych wartości obywatelskich. Mouffe przywołuje krytykę tego stanowiska przedstawioną przez Mary G. Dietz, która wskazywała, iż „Elshtain nie przedstawia argumentu teoretycznego, który wiązałby myślenie maternalistyczne i społeczną praktykę bycia matką z wartościami demokratycznymi i polityką demokratyczną” (Dietz, 1985, s. 30). Propozycja Jean Elshtain zachowuje zatem nienaruszoną dystynkcję prywatne/publiczne.

C. Pateman samą kategorię obywatelstwa uznaje za konstrukcję rodzaju męskiego. Aby kobiety uzyskały w tych ramach równe prawa, muszą upodobnić się do mężczyzn. Niemożliwe, ponieważ nie mieszczące się w samej patriarchalnej konstrukcji wzorca obywatelstwa, jest uzupełnienie owego wzorca o cechy typowo kobiece. C. Pateman proponuje zastąpienie tego schematu koncepcją obywatelstwa, która byłaby „zróżnicowana płciowo” i uznawała za równoprawne kryterium obywatelstwa zdolność kobiety do bycia matką. Zdaniem Ch. Mouffe oznacza to, że zachowana zostaje esencjalistyczna identyfikacja „kobiet *jako* kobiet z macierzyństwem” (Mouffe, 1992, s. 375). Rzekomej uniwersalności męskiego wzorca jednostki C. Pateman przeciwstawia wizję dwóch uniwersalnych wzorców: męskiego i kobiecego. Ponownie, propozycja ta opiera się ostatecznie na niezdekonstruowanej dystynkcji mężczyźni/kobiety.

Koncepcjom tym Ch. Mouffe przeciwstawia model obywatelstwa, który, po przyjęciu wizji tożsamości jako złożenia wielu pozycji podmiotowych, nieważną czynić ma różnicę płci. Ta ostatnia – zgodnie z koncepcją dyskursu E. Laclau i Ch. Mouffe – nie musi mieć bowiem znaczenia we wszystkich relacjach społecznych (Mouffe, 1992, s. 377). W szczególności nie powinna ona odgrywać roli w definiowaniu przynależności do wspólnoty politycznej.

„Radykalnie demokratyczna koncepcja obywatelstwa”, jak określa ją autorka, jest opozycyjna zarówno wobec wizji liberalnej, przeciwstawiającej jednostkę i jej prawa państwu, jak i wobec wizji republikańskich, które odwołują się zamiast tego do kategorii uczestnictwa i dobra wspólnego. Feminizm skłaniający się ku republikanizmowi ryzykuje przyjęcie charakterystycznego dla komunitaryzmu, esencjalistycznego pojmowania kategorii dobra wspólnego oraz wspólnych wartości moralnych. Radykalna demokracja zainteresowana jest z kolei zachowaniem i wspieraniem pluralizmu. Dlatego też w tym przypadku należy, zdaniem Ch. Mouffe, odrzucić przeciwstawienie dyskursu praw indywidualnych dyskursowi dobra wspólnego. Zamiast tego wizja obywatelskości związanej z posiadaniem praw uzupełniona zostać ma „bardziej aktywnym poczuciem uczestnictwa politycznego i przynależności do wspólnoty politycznej” (Mouffe, 1992, s. 378).

Po raz kolejny Ch. Mouffe odwołuje się do zasadniczych dla jej wizji demokracji wartości, którymi są powszechna wolność oraz równość. To właśnie identyfikacja z tymi wartościami, podzielanymi przez innych, stanowi podstawę obywatelstwa, które nie jest ani dominującą (jak w republikanizmie), ani jedną z wielu (jak w liberalizmie) tożsamości. Jest ono zamiast tego zasadą wiążącą (*articulating principle*) zróżnicowane pozycje podmiotowe jednostki. „W tej perspektywie”, pisze Ch. Mouffe, „podział publiczne/prywatne nie zostaje porzucony, lecz skonstruowany zostaje w odmienny sposób” (Mouffe, 1992, s. 378). Chodzi tu o dostrzeżenie, iż w każdej sytuacji dochodzi do zetknięcia się tego, co prywatne, z tym, co publiczne. Kontekst zaś wyznaczają etyczno-polityczne zasady obywatelstwa, które opierają się na konkretnej interpretacji wartości wolności i równości.

Czy jednak powiązanie obywatelstwa z identyfikacją z wartościami wolności i równości nie oznacza, iż także w przypadku koncepcji Ch. Mouffe mamy do czynienia, ostatecznie, z pewną formą esencjalizmu? Dotyczyłby on już nie tożsamości samego podmiotu, lecz znaczenia, nadanego wolności i równości. Teoretyczka odrzuca takie mniemanie. Wskazuje, że „może być tak wiele form obywatelstwa, jak wiele jest interpretacji tych zasad, a radykalnie demokratyczna interpretacja jest jedną pośród wielu innych” (Mouffe, 1992, s. 378). Interpretacja radykalnie demokratyczna skupiać będzie się na próbie połączenia żądań wysuwanych przez zróżnicowane ruchy społeczne w celu wyrażenia wspólnego sprzeciwu wobec relacji dominacji. Raz jeszcze w tym miejscu przywołana zostaje logika ekwiwalencji.

Ch. Mouffe powtarza przy okazji szereg innych założeń, zasadniczych dla jej koncepcji dyskursu, a także dla jej koncepcji demokracji. Zwraca uwagę na kategorię konstytutywnego zewnątrz, które służy w tym przypadku nie tylko do wyznaczenia tożsamości wspólnoty politycznej, lecz także dowodzi niemożliwości doprowadzenia do pełnej inkluzji. Skoro bowiem naczelne wartości demokratyczne – wolność i równość – otwarte są na zróżnicowane interpretacje, konsens ich dotyczący zawsze będzie tylko częściowy. Dlatego też Ch. Mouffe odrzuca nawiązujące do etyki komunikacyjnej propozycje Iris Young, która na ekskluzywność sfery publicznej usiłuje odpowiedzieć koncepcją repolityzacji tej sfery poprzez dopuszczenie w niej do głosu grup interesu. Ch. Mouffe wskazuje, że I. Young także wpada w pułapkę esencjalizmu, traktując tożsamość grup jako ukształtowaną przed wkroczeniem na arenę publiczną. Tymczasem radykalna demokracja dąży do zmodyfikowania istniejących pozycji podmiotowych tak, by wytworzyć nową, wspólną tożsamość za pomocą operacji hegemonicznych.

W geście charakterystycznym dla podejścia postfundacjonistycznego, Ch. Mouffe wskazuje, że postulowana przez antyesencjalistów rezygnacja z postrzegania tożsamości jako czegoś danego i stabilnego nie oznacza odrzucenia kategorii tożsamości jako takiej (Mouffe, 1992, s. 381). Polityka feministyczna traci jednak rację bytu jako oddzielny od innych sporów rodzaj walki. Dla Ch. Mouffe feminizm „jest walką o równość kobiet. Nie należy jednak rozumieć przez to walki o urzeczywistnienie równości definiowalnej empirycznie grupy o wspólnej esencji i tożsamości, kobiet, lecz raczej jako walka przeciw wielu sposobom konstruowania kategorii ‘kobiety’ w relacji podporządkowania” (Mouffe, 1992, s. 382).



### 2.3. Koncepcja agonistycznego pluralizmu<sup>31</sup>

Zgłaszana przez Ch. Mouffe krytyka dominującego modelu demokracji liberalnej przebiega dwutorowo. Z jednej strony jest skierowana przeciw funkcjonującym, stwarzającym pozór możliwości uzyskania racjonalnego konsensu, praktykom politycznym, czemu towarzyszy bogata egzemplifikacja negatywnych skutków owych praktyk, w postaci narastania populizmu czy spadku partycypacji wyborczej. Z drugiej strony Ch. Mouffe polemizuje z Johnem Rawlsem czy Jürgenem Habermasem, których uznaje za rzeczników obowiązującego modelu, podsuwających argumenty teoretyczne na rzecz eliminacji pluralizmu ze sfery publicznej (Mouffe, 2005a, s. 68).

Punktem wyjścia do diagnozy problemów, przed którymi stoi dzisiejsza demokracja liberalna, jest zarysowana już w *Hegemonii i socjalistycznej strategii* historiozofia polityczna. Według niej, od 200 lat, a więc od czasu Wielkiej Rewolucji Francuskiej, do czynienia mamy z powstającą i ewoluującą formą demokracji liberalnej. Oba pierwiastki tworzące ten system – liberalny i demokratyczny – związały się jednak z sobą tak naprawdę przypadkowo. Oba uznają za najistotniejsze różne wartości – wartości, których absolutyzacja prowadzi *de facto* do sprzeczności. I tak, wartościami tradycyjnie demokratycznymi są równość i władza ludu, wartościami liberalnymi zaś – indywidualna wolność i prawa człowieka. To właśnie na linii liberalizm–demokracja dochodzi do napięcia, do niedawna uznawanego za naturalne i uprawnione, dziś jednak często niedostrzeganego i niedocenianego (Mouffe, 2005a, s. 24). W przekonaniu Ch. Mouffe mamy dziś bowiem na Zachodzie do czynienia z hegemonią neoliberalną, podporządkowującą wartości demokratyczne ideom liberalizmu, narzucającą specyficzną interpretację praw człowieka i wolności.

Liberalizm, odwołujący się do pojęcia „ludzkości”, stoi w sprzeczności z koncepcją *demos*, właściwą demokracji, wymagającą – jak stwierdza Ch. Mouffe za C. Schmittem – określenia granicy między „nimi” a „nami”. Bez tego rozróżnienia, a więc określenia kryterium inkluzji/ekskluzji, niemożliwe jest korzystanie z praw demokracji. C. Schmitt wskazuje, że demokracja zakłada homogeniczność ludu, która jest podstawą jedności politycznej państwa. Liberalizmowi jest z kolei właściwy pluralizm, podważający ową jedność. Ta wewnętrzna sprzeczność demokracji liberalnej skazuje ją, zdaniem C. Schmitta, na porażkę.

Według Ch. Mouffe, choć C. Schmitt wskazuje na rzeczywiście istniejące pomiędzy pierwiastkiem demokratycznym a liberalnym napięcie, zarysowany przez niego dylemat jest fałszywy. Nie jest bowiem tak, że albo istnieć może jedność ludu, oznaczająca usunięcie antagonizmów poza *demos*, albo też uznamy niektóre formy podziału w obrębie *demos* za uzasadnione, co w konsekwencji doprowadzi do pluralizmu negującego jedność i rozsadzającego państwo. C. Schmitt popełnia błąd, stwierdzając że w demokracji – którą definiuje jako tożsamość rządzonych i rządzących – rozróżnienie my/oni jest jedynie uznaniem wcześniej istniejących już granic. W jego ujęciu tożsamości społeczne są empirycznie dane. Gdyby jednak tak było – gdyby istniały aprioryczne, „sztywne” tożsamości społeczne – nie mogłyby zaistnieć pluralizm, przed

<sup>31</sup> W tej części pracy wykorzystano fragmenty artykułu *Konflikt jako wartość? Demokracja agonistyczna a populizm europejski w ujęciu Chantal Mouffe* (Biało, 2010).



którego destrukcyjną rolę C. Schmitt równocześnie ostrzega. Dlatego też należy uznać, że pluralizm jest jedną z możliwych opcji, tak jak jedną z opcji jest jedność polityczna ludu (Mouffe, 2005a, s. 73).

Pomimo tej niekonsekwencji niemieckiego myśliciela, Ch. Mouffe docenia argument, iż dla istnienia demokracji niezbędna jest pewna homogeniczność ludu. Jednorodność ta nie musi jednak stać w opozycji wobec pluralizmu religijnego, moralnego czy kulturowego. Zamiast mówić o homogeniczności, należałoby zatem wypracować koncepcję, którą Ch. Mouffe określa mianem „wspólnotowości” (Mouffe, 2005a, s. 74). Dla jej osiągnięcia konieczne jest uznanie, że tożsamość ludu jest wynikiem procesu hegemonicznego. Rywalizacja w demokracji liberalnej toczy się właśnie o określenie tej tożsamości, z czym wiąże się bezpośrednio wytyczanie granicy my/oni. To właśnie z tego powodu istnieć musi możliwość rywalizacji, w ramach której dochodzi do artykułacji sprzecznych stanowisk politycznych.

W tym miejscu dochodzimy do zasadniczego sporu pomiędzy Ch. Mouffe a rzecznikami „racjonalnego konsensu”, pragnącymi wyeliminować z polityki antagonizm. Droga wiodąca do uznania, iż możliwe jest społeczeństwo, w którym wszystkie kwestie sporne rozwiązywane są na drodze dialogu, tak by osiągnąć wynik satysfakcjonujący wszystkie strony, rozpoczęła się wraz z zaistnieniem w teorii polityki „modelu agregacyjnego”. Badacze tacy jak Joseph Schumpeter czy Anthony Downs rozwinęli w połowie XX w. empiryczną teorię polityki, która stawiała sobie za zadanie tworzenie deskryptywnego, a nie normatywnego modelu polityki. W ich ujęciu jednostki kierują się przede wszystkim własnym interesem, a nie przekonaniem moralnym. Wynikało z tego instrumentalne pojmowanie polityki: instytucje i procedury miałyby być narzędziem agregacji preferencji jednostek, umożliwiającym radzenie sobie z pluralizmem grup interesu (Mouffe, 2005a, s. 98–99). Podejście to zakwestionowane zostało wraz z odnową normatywnego ujęcia teorii polityki, które zwiastowała publikacja *Teorii sprawiedliwości* J. Rawlsa. Zwolennicy normatywizmu obarczali rzeczników „modelu agregacyjnego” winą za powszechne rozczarowanie instytucjami demokratycznymi oraz kryzys legitymizacji. Tylko odzyskanie przez demokrację liberalną wymiaru moralnego, a także osiągnięcie konsensu, który wykraczałby poza zgodę wyłączenie co do procedur, miałyby wyeliminować niebezpieczeństwa, grożące wartościom liberalnym. Celem stało się również wypracowanie takiego modelu demokracji liberalnej, który wiązałby te wartości z wartościami demokratycznymi, a więc rozstrzygał sprzeczność pomiędzy wolnością a równością.

Zarówno J. Rawlsa, z jego pojmowaniem „sprawiedliwości jako bezstronności”, jak i J. Habermasa, przedstawiającego model „idealnej sytuacji komunikacyjnej”, Ch. Mouffe zalicza do wspólnego nurtu demokracji deliberacyjnej. Pomimo różnic w stanowiskach obu myślicieli, charakterystyczna jest dla nich wiara w możliwość wypracowania politycznego konsensu w procesie wymiany argumentów przez rozumne osoby, kierujące się zasadą bezstronności. W obu koncepcjach zachodzi specyficzne określenie granic akceptowalnego pluralizmu, co ma ochronić instytucje liberalno-demokratyczne.

U J. Rawlsa dochodzi do rozróżnienia „prostego” pluralizmu, a więc faktu istnienia przeciwstawnych koncepcji dobra, oraz pluralizmu „rozumnego”, będącego

efektem posługiwania się rozumem w ramach konstytucyjnego reżimu demokratycznego (Mouffe, 2005a, s. 44; Rawls, 2012, s. 8). To właśnie pomiędzy „rozumnymi” stanowiskami ma dojść do konsensu dotyczącego sprawiedliwości. Należy bowiem zrezygnować z podejmowania prób uzgodnienia „rozległych” poglądów religijnych, moralnych czy filozoficznych. W sferze publicznej możliwe jest osiągnięcie częściowego konsensu co do sprawiedliwości; pełen pluralizm niemożliwych do pogodzenia poglądów i wartości dopuszczony może być jedynie w sferze prywatnej (Mouffe, 2005a, s. 107).

Podobnie J. Habermas, chcąc uchronić instytucje liberalnej demokracji przed następstwami pluralizmu sprzecznych poglądów, dokonuje rozdziału dwóch dziedzin: etyki oraz moralności. Etyka to dziedzina dopuszczająca konkurencję koncepcji dobrego życia. Moralność natomiast jest sferą, w której istnieć powinien proceduralizm, zapewniający bezstronność, opierający się na zasadach „idealnego dyskursu”.

Sfera polityczna, tak u J. Habermasa, jak i u J. Rawlsa, ma być wyłączona z konfrontacji sprzecznych wartości, a stworzone w jej ramach rozwiązania mają być rozwiązaniami racjonalnymi. Według J. Rawlsa, funkcjonowanie społeczeństwa w oparciu o zasady wspólnie przyjętej sprawiedliwości, zapewni akceptację instytucji przez obywateli. Według J. Habermasa, legitymizację instytucji zapewni zagwarantowanie partycypacji, w oparciu o zasady „idealnego dyskursu”, który opiera się m.in. na równości i symetrii dotyczącej inicjowania aktów mowy, kwestionowania tematu rozmowy oraz reguł procedury dyskursu (Mouffe, 2005a, s. 103).

W przekonaniu Ch. Mouffe wszystko to nie wystarczy, by obywatele utożsamiali się z wartościami demokratycznymi. Nie sprzyja temu ani eliminowanie znaczenia pierwiastka emocjonalnego w życiu społecznym, ani postrzeganie jednostek (czy to dążących do maksymalizacji swych korzyści, jak w modelu agregacyjnym, czy to kierujących się racjonalnością, jak w modelu deliberacyjnym) jako niezależnych od całego zespołu czynników społecznych, takich jak relacje władzy, kultura, język czy przyjęte praktyki społeczne (Mouffe, 2005a, s. 112). Instytucje demokratyczne mogą być legitymizowane jedynie wtedy, gdy dopuszcza się możliwość rzeczywistej konkurencji politycznych wizji ich kształtu. Bez możliwości zaistnienia prawdziwego pluralizmu w sferze polityki, swych identyfikacji zbiorowych jednostki poszukiwać będą w innych obszarach – religijnym czy etnicznym, co doprowadzić może do wzrostu fundamentalizmów, stanowiących zagrożenie dla więzi obywatelskiej, niezbędnej dla funkcjonowania demokracji.

Koncepcjom „racjonalnego konsensu”, uznającym że możliwe jest pozbawione antagonizmu działanie demokracji liberalnej, ale też i twierdzeniom, iż demokracja liberalna, jako projekt sprzeczny wewnętrznie, musi upaść, Ch. Mouffe przeciwstawia własny, agonistyczny model demokracji. Ufundowany jest on na uznaniu, że pluralizm, który pociąga za sobą antagonizm, jest elementem z polityki nieusuwalnym. To właśnie ten antagonistyczny wymiar stosunków międzyludzkich stanowi „to, co polityczne” (lub „polityczność”), które odróżnić należy od „polityki”, stanowiącej „zestaw praktyk i instytucji, które w obliczu wprowadzanego przez polityczność konfliktu tworzą porządek umożliwiający ludzkie współistnienie” (Mouffe, 2008a, s. 24). „Polityka” odnosi się – jak stwierdza Ch. Mouffe – do poziomu ontycznego, a więc jest sferą

empiryczną, polityczną praktyką, będącą przedmiotem badań nauk politycznych. „Polityczność” wiąże się natomiast z ontologią i jest domeną teorii polityki. Rola „polityki” wobec „polityczności” polega na organizowaniu współżycia ludzi w warunkach potencjalnego konfliktu. „Polityka” oswaja wrogość i zażegnaje antagonizm (Mouffe, 2005a, s. 118).

Polityka ma na celu wytwarzanie jedności w kontekście istniejącego pluralizmu i antagonizmu. Może to odbywać się wyłącznie poprzez proponowanie takich form tożsamości kolektywnych, z którymi identyfikować mogą się obywatele. Stworzenie takiego „my” dokonuje się poprzez określenie, kim są „oni”. Inaczej jednak, niż u C. Schmitta, „oni” nie mogą postrzegani być na zasadzie wroga, którego należy zniszczyć. Dlatego polityka „agonistyczna” ma na celu doprowadzenie do takiego sposobu konstruowania opozycji my/oni, który nie doprowadzi do powstania antagonizmu rozsadzającego demokratyczne zrzeszenie. Aby było to możliwe, konieczne jest z jednej strony zachowanie więzi pomiędzy „nami” a „nimi”, z drugiej jednak – uznanie wzajemnych różnic, których nie można pogodzić w procesie zawierania „racjonalnego konsensu”. „Oni” nie są zatem ani schmittowskim „wrogiem”, ani też liberalnym „konkurentem”.

Dla modelu agonistycznego właściwa jest kategoria „przeciwnika” (Mouffe, 2008a, ss. 35–36), jako osoby, której prawo do obrony własnych poglądów uznajemy. Z „przeciwnikiem” dzieli się zatem etyczno-polityczne zasady samej demokracji liberalnej, jednak nie zgadza się co do ich znaczenia i realizacji. W przypadku modelu liberalnego dochodzi jedynie do konkurencji o władzę, ale już nie o przekształcenie samych relacji władztwa i podwładności. Istniejący antagonizm nie znajduje tym samym instytucjonalnego ujścia. Ch. Mouffe, przeciwstawiając model adwersaryjny liberalnemu, podkreśla konieczność istnienia w sferze polityki rozwiązań przekształcających antagonizm w agonizm. Odbywać się to ma poprzez „ustanowienie sieci praktyk i instytucji” czy też „uznanych agonicznych kanałów polityki, służących wyrażaniu głosów sprzeciwu” (Mouffe, 2008a, s. 36).

Za E. Canettim, Ch. Mouffe analizuje zasadę funkcjonowania dwóch popędów, którym ulegają w społeczeństwie jednostki. Jednym z nich jest chęć podkreślenia swej indywidualności, drugim – pragnienie bycia częścią tłumu czy masy (Mouffe, 2008a, s. 39). Ten drugi popęd, podkreśla Ch. Mouffe, nie jest bynajmniej czymś archaicznym, ale immanentną częścią ludzkiej psychiki. I to właśnie ten afektywny wymiar konstruowania tożsamości zbiorowych jest najczęściej pomijany przez zwolenników „racjonalnego konsensu” oraz „modelu agregacyjnego”, dążących do analizy zjawisk politycznych poprzez badanie zachowań jednostkowych. Lekceważenie znaczenia identyfikacji kolektywnych przez obrońców polityki konsensualnej powoduje, że tożsamości zbiorowe zaczynają budować się m.in. wokół nacjonalizmów.

Zaprzeczenie antagonistycznemu charakterowi polityki jest zatem nie tylko, jak zdaje się twierdzić Ch. Mouffe, zbrodnią na deskrypcji rzeczywistości – jest istotnym błędem, który dowodzi braku zrozumienia, jak fundamentalne znaczenie dla trwania demokracji ma polityczna konfrontacja (Mouffe, 2008a, s. 44). „Dobrze funkcjonująca demokracja wymaga ścierania się prawomocnych, demokratycznych stanowisk politycznych. Na tym właśnie ma polegać konfrontacja między lewicą a prawicą. Powinna

ona być źródłem zbiorowych form identyfikacji zdolnych mobilizować polityczne namiętności” (Mouffe, 2008a, s. 45).

Zamazanie linii podziału pomiędzy prawicą a lewicą, przekonywanie, iż żyjemy w postpolitycznym świecie, staje się pożywką dla populistów, łamiących „poprawność polityczną”. Zarówno sukces austriackiego nacjonalisty Jörga Heidera w wyborach parlamentarnych 1999 roku, rosnące znaczenie belgijskiego, secesjonistycznego Bloku Flamandzkiego, jak i niespodziewane przejście populisty Jean-Marie Le Pena do drugiej tury wyborów prezydenckich we Francji w 2002 r., miały bardzo podobne podstawy (Mouffe, 2008a, s. 82–85). Stanowiło je narastające upodobnienie programów partyjnych (przesunięcie się większości partii w stronę centrum) lub monopolizacja władzy przez istniejące od dawna, tradycyjne ugrupowania (Mair, 2007, s. 134). Umożliwiło to stworzenie alternatywnej formy identyfikacji, przeciwstawiającej się „elitom” czy „establishmentowi”.

O populizmie zwykło mówić się w kategoriach zagrożenia lub patologii demokracji<sup>32</sup>. Populistą nazywa się polityka, który schlebia ludowi, prezentując uproszczoną wizję świata i utrzymując, że posiada jasne, skuteczne i szybkie w realizacji recepty na uporanie się z problemami. Pojęcie populizmu staje się tym samym bliskie – bądź równoznaczne – pojęciu demagogii<sup>33</sup>. Czy jednak populizm opiera się wyłącznie na zręcznej manipulacji, kreowaniu poczucia zagrożenia problemami takimi jak imigracja, korupcja życia politycznego i hipokryzja elit, czy raczej jest odpowiedzią na istniejące już poczucie wykluczenia, zagubienia w coraz bardziej skomplikowanym świecie? Zapewne oba te czynniki są ze sobą sprzężone, w debacie publicznej zwykle jednak przesądza się na rzecz pierwszej opcji. Dzięki temu odpowiedź na zjawisko populizmu jest prosta i ogranicza się do prób eliminacji z życia publicznego polityków populistycznych.

Do tego, zdaniem Ch. Mouffe, sprowadza się reakcja elit politycznych na problem populizmu. Poprzez nadanie politycznym ekstremistom etykiety „skrajnej prawicy”, wezwaniem do otoczenia ich „kordonem sanitarnym”, odsunięto od siebie wysiłek przeanalizowania rzeczywistych źródeł ich sukcesu (Mouffe, 2008a, s. 88). Przy okazji wykazało to kolejną sprzeczność, leżącą u podstaw modelu konsensualnego. Albowiem, skoro przyjęto już, że w nowoczesnej, „postpolitycznej” rzeczywistości nie ma miejsca na polityczny antagonizm, pojawiające się skrajności nie mogą być rozpatrywane w kategoriach politycznych, a zatem ich reprezentanci nie mogą być uznani za pełnoprawnego uczestnika debaty – prawomocnego konkurenta czy przeciwnika. Doprowadziło to do przeniesienia politycznej konfrontacji na płaszczyznę moralną, w której „nas”, a więc „dobrych demokratów”, przeciwstawia

<sup>32</sup> Pojęcie patologii zakłada istnienie pewnej normy, ta zaś w przypadku demokracji jest trudna do określenia, albowiem demokratyczne reguły gry są zmienne w czasie, tak jak zmienne jest pojmowanie demokracji. Na przykład, o ile dziś za normę uznaje się prawa wyborcze kobiet, o tyle jeszcze w latach trzydziestych XX w. Francja, w której kobiety praw tych były pozbawione, z powodzeniem uchodzić mogła za kraj demokratyczny (Mény, Surel, 2007, s. 31).

<sup>33</sup> M. Karwat zauważa, że demagogia jest „specyficzną metodą i taktyką działania politycznego, natomiast populizm jest eklektyczną i wewnętrznie sprzeczną namiastką ideologii masowych ruchów społecznych, a niekiedy również elitarno-odgórnych ruchów reformatorskich” (Karwat, 2006, s. 11).

się „im” – „złej skrajnej prawicy” (Mouffe, 2008a, s. 89). Co ważne, nie oznacza to według Ch. Mouffe zastąpienia polityki moralnością, a jedynie użyteczne rozgrywanie tej pierwszej „w rejestrze moralności”. W istocie bowiem dokonanie podziału my/oni na linii „demokraci” – „skrajna prawica” pełni taką samą funkcję, jak każdy inny podział, zarysowywany dotychczas przy użyciu słownika polityki. Tak samo przyczynia się on do umocnienia tożsamości sprawującej hegemonię formacji konsensualnej i tak samo prowadzi do wskazania i ekskluzji „wroga” – jest to więc postępowanie *par excellence* polityczne. Co jednak zdecydowanie odróżnia budowaną w języku moralności opozycję, to fakt, iż uniemożliwiony zostaje w ten sposób proces przekształcania antagonisticznej walki w agonisticzną konfrontację. „Wróg” jest „zły”, a więc należy go zniszczyć, a nie postrzegać jako równoprawnego „przeciwnika” w dyskursie publicznym. To właśnie w tym miejscu dochodzi do podjęcia gałęzi, na której usytuowali się zwolennicy „racjonalnego konsensu”: ich dążenie do uchronienia sfery polityki przed agonicznym konfliktem, prowadzi do wybuchu nagiego antagonizmu, zagrażającego całej demokracji.

### 3. Agonistyczny ład światowy

Publikacja *On the Political* w 2005 r. stanowiła podsumowanie rozważań teoretycznych podejmowanych przez Ch. Mouffe od początku lat dziewięćdziesiątych. Kolejne prace autorki w zasadzie nie modyfikują zaproponowanej przez nią koncepcji demokracji. Zamiast tego do czynienia mamy ze spotykaną dość często w anglosaskiej teorii politycznej eksploatacją oryginalnego konceptu intelektualnego poprzez odnośzenie go do kolejnych kontekstów i problemów życia społeczno-politycznego. Dlatego też, mimo że przekonywać można o tym, iż opublikowane po 2005 r. książki i eseje nie rozwijają teorii demokracji agonistycznej, zdecydowano się jednak na włączenie ich do niniejszej analizy. Pozwoli to na wskazanie i ocenę ewentualnego zakresu zastosowań opisywanej koncepcji demokracji.

Wskazać można szczególnie jeden obszar, do którego Ch. Mouffe usiłuje w ostatnich latach odnosić swoje rozumienie agonizmu – stosunki międzynarodowe. Przekonuje zarazem, że nie próbuje „po prostu «zastosować» mojego modelu na gruncie stosunków międzynarodowych”, twierdząc, że chodzi jej raczej o to, by wskazać „pewne podobieństwa między dwiema bardzo odmiennymi dziedzinami” (Mouffe, 2015, s. 36). Jednak tego rodzaju poszukiwanie analogii odbywa się w sposób nieunikniony poprzez próbę translacji analizowanej problematyki na język stosowanej w analizie teorii. Tym samym wolno traktować podejmowane przez Ch. Mouffe próby jako dążenie do wykazania kolejnych obszarów zastosowań sformułowanej przez nią koncepcji agonizmu.

Podobnie jak w przypadku oryginalnej koncepcji demokracji agonistycznej, także i kontekst rozważań dotyczących stosunków międzynarodowych stanowią dla Ch. Mouffe przede wszystkim neoliberalne wizje ładu światowego. I podobnie jak w przypadku liberalnych koncepcji demokracji, także i krytykowane przez belgijską autorkę wizje porządku międzynarodowego są wynikiem przeświadczenia o tym, iż



rozpad bloku wschodniego otworzył drogę do wprowadzenia globalistycznego, liberalnego kosmopolityzmu.

Początkowo do krytyki jednobiegunowych koncepcji porządku światowego Ch. Mouffe wykorzystywała argumenty zaczerpnięte z pism C. Schmitta. Niemiecki teoretyk, w swoich powojennych pismach, przewidywał możliwość zaistnienia „nowego *nomosu* Ziemi” – ładu międzynarodowego, który zastąpi dotychczasowy *nomos* europocentryczny, ustanowiony w epoce wielkich odkryć geograficznych, a unicestwiony dwiema wojnami światowymi. „Dzisiaj, w 1954 roku”, pisał C. Schmitt, „Ziemia – ciało niebieskie, na którym żyjemy – rozpadła się na dwie części, na wschodnią i zachodnią połowę, które w zimnej, a niekiedy także gorącej wojnie wzajemnie wrogo się do siebie odnoszą” (Schmitt, 2010, s. 83). Rysował następnie trzy możliwe scenariusze: zwycięstwo jednej ze stron dualizmu Wschodu i Zachodu, prowadzące do ujednolicenia ładu światowego; zachowanie istniejącego stanu równowagi przy zaistnieniu hegemonii jednego z mocarstw – niemiecki autor uznaje, że taką rolę pełnić mogłyby jedynie Stany Zjednoczone; trzecią opcją jest wreszcie układ pluralistyczny, oparty na samodzielnych obszarach lub blokach, „które stworzą tę nową równowagę i doprowadzą do powstania nowego porządku Ziemi” (Schmitt, 2010, ss. 84–85).

Ch. Mouffe wskazuje, że po rozpadzie porządku opartego na konfrontacji systemu sowieckiego z blokiem państw kapitalistycznych, zrealizowała się faktycznie druga z przedstawionych przez Schmitta możliwości. Unipolarna dominacja Stanów Zjednoczonych oznaczała jednak zarazem powstanie rozmaitych resentymentów wobec hegemonu. Takie są też, zdaniem Mouffe, odwołujące się w tym punkcie do francuskiego filozofa polityki, Jean-François Kervégana, źródła terroryzmu, będącego „produktem nowej konfiguracji polityczności, charakterystycznej dla typu porządku światowego, który jest wdrażany wokół hegemonii jednego hipermocarstwa” (Mouffe, 2005b, s. 250). Choć autorka zdaje sobie sprawę, że nie jest to jedyna przyczyna terroryzmu, przekonuje, iż brak uznanych, politycznych kanałów protestu przeciw amerykańskiej dominacji wiedzie do wybuchu takich właśnie, skrajnych metod kontestacji procesu narzucania zachodniej kontroli reszcie świata.

Liberalni teoretycy, tacy jak Richard Falk i Andrew Strauss, również dostrzegają w terroryzmie rodzaj oporu przed globalizacją. Ich rozwiązaniem jest koncepcja demokratycznego transnacionalizmu, którego instytucjonalnym wyrazem miałyby być utworzenie Globalnego Zgromadzenia Parlamentarnego, stojącego na straży praw człowieka. Ciało to miałyby posiadać charakter obywatelski, gromadząc przedstawicieli organizacji pozarządowych oraz biznesowych. „Inaczej niż Narody Zjednoczone”, piszą R. Falk i A. Strauss, „zgromadzenie to nie byłoby tworzone przez państwa”. Ze względu na to, że „jego władza pochodziłaby bezpośrednio od światowych obywateli, mogłoby odrzucić twierdzenia, iż państwa związane są wyłącznie prawami, na które wyraziły zgodę” (Falk, Strauss, 2001, s. 216). W efekcie podważyć można by próby wyłamywania się ze zbiorowych ustaleń dotyczących ochrony środowiska, rozbrojenia czy praw człowieka.

Ch. Mouffe odrzuca ten model demokratyzacji ładu międzynarodowego z dwóch, powiązanych z sobą przyczyn. Po pierwsze, jak wiele koncepcji liberalnych, także i ta opiera się na przeciwstawieniu społeczeństwa obywatelskiego państwu. Zdaniem



autorów tej koncepcji, połączone siły organizacji obywatelskich oraz elit biznesowych powinny być w stanie „narzucić swoje projekty demokratyzacji niechętnym rządóm” (Mouffe, 2008a, s. 112), opierając swoje działania na dialogu wiodącym do konsensusu. Wizja ta przeto po raz kolejny zapoznaje zasadniczy, konfliktowy wymiar polityki. Po drugie, ten sposób pojmowania transnarodowej demokracji obarczony jest grzechem zachodniego uniwersalizmu, próbuje bowiem przenieść euroatlantyckie, liberalne pojmowanie obywatelstwa na poziom globalny. Tymczasem, jak zauważa Ch. Mouffe, to przecież „dokładnie przeciw narzucaniu światu tego modelu społeczeństwa pojawia się współcześnie mocny opór” (Mouffe, 2005b, s. 152).

Podobne, uniwersalistyczne roszczenia znaleźć można u innych, krytykowanych przez Ch. Mouffe autorów. Tak jak R. Falk i A. Strauss, tak i Ulrich Beck przedstawia wizję zasadzającą się na uznaniu państw narodowych za nieadekwatne wobec współczesnych wyzwań. Proponowana przez niego koncepcja „kosmopolitycznego realizmu” szans przetrwania państw upatruje w ich kooperacji i tworzeniu zasad oraz instytucji międzynarodowych, do czego motywować ma je dostrzeżenie, że „nie rywalizacja, lecz kooperacja maksymalizuje interesy narodowe” (Beck, 2006, s. 177). Jak zauważa Ch. Mouffe, U. Beck uznaje, iż wzorzec, jakim jest Unia Europejska, możliwy jest do rozszerzenia na resztę świata przy wsparciu kosmopolitycznego kapitalizmu (Mouffe, 2008a, s. 114). Współbrzmi z tym głos Davida Helda oraz Daniele Archibugi, proponujących zamiast modelu kosmopolitycznego (*cosmopolitan*) model kosmo/polityczny (*cosmopolitical*), opierający się na adaptacji procedur i instytucji funkcjonujących dotąd w ramach państw demokratycznych na poziomie globalnym. Wymagałoby to powstania globalnej, demokratycznej reprezentacji obywateli, która działałaby w ramach lub równoległe do istniejących struktur międzynarodowych, z czasem przejmując od nich coraz większą odpowiedzialność. David Held postuluje np. zdemokratyzowanie Rady Bezpieczeństwa ONZ oraz utworzenie drugiej izby ONZ. Zauważając trudności w realizacji tego rodzaju reform, Ch. Mouffe podkreśla przede wszystkim utopijną perspektywę wdrożenia demokratycznego prawa na poziomie międzynarodowym, na którym pozbawione byłoby ono możliwości egzekucji. Teoretyczka uznaje je przede wszystkim za „roszczenia moralne”, dążące przy tym do podważenia zasady suwerenności państwowej, a zatem i zagrażające „demokratycznemu prawu mieszkańców wielu państw do samostanowienia” (Mouffe, 2008a, s. 119). Nawet jeśli D. Held proponuje przeciwstawną neoliberalnemu „konsensusowi waszyngtońskiemu”, globalną socjaldemokrację (Held, 2004), wciąż do czynienia mamy z koncepcją dążącą do globalizowania jednego typu wartości.

Jak przypomina Ch. Mouffe, realność szans wdrożenia globalnej demokracji kwestionuje m.in. Robert Dahl, który woli postrzegać instytucje międzynarodowe nie w kategoriach demokratycznego dążenia do konsensusu, lecz jako „biurokratyczne systemy negocjacyjne”. Inna, przywoływana przez Ch. Mouffe autorka, Mary Kaldor wskazuje z kolei, iż globalną demokrację rozumieć można nie tylko jako rodzaj przedstawicielstwa, lecz także jako przestrzeń debatowania, pozwalającą na ekspresję zróżnicowanych interesów. Zdaniem belgijskiej teoretyczki taka koncepcja pomija jednak nieusuwalny z polityki moment podjęcia decyzji, a następnie ich egzekwowania. Żłudne są też nadzieje M. Kaldor na osiągnięcie w nieskrępowanej debacie wspól-

nego stanowiska, zgodnego z interesem wspólnoty ludzkiej (Mouffe, 2008a, ss. 123–124). Tego rodzaju wizji, opierającej się na pojmowaniu ludzkości jako „elektoratu” w globalnej, kosmopolitycznej demokracji, znów przeciwstawić można Schmittowską krytykę liberalizmu, posługującego się pojęciem „ludzkości” w sposób wiodący do przyjęcia złudnego obrazu świata pozbawionego różnic (Schmitt, 2000a, s. 225). To z kolei oznacza ryzyko zaistnienia światowej hegemonii, „zdolnej narzucić całej planecie swoją koncepcję świata, potęgi, która utożsamiałaby swoje interesy z interesami ludzkości, każdą różnicę zdań traktując jako bezprawne podważanie jej »racjonalnego« przywództwa” (Mouffe, 2008a, s. 125).

Ch. Mouffe skłonna jest dostrzegać podobne, liberalne, choć niezamierzone konsekwencje nawet w koncepcjach uchodzących za skrajnie lewicowe. Przykładem takiej właśnie wizji są wspólne prace Antonia Negriego oraz Michaela Hardta. Ch. Mouffe przekonuje, że choć ich główna, zawarta w książce *Imperium* doktryna, „czyli koniec imperializmu i pojawienie się nowych zdecentralizowanych form suwerenności” została radykalnie zakwestionowana poprzez toczone przez USA wojny po 11 września 2001 r., w kolejnej pracy *de facto* utrzymują swój pogląd na możliwość przeciwstawienia się neoliberalnemu kapitalizmowi przez wielość (*multitude*) (Mouffe, 2008a, s. 126). Mimo swojego radykalizmu, M. Hardt i A. Negri okazują się w wielu kwestiach zgodni z postpolitycznymi teoretykami trzeciej drogi. Wyraża się to na przykład w uznaniu globalizacji i powiązanego z nią osłabienia suwerenności państw narodowych jako okoliczności sprzyjających światowej demokracji. Antypolityczny charakter propozycji autorów *Imperium* ujawnia się w niezdolności sformułowania strategii politycznej, która umożliwić miałaby zakwestionowanie istniejącego porządku. Podobnie jak w przypadku ortodoksji marksistowskiej, także i tu, zauważa Ch. Mouffe, mamy do czynienia z wiarą w nieuchronność procesu historycznego. W przeciwieństwie do postulowanego w *Hegemonii i socjalistycznej strategii* wiązania zróżnicowanych form sprzeciwu wobec hegemonii na zasadzie łańcucha ekwiwalencji, M. Hardt i A. Negri uznają, że rozproszone antagonizmy mogą być skuteczniejsze w walce z obecnie dominującą wersją globalizacji. Ch. Mouffe uznaje taką strategię za chybioną, podobnie jak odrzucenie przez autorów *Imperium* „reakcyjnych” lokalnych i narodowych form identyfikacji, które jej zdaniem mogłyby zostać wykorzystane dla celów demokratycznych. Jak konkluduje, „wizja zglobalizowanej gładkiej przestrzeni, przedstawiona przez Hardta i Negriego, tak jak perspektywa kosmopolityczna, nie docenia pluralistycznej natury świata [...] jest postmodernistyczną formą tęsknoty za pojednanym światem – takim, gdzie pragnienie zatriumfuje nad porządkiem, gdzie immanentna konstytutywna władza świata wielości pokona transcendentnie ukonstytuowaną władzę państwa, oraz gdzie polityczność zostanie wyeliminowana” (Mouffe, 2008a, s. 133).

Belgijska autorka również krytycznie traktuje projekt „instytucjonalnego pacyfizmu” Norberta Bobbio, który odwołuje się do Hobbesowskiego pojmowania umowy społecznej, przenosząc ją jednak na poziom relacji pomiędzy państwami. Włoski filozof przekonywał, iż możliwe jest przewyciężenie stanu natury, co w jego teorii oznacza przejście od stadium polemicznego, kiedy konflikty pomiędzy państwami rozwiązuje się siłą, poprzez stadium nazywane przez Mouffe agonistycznym, kiedy

strony wyrzekają się siły i rozwiązują konflikty przez negocjacje, aż po stadium pa-  
cyfistyczne, w którym – na wzór Hobbesowskiego suwerena – istnieje trzecia strona,  
powołana do egzekwowania zawartych porozumień. Według N. Bobbio, problemem  
jest współcześnie brak możliwości stosowania siły przez organy międzynarodowe  
– Organizację Narodów Zjednoczonych – w celu wymuszenia przestrzegania trakta-  
tów. Trudnością tego podejścia jest fakt, iż powołanie międzynarodowego suwerena  
powinno mieć charakter demokratyczny, co – jak przyznaje sam N. Bobbio – współ-  
cześnie jest niemożliwe, ponieważ nie wszystkie państwa mają charakter demokra-  
tyczny. Włoski autor wyraża jednak nadzieję, że proces upowszechnienia demokracji  
będzie postępował, co, zdaniem Ch. Mouffe, oznacza, iż także i jego projekt zmierza  
do zaprowadzenia jednobiegunowego ładu, opartego o zachodni, narzucony reszcie  
świata model demokracji (Mouffe, 2009, ss. 553–556).

Ch. Mouffe przekonuje, że uniwersalizm projektu kosmopolitycznego wyraża się  
między innymi w traktowaniu idei praw człowieka jako możliwej do zastosowania bez  
względu na kontekst kulturowy. Współczesna teoria polityczna uznaje przy tym, że  
gwarancję wdrożenia tak rozumianych praw człowieka daje wyłącznie zachodni mo-  
del demokracji liberalnej (Mouffe, 2008b, s. 454). Zamiast tego, belgijska autorka od-  
wołuje się do odmiennego pojmowania praw człowieka, wyłożonego przez Raimunda  
Panikara (Panikkar, 1982), który postulował, by zamiast uniwersalizować owe prawa  
w warstwie treściowej, poszukiwać ich funkcjonalnego ekwiwalentu. W odmiennych  
od zachodniej kulturach, funkcję praw człowieka – których istotą jest dostarczanie  
podstaw do uznania godności ludzkiej jako kluczowego czynnika sprawiedliwego  
ładu społecznego – pełnić mogą odmiennie, lecz homomorficzne zestawy wartości<sup>34</sup>.  
W szczególności nie muszą być one koniecznie oparte o ten sam sposób rozumienia  
podmiotowości – w kulturach nieindywidualistycznych zachodnia idea autonomii jed-  
nostki ustępuje miejsca koncepcjom bardziej wspólnotowym i kooperatywnym, w od-  
mienny sposób fundującym godność człowieka (Mouffe, 2008b, s. 457).

Odwołując się do wskazanej przez R. Rorty'ego różnicy pomiędzy uniwersalnym  
zasięgiem (*universal reach*) a uniwersalną poprawnością (*universal validity*), Ch. Mo-  
uffe uznaje, że możliwe jest poszerzenie zasięgu praw człowieka, które jednak powin-  
ny być interpretowane – jak przekonuje Boaventura de Sousa Santos – w odniesieniu  
do koncepcji wielokulturowości. To właśnie w myśli portugalskiego teoretyka Belgij-  
ka odnajduje odmiennie od dominującego rozumienie kosmopolityzmu, obejmującego  
w jego optyce rozmaite formy międzynarodowego współdziałania przeciwko globali-  
zacji narzucającej zuniformizowane wzorce polityczne i kulturowe<sup>35</sup>. B. de Sousa San-  
tos ukazuje, iż język praw człowieka może zostać wykorzystany nie tylko w służbie  
dominującego dyskursu, lecz także do jego podważenia. W tym sensie także demokra-  
cja liberalna jest dla Ch. Mouffe jedną z możliwych gier językowych, w zróżnicowany

---

<sup>34</sup> R. Panikkar stwierdza, że podstawą zachodnich praw człowieka – wyłożonych w Powszech-  
nej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r. – są następujące założenia filozoficzne: uniwersalna natura  
człowieka, godność jednostki, demokratyczny porządek społeczny (Panikkar, 1982, ss. 79–84).

<sup>35</sup> B. de Sousa Santos opowiada się za globalizacją oddolną (*globalization from below*), opartą  
na solidarności grup wykluczonych i wyzyskiwanych przez globalną hegemonię (de Sousa Santos,  
Garavito, 2005).

sposób odpowiadających na pytanie o właściwy model rządów (*good regime*), który oparty jest z kolei o różnie interpretowaną ideę praw człowieka, gwarantujących ludzką godność. W konsekwencji konieczne jest, jej zdaniem, zaakceptowanie pluralizmu form demokracji (Mouffe, 2008b, s. 462).

Podobne uwagi odnosi Ch. Mouffe do kwestii sekularyzacji, niekiedy traktowanej jako warunek konieczny do osiągnięcia w procesie ustanawiania nowoczesnej, liberalnej formy demokracji. Odwołując się do prac José Casanovy, socjologa religii, belgijska teoretyczka wskazuje, iż religie Wschodu, takie jak konfucjanizm lub taoizm, inaczej niż chrześcijaństwo, nie muszą przechodzić sekularyzacji, która miałyby stanowić wymóg dla demokratyzacji społeczeństw, w których panują. Dlatego też Ch. Mouffe opowiada się za pluralizmem także w odniesieniu do form modernizacji, powiązanych kontekstualnie z lokalnymi tradycjami religijnymi czy, szerzej, kulturowymi. Wskazuje, iż możliwa jest artykulacja pomiędzy demokracją a tak – z perspektywy Zachodu – wrogim temu typowi ustroju prawem religijnym jak szariat. Istotne jest dla Ch. Mouffe ponownie, by nie traktować zachodniej demokracji liberalnej jako jedynej, możliwej do zaakceptowania formy demokracji (Mouffe, 2009, ss. 559–561). Podobnie bowiem jak mówić można o konkurencyjnych wobec siebie Oświeceniach (np. odróżniając tradycję metafizyczną Immanuela Kanta i Gottfrieda Leibniza od nietranscendentalnej myśli Samuela Pufendorfa i Christiana Thomasiusa), tak też możliwe jest wyróżnienie konkurencyjnych form nowoczesności (Mouffe, 2014, ss. 186–187).

Autorka *Paradoksu demokracji* świadoma jest konsekwencji swoich twierdzeń, które wynikają wprost z jej agonistycznej wizji polityczności. W kontekście debaty na temat wielokulturowości w warunkach demokracji liberalnej, Ch. Mouffe zdecydowanie sprzeciwia się przyznaniu wspólnotom kulturowym autonomii w stanowieniu praw niezgodnych z demokratyczno-liberalnymi założeniami etyczno-politycznymi. Jakkolwiek te ostatnie założenia mogą być pojmowane na wiele sposobów, pluralizm nie może naruszać zasad konstytucyjnych. Ch. Mouffe czyni tym samym rozróżnienie pomiędzy liberalnym pluralizmem dotyczącym jednostkowych wolności a pluralizmem odnoszącym się do form reżimu politycznego, uznającym prawomocność alternatyw wobec demokracji liberalnej (Mouffe, 2008b, s. 464). Przyjmując drugą z tych formuł, teoretyczka odrzuca perspektywę kosmopolitycznej demokracji i kosmopolitycznego obywatelstwa jako narzędzi utrwalania zachodniej hegemonii na świecie. Krytykowane przez nią formy kosmopolityzmu, choć w wielu punktach odmienne, zasadzają się jednak na antypolitycznym dążeniu do utworzenia ładu światowego pozbawionego antagonizmów. W praktyce, jak już zostało wspomniane, próby homogenizowania odmiennych kultur nie tylko nie likwidują antagonizmów, lecz wręcz je nasilają.

Proponowana przez Ch. Mouffe agonistyczna wizja ładu światowego wynika z dwóch zasadniczych obserwacji. Pierwszą jest uznanie, iż świat nie stanowi *univsum*, lecz – jak chciał C. Schmitt (Schmitt, 2006, s. 243) – *pluriversum*. Wynika z tego druga obserwacja – w pluralistycznym świecie niemożliwe jest wyplenienie antagonizmu poprzez próby ujednoczenia ładu międzynarodowego na drodze narzucenia wzorca zachodniego. Prowadzi to z kolei do wniosku, iż zmierzać należy ku tworzeniu uznanych kanałów ekspresji sprzeciwu wobec hegemonii neoliberalnego modelu

globalizacji (Mouffe, 2005b, ss. 152–153). Docelowy ład światowy nie może zatem pozostawać jednobiegunowy – z konieczności przyjąć musi formę wielobiegunową, złożoną z wielu relatywnie autonomicznych obszarów kulturowych, obejmujących prawa człowieka oraz demokrację w sposób pluralistyczny. Jej zdaniem, wyłącznie uznanie, iż uprawniony jest pluralizm sprawiedliwych form społeczeństwa, pośród których demokracja liberalna stanowi tylko jeden z możliwych wariantów, „stwarza warunki dla *agonistycznej* koegzystencji różnych, regionalnych biegunów posiadających właściwe sobie instytucje” (Mouffe, 2008b, s. 466).

Ch. Mouffe świadoma jest trudności w przeforsowaniu proponowanej przez siebie wizji porządku międzynarodowego. Uznaje jednak, iż projekt ten nie jest „bardziej nierealistyczny niż wizja kosmopolityczna”, przy czym o ile w przypadku wizji wielobiegunowej przeszkody mają charakter empiryczny, o tyle kosmopolityzm opiera się na błędnych przesłankach teoretycznych (Mouffe, 2008a, s. 136). Błędne założenia Ch. Mouffe odnajduje także w koncepcjach przedstawicieli nowych teorii kosmopolitycznych: „kosmopolityzmu sprzeczności” (*discrepant cosmopolitanism*) Jamesa Clifforda, „kosmopolityzmu regionalnego” (*vernacular cosmopolitanism*) Homiego Bhabby i Paula Gilroya, „kosmopolityzmu wielomiejscowego” (*multi-situated cosmopolitanism*) Bruce’a Robbinsa, „kosmopolityzmu krytycznego” (*critical cosmopolitanism*) Paula Rabinowa oraz „kosmopolityzmu dekolonialnego” (*de-colonial cosmopolitanism*) Waltera Mignola (Mouffe, 2014, ss. 183–184). Choć te zróżnicowane projekty odrzucają uniwersalizm i eurocentryzm klasycznego, oświeceniowego kosmopolityzmu, a także dostrzegają negatywne konsekwencje neoliberalnej globalizacji, optują zarazem za tym, co autorka określa mianem pluralistycznego uniwersalizmu, który wciąż nie dostrzega antagonistycznego wymiaru pluralizmu. W tym sensie jego perspektywa jest równie iluzoryczna, co perspektywa tradycyjnego kosmopolityzmu. Zapoznanie politycznego, a zatem – zgodnie z teorią Ch. Mouffe – antagonistycznego charakteru relacji międzynarodowych wymaga, zdaniem belgijskiej autorki, odrzucenia perspektywy kosmopolitycznej – zarówno w wersji klasycznej, jak i nowej, pluralistycznej.

Trudno uznać agonistyczną wizję ładu światowego za coś więcej, niż tylko pewną propozycję normatywną, której zaistnienie wymagałoby spełnienia szeregu mało realistycznych warunków. Ten poziom abstrakcji jest jednak cechą charakterystyczną debat wokół kosmopolityzmu, których uczestnicy często uciekają się do generalizacji i tworzenia sztucznych przeciwieństw (Thaler, 2010, s. 786). Wobec stanowiska Ch. Mouffe sformułować można równocześnie kilka innych, bardziej szczegółowych zarzutów. Agonistyczna koncepcja wielobiegunowości, obnażająca fakt, iż uniwersalistyczne dążenia zwolenników kosmopolityzmu oparte są w istocie na partykularnych wartościach moralnych, wiedzie do wysunięcia na pierwszy plan polityczności, która zastąpić miałyby moralistyczne roszczenia kosmopolitów. W tym sensie Ch. Mouffe konsekwentnie podtrzymuje zasadnicze dla jej wersji agonizmu, wywodzące się od C. Schmitta przekonanie o niezbędności oddzielenia polityczności od moralności. Trudno oprzeć się też wrażeniu, że wedle Ch. Mouffe warunkiem wystarczającym dla zaistnienia świata wielobiegunowego jest wyrzeczenie się ambicji uniwersalistycznych przez państwa Zachodu. Nie wypowiada się ona na temat ewentualnych rosz-



czeń hegemonicznych państw innych kręgów kulturowych (np. Chin), które wcale nie muszą wyrzec się pragnienia dominacji nad obszarami leżącymi poza tymi kręgami. W tym sensie zastanawiać się można, czy belgijska autorka nie porzuca własnej koncepcji hegemonii, przedstawiając ideę stosunków międzynarodowych bez globalnego hegemonu. Ewentualną odpowiedzią na ten zarzut mogłoby być wskazanie, iż Ch. Mouffe odwołuje się do konieczności zaistnienia hegemonii centralnych dla demokracji liberalnej norm i wartości – wolności i równości – które w pluralistyczny sposób zaimplementowane powinny zostać także w społeczeństwach niezachodnich. Tym samym jednak, krytykując uniwersalistyczne – w sensie substancjalnym – roszczenia teoretyków kosmopolityzmu, autorka *Polityczności* postuluje *de facto* uniwersalizm formalny – dopuszczający wprawdzie pluralistyczne odczytania wartości liberalno-demokratycznych, uznający jednak niezbędność przyjęcia jakiejś ich wersji.

### Konkluzja

Konstruowana przez Ch. Mouffe agonistyczna wizja demokracji nie stanowi, wedle intencji samej autorki, alternatywy dla modelu liberalno-demokratycznego. Uwaga belgijskiej teoretyczki poświęcona jest poszukiwaniu alternatywnych wobec liberalizmu politycznego metod legitymizacji demokracji liberalnej. Akceptując wartość tego reżimu jako jedyne, który zdolny jest zagwarantować istnienie pluralizmu, Ch. Mouffe odrzuca próby ugruntowania demokracji liberalnej poprzez odwołanie do przesłanek racjonalistycznych i uniwersalistycznych, takich jak na przykład proponowany przez J. Rawlsa model częściowego konsensu czy Habermasowska teoria działania komunikacyjnego. Współczesna demokracja musi, zdaniem autorki *Polityczności*, zapewniać możliwość identyfikacji elektoratu z reprezentującymi go ugrupowaniami politycznymi – także na zasadzie odwołania się do instynktów nieracjonalnych.

Opisywany stosunek Ch. Mouffe do liberalnej demokracji spowodował, że jej koncepcje uznane zostały przez niektórych komentatorów za niewystarczająco radykalne. Jak przekonamy się w rozdziale piątym, uznają oni za niezbędne odrzucenie całego paradygmatu liberalnego, w którego ramach pozostaje agonistyczny pluralizm Ch. Mouffe. Jeżeli jednak w ocenie proponowanych przez nią rozwiązań odwołamy się do innej miary, a mianowicie potencjału eksplanacyjnego wyłożonej przez nią teorii, przekonywać można, iż nawet jasno deklarowane preferencje normatywne – mieszczące się zdecydowanie po lewej stronie tradycyjnie pojmowanego spektrum ideowego – nie pomniejszają możliwości efektywnego użycia tej teorii do wyjaśnienia szeregu zjawisk i procesów politycznych. Tak jak siłą koncepcji hegemonii, zaprezentowanej w pracy napisanej wraz z E. Laclau, była możliwość wyjaśnienia struktur i mechanizmów dyskursywnych w polityce, tak też agonistyczna koncepcja Ch. Mouffe sprawdza się przynajmniej jako narzędzie heurystyczne w procesie identyfikacji przyczyn i natury takich fenomenów politycznych jak populizm czy kryzys reprezentacji demokratycznej.

Myślenie agonistyczne Ch. Mouffe jest niewątpliwie interesującą redeskrypcją współczesnej demokracji liberalnej. Jest ono w istocie wezwaniem nie tyle do rewolu-



cyjnej zmiany tego systemu, ile do przyjęcia odmiennych kategorii jego opisu. Kiedy Ch. Mouffe przywołuje cytowane wyżej słowa E. Canettiego na temat funkcjonowania parlamentu, nie proponuje odrzucenia tej instytucji, ani nawet jej reformy. Zamiast tego chce skłonić swoich odbiorców do odmiennego spojrzenia na istotę jej funkcjonowania. W tym sensie wydawać się niekiedy może, iż koncepcja demokracji agonistycznej w proponowanej przez Ch. Mouffe wersji z założenia nie zawiera postulatów dokonania zmiany instytucji, dążąc zamiast tego do modyfikacji dominujących (czy też: hegemonicznych) wyobrażeń o nich. Tym samym wydawać się może, iż belgijska autorka wierna pozostaje tradycji myślenia o dyskursie jako najpotężniejszym narzędziu politycznym.

Jeśli jednak koncepcję demokracji agonistycznej Ch. Mouffe potraktować jako propozycję nie tylko redeksrypcji, lecz także reformy instytucji liberalno-demokratycznych, należy wskazać, że jest ona zbyt abstrakcyjna, aby możliwe było jej proste wcielenie w życie. Niezbędne w tym celu byłoby zaproponowanie szczegółowych założeń, dopasowanych do rozwiązań konstytucyjnych w poszczególnych państwach. Bez tego, koncepcja agonistycznego pluralizmu nie może zostać uznana za projekt równorzędny np. z bardzo szczegółowymi, współczesnymi teoriami demokracji deliberatywnej. Nie znaczy to jednak, że krytyczne uwagi zgłaszane przez Ch. Mouffe względem tych ostatnich teorii uznać należy za nieprzekonywujące. Służyć one mogą z pewnością przynajmniej jako cenna korekta tych koncepcji.

## Rozdział III

### William E. Connolly i agonistyczny szacunek

*Testem pierwszorzędnej inteligencji jest zdolność równoczesnego wyznawania dwóch sprzecznych z sobą idei przy zachowaniu zdolności funkcjonowania.*

(Fitzgerald, 2009, s. 69)

Refleksja amerykańskiego teoretyka polityki Williama E. Connolly'ego (ur. 1938) nad agonistyczną wizją demokracji stanowi część prowadzonych przez niego praktycznie od początku kariery naukowej rozważań poświęconych problematyce pluralizmu. Pierwsze publikacje tego teoretyka z końca lat sześćdziesiątych XX w. dotyczyły problemu ideologii w amerykańskiej nauce o polityce. W kolejnej dekadzie opublikował m.in. wpływowe wprowadzenie do teorii polityki (Connolly, 1974). W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych zaczął ulegać wpływowi filozofii kontynentalnej, w szczególności Fryderyka Nietzschego, a także współczesnych poststrukturalistów, pośród których najistotniejszymi byli Gilles Deleuze i Michel Foucault (Wenman, 2012, ss. 89–94). Złożenie tych zainteresowań badawczych doprowadziło na początku lat dziewięćdziesiątych do sformułowania przez W. Connolly'ego oryginalnej propozycji demokracji agonistycznej, wyłożonej przede wszystkim w wydanej po raz pierwszy w 1991 r. pracy *Identity/Difference* (Connolly, 1991). Jednak to nie wyczerpuje inspiracji filozoficznych amerykańskiego teoretyka. Odnajdujemy bowiem w jego dorobku także książkę odwołującą się do myśli św. Augustyna (Connolly, 1993), która pełni ważną rolę w koncepcji agonistycznego szacunku.

W tym rozdziale zwrócić uwagę chcemy na inspiracje filozoficzne, które zaowocowały zaadaptowaniem przez W. Connolly'ego na potrzeby teorii politycznej kategorii agonizmu. Podobnie jak poprzednio, także i tu metoda postępowania polegać będzie na umieszczaniu koncepcji formułowanych przez opisywanego badacza w kontekście sporów teoretycznych oraz charakterystycznych dla nich konwencji pojęciowych. Przygotowane w ten sposób tło teoretyczno-polityczne pozwoli na eksplikację demokratycznego agonizmu w ujęciu zaproponowanym przez W. Connolly'ego. Ponownie interesować nas będą użycia pojęcia agonizmu oraz towarzyszące im intencje interwencji w debaty teoretyczne i polityczne.

Rozdział składa się z trzech części, opisujących, w kolejności chronologicznej, trzy fazy twórczości amerykańskiego teoretyka. Pierwsza obejmuje prace opublikowane od drugiej połowy lat sześćdziesiątych do połowy lat siedemdziesiątych – od *Political Science and Ideology* (Connolly, 1967) poprzez *The Terms of Political*

*Discourse* (Connolly, 1974), aż po napisaną wspólnie z Michaeliem H. Bestem (i mniej istotną dla tematyki tego rozdziału) książkę *The Politicized Economy* (Best, Connolly, 1976). Druga część przedstawia ewolucję teoretyczną i metodologiczną amerykańskiego teoretyka w latach osiemdziesiątych, kiedy coraz większy wpływ na uformowanie się jego refleksji miała filozofia poststrukturalistyczna, co zaowocowało przedstawieniem, na początku lat dziewięćdziesiątych, koncepcji demokracji agonistycznej. Część trzecia skupia się na rozwinięciach tej ostatniej koncepcji, podejmowanych przez W. Connolly'ego w kolejnych publikacjach. Taki sposób prezentacji ma na celu zwrócenie uwagi zarazem na lokalny, amerykański kontekst teoretyczno-polityczny, który przywiódł tego autora do sformułowania koncepcji demokracji agonistycznej, jak i wpisanie owej koncepcji w szerszy kontekst jego twórczości, a zwłaszcza jego zasadniczej propozycji – tzw. nowego pluralizmu.

## 1. Natura teorii politycznej

Pierwszy etap twórczości W. Connolly'ego, określanego mianem „najbardziej interesującego i oryginalnego północnoamerykańskiego teoretyka politycznego swojej generacji” (Finlayson, 2010, s. 1), wypełniała refleksja nad zakresem i charakterem nauki o polityce. W szczególności badacza interesowały nieświadomione założenia, leżące u podstaw nie tylko formułowanych teorii politologicznych, lecz także najważniejszych pojęć ze słownika nauk politycznych. Poniżej skupiamy się na dwóch polemicznych pracach W. Connolly'ego, poświęconych, odpowiednio, ideologii w teorii politycznej oraz pojęciom z istoty spornym w polityce. Pierwszy temat wiąże się bezpośrednio z krytyką pluralistycznej koncepcji władzy, która po latach doprowadzi W. Connolly'ego do stworzenia własnej wizji pluralizmu. Drugi problem – kontestowalności najistotniejszych pojęć stosowanych do opisu zjawisk i procesów politycznych – widzieć można jako prefigurację problematyki agonistycznej, która w twórczości amerykańskiego teoretyka pojawi się prawie dwie dekady później.

### 1.1. Ideologia (w) teorii politycznej

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. w amerykańskiej nauce o polityce dominowały podejścia pozytywistyczne i behawioralne, a także zdecydowane skupianie się na teorii empirycznej. Jednym z głównych reprezentantów tego nurtu był Robert Dahl, autor wpływowej, wydanej po raz pierwszy w 1956 r. pracy *A Preface to Democratic Theory* (Dahl, 2006), w której zaproponował pluralistyczną teorię władzy. Alternatywne ujęcie tego samego problemu wyłożył reprezentant innego, lecz równie charakterystycznego dla amerykańskich nauk społecznych nurtu – pragmatyzmu – C. Wright Mills, który również w 1956 r. wydał książkę *The Power Elite* (Mills, 2000). Obaj teoretycy usiłowali ukazać mechanizmy funkcjonowania władzy politycznej w odniesieniu do amerykańskiej demokracji. Krytycznej analizie

ideologiczności obu propozycji poświęcił swoją uwagę W. Connolly w swojej debiutanckiej pracy.

Celem W. Connolly'ego jest sprawdzenie, jaką rolę pełni ideologia w badaniach politologicznych. W odniesieniu do koncepcji R. Dahla i C. W. Millsa stwierdza: „interpretacje te zrekonstruowane zostają jako ideologie; w każdym przypadku podjęty został wysiłek zidentyfikowania przyjętych przekonań i wartości, które stanowią podstawę akceptowanej interpretacji”. Pragnie zarazem „wyróżnić poszczególne decyzje pojęciowe i procedury operacyjne, które łącznie popchnęły wyniki badania w tym lub innym kierunku” (Connolly, 1967, s. 11). Ideologia rozumiana jest przez autora nie jako „fałszywa świadomość” (Marks), lecz jako „spójny zbiór przekonań na temat środowiska społecznego i politycznego” (Connolly, 1967, s. 2). Te zbiory przekonań pełnią istotną rolę w sytuacji, kiedy konieczne jest podjęcie decyzji. W takich momentach zwykle nie posiada się pełnej wiedzy dotyczącej faktów bądź konsekwencji przedsięwziętych działań. Ideologia wypełnia tę lukę, wskazując pożądaną kierunek decyzji. Ideologie jednak skłaniają podmiot do wybiórczego przyswajania nowych informacji, selekcionując te, które pasują do posiadanego już zestawu przekonań. Mowa tu zatem o mechanizmie nastawionym na zabezpieczanie posiadanego światopoglądu, co w wielu sytuacjach okazać może się zgubne dla podejmowanych decyzji. W Connolly zainteresowany jest odniesieniem tak nakreślonego problemu ideologii do badań naukowych. Zarazem nie chce on wykazywać błędności „zideologizowanych” – w zaproponowanym sensie – teorii. Przekonany jest bowiem, że eliminacja komponentów ideologicznych z teorii naukowych jest ostatecznie niemożliwa i niepraktyczna, można jednak „odnaleźć sposoby, które poddałyby wymiar ideologiczny świadomej kontroli” (Connolly, 1967, s. 12).

Tocząca się w USA w połowie XX w. debata pomiędzy pluralistyczną a elitarystyczną wizją władzy dotyczyła pytania o to, kto faktycznie zaangażowany jest w rozstrzyganie kluczowych dla społeczeństwa decyzji politycznych. W Connolly wskazuje, że udzielane odpowiedzi na to pytanie można opisać jako dwa modele: konsensualno-integracyjny oraz konfliktowo-przymusowy (Connolly, 1967, s. 14). Pomiędzy reprezentantami tych modeli toczy się dyskusja, której opisanie wymaga rozstrzygnięcia kilku podstawowych problemów. Przede wszystkim ustalić należy, czy spór ma charakter terminologiczny, czy konceptualny. Jeśli debata pluralistów z elitarystami dotyczy nie tego, jakie określenie stosować w odniesieniu do władzy, lecz zakresu zjawisk, który należy pod tym pojęciem umieścić, przyjąć można, iż nosi ona cechy sporu konceptualnego. Dotyczy on trzech podstawowych kwestii: sposobu dystrybucji władzy publicznej, funkcjonujących typów relacji władzy oraz tego, czy dane sposoby dystrybucji oraz typy relacji władzy są konieczne czy niekonieczne (Connolly, 1967, s. 22).

Zgodnie z teorią C. W. Millsa, „elita władzy” to grupa skupiająca liderów przemysłu, zajmujących kierownicze funkcje polityków, a także przedstawicieli kręgów militarnych. To właśnie ta grupa wyznacza ramy dla decyzji politycznych – w postaci ideologii, określanej przez politologa mianem „szalonego realizmu” (*crackpot realism*) w warstwie polityki zagranicznej oraz „doktrynalnego kapitalizmu” w zakresie ekonomii (Mills, 2000, s. 356). „Ideologie te”, zauważa W. Connolly, „ogra-

niczają ramy, w których dopuszczalne jest formułowanie odpowiedzi na problemy stabilności gospodarczej, dystrybucji bogactwa, organizacji procesu produkcji, pomocy zagranicznej, polityki militarnej oraz relacji sowiecko-amerykańskich” (Connolly, 1967, s. 23).

Odmienne obrazy rysuje R. Dahl. Według tego autora władza w Ameryce nie jest kontrolowana ani przez elity, ani też – jak zwykło się tradycyjnie przyjmować – przez większość. System amerykański ma raczej charakter hybrydowy (Dahl, 2006, ss. 124–151), który bliski jest temu, co R. Dahl nazwał poliarchią. Proces decyzyjny wymaga wzięcia pod uwagę preferencji i głosów wielu mniejszościowych grup, które z kolei muszą aktywnie domagać się uwzględnienia ich interesów. Decyzje nie są podejmowane w jednym, centralnym ośrodku, lecz polegają na niekończącym targowaniu się różnych grup. Zarazem, zauważa za R. Dahlem W. Connolly, można mówić o rządach większości w nieco innym sensie – w wymiarze, w jakim istnieje społeczna zgoda co do wartości ograniczających zakres decyzji politycznych (Connolly, 1967, s. 26).

Choć przedstawiciele konkurencyjnych ujęć władzy zgadzają się w szeregu kwestii – np. odrzuceniu tradycyjnego rozumienia demokracji jako rządów większości albo ograniczającego repertuar polityczny konsensusu dotyczącego wartości i przekonań – istnieje pomiędzy nimi wyraźny spór. Podczas gdy pluraliści konsensus uznają za produkt całego społeczeństwa, elitaryści przypisują jego narzucenie elicie. Różnią się też w odniesieniu do problemu nieobecności pewnych głosów i postulatów – dla R. Dahla nie stanowi to „poważnego wykrzywienia struktury władzy w żadnym konkretnym kierunku, a jedynie wytwarza nierówności [w posiadanej] władzy”, z kolei C. W. Mills uznaje to za czynnik sprzyjający zachowaniu władzy przez elitę (Connolly, 1967, s. 28).

Ideologiczny charakter obu propozycji wyraża się, według W. Connolly’ego, w tym, iż ich analizy mają charakter samospełniający – są wynikiem przyjętej na początku optyki, która nie dostarcza skutecznych metod testowania, a jedynie wiedzie do utwierdzenia w przyjętej na początku interpretacji. Okazuje się, że wybrane przez każdego z badaczy metody sprawdzania poprawności przyjętych teorii służą potwierdzeniu ich założeń. „Problem ideologii”, stwierdza W. Connolly, „jest najostrejszy, kiedy idee i przekonania wypracowane do kierowania postępowaniem nie są łatwo testowalne za pomocą rygorystycznych środków empirycznych” (Connolly, 1967, s. 54).

Poszukując metody, która umożliwiłaby uporanie się z problemem ideologizacji nauki – nie poprzez wyrugowanie elementu normatywnego z badań naukowych, lecz poprzez ich uświadomienie – zwraca się następnie W. Connolly ku koncepcji socjologii wiedzy Karla Mannheim’a, wyłożonej najpełniej w pracy *Ideologia i utopia* (Mannheim, 1992). Dokonana przez niego rekonstrukcja tej znanej teorii nie wymaga szczegółowej analizy, dlatego ograniczymy się do wskazania krytycznych wniosków wyciągniętych przez amerykańskiego autora.

Po pierwsze, W. Connolly’ego nie satysfakcjonuje przedstawiony przez K. Mannheim’a opis relacji pomiędzy życiem społecznym a ideami. O ile wskazuje on na istnienie pewnych korelacji, o tyle nie wyjaśnia mechanizmu, w jaki „wytwory mentalne”

powiązane są z podłożem społecznym. Po drugie, pojęcia ideologii i utopii, wbrew twierdzeniom Mannheim'a, nie sposób skonfrontować z rzeczywistą wiedzą, ponieważ „ideologie są przekonaniem wytwarzanymi zwykle w warunkach empirycznej niepewności” (Connolly, 1967, s. 78). Po trzecie, trafnie oddając charakterystykę klasy intelektualistów, nie wskazał K. Mannheim precyzyjnie, jaki zakres funkcji społecznych oraz prerogatyw tego stanu jest uzasadniony. Stwarza to zagrożenie, że rola inteligencji może zostać zinterpretowana na zasadzie autorytarnej klasy panującej. Intelektualiści, niezwiązani zwykle bezpośrednio z klasami w rozumieniu ekonomicznym, mają w koncepcji K. Mannheim'a – dzięki swojemu usytuowaniu w społeczeństwie – dysponować możliwością przedstawiania krytyki ideologii. To jednak będzie możliwe tylko wtedy, jeśli nie będą oni tworzyć ścisłej, powiązanej z sobą grupy (Connolly, 1967, s. 82). Po czwarte, K. Mannheim nie przedstawił argumentów, które przekonująco tłumaczyłyby, dlaczego niemożliwe jest poddanie definitywnemu sprawdzeniu hipotez politycznych. Mimo tych punktów niezgody, W. Connolly uznaje ostatecznie, że K. Mannheim przedstawił w wyrafinowany sposób dwa podstawowe fakty związane z badaniami politycznymi. Po pierwsze, propozycje zgłaszane przez politologów nie są neutralnymi opisami i wyjaśnieniami, lecz służą także w walce politycznej. Po drugie, niezwykle trudno jest poddać takie przekonania definitywnemu sprawdzeniu (Connolly, 1967, s. 90).

Opierając swoje dalsze rozważania na przedstawionych wyżej uwagach, W. Connolly wskazuje, że poddanie przez badaczy swoich ideologicznych przekonań większej kontroli oprzeć musi się na wyjaśnieniu związku pomiędzy życiem społecznym a aktywnością mentalną. Posłużyć temu może Mannheimowskie pojęcie perspektywy, użyte przez tego autora na oznaczenie przekonań bądź światopoglądu jednostki. Posiłkując się przy tym uwagami George'a Herberta Meada, W. Connolly przedstawia „pojęcie perspektywy”, dzięki któremu, „skupiając się na jego społecznej genezie, wewnętrznej integracji oraz silnym tendencjom i zasobom dostępnym dla zachowania jego spójności”, ukazać pragnie istotny wpływ, który tak rozumiana perspektywa wywiera na proces badawczy (Connolly, 1967, s. 92). Wypracowane w efekcie dokonanej przez W. Connolly'ego analizy pojęcie perspektywy zostaje przez niego użyte do zaproponowania „odpowiedzialnej ideologii” (*responsible ideology*), a zatem takiej, która uwzględni zobowiązanie badacza polityki nie tylko do konstruowania ideologii sprzyjającej obywatelom i decydom w rozwiązywaniu problemów publicznych, lecz także do przestrzegania odpowiednich standardów odpowiedzialności intelektualnej (Connolly, 1967, s. 117).

Analiza debiutanckiej książki W. Connolly'ego, niezwiązanej tematycznie z późniejszą problematyką agonizmu, dostarcza istotnych informacji na temat przesłanek, leżących u podstaw zaproponowanego wiele lat później pojęcia „agonistycznego szacunku”. To właśnie w tak istotnych dla W. Connolly'ego uwagach K. Mannheim'a na temat szczególnego potencjału epistemologicznego intelektualistów dopatrzeć można się elementów, które W. Connolly nazwie w późniejszych pracach postawą bikameralną – umiejętnością empatycznego rozważenia argumentów naszych przeciwników ideowych. Podobne elementy odnajdujemy także w kolejnej książce, poświęconej problematyce podstawowych kategorii teorii politycznej.



## 1.2. Kategorie dyskursu politycznego

Choć *The Terms of Political Discourse* (Connolly, 1974) postrzegać można, z perspektywy czasu, jako generalne wprowadzenie do teorii politycznej, to w momencie swojej publikacji była to praca pomyślana jako polemika z panującą w naukach społecznych formą racjonalności, wyrażającej się m.in. w dychotomii normatywne/deskryptywne (Connolly, 1994, s. vii). Opierając się na zaproponowanej przez Waltera B. Galliego kategorii pojęć z istoty spornych (*essentially contested concepts*), Connolly dążył do wykazania, że pojęcia, którymi teoretycy posługują się w odniesieniu do polityki, ze swojej natury nie mogą zostać zdefiniowane w sposób niebudzący kontrowersji.

W. Gallie stwierdzał, że pojęcie jest istotnie sporne, „gdy jego znaczenie i kryteria stosowania zawsze podlegają sporom i kontrowersjom” (Ball, 2002, s. 706). Jeżeli stwierdzenie w rodzaju: „Ten obraz został namalowany farbami olejnymi” może zostać podważone ripostą, iż do namalowania obrazu wykorzystano farby temperowe – pod warunkiem, że dyskutanci zgadzają się co do znaczenia użytych kategorii – to zdanie w rodzaju: „Ten obraz to dzieło sztuki” zawiera pojęcie („dzieło sztuki”), co do którego zaistnieć może trudno rozstrzygalny spór (Gallie, 1955, s. 167). W takiej sytuacji, wskazywał W. Gallie, filozofia sugeruje trzy tryby wyjaśnienia. Po pierwsze, przekonać można innych, że odkryło się znaczenie dotychczas spornego pojęcia. Po drugie, zaproponować można nowe znaczenie tego pojęcia, na które inni przystaną. Po trzecie, stwierdzić można, że pojęcie to z konieczności ma sporny charakter. Takie pojęcia wywołują rzeczywiste spory, które „choć nierozstrzygalne przez argument jakiegokolwiek rodzaju, są mimo to podtrzymywane przez uznane argumenty i dowody” (Gallie, 1955, s. 169).

Aby umożliwić identyfikację pojęć z istoty spornych, W. Gallie proponuje siedem kryteriów. *Essentially contested concepts* cechują się zatem: (I) wartościującym charakterem; (II) wewnętrzną złożonością; (III) zróżnicowaną opisywalnością (różne osoby mogą różnie opisywać dane pojęcie); (IV) otwartością na zmianę opisu, w zależności od kontekstu użycia; (V) uznaniem za sporne przez poszczególne strony; (VI) istnieniem oryginalnego wzorca (obiektu, do którego strony mogą się odwołać) oraz (VII) progresywności sporu, umożliwiającego nadanie użyciu pojęcia większej spójności (Collier, D. Hidalgo, O. Maciuceanu, 2006, s. 212).

W. Connolly w centralnym dla naszych rozważań, pierwszym rozdziale *The Terms of Political Discourse*, dąży do ustalenia przyczyn, dla których sformułowane przez W. Galliego tezy zostały w zasadzie zignorowane przez amerykańskich przedstawicieli nauk społecznych. Tym, co może być zasadniczą przyczyną takiego stanu rzeczy, przekonuje W. Connolly, jest fakt, iż dominujące poglądy dotyczące natury i roli pojęć powodują, że wielu badaczom „wydaje się, iż Gallie nie dość wyraźnie oddziela od siebie neutralne, «opisowe» pojęcia, co do których może zostać uzyskane intersubiektywne porozumienie, oraz pojęcia «normatywne», które są otwarte (*open-ended*) i kontrowersyjne” (Connolly, 1994, s. 11). Tymczasem – mówi dominująca filozofia – pojęcia opisowe, którymi posługuje się nauka, mogą zostać zdefiniowane w sposób operacyjny, co pozwoli na zakończenie towarzyszących im sporów dzięki neutralnym procedurom sprawdzania.

Wyjściowym, podawanym przez W. Connolly'ego przykładem pojęcia z istoty spornego, jest polityka. Istnieje szereg sposobów rozumienia tej kategorii, m.in. jako działań związanych z podejmowaniem decyzji, rodzajem motywów towarzyszących danemu wyborowi czy liczbą osób objętych rezultatami danej decyzji, np. jeśli „dwie lub trzy osoby są przez krótki czas dotknięte wynikami decyzji biurokraty o wstrzymaniu wizy, postrzegamy ten akt jako mniej polityczny, niż jeśli większa klasa byłaby dotknięta taką polityką przez wiele lat” (Connolly, 1994, s. 13). W. Connolly dowodzi tym samym, że nie można wskazać koniecznych i wystarczających kryteriów, które określiłyby poprawne użycie pojęcia polityki. Jest ono zamiast tego pojęciem zbiorowym (*cluster concepts*) i możliwe jest zastosowanie wobec niego wielu odmiennych kryteriów. Ludzie używający danego pojęcia różnił się co do tego, które kryteria są istotne, a które nieważne, albo też – jak kryteria te należy interpretować.

Co jednak z twierdzeniem, że sporność pojęć tego rodzaju da się usunąć, jeśli tylko zdefiniuje się je w sposób operacyjny? Zwolennicy tego twierdzenia sądzą, że jeżeli udałoby się do danego pojęcia zaproponować „operację sprawdzającą, która określa warunki jego zastosowania”, możliwe byłoby obiektywne rozstrzygnięcie sporu pojęciowego (Connolly, 1994, s. 15). W. Connolly odpira jednak, że wielość kryteriów pojmowania pojęcia takiego jak polityka powoduje, iż każda próba definicji wymagałaby operacjonalizacji pojęć wchodzących w zakres samej tej definicji, co – w sytuacji, gdy w definiendum znajdują się pojęcia w złożony sposób związane z innymi – byłoby niezwykle trudne. W takim przypadku okazać by się mogło, że pewne definicje łatwiejsze byłyby w operacjonalizacji, co jednak nie oznacza, iż uznać je należałoby za bardziej poprawne od innych.

Jeszcze bardziej interesująca wydaje się być kolejna konfrontacja koncepcji pojęć z istoty spornych z dominującymi w dziedzinie nauk społecznych przekonaniem. W. Connolly zastanawia się bowiem dalej, w jaki sposób odnieść można pojęcia z istoty sporne do dychotomii zdań analitycznych i syntetycznych. Poprawność zdań analitycznych wynika z przyjętego rozumienia zawartych w nich pojęć, natomiast zdania syntetyczne to takie, które zawierają twierdzenia sprawdzalne empirycznie. Znów jednak okazuje się, że w przypadku definicji pojęcia polityki dychotomia ta nie znajduje zastosowania. Skoro polityka, jako pojęcie złożone, nie posiada ani kryteriów koniecznych, ani takich, które samodzielnie są wystarczające, zaś związek owych kryteriów z pojęciem polityki nie jest ani czysto analityczny, ani syntetyczny, opisywana dychotomia ulega rozpadowi. Mimo to, wskazuje W. Connolly, w naukach społecznych wciąż stosowane są metody, które opierają się na tej dychotomii. Jak pisał cytowany przez W. Connolly'ego Thomas Kuhn, „Przyswajając sobie paradygmat, uczoney poznaje zarazem teorię, metody i standardy, splecione zazwyczaj w jeden węzeł. Dlatego też wraz ze zmianą paradygmatu następują zazwyczaj istotne przemiany kryteriów wyznaczających uprawnione problemy i rozwiązania” (Kuhn, 2011, s. 192).

Wszystko to nie wyjaśnia jednak ostatecznie, dlaczego pojęcia takie jak polityka nie tylko są podatne na spory pojęciowe, lecz także owe spory pojęciowe uznawane są przez badaczy za tak fundamentalne? W. Connolly uznaje, iż jest tak dlatego, że w kryteria tego rodzaju pojęć wpisane są założenia teorii, w ramach których pojęcia te

są używane. Z tego powodu redefinicja danego pojęcia pociąga za sobą zmiany w całej teorii. I dlatego też twórcy teorii będą bronili własnego pojmowania kluczowych pojęć (Connolly, 1994, ss. 21–22).

Powrócić należy wreszcie do wspomnianego wyżej rozróżnienia na pojęcia deskryptywne i normatywne. W. Connolly uznaje, że również tę dychotomię należy odrzucić. Po pierwsze, przypomina, że pojęcia z istoty sporne są zwykle pojęciami oceniającymi (*appraisive*), to znaczy nie tylko opisują dany przedmiot, lecz także – jak pojęcia „dzieła sztuki” czy „demokracji” – przypisują mu pewną wartość lub charakterystykę. To zaś czynione jest zawsze „z punktu widzenia pewnych interesów, celów lub standardów” (Connolly, 1994, s. 23). Szczególnie jasno ukazuje się to w przypadkach, kiedy dokonuje się charakterystyki danej sytuacji z punktu widzenia moralności, np. stwierdzając, że ktoś skłamał, albo działał brutalnie. Użycie wymienionych pojęć oznacza przyjęcie pewnego normatywnego punktu widzenia. Co więcej, podobne pojęcia tworzą zwykle układy hierarchiczne. Na przykład pojęcie „pomyłki” może oznaczać konkretyzację ogólnego pojęcia „błędny”, przeciwstawianego równie ogólnemu pojęciu „poprawny”. Zwolennicy dychotomii deskryptywne/normatywne odwołują się w swoich analizach najczęściej do tych właśnie, najbardziej ogólnych pojęć, traktując je na zasadzie paradygmatów. Zdaniem Juliusa Kovesiego, na którego analizę powołuje się w tym miejscu W. Connolly, terminy moralne mogą być albo kompletne, albo niekompletne. Aby ukazać różnicę pomiędzy nimi, W. Connolly przytacza przykłady pojęć „morderstwa” (jako terminu kompletnego, ponieważ „intencjonalne pozbawienie życia dla osobistej korzyści zawsze przywołuje zestaw powodów, by osądzić działanie jako naganne”) oraz „kłamstwa” (jako terminu niekompletnego, ponieważ w pewnych okolicznościach kłamstwo może być usprawiedliwione) (Connolly, 1994, ss. 26–27).

Także pojęcia polityczne różnią się stopniem kompletności w opisywanym rozumieniu. Posiadają one zawsze pewien komponent moralny, którego odjęcie „odebrałoby zarazem uzasadnienie zgrupowania składników każdego z nich w ramach jednego określenia” (Connolly, 1974, s. 28). Dotyczy to zarówno pojęć takich jak „ludobójstwo”, jak i – w mniej oczywisty sposób – „demokracji”, „polityki” czy „wolności”. Usunięcie z tych pojęć komponentu wartościującego oznaczałoby, że „nie potrafilibyśmy objaśnić lub doprecyzować ich granic, w przypadku gdy zaszłyby nowe i nieprzewidziane okoliczności” (Connolly, 1994, s. 29), co czyniłoby pojęcie bezużytecznym.

Analiza W. Connolly’ego zyskuje jeszcze na doniosłości, kiedy przypomina on, że opisywane pojęcia wykorzystywane są nie tylko w naukowych opisach polityki, lecz także – a może przede wszystkim – w samym życiu politycznym. Oznacza to, że sami badacze, w pewnym sensie, biorą udział w życiu politycznym, „w tym zakresie, w jakim zajmują stanowisko w owych sporach pojęciowych”, które są „wewnętrznym elementem polityki” (Connolly, 1994, s. 39). Tym samym podkreślony zostaje związek pomiędzy aktywnością teoretyczną a praktyką polityczną, który nie ma charakteru podmiotowo-przedmiotowego,

W kontekście pierwszej połowy lat siedemdziesiątych, gdy W. Connolly bronił twierdzenia o pojęciach z istoty spornych, tezy kwestionujące podstawowe rozróżnienia, stosowane w metodologii nauk społecznych, brzmiały rewolucyjnie. W. Connolly

*de facto* dekonstruował – bez odwołania do rozwijającego się dopiero poststrukturalizmu – zasadnicze kategorie, nadające pewność wiedzy naukowej. Znowu uznać należy, że choć analiza dotycząca *essentially contested concepts* nie odnosi się bezpośrednio do koncepcji demokracji agonistycznej, zawarte w niej intuicje okazują się być kluczowe dla późniejszego sformułowania przez W. Connolly’ego podstaw jego normatywnej teorii politycznej. Najistotniejsze wydaje się tu przede wszystkim zwrócenie uwagi na empiryczną nierozstrzygalność znaczenia pojęć wartościujących, które obecne są zarówno w praktyce politycznej, jak i w języku, za pomocą którego ową praktykę usiłujemy opisać.

## 2. Ku modelowi agonistycznemu

Przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w teorii politycznej uznać należy za moment decydujący dla kształtu tej dyscypliny w kolejnych dekadach. To wtedy z innych dziedzin, m.in. literaturoznawstwa, do nauk społecznych przenikać zaczęły elementy filozofii poststrukturalistycznej autorstwa Jacquesa Derridy, Jeana-Françoisa Lyotarda oraz M. Foucaulta. Rozgorzały wówczas spór o postmodernizm uznać można – na równi z debatą pomiędzy liberałami a komunitarystami – za najistotniejszą kontrowersję intelektualną w filozofii końca XX w. (Szahaj, 2000, ss. 5–6). Jak wskazano niżej, obie te debaty w istotny sposób ukształtowały refleksję W. Connolly’ego. Ewolucja ku poststrukturalizmowi rozpoczęła się w jego przypadku wraz z odkryciem – w końcu lat siedemdziesiątych – myśli M. Foucaulta (Wenman, 2012, ss. 90–91). Równie istotną rolę odegrało zaadaptowanie przez W. Connolly’ego koncepcji zaczerpniętych z pism F. Nietzschego oraz, nieco później, G. Deleuze’a. Wszystkie te wpływy skumulowały się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, owocując w postaci normatywnej teorii demokracji agonistycznej. Sięgnięcie przez amerykańskiego autora po filozofów kontynentalnych uznać należy za ewenement – zdecydowana większość anglosaskich teoretyków i filozofów politycznych pozostaje wierna tradycji analitycznej<sup>36</sup>.

### 2.1. Demokracja dysharmoniczna

Odwołania W. Connolly’ego do kategorii Foucaultiańskich odnaleźć można po raz pierwszy w książce *Appearance and Reality in Politics* (Connolly, 1981, s. 100).

<sup>36</sup> Zasadność podziału na filozofię analityczną i kontynentalną, skonstruowanego pierwotnie przez anglojęzycznych filozofów jako zbiorcze określenie dla XIX- i XX-wiecznej filozofii francuskiej i niemieckiej (Leiter, 2004, ss. 11–17), przyjmowana jest najczęściej właśnie przez filozofów brytyjskich i amerykańskich, którzy samych siebie sytuują w nurcie analitycznym. Dziś jednak coraz częściej rozróżnienie to jest kwestionowane (Glendinning, 2007, s. 115). Twierdzi się, że niemożliwe jest wskazanie filozoficznych kryteriów, pozwalających na jednoznaczne zakwalifikowanie poszczególnych filozofów i ich myśli do jednego bądź drugiego nurtu. Zarazem jednak wskazuje się, iż podział ten istnieje jako fakt historyczno-socjologiczny, kształtujący, ale i krępujący tożsamość filozofów anglojęzycznych (Bell, Cutrofello, Livingston, 2015, s. 1).

W pracy tej, będącej zbiorem powiązanych tematycznie esejów, autor analizował ideologię „cywilizacji produktywności”, która dyscyplinowała swoich obywateli, obiecując im przyszły dostatek, który jednak nigdy się nie ziścił. Owa obietnica, funkcjonująca jako legitymizacja systemu władzy, uzyskała pozór naturalności (*nature-like*), przy czym konieczne na drodze do dobrego życia trudności były zawsze usprawiedliwiane ostatecznym celem (Connolly, 1981, s. 71). Pomimo widocznych dowodów na to, że dostatkowa przyszłość wciąż nie nadeszła, funkcjonujący dyskurs nie jest zdolny do zakwestionowania ideologii cywilizacji produktywności. Szczególnie negatywna jest rola dyskursu naukowego, który nie tylko nie potrafi zdemistyfikować ideologicznego pozoru, lecz także uznany może zostać za siłę wzmacniającą *status quo*. W warunkach rosnącej popularności filozofii wolnorynkowej, odrzucającej ideę państwa dobrobytu, dyscyplina i kontrola wobec „pasażerów na gapę” będzie się tylko zaostrzać (Connolly, 1981, s. 170). Jednak, pomimo odwołania do pojęcia dyscypliny, sugerującego przyjęcie słownika poststrukturalistycznego, odpowiedź, którą sugeruje W. Connolly, jest dość standardowa. Uznaje on, że najbardziej efektywne byłoby przyjęcie modelu socjaldemokratycznego, zorientowanego na obronę praw indywidualnych i skłaniającego obywateli do zaangażowania dla dobra wspólnego (Boesche, 1989, s. 723).

Realny wpływ M. Foucaulta na myślenie W. Connolly’ego ujawnił się dopiero w kolejnych latach, w pracach zebranych w książce *Politics and Ambiguity* (Connolly, 1987). To także tam po raz pierwszy pojawiają się tony, które uznać można za preludeum do skonstruowanej kilka lat później agonistycznej wizji polityki. Znajdujące się już w tytule pojęcie wieloznaczności (*ambiguity*) wskazuje kierunek, w którym zmierzają propozycje W. Connolly’ego. Uznaje on bowiem, że spory dotyczące „konkurencyjnych ideałów indywidualizmu i komunalizmu, liberalizmu i radykalizmu, wolności negatywnej i pozytywnej, mają tendencję do skrywania niejednoznacznego charakteru standardów, ideałów i celów najbardziej godnych pochwały” (Connolly, 1987, s. xi). Dlatego też, proponuje W. Connolly, niezbędne jest zrewaloryzowanie wieloznaczności zarówno na poziomie instytucji, jak i indywidualnego doświadczenia. Służyć ma temu wprowadzenie „większej porowatości bądź «luzu» w porządek instytucjonalny, a przez to zachęcanie wspólnoty demokratycznej, by więcej przestrzeni dała inności generowanej przez jej własne ideały i konieczności” (Connolly, 1987, s. xi).

Nowoczesna demokracja pojmowana jest przez W. Connolly’ego nie tylko jako ideał, lecz także jako źródło impulsów normalizujących zachowanie i przekonania obywateli. Choć opiera się na założeniu powszechnej wolności, jednocześnie, za pomocą panujących tradycji i konwencji (nie zawsze dających się jawnie odczytać), wiąże jednostki za pomocą mechanizmów, które są wieloznaczne: choć obywatele zachęceni są do partycypacji i kontestacji obowiązujących norm, uczestnictwo bardzo rzadko wiedzie do rzeczywistej modyfikacji konwencji (Connolly, 1987, s. 5). Debata pomiędzy stronnikami indywidualizmu a zwolennikami wspólnoty (komunitarystami) zmierza do rozwiązania tej wieloznaczności w jeden bądź drugi sposób, to zaś oznacza przyjęcie jednej z alternatywnych metod normalizacji. Metody te pozostają ukryte, jednak, jak wskazuje W. Connolly, rozrost instytucji biurokratycznych, służących kontroli i obserwacji, upowszechnił procesy normalizacji na nieznaną wcześniej skalę. Choć instytucje te – policja, wojsko, agencje wywiadowcze, szkoły, więzienia,



agencje pomocy społecznej itp. – służą bardzo różnym celom, każda z nich „operacjonalizuje standardy, poprzez które populacja jest definiowana, osądzana, pomaga się jej, koryguje lub karze” (Connolly, 1987, s. 8). Normalność wyznaczana jest przez standardy racjonalności, podmiotowości i odpowiedzialności, które wyznaczają ramy dla zdyscyplinowanej jednostki. Dodatkowo, wszelkie koncepcje, które dążą do uzgodnienia podmiotowości z normami wspólnoty, wiodą do ukrycia wieloznaczności samej demokracji, co pozwala na dalszy rozwój instrumentów normalizacji. Tymczasem „potrzebujemy teorii i praktyki demokracji, która docenia element dysharmonii” (Connolly, 1987, s. 8).

Problematyczne w nowoczesnych demokracjach jest to, że obowiązujące normy wykluczają z udziału w sporze o ich treść tych, którzy uznani zostali za niemieszczących się w owych normach. Dlatego niezbędne jest przemyślenie na nowo ontologii społecznej, która dotychczas uniemożliwiała modyfikację norm, czyniąc je naturalnymi. Przez ontologię społeczną rozumie W. Connolly „zestaw fundamentalnych założeń dotyczących relacji ludzi do siebie samych, do innych i do świata” (Connolly, 1987, s. 9). Ontologia społeczna współczesnej demokracji ma u swojej podstawy koncepcję podmiotu, który realizować ma się w świecie. Jak wskazuje W. Connolly, „zasada subiektywności wyraża podwójną wiarę, że wiedza, działanie i standardy moralne płyną z uprzywilejowanego centrum podmiotowości, i że to centrum może zostać odkupione przez transcendentalny argument, ukazujący je jako konieczne złożenie życia” (Connolly, 1987, s. 9). Zarazem istnieją dwie wizje podmiotowości – indywidualistyczna i wspólnotowa, umieszczające subiektywność, odpowiednio, w samej jaźni, albo w intersubiektywnych powiązaniach wspólnoty. Indywidualiści postrzegają podmiot jako posiadający prawa, interesy, odpowiedzialności i wiedzę. Zwolennicy intersubiektywności uznają z kolei rolę cnót, które wiążą jednostkę ze wspólnotą. Tym, co łączy przedstawicieli obu wizji ontologii społecznej, jest ich skłonność do wiary w możliwość uzgodnienia jednostki bądź wspólnoty tak, by osiągnięta została harmonia. W tym kontekście wszelka odmiennność postrzegana jest jako rodzaj patologii, wymagającej zastosowania wobec reprezentującej ją jednostki narzędzi normalizacji.

Zarysowaną w ten sposób wizję określa W. Connolly mianem ontologii zgody (*ontology of concord*), przeciwstawiając jej ontologię dysonansu (*ontology of discord*), która uznaje, że niemożliwe jest osiągnięcie społecznej harmonii eliminującej inność. Można wobec niej wyrazić kilka wątpliwości. Zapytać trzeba, w jaki sposób można ją uzasadnić, jeżeli zmierza ona do podważenia etyki i teorii prawdy? W. Connolly odpiera, że zarzut niespójności sam w sobie zawiera wiarę w możliwość osiągnięcia kompletności, która nie pozostawia miejsca na odmiennność. Zamiast tego, W. Connolly sugeruje, by zadać dwa inne pytania. Po pierwsze, którzy filozofowie – i z jakim skutkiem dla demokracji – przedstawili koncepcje wpisujące się w ontologię dysonansu? Po drugie, czy posługując się tymi koncepcjami bronić można instytucji demokratycznych (Connolly, 1987, s. 12)?

Elementy wizji dysonansu odnaleźć można, wskazuje W. Connolly, w myśli F. Nietzschego, Wiliama Jamesa oraz M. Foucaulta. Pierwszy z tych filozofów ukazywał człowieka jako „chore zwierzę”, dążące do kompletności, która jednak zawsze może mieć tylko arbitralny charakter. U M. Foucaulta koncepcja nowoczesnej władzy, po-



chłaniającej wszystkie jednostki, wskazuje na mechanizmy kontroli i optymalizacji, którym poddawane jest całe społeczeństwo. F. Nietzsche odrzuca demokrację jako triumf słabości, z kolei postawa M. Foucaulta jest wobec tego systemu niejednoznaczna. Obaj myśliciele pomijają, zdaniem W. Connolly'ego, te elementy systemu demokratycznego, które wyzyskać można na potrzeby ontologii dysonansu. Jak stwierdza, elementom tym można uczynić zadość, „tylko wtedy, gdy walka, opór i dysymulacja w ramach polityki demokratycznej jest traktowana jako część afirmacji samego życia, a orientacja ta możliwa będzie tylko w tym stopniu, w jakim imperatywy nowoczesnych ekonomii politycznych będą rozluźnione tak, by ustanowić więcej przestrzeni dla niezgody, bez naruszania koniecznych granic ładu” (Connolly, 1987, s. 14).

Koncepcja ontologii dysonansu, podkreślająca nieodknięty charakter każdego porządku, a także konieczność pozostawienia miejsca na odmienność, w jasny sposób wytycza dalszy program badawczy. To właśnie poszukiwaniu metod praktycznej realizacji wizji dysharmonicznej demokracji W. Connolly poświęcił miał się w swoich kolejnych pracach.

## 2.2. Tożsamość i różnica

W. Connolly pojęcie demokracji agonistycznej zaproponował po raz pierwszy w opublikowanej w 1991 r. książce *Identity/Difference*. Praca poświęcona została polityce tożsamości oraz różnicy politycznej w obliczu władzy. Ta ostatnia, przyjmująca postać hegemoniczną, dąży, zdaniem autora, do podtrzymywania czystości istniejących tożsamości oraz wypierania różnicy, która zagrażałaby stabilności porządku władzy. Dla W. Connolly'ego stanowi to problem dla współczesnych demokracji, wymagający nowego ujęcia teoretycznego, które problematyzowałoby koncepcje „tożsamości, etyk, odpowiedzialności, polityki, porządku, demokracji, suwerenności, wspólnoty i dyskursu” (Connolly, 2002, s. x). To nowe ujęcie stanowić ma konkurencję dla innych koncepcji demokracji, prowadząc do modyfikacji ustalonych kategorii, a przez to kładąc fundament dla nowych propozycji konceptualnych. Podstawowe pytanie, które zadaje w tym kontekście W. Connolly, brzmi: czy istnieje praktyka demokratyczna stanowiąca odpowiedź na problematyczny związek tożsamości i różnicy? Autor udziela odpowiedzi pozytywnej, przedstawiając wstępną definicję demokracji agonistycznej: „Chciałbym nazwać to polityczne wyobrażenie «demokracją agonistyczną» [*agonistic democracy*], praktyką, która poświadcza niezbędność tożsamości dla życia, zakłóca dogmatyzację tożsamości i przekłada troskę o zmienną różnorodność ludzkiego życia na rozgrywkę i współzależność tożsamości/różnicy” (Connolly, 2002, s. x). Dalsze rozwinięcie tej definicji ukazuje charakterystyczne dla współczesnego agonizmu zaangażowanie normatywne i polemiczne. W. Connolly stwierdza, że demokracja agonistyczna zrywa zarówno z demokratycznym idealizmem komunitaryzmu, wyrażającym się w próbach poszukiwania racjonalnego konsensu, jak i z politycznym minimalizmem demokratycznego indywidualizmu. Propozycja ta otwiera przestrzeń polityczną na agonistyczny spór pomiędzy darzącymi się szacunkiem przeciwnikami. Autor podważa także indywidualistyczne postrzeganie tożsamości jednostki, która jest w jego

przekonaniu konstruowana przez środki polityczne. Tym samym polityka, jako źródło tożsamości, nie powinna być minimalizowana. Demokracja agonistyczna wymaga zarazem podważenia klasycznego rozumienia demokratycznych instytucji politycznych jako zamkniętych w ramach państwa. Problematyzacja tożsamości, w warunkach wzrostu globalnych współzależności, wymaga metody wspierania instytucji demokratycznych. Metodę tę określa autor mianem nieterytorialnej demokracji.

Punktem wyjścia rozważań autora *Identity\Difference* jest to, co określa mianem „problemu zła” (*the problem of evil*) i łączy z charakterystyczną dla doktryny chrześcijańskiej teodyceą: jak możliwe jest, że dobry bóg pozwala na istnienie zła na świecie? W. Connolly przekonuje, że począwszy od św. Augustyna, odpowiedź na to pytanie polegała na eksternalizacji zła. Źródłem tego ostatniego nie jest Bóg, lecz decyzja, podjęta przez człowieka, który posiada wolną wolę. Św. Augustyn stwarza tym samym wizję człowieka jako odpowiedzialnego za własne czyny podmiotu (Connolly, 2002, s. 7). Oznaczało to zarazem, że alternatywne systemy przekonań (w szczególności manicheizm, który zło widział jako siłę równorzędną dobru) musiały zostać odrzucone jako te, które naruszają centralne założenia przyjętej doktryny. W. Connolly nazywa to drugim problemem zła, mając na myśli efekty dążenia danej doktryny do „zabezpieczenia tożsamości każdej jednostki lub grupy poprzez zdefiniowanie innego, który ujawnia słabe punkty czyjejs tożsamości, jako złego lub irracjonalnego” (Connolly, 2002, s. 8). Aby zmierzyć się z tak postawionym problemem, konieczne jest, zdaniem W. Connolly’ego, „praktykowanie sztuki eksperymentalnego oderwania podmiotu od zainstalowanej w nim tożsamości, nawet jeśli sztuka ta jest niełatwa, niejednoznaczna i trudna do zrealizowania” (Connolly, 2002, s. 9). Środkami, które mają to umożliwić, są genealogia – W. Connolly przywołuje tu zarówno F. Nietzschego jak i M. Foucaulta – oraz polityka demokratyczna, opierająca się na tym, co określone zostaje mianem agonistycznej troski (*agonistic care*) o różnicę, która wypływa z faktu obfitości (*abundance*) życia, niedającego się zamknąć w jednoznacznych, z góry określonych tożsamościach. „Genealogia oraz agonizm demokratyczny”, pisze W. Connolly, „sprzyjają doświadczeniu przygodności w tożsamości”, która sama jest efektem zróżnicowanych presji, zawartych w języku, dążeniach do koordynacji społecznej, a także wewnętrznych popędach (Connolly, 2002, s. 11).

W. Connolly dąży do wykazania, że opisana wizja podmiotu jako wolnej, odpowiedzialnej za własne czyny jednostki, w warunkach współczesnego świata ulega zachwianiu. Choć wciąż wolność, odpowiedzialność i samodyscyplina stanowią miary oceny jednostek, w późnej nowoczesności świat stał się zdestabilizowany, a jego cechą wyróżniającą jest przygodność. To ostatnie pojęcie definiuje W. Connolly poprzez wskazanie szeregu opozycji: „w odróżnieniu od konieczności i uniwersalności, oznacza to, co jest zmienne i partykularne; w odróżnieniu od pewności i stałości, oznacza to, co jest niepewne i zróżnicowane; w odróżnieniu od samowystarczalności i przyczynowości, oznacza to, co jest zależne i stanowi efekt; w odróżnieniu od oczekiwanego i regularnego, oznacza to, co jest niespodziewane i nieregularne; w odróżnieniu od bezpiecznego i uspokajającego, oznacza to, co jest niebezpieczne, niesforne i nieubłagane groźne” (Connolly, 2002, s. 28). Jednostka, która usiłuje dostosować swoje czyny do zmieniających się kryteriów – będących w istocie, powtarza za M. Foucault-

tem W. Connolly, rozmaitymi technikami dyscyplinowania – nie jest w stanie osiągnąć sukcesu, dlatego też dominować w niej zaczyna poczucie resentymetu.

Współczesne, normatywne teorie polityczne dążą, zdaniem W. Connolly’ego, do zredukowania przygodności. Zarówno indywidualistyczne (John Rawls, Ronald Dworkin) jak i kolektywistyczne (György Lukács, Jürgen Habermas) koncepcje społeczeństwa łączy przekonanie, że zdolność opanowania przygodności i kontrolowania własnego przeznaczenia – czy to przez jednostkę, czy to przez wspólnotę – jest drogą do osiągnięcia wolności. W opozycji do tych dwóch stanowisk znajdują się komunitaryści (Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre), wolności upatrujący w zdolności dopasowania się jednostki i wspólnoty. W. Connolly uznaje wszystkie te trzy podejścia za równe pod tym względem, iż każde z nich wierzy w możliwość opanowania przygodności oraz kontrolowania losu. „Jeśli Bóg (pisany wielką literą) umarł (lub przynajmniej został groźnie raniony), to sam Świat musi być dla nas w ten czy inny sposób: *musi* być podatny albo na nasze panowanie, albo na nasze dążenie, by stać się dopasowanymi do harmonijnego kierunku zainstalowanego w bycie” (Connolly, 2002, ss. 30–31). Znowu mamy tu do czynienia z wersją drugiego problemu zła – te stanowiska, które kwestionują możliwość kontrolowania przygodności, zostają usunięte z pola widzenia jako groźne dla najbardziej fundamentalnych założeń wizji podmiotowości.

W. Connolly zamierza jednak wyjść poza tak przyjęte ramy i spopularyzować postrzeganie podmiotowości oraz wolności, która pojmowana jest w kategoriach alternatywy pomiędzy opanowaniem (*mastery*) a dopasowaniem (*attunement*). Autor *Identity\Difference* pragnie także podważyć towarzyszące opisywanym przekonaniom mniemanie, jakoby wolność można było uzyskać wyłącznie w ramach suwerennego państwa, „ponieważ tylko w nim zinstytucjonalizować można demokrację” (Connolly, 2002, s. 30). Zamiast tego, odwołując się zarówno do wizji Nietzscheańskiej i Foucaultiańskiej, jak i do filozofii Martina Heideggera i obserwacji Milana Kundery, W. Connolly opowiada się za postrzeganiem wolności jako konfrontacji z przeciwnościami. W tej perspektywie świat nie musi zawsze poddawać się ludzkiej kontroli – może zawierać elementy niepodatne na kształtowanie. Dodatkowo, próby ujęcia rzeczywistości w sztywny system muszą kończyć się wzrostem stosowania technik dyscyplinujących, a i to nie gwarantuje, iż przygodność – oraz pewna „reszta” – zostanie usunięta.

W tym miejscu W. Connolly odwołuje się bezpośrednio do myśli M. Heideggera. Niemiecki filozof krytykował współczesną tendencję, by rzeczywistość (w tym np. przyrodę) postrzegać jako rezerwar zasobów, do którego sięgamy – czy też, jak określa to M. Heidegger, „odkrywamy” – w sposób instrumentalny. Wolność, w optyce Heideggerowskiej, „nie jest pierwotnie przyporządkowana woli czy choćby tylko kauzalności ludzkiego chcenia”, lecz „najbliżej i najintymniej spokrewniona jest [...] z działaniem się odkrywania, tzn. prawdy” (Heidegger, 1977, ss. 243–244). Stwierdzenie, iż wolność „jest tym, co skrywa w swoim prześwicie: powiewa w nim owa zasłona, która istoczące się wszelkiej prawdy okrywa i jako okrywające się jawi” (Heidegger, 1977, s. 32), interpretuje W. Connolly jako „stojące w opozycji do nowoczesnego nastawienia, w którym wszystko zostaje wciągnięte w strukturę wiedzy i stoi w rezerwie

dla zorganizowanego użycia” (Connolly, 2002, s. 32). Co za tym idzie, oznacza to, że każda próba odkrycia prawdy o rzeczywistości i przedstawienia jej w formie spójnej doktryny, z konieczności również zakrywa elementy rzeczywistości. Wolny czy też swobodny stosunek do wyznawanych przez siebie ideałów musi wiązać się z uznaniem, że „świat jest zawsze bogatszy od systemów, poprzez które usiłujemy go zrozumieć i zorganizować” (Connolly, 2002, s. 33). Konsekwencją takiego postawienia sprawy jest stworzenie „przestrzeni dla różnicy przez zwrócenie uwagi na przygodny, relacyjny charakter ustalonych tożsamości”, co polega nie tylko na dążeniu do wzrostu tolerancji, lecz także na rozwijaniu polityki agonistycznego szacunku, w której „jeden ze sposobów współprzynależności obejmuje konflikt [*strife*], i w której jednym z demokratyzujących składników w konflikcie jest kultywowanie troski o to, jak oponenci odpowiadają na pytania o tajemnice istnienia” (Connolly, 2002, s. 33).

Duża część *Identity\Difference* poświęcona jest śledzeniu sposobów, w jakie rozmaite doktryny konstruują podmiotowość, usuwając z pola widzenia przygodność i różnicę. Ostatecznie wiedzie to W. Connolly’ego do sformułowania własnego ideału demokracji agonistycznej, która pozostaje w polemicznym związku z koncepcjami F. Nietzschego. To w polityzacji wątków filozofii tego ostatniego oraz jej reinterpretacji W. Connolly upatruje możliwości „podtrzymania agonistycznego ideału demokracji polityki” (Connolly, 2002, s. 186). Zasadniczym elementem, który autor wykorzystuje w tym celu, jest Nietzscheańska krytyka resentymentu. Ideał agonistyczny wymaga, zdaniem W. Connolly’ego, wykształcenia takiej postawy krytycznej, która osadzałaby resentment w warunkach demokracji. Jest to konieczne, by dostrzec społeczną niesprawiedliwość, której zniesienie jest koniecznym warunkiem zaistnienia ideału agonistycznego. Autor wskazuje najistotniejsze elementy tej wizji:

Przenieśmy zatem tymczasowo takiego krytyka, umieszczając go w hipotetycznym świecie. Żyje teraz w demokracji, w której każdy obywatel posiada udział w utrzymywaniu odpowiedzialności państwa; w której żaden członek nie posiada, powiedzmy, pięć czy sześć razy tyle dochodów od innego; w której, w związku z tym, generalne prawa stosują się do wszystkich w podobny sposób; i w której, jeśli konieczne jest ryzykować życie w obronie kraju, każdy we właściwym wieku i stanie zdrowia w równy sposób podlega poborowi. Jest to świat, w którym każdy posiada efektywną pozycję jako obywatel, po części dlatego, że każdy posiada efektywną możliwość, jeśli okaże się to atrakcyjne lub konieczne, by uczestniczyć we wspólnym życiu społeczeństwa – świat, w którym wstępne warunki demokracji agonistycznej są efektywnie zainstalowane (Connolly, 2002, ss. 191–192).

W eseju stanowiącym przedmowę wydania *Identity\Difference* z 2002 r. W. Connolly komentuje raz jeszcze pojęcie demokracji agonistycznej, stwierdzając, że jego praca nie mówi wiele o tej kategorii, „choć niektórzy nadali jej tę generyczną etykietkę”. Agonistyczna demokracja może być, w jego opinii, identyfikowana jako model, „w którym nie jest przedstawiona żadna pozytywna wizja, a kontestacja bierze górę ponad każdym innym aspektem polityki” (Connolly, 2002, s. xxv). Autor zwraca uwagę na stosowane przez siebie pojęcie agonistycznego szacunku (*agonistic respect*) jako wyznacznika relacji pomiędzy tożsamością a różnicą, wyrażającego się w pewnej cno-

cie obywatelskiej: „Agonistyczny szacunek jest wzajemną cnotą właściwą dla świata, w którym stronnicy znajdują się w intensywnej relacji politycznej współzależności” (Connolly, 2002, s. xxvi). Sam agonizm jest wymiarem, który pozwala różniącym się stronom na utrzymanie tego, co – posługując się pojęciem zaczerpniętym ze słownika F. Nietzschego – W. Connolly określa mianem „patosu odległości” (Nietzsche, 1912, s. 239). Szacunek jest natomiast wymiarem, w którym dochodzi do uznania samoo graniczenia oraz ustanowienia relacji pomiędzy linią różnic, dzielącą strony sporu. Agonistyczny szacunek polegać ma na uznaniu, że źródła wzajemnego poszanowania mogą leżeć w obszarze tradycji różnych przekonań i instancji, takich jak Bóg, rozum, rozum publiczny i częściowy konsens itd. Nie oznacza to jednak, że źródła szacunku wyłączone są z kontestacji – także one mogą być dyskutowane i podważane, zwłaszcza jeśli jedna ze stron sporu próbuje przedstawiać źródła własnych przekonań jako uniwersalne. Z drugiej strony agonistyczny szacunek uczula na możliwość zmiany przekonań i poszukiwania dla siebie odmiennych źródeł. Jest on tym samym czymś więcej, niż tolerancja, polegająca tylko na pewnej zgodzie na istnienie zróżnicowanych inspiracji politycznych, nie oznaczająca jednak gotowości na zmianę własnych przekonań.

W ujęciu W. Connolly’ego pojęcia agonizmu, demokracji agonistycznej oraz agonistycznego szacunku wpisane zostają w szerszy projekt teoretyczny, związany z proponowaną przez tego autora koncepcją pluralizmu. W tym kontekście przymiotnikiem „agonistyczny” określone zostają kolejne pojęcia. Autor wskazuje, że etyka nowego teoretycznego ujęcia demokracji wymaga istnienia agonistycznej troski (*agonistic care*) o tożsamość i różnicę. Troska ta prowadzić ma do demokratycznej deliberacji jako agonistycznego dialogu (*agonistic dialogue*) pomiędzy zróżnicowanymi stanowiskami etycznymi i politycznymi. Opisywane stanowisko etyczne zostaje też przez W. Connolly’ego nazwane agonistyczną wzajemnością (*agonistic mutuality*).

Uwidoczniona w *Identity\Difference* ewolucja myślenia W. Connolly’ego motywowana była w równej mierze debatami wokół liberalizmu i komunitaryzmu oraz postmodernizmu, jak też przyswojeniem sobie przez amerykańskiego autora elementów teorii poststrukturalistycznych. Inaczej, niż w przypadku Chantal Mouffe, podstawy koncepcji agonistycznej nie stanowił u W. Connolly’ego marksizm. Potwierdza to tezę, że nie sposób wyjaśnić pojawienia się w jednym momencie szeregu koncepcji odwołujących się do kategorii agonizmu tylko poprzez śledzenie wewnętrznej dla każdego nurtu tradycji intelektualnej. Istotne jest raczej podkreślenie zmian społecznych i politycznych oraz przebiegu szerszych dysput intelektualnych w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, jako czynnika kluczowego dla narodzin koncepcji demokracji agonistycznej. *Identity\Difference* jest pod tym względem wyraźnie związana z kontekstem swojego powstania – zarówno jeśli chodzi o wydarzenia polityczne i społeczne, jak i konkretny etap debat teoretyczno-politycznych. Odwołania do sporów o postmodernizm oraz debaty liberalno-komunitarystycznej, a także podkreślanie destabilizacji ładu światowego na początku lat dziewięćdziesiątych oraz posługiwanie się kategoriami i metodami zaczerpniętymi z instrumentarium poststrukturalizmu czy dekonstrukcji, potwierdzają sformułowane na wstępie tej pracy tezy dotyczące źródeł współczesnych teorii agonistycznych.



### 3. Nowy pluralizm

Zaproponowana w pracy *Identity\Difference* wizja demokracji agonistycznej rozwijana była przez W. Connolly'ego, który w kolejnych publikacjach uczynił ją elementem koncepcji „nowego pluralizmu”. Centralne dla tej refleksji są dwie, wydane w odstępnie dekady książki – *The Ethos of Pluralisation* (Connolly, 1995) oraz *Pluralism* (Connolly, 2005). Pisane w odmiennych kontekstach, obie publikacje rozszerzają i porządkują wizję pluralizmu, wzbogacając pojmowanie zarysowanej wyżej teorii polityki agonistycznej.

#### 3.1. Pluralizm i pluralizacja

Kontekst rozważań na temat pluralizmu wyznaczyła nowa sytuacja globalna w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych. Nie tylko rozpad dwublokowego porządku światowego, lecz także rozwój technologiczny – w tym technologii informacyjnych – a także wzrost migracji ludności stanowiły wyzwanie dla spójności społecznej państw Zachodu, które ulec musiały pluralizacji. W. Connolly zauważa, że zmianom tym towarzyszył wzrost postaw fundamentalistycznych, co wyraziło się w czystkach etnicznych, nietolerancji wobec homoseksualizmu, jak też nasileniu dogmatyzmu religijnego. Jednak równocześnie wskazać można, że samo dążenie do pluralizacji może ulec pokusie fundamentalizmu (Connolly, 1995, s. xii). Z tego powodu konieczne jest, zdaniem W. Connolly'ego, przemyślenie samej tradycji pluralizmu, a ściślej tego, co nazywa on „wyobraźnią pluralistyczną”.

Jakiego rodzaju negatywne elementy bądź niedostatki wiążą się z tradycyjnie pojmowanym pluralizmem? Skąd potrzeba krytyki pluralizmu, czyniona nie z pozycji fundamentalistycznych, lecz lewicowych? W. Connolly wskazuje, że choć tradycyjny pluralizm celebryje różnorodność i otwartość, operuje kategoriami, których pojmowanie ogranicza jego perspektywę. Przekonywać można, że zarówno wyobrażenie normalnej jednostki, monoteistyczna lub monosekularna koncepcja religijności, a także zakreślenie obszaru pluralizmu granicami państwa narodowego wyznacza sztywne ramy dla tolerowanej różnorodności (Connolly, 1995, ss. xiii–xiv). Ramy te uniemożliwiają pojawienie się nowych tożsamości w wyniku kolejnych fal pluralizacji i nadają konwencjonalnemu pluralizmowi rys konserwatywny. Także przez to, że wysuwane przez nowe typy tożsamości postulaty osądzone są wobec miary, która adekwatna była dla tych tożsamości, które wcześniej zostały objęte tolerancją.

Nowa wyobraźnia pluralistyczna wymaga przyjęcia postawy opierającej się o etos krytycznej wrażliwości, przez którą rozumieć należy nie tylko otwartość na nowe tożsamości, lecz także na modyfikację pojmowania sposobu, w jaki tożsamości te się manifestują (Connolly, 1995, s. xv). Pociąga to za sobą często konieczność zmiany własnej tożsamości, co decyduje o politycznym charakterze tego procesu. Jest to konieczne, gdyż w innym razie nowe tożsamości poddawane są presji, by manifestować się w sposób odpowiadający tożsamościom już istniejącym. W centrum koncepcji krytycznej wrażliwości umieszcza W. Connolly elementy znane z jego wcześniejszych



teorii. Są to zarówno wieloznaczność, jak i towarzysząca jej niepewność, a także duch agonistycznego szacunku.

Konstruując etyczno-polityczne podstawy dla nowego pluralizmu, W. Connolly zastrzega, że nie oznacza on ani pluralizmu bez granic, ani też dążenia do rozmontowania państwa terytorialnego (Connolly, 1995, s. 178). Ma to raczej być wizja, która jest bardziej płynną i bardziej mobilną wersją wyobraźni pluralistycznej. Jej punktem wyjścia musi być definicja demokracji jako zjednoczonego ludu, który sam sobą włada. Prowadzi to W. Connolly'ego do dwóch, powiązanych pytań. Po pierwsze, w jaki sposób lud staje się zjednoczony na tyle, by sobą władać? Po drugie, w jaki sposób władza może reprodukować jedność ludu? Odpowiedzi na te pytania udzielane były na wiele sposobów, są one jednak obarczone, zdaniem W. Connolly'ego, błędem, który polega na nieuwzględnianiu podmiotowej płynności ludu. Posiłkując się myślą Alexisa de Tocqueville'a, który opiewał aktywistyczny charakter amerykańskiej demokracji, W. Connolly zmierza do rehabilitacji tego, co określa mianem „elementu nomadycznego” w demokracji pluralistycznej, a przez co rozumie nieustanne podważanie przyjętych przekonań na temat władzy i norm (Connolly, 1995, s. 179).

Jednak najistotniejszym elementem pluralizującej demokracji jest etos krytycznej wrażliwości na nowe ruchy społeczne. Jego zadaniem jest „otwieranie przestrzeni kulturowych poprzez które nowe możliwości bytu mogą zaistnieć” (Connolly, 1995, s. 179). Do jego zaistnienia nie wystarczy język tradycyjnego pluralizmu, nawiązujący do walki z uprzedzeniami, tolerancji czy poszerzania sprawiedliwości o istniejące tożsamości. Wymaga on otwarcia własnej podmiotowości na redefinicję, co wiązać może się z koniecznością naruszenia głęboko skrywanych podstaw własnej tożsamości. W efekcie można mieć jednak nadzieję, że coraz więcej grup uświadamiać sobie będzie konstruowany i przygodny charakter istniejących relacji. Zwróci to również uwagę na to, w jaki sposób władza działa normalizująco na istniejące w danym momencie granice różnic kulturowych.

Mianem polityki ustanawiania (*politics of enactment*) określa W. Connolly praktykę powoływania do istnienia nowych tożsamości, której szansę stwarza rozpropagowanie etosu krytycznej wrażliwości. Polityka ta „jest tak delikatna, ryzykowna, podatna na odrzucenie i istotna, że konieczne jest okresowe odnawianie możliwości i wrażliwości w tym zakresie” (Connolly, 1995, s. 181). Zagrożenie to nie płynie jednak tylko ze strony ustabilizowanych tożsamości. Możliwe jest, że to nowo ustanowione tożsamości zagrożą etosowi wrażliwości. Jednak głównym problemem pozostają normy wpisane głęboko w istniejące instytucje, które przeczą formalnemu pluralizmowi (przykładem rasizm instytucjonalny).

Nowe tożsamości wystawione są na największe ryzyko w samym momencie ustanawiania. To właśnie wtedy to, co nazwać można dominującym dyskursem, usiłuje nową tożsamość wciągnąć w kategorie dotychczas obowiązujących sporów. Zagrożenie dla nowych tożsamości wynika wówczas nie tylko z faktu, iż naruszać mogą one pewność siebie tożsamości ustabilizowanych, lecz także z tego względu, że muszą one utrwalić własną podmiotowość. Etos krytycznej wrażliwości ma wspierać nowe tożsamości w tym procesie, posługując się troską i hojnością, „z powodu których ponownie oszacowana zostaje moralność istniejących kodów moralnych” (Connolly, 1995, s. 183).

W. Connolly wskazuje, że istnieć muszą granice etosu pluralizacji, tak aby nie doszło do podważenia samych warunków, dzięki którym może on zaistnieć. Po pierwsze, tolerować musi on nawet grupy fundamentalistyczne, o ile tylko nie dążą one do narzucenia wykluczających norm całemu społeczeństwu. Zwrot ustabilizowanych tożsamości ku fundamentalizmowi grozić może bowiem „wojną kulturową, [w której] etos krytycznej wrażliwości staje się jedną z pierwszych ofiar” (Connolly, 1995, s. 194). Po drugie, granicą pluralizacji jest przyjęcie przez nią pewnych generalnych wartości, takich jak ochrona życia, poszanowanie prywatności, uznanie dla różnorodności bądź też ochrony przed niezасłużonym cierpieniem. Zarazem jednak konieczne jest dopuszczenie renegocjacji tych wartości w miarę pojawiania się nowych tożsamości (Connolly, 1995, s. 194).

Zaproponowany przez W. Connolly’ego krytyczny pluralizm uznaje politykę „za wielowymiarowe medium, poprzez które wiele wewnętrznych dysonansów zostaje ujawnionych i wynegocjowanych” (Connolly, 1995, s. 198). Nieodłączną częścią tego ideału jest komponent określony przez W. Connolly’ego mianem „tragicznego”, a oznaczający, iż napięcie pomiędzy pluralizmem a pluralizacją nigdy nie zostanie zniesione.

### **3.2. Pluralizm i bikameralizm**

Jedną z kluczowych koncepcji, które w swojej późniejszej twórczości dotyczącej pluralizmu zaproponował W. Connolly jest pojęcie bikameralizmu. Choć rozwinięte zostało w pracy *Pluralism* z 2005 r., związane jest ono jednak bezpośrednio z rozwijaną od drugiej połowy lat osiemdziesiątych koncepcją dysharmonicznego myślenia o demokracji. Zgodzić można się zarazem z jednym z komentatorów, który pojęcie to uznaje za centralne dla teorii pluralizmu W. Connolly’ego (Williams, 2008, s. 140). Rekonstrukcja tej kategorii pozwoli zebrać rozproszone dotąd wątki myślenia amerykańskiego teoretyka, niejako podsumowując jego stanowisko wobec polityki demokratycznej.

W. Connolly definiuje postawę bikameralną wobec życia politycznego jako zdolność, by „stać każdą ze stóp w innych światach, lawirując pomiędzy dwiema lub większą liczbą perspektyw tak, by utrzymać między nimi napięcie”; wymaga zarazem „tolerancji wobec wieloznaczności” (Connolly, 2005, s. 4). Wymaga to przyjęcia postawy będącej odwrotnością osobowości autorytarnej (Theodor Adorno), która jest zarazem złożeniem kilku poziomów przekonań. Osoba cechująca się bikameralizmem nie jest bowiem pozbawiona głębokich wierzeń religijnych czy przekonań filozoficznych bądź ideologicznych. Oprócz nich posiada jednak imperatyw otwartości wobec innych, z którymi wchodzi w spór dotyczący własnych przekonań, doceniając sam fakt, iż przekonania te mogą być kontestowane. Jak wskazuje W. Connolly, do przyjęcia pluralistycznej postawy bikameralnej przygotowuje ludzi w życiu wiele wydarzeń, pośród których wymienia on szereg codziennych interakcji społecznych. Postawa ta wymaga jednak zasilenia i podtrzymania przez „spory zakres samokulturywacji i międzygrupowych negocjacji” (Connolly, 2005, s. 5).

W. Connolly nie rozwija systematycznej teorii bikameralizmu. Zamiast tego konfrontuje tę postawę z serią problemów filozoficzno-politycznych. Szczególnie istotny

jest w tej optyce opisywany wyżej problem zła w kontekście wiary religijnej, przez co autor pojmuje definiowanie wierzeń danej jednostki w relacji do innych wyznań. Wieść to może w niektórych przypadkach do uznawania cudzej wiary za podrzędną. Takim przykładem jest historyczny i współczesny fundamentalizm: „Augustyn, Kutb, Milošević i Osama bin Laden wykazują, w różnym stopniu, tę tendencję do zła wewnątrz wiary” (Connolly, 2005, ss. 27–28). Przyjęcie postawy bikameralnej może pomóc w uporaniu się z tym problemem, choć „nigdy nie zostanie całkowicie osiągnięte” (Connolly, 2005, s. 33). Jednak oznacza zdolność do ustawicznego konfrontowania się z własnym uprzedzeniem, co w efekcie wiedzie ich do okresowego wyrażania „oporu wobec niedopuszczającej sprzeciwu przemocy ich własnych przywódców religijnych i państw terytorialnych, które nimi rządzą” (Connolly, 2005, s. 37).

Kolejny problem, z którym mierzy W. Connolly postawę bikameralną, to kwestia relatywizmu. Punktem odniesienia jest tu dokonana przez Leo Straussa krytyka współczesnego liberalizmu i przynależnego mu rozumienia tolerancji, którego „pragnienie jest posunięte do takiego ekstremum, gdzie tolerancja ulega wypaczeniu i porzuca wszelkie standardy, a zatem i wszelką dyscyplinę, włączywszy w to dyscyplinę filologiczną” (Strauss, 1968, s. 63). Tak radykalna tolerancja, pisał L. Strauss, przemienia się w nienawiść wobec tych, którzy utrzymują, że istnieją niezmiennie, naturalne standardy związane z naturą człowieka i rzeczy. W. Connolly stara się dowieść, że postulowana przez niego wizja pluralizmu nie jest równoznaczna z definiowanym w ten sposób relatywizmem. Pluraliści nie są relatywistami, ponieważ „nasz obraz kultury zachęca nas do przyjęcia pewnych rzeczy w tym konkretnym miejscu, do obojętności wobec niektórych, do nieufności wobec innych i do gwałtownej walki przeciw kontynuacji jeszcze innych” (Connolly, 2005, s. 42). Nie jest też tak, że nie istnieją granice pluralizmu – jak już zostało wspomniane wyżej, W. Connolly uznaje, iż takie ograniczenie tolerancji narzuca sprzeciw wobec tych ruchów, które chciałyby zdominować całe społeczeństwo. W sformułowaniu, które przywodzi na myśl koncepcje Chantal Mouffe, W. Connolly stwierdza, że „najlepszą odpowiedzią [pluralistów] jest usiłować przekształcić antagonizmy kulturowe pomiędzy transcendencją i immanencją w debaty, które cechują się agonistycznym szacunkiem pomiędzy stronami, które przyjmować będą, iż ich najwyższa i najbardziej umocniona wiara może być w uprawniony sposób kontestowana przez innych” (Connolly, 2005, s. 47).

Jak zauważa James Williams, postawa bikameralna jest czymś więcej, niż tylko tolerancją. O ile tolerancja zawierać może pierwiastek wyższości wobec cudzych przekonań, o tyle bikameralizm oznacza podjęcie „szczerego wysiłku współodczuwania i zrozumienia wobec stanowiska, które samo może być zdecydowane na eliminację naszego” (Williams, 2008, s. 141).

## Konkluzja

Zaprezentowana w tym rozdziale wizja pluralistycznej demokracji agonistycznej, wraz z koncepcjami agonistycznego szacunku oraz postawy bikameralnej, inaczej niż w przypadku propozycji Chantal Mouffe, niemożliwa jest do usystematyzowania

w jednym, koherentnym modelu. Jest tak nie tylko dlatego, że twórczość W. Connolly'ego ze swojego założenia nie jest nastawiona na tworzenie systemu, lecz także z bardziej oczywistych względów, takich jak zmieniający się kontekst. Przez kontekst ten rozumieć należy nie tylko procesy społeczne i polityczne – w okresie pół wieku, który obejmuje twórczość W. Connolly'ego, wielokrotnie zmieniały się trendy w filozofii i nauce. W. Connolly nie ulegał im bezwiednie – kierunek zmian sposobów jego myślenia był wyznaczany podejmowaną konsekwentnie problematyką. Niewątpliwie wyróżnić można w jego twórczości kilka stale powracających tematów (Chambers, Carver, 2008a, ss. 8–9), pośród których z pewnością naczelną rolę zajmuje problematyka pluralizmu. Jednak interwencje amerykańskiego teoretyka wykraczają poza ramy przyjęte w tym rozdziale – przykładem prace dotyczące neuronauki oraz sekularyzmu, które tu nie zostały uwzględnione.

Tym, co zasługuje na podkreślenie, jest nieustannie przypominany i poddawany przez W. Connolly'ego szczegółowej analizie związek pomiędzy polityką a pracą teoretyków i filozofów politycznych. Jeśli uznać można, że chęć uświadamiania badaczom przesądzeń charakterystycznych dla uprawianej przez nich dyscypliny – a także nieuniknionego sprzężenia owych przesądzeń z faktem zaangażowania w przedmiot swoich badań – dyktowana była początkowo Kantowskim dążeniem do uzyskania samoprzejrzystości, o tyle w późniejszych pracach nastawiona była na zwiększenie wrażliwości, koniecznej do dostrzeżenia odmienności, niepasującej do konwencjonalnych wzorców, którym nauka – jak inne praktyki społeczne – niewątpliwie także ulega.

## Rozdział IV

### Bonnie Honig i agonizm teorii politycznej

*Tak długo, jak ludzie istnieli i żyli, odczuwali tragiczną wieloznaczność własnej kondycji, lecz tak długo, jak istnieli i myśleli filozofowie, większość z nich usiłowała tę wieloznaczność ukryć.*

(Beauvoir, 1948, s. 7)

Dokonując podsumowania własnego podejścia teoretycznego w 2008 r., Bonnie Honig (ur. 1959) wskazywała, iż agonizm „przyjmuje stanowisko mówiące, że polityka jest zestawem praktyk, w których poszukiwać możemy stabilności, rozumiejąc zarazem, iż każde osiągnięte w ten sposób zwolnienie z współzawodnictwa jest tymczasowe i/lub narzucone” (Honig, 2008). Choć taka definicja agonizmu nasuwa skojarzenia z koncepcją Chantal Mouffe, która zamiast o „tymczasowej i narzuconej stabilności” mówi o hegemonii, teoria polityczna B. Honig nie odwołuje się bezpośrednio do kategorii postmarksistowskich. Zamiast tego, amerykańska badaczka opiera swoją wersję agonizmu na derridiańskiej dekonstrukcji, a także na myśli politycznej Hannah Arendt. Te inspiracje pociągają za sobą nie tylko odmienne, niż w przypadku Ch. Mouffe, rozumienie agonizmu, lecz także wyznaczają inną problematykę oraz sposób interpretacji. W odróżnieniu od belgijskiej autorki, B. Honig mniej zainteresowana jest tworzeniem spójnej odpowiedzi teoretycznej względem wyzwań współczesnych demokracji – choć taki charakter mają np. jej interwencje w debaty dotyczące feminizmu czy wielokulturowości – bardziej natomiast skupia się na dekonstrukcyjnej lekturze klasycznych tekstów poświęconych filozofii i myśli politycznej. Zamiast poszukiwać rozstrzygnięć kwestii problematycznych dla praktyki politycznej, skupia się raczej na podkreślaniu paradoksów teoretycznych, a także – posługując się terminologią dekonstrukcyjną – roli „resztek”, pozostających po każdym, ze swej natury niepełnym rozstrzygnięciu politycznym.

W pierwszej części rozdziału zrekonstruowane zostają źródła agonistycznych koncepcji B. Honig, związane w głównej mierze z wizją podmiotowości, którą amerykańska autorka odnajduje w pismach Hannah Arendt. Druga część rozdziału skupia się na przedstawieniu najistotniejszej z punktu widzenia niniejszej pracy książki B. Honig – *Political Theory and the Displacement of Politics* z 1993 r. Książkę tę uznać należy za kluczową do zrozumienia agonistycznego sposobu uprawiania teorii politycznej. Trzecia część rozdziału poświęcona jest rozwijanej przez autorkę w ostatnich latach koncepcji humanizmu agonistycznego, która stanowi

unikatowy, jak dotąd, pośród głównych teoretyków agonistycznych, powrót do wątków antycznych.

## 1. Podmiotowość agonistyczna

W pierwszym okresie rozwoju koncepcji agonistycznej – od drugiej połowy lat osiemdziesiątych do połowy lat dziewięćdziesiątych – najistotniejszym punktem odniesienia dla B. Honig była filozofia polityczna Hannah Arendt. To właśnie pisma autorki *Kondycji ludzkiej* dały amerykańskiej teoretyczce podstawę do wypracowania aktywistycznej wizji podmiotu politycznego, którą z powodzeniem stosowała następnie w rozmaitych kontekstach – od feminizmu po wielokulturowość. Ta wizja podmiotowości stała się zarazem jedną z głównych przesłanek rekonstruowanej w kolejnej części rozdziału agonistycznej interpretacji teorii politycznej.

### 1.1. Hannah Arendt i aktywność polityczna

W jednym ze swoich najwcześniejszych tekstów, B. Honig dokonuje bardzo dojrzałej analizy wizji podmiotowości politycznej, którą wyczytać można w ostatnich pracach H. Arendt (Honig, 1988). Zauważa, że o ile wcześniej wewnętrzne życie podmiotu nie było przedmiotem filozofii H. Arendt, o tyle w niedokończonym *Życiu umysłu* filozofka zwraca się właśnie ku tej problematyce. Podobne, psychologiczne rozważania były przedtem, z punktów widzenia Arendtowskiej koncepcji działania politycznego, nieistotne, przynależąc do sfery prywatnej.

B. Honig pragnie przeciwstawić się jednak głosom komentatorów, którzy uznają, że w swojej późnej filozofii H. Arendt zaprzecza wcześniejszemu odrzuceniu ważności wewnętrznych motywacji działania podmiotu. B. Honig stwierdza, że intencją H. Arendt było raczej przedstawienie takiej koncepcji woli, która odpowiadałaby jej teorii działania politycznego w sferze publicznej. Widoczne jest to w łącznym traktowaniu jaźni psychologicznej z podmiotowością biologiczną, a więc tym, co przynależy sferze pracy, nie zaś wytwarzania lub działania (Honig, 1988, s. 79).

Spośród trzech kompetencji mentalnych – myślenia, woli i sądzenia – ze światem zjawisk wiąże się wola. H. Arendt pojmuje ją dwojako: albo jako zdolność wyboru pomiędzy przedmiotami lub celami, albo jako zdolność rozpoczynania (Arendt, 2002, s. 54). Jest to więc kompetencja, która umożliwia podejmowanie działania. Wola jednak nie dyktuje działania, lecz „nakazuje podmiotowi w imieniu działania” (Honig, 1988, s. 79). Dlatego też nie można powiedzieć, że wola jest w tym kontekście wolna – ta ostatnia cecha przynależy u H. Arendt wyłącznie działaniu. Wola jest jednak kluczowa dla przewyciężenia konieczności związanych z życiem biologicznym i wejściem w sferę publiczną, gdzie możliwe jest stwarzanie czegoś nowego.

Zgodnie ze swoją filozofią polityczną, H. Arendt odrzuca te koncepcje, które wiążą wolność z wewnętrznym życiem człowieka, także poprzez przypisanie tego predykatu



woli. Takie pojmowanie wolności czyni ją nie tylko politycznie nieistotną, lecz także niebezpieczną:

Dla polityki to utożsamianie wolności z samowładztwem stanowi najbardziej bodaj zgubną i groźną konsekwencję filozoficznego zrównania wolności z wolą. Wiedzie ono bowiem albo do przekonania, że wolność nie istnieje (bo ludzie nigdy nie są naprawdę „suwerenni”), albo do poglądu, że wolność jednostki, grupy lub państwa można zdobyć tylko za cenę wolności – czyli niepodzielnej władzy – wszystkich innych grup lub osób (Arendt, 1994b, s. 200).

W *Życiu umysłu* H. Arendt zwraca uwagę, że nie zachodzi styczność woli z wolnością, ponieważ chcenie (*willing*) znika zanim jeszcze rozpocznie się działanie. Nie ma zatem charakteru determinującego działanie, dzięki czemu możliwe jest uznanie tego ostatniego za spontaniczne. B. Honig wskazuje, że wolę określa H. Arendt mianem autonomicznego „organu spontaniczności”. Wiąże się to z Arendtowską wizją podmiotowości.

Jak zwraca uwagę B. Honig, przedstawiona w *Kondycji ludzkiej* podmiotowość uzyskuje tożsamość dopiero po wyzwoleniu się z konieczności życia biologicznego i włączeniu się w sferę działania, gdzie może narodzić się po raz kolejny. Kluczowe dla uzyskania tożsamości jest zatem wolne działanie – zanim zostanie podjęte, podmiot nie wie, kim jest. Według H. Arendt – inaczej niż przyjęło się sądzić – wolne działanie oznacza jednak, że nie może ono być zdeterminowane wolą. Ten brak zdolności sprawowania kontroli nad własnym działaniem wiąże się z warunkami, które panują w sferze publicznej, gdzie spotykają się z sobą istniejące, sprzeczne dążenia. Tak pojmowane działanie jest dodatkowo, podkreśla B. Honig, obarczone cechą nieodwracalności (Honig, 1988, s. 83). Popełniony czyn nie może zostać cofnięty, może co najwyżej zostać wybaczony przez innych. Oznacza to zarazem rezygnację z kategorii odpowiedzialności za czyny – w tym zakresie H. Arendt podąża za Immanuelem Kantem, który wartość moralną czynu wiązał nie z jego skutkiem, lecz z motywacją.

Poddanie działania odpowiedzialności oznaczałoby według H. Arendt poddanie go osądowi wedle standardów zewnętrznych wobec samego działania. Odróżnia tym samym działanie od ludzkiego zachowania. O ile to drugie można oceniać wedle konsekwencjonistycznych lub kategorycznych standardów moralnych, o tyle działanie, ze względu na jego unikatowość, mierzyć można jedynie jego wielkością i nadzwyczajnością, ponieważ jego sensem jest „przedzianie się przez to, co powszechnie przyjęte, i sięganie ku temu, co niezwykle, a tam nie stosuje się już to, co prawdziwe powszechnie i na co dzień, bo wszystko, co istnieje, jest unikalne i *sui generis*” (Arendt, 2000, s. 225). Działanie posiada dwie własne zasady moralne – przebaczenie i składanie obietnic, które służą za rodzaj stabilizacji w sferze z zasady skazanej na niepewność i nieprzewidywalność. Wyłącznie w świecie, w którym panuje przygodność, możliwe jest działanie powołujące do życia coś rzeczywiście nowego. Jak przypomina B. Honig, według H. Arendt przygodność jest ceną wolności, powodując także, że człowiek nie może sam sobie ufać i na sobie polegać (Honig, 1988, s. 85). Oznacza to jednocześnie, że człowiek nie może nigdy uzyskać pełnej samowiedzy. To z kolei pociąga za sobą uznanie, że, w odróżnieniu od standardowych koncepcji

podmiotowości, tożsamość działającego podmiotu nie uzyskuje spójności. Brak koherencji oznacza brak stabilności, której namiastkę w koncepcji H. Arendt pełni zdolność składania obietnic.

Prezentowana wizja podmiotowości ukazuje jaźń jako wewnętrznie złożoną, korespondującą z Arendtowską teorią polityczną, odwołującą się do kategorii wielości (Honig, 1988, s. 85). Próby opanowania tej wewnętrznej wielości prowadzą do zniweczenia wolności działania. B. Honig wskazuje na związek tej koncepcji z wyrażoną w *Woli mocy*, Nietzscheańską myślą o niekoniecznym charakterze założenia o istnieniu jednolitego podmiotu, który zamiast tego uznać należy za złożony z wielu części. Co więcej, owe części pozostają z sobą w konflikcie – jest to jeden z elementów, który prefiguruje agonizm działania politycznego. Rozstrzygnięcie tego konfliktu, równoznaczne z odnalezieniem tożsamości, nie można rozstrzygnąć inaczej, jak tylko poprzez działanie w sferze publicznej. Dopiero wtedy podmiot, pod wpływem woli, uzyskuje spójną tożsamość, która może zostać utrwalona przez poetów. Posługując się terminologią F. Nietzschego, „nie ma żadnego «istnienia» poza czynieniem, działaniem, stawaniem się” (Nietzsche, 1905, s. 41). Tożsamość zostaje nadana podmiotowi przez widzów, postrzegających go jako aktora bądź bohatera, którego występu (*performance*) są świadkami. To właśnie do odbiorców należy decyzja, za kogo uznają działającego. Także w tym sensie wolność nie przynależy działającemu, lecz działaniu.

Rekonstruując Arendtowskie rozumienie podmiotowości jako wewnętrznie złożonej, uzyskującej kompletność dopiero w działaniu politycznym, B. Honig poczyniła pierwszy krok w kierunku rozpoznania w myśleniu H. Arendt agonistycznej wizji polityki. Rozwinięcie tej intuicji nastąpiło w omawianej niżej pracy *Political Theory and the Displacement of Politics*. Zanim jednak do tego doszło, Arendtowską koncepcję podmiotowości zastosowała B. Honig w odniesieniu do myśli feministycznej.

### **1.2. Ku agonistycznemu feminizmowi**

Choć H. Arendt nigdy nie mierzyła się bezpośrednio z problematyką podnoszoną przez feminizm, a zawarte w jej myśli kategorie – takie jak sztywny podział na sferę publiczną i prywatną – uznać można za idące wbrew postulatом feministycznym, zdaniem B. Honig możliwe jest odwołanie do jej teorii „agonistycznej i performatywnej polityki” w sposób, który dać może podstawę polityce feministycznej (Honig, 1995, s. 136). Teorie H. Arendt umożliwiają problematyzację relacji sfery publicznej i prywatnej, a także przemyślenie feministycznej wizji podmiotowości, która, zamiast rozgrywać się w rejestrze polityki tożsamości, ujrzana może zostać przez pryzmat charakterystycznej dla H. Arendt, aktywistycznej koncepcji tożsamości.

Za paradygmatyczną dla Arendtowskiej wizji działania politycznego uznaje B. Honig dokonaną przez H. Arendt analizę Deklaracji Niepodległości. Autorka *O rewolucji* postrzegala ten dokument jako „wzór działania wyrażony w słowach” (Arendt, 2003, s. 162). Deklaracja Niepodległości jest istotna dla H. Arendt nie w zakresie zawartych

w niej „oczywistych prawd”, te powiem są – odwołując się do kategorii teorii aktów mowy – konstatywami, lecz z uwagi na performatywne sformułowanie „uznajemy” (*we hold*)<sup>37</sup>. To właśnie sformułowanie „powołuje nową wspólnotę polityczną do życia” (Honig, 1995, s. 137) i umożliwia wspólne działanie, otwarte na możliwość odnowienia momentu fundacji, a także ulepszenia i poszerzenia (*augmentation*). Jest dzięki temu podstawą wytrzymałości (*resistibility*), otwartości, kreatywności i niekompletności działania politycznego (Honig, 1995, s. 138).

Tym, co może wydawać się szczególnie niekompatybilne w myśleniu Arendtowskim i feministycznym jest wykluczenie przez myślicielkę ciała i cielesności ze sfery publicznej. Ciało wiąże ona z biologiczną sferą pracy i konieczności. Kiedy ta biologiczność wkracza w sferę publiczną, wiedzie do klęski polityki. Przykład stanowi tu Wielka Rewolucja Francuska, która była przejawem chęci realizacji potrzeb cielesnych ze strony biednych, głodnych i wykluczonych. Działanie w takiej sytuacji nie może być wolne. Podobnie destruktywna dla polityczności jest inwazja w sferę publiczną tego, co społeczne (Arendt, 2000, s. 75).

Biologiczne podobieństwo poszczególnych ciał pociąga za sobą uznanie, że wyrażanie postulatów będących efektem potrzeb ciała niezdolne jest do odróżnienia jednostek w sensie istotnym z punktu widzenia Arendtowskiego działania politycznego. Tymczasem to właśnie „agonalna potrzeba wyróżnienia, indywidualizacji i nadzwyczajnych osiągnięć” jest u H. Arendt predykatem polityki (Honig, 1995, s. 140). I to właśnie w działaniu politycznym – jak widzieliśmy – podmiot uzyskuje tożsamość.

Deklaracja Niepodległości odzwierciedla złożoną strukturę podmiotowości. Cielesność odpowiada sformułowaniom konstatywnym, zamykającym perspektywę nieoczekiwanego, spontanicznego działania. To performatywne „uznajemy” odpowiada wolnemu działaniu, umożliwiającemu ukonstytuowanie się tożsamości. Wewnętrzne, agonistyczne napięcie pomiędzy skłonnościami cielesnymi, związanymi ze sferą prywatną, oraz wymagającą odwagi, nastawioną na publiczne działanie częścią jaźni, jest jeszcze bardziej złożone. Trzy wskazane wyżej zdolności mentalne – myślenie, wola i sądzenie – przynależą do jaźni prywatnej, nadając impulsom do pozostania w sferze prywatności dodatkowej mocy. Jak przypomina B. Honig, fragmentacja jaźni sprawia, że podmiot opiera się próbom narzucenia mu jednolitej tożsamości, która odpowiadając miałaby jednolitości ciała. To też powoduje, że tylko wybitne jednostki zdolne są porzucić skłonności cielesne i wkroczyć w sferę publicznego działania. Tym samym przyjąć można, że to właśnie takie jednostki posiadają zdolność negocjowania dysfunkcji publicznego i prywatnego (Honig, 1995, s. 142).

W warunkach antycznej *polis* wskazać można było grupy bądź klasy wykluczone z uczestnictwa w polityce – kobiety, dzieci i niewolników. B. Honig, odwołując się do Hannah Pitkin, wskazuje jednak, że tym, co w myśli H. Arendt wyróżnia jed-

---

<sup>37</sup> Pojęcia konstatywów i performatywów pochodzą ze sformułowanej przez Johna L. Austina teorii aktów mowy. Mianem zdania konstatującego określa on stwierdzenia, opisujące pewien stan rzeczy. Wypowiedź performatywna to z kolei taka, której wygłoszenie jest wykonaniem pewnej czynności, np. „Tak (tzn. biorę tę kobietę za mą prawnie poślubioną żonę) – wypowiedziane w trakcie ceremonii zaślubin” (Austin, 1993, ss. 554–555).

nostki zdolne do działania politycznego jest nie przynależność do danej klasy społecznej, lecz nastawienie związane z daną sferą *vita activa*. Sfery publicznej strzec należy przed inwazją skłonności charakterystycznych dla sfery pracy i wytwarzania, w tym szczególnie myślenia procesualnego, które – odwołując się do terminologii teorii krytycznej – nazwać można by także racjonalnością instrumentalną. Znaczyłoby to, przekonuje B. Honig, że „być może to właściwa pracy wrażliwość jest wykluczona z działania politycznego, wrażliwość, która uznana zostaje za charakterystyczną dla pracy jako aktywności, ale która może być lub nie być charakterystyczna dla myślenia konkretnego pracującego” (Honig, 1995, s. 143). Analogicznie do tożsamości uzyskiwanej w polityce, także i w tym przypadku żaden byt nie wyprzedza działania, a tym samym nie sposób mówić o jakiejś esencjalnej, przypisanej sferze pracy tożsamości, pojmowanej jako wyróżniona *a priori* grupa ludzi, z góry wykluczonych z możliwości działania politycznego.

Taka interpretacja Arendtowskiej koncepcji *vita activa* otwiera szansę użycia jej myśli na potrzeby feminizmu. Zanim jednak będzie to możliwe, konieczne jest zmierzenie się z jeszcze jedną przeszkodą, którą stanowi nieprzewidywalna w jej koncepcji dystynkcja pomiędzy prywatnym a publicznym. B. Honig – w duchu dekonstrukcji – ukazuje, że na tym binarnym podziale ufundowane są inne dualizmy: performatywów i konstatywów, złożonej jaźni i unitarnego ciała, mężczyzny i kobiety, działania i zachowania, wolności i konieczności itd. (Honig, 1995, s. 144). Zdaniem amerykańskiej autorki, H. Arendt mnoży te dystynkcje po to, by uchronić kluczowe oddzielenie sfery publicznej i prywatnej, w inwazji prywatnych trosk w sferę działania politycznego upatrując przyczyny utraty charakterystycznej dla polityki wolności. Zarazem jednak H. Arendt chroni w ten sposób sferę prywatną przed uzurpacją ze strony polityki.

Cechą działania politycznego jest nieprzewidywalność, dlatego zawsze związane jest z nim ryzyko wkroczenia w sferę prywatną. Niekiedy też jest tak, że działanie wiąże się z jaźnią prywatną, co związane jest z aktywnością woli. Ponieważ, jak widzieliśmy, wola stanowi czynnik umożliwiający podmiotowi podjęcie działania, będąc zarazem cechą aktywności mentalnej przynależnej sferze prywatnej, zostaje przez to działanie uwolniona. Czy jednak oznacza to, że niemożliwe jest podjęcie próby naruszenia sztywnej dystynkcji publicznego i prywatnego, do czego wzywa feminizm? Według H. Arendt konsekwencją takiego naruszenia jest, jak stwierdziliśmy, utrata wolności działania. Jednak, zauważa B. Honig, oznacza to, że „sfera publiczna zostaje pozbawiona prawie wszelkiej treści” (Honig, 1995, s. 146). O czym, jeśli nie o wykluczonej z tej sfery kwestii socjalnej, mają się w sferze publicznej toczyć dyskusje? B. Honig próbuje w związku z tym, znów stosując gest znany z dekonstrukcji, uznać dystynkcję prywatnego i publicznego za rodzaj konstatywu, „konstituującego znacznika lub tekstu, wzywając agonistycznie do jego kontestacji, augmentacji i uzupełnienia” (Honig, 1995, s. 146). Traktując pojęcie sfery publicznej jako „metaforę dla wielu (agonistycznych) przestrzeni, jednocześnie topograficznych i konceptualnych” uzyskać możemy pojęcie działania „jako wydarzenia, agonistycznego zakłócenia zwykłego porządku rzeczy, które otwiera drogę dla nowości i wyjątkowości, miejsce na opór wobec nieodpartego, wyzwanie do normalizujących reguł, które usiłują

konstytuować, rządzić i kontrolować rozmaite zachowania” (Honig, 1995, s. 146). Takie postawienie sprawy może wydawać się niszczące dla unikatowego charakteru tego, co polityczne. Jednak B. Honig sądzi, że jej propozycja pozwala traktować bardziej swobodnie ontologię polityczności – upolitycznieniu ulec może większy zakres spraw, zaś rozdzielenie sfer prywatnej i publicznej jest efektem starcia politycznego. To właśnie chęć usztywnienia opisywanego podziału traktować można jako dążenie antypolityczne. Dlatego zaproponowane przez B. Honig „rozpowszechnienie agonu” jest rodzajem myślenia, które wolno określić jako – parafrazując Chantal Mouffe – „myślenie z Arendt przeciw Arendt”. B. Honig czuje się uprawniona do takiej reinterpretacji także ze względu na to, co H. Arendt pisała o polityce w czasie wyjątkowym, np. w okresie okupacji we Francji. Zauważała wtedy, że możliwe jest zejście polityki do podziemia. Podobnie zatem polityka feministyczna może zostać zmuszona do zejścia do podziemia, by tam podważać przyjęte, zinstytucjonalizowane relacje polityczne (Honig, 1995, s. 147).

Pokrewną, agonistyczną wizję polityczności odnajduje B. Honig w performatywnej teorii płci społecznej i kulturowej Judith Butler. To, co w sferze prywatnej jest dane jako konstatywy, J. Butler redefiniuje jako performatywy „codzienne (re)produkujące tożsamości płciowe i genderowe” (Honig, 1995, s. 148). B. Honig uznaje za przydatną strategię „demaskowania tożsamości, które aspirują do bycia udaną konstatacją, do ich deautoryzacji i redeskrypcji jako performatywnych wytworów poprzez identyfikację przestrzeni wymykających się lub opierających tożsamościowej administracji, regulacji i ekspresji” (Honig, 1995, s. 148). Ukazanie niedomkniętego charakteru wszelkich prób narzucania sztywnych tożsamości płciowych i genderowych pozwala na podjęcie działania zmierzającego do wskazania takich cech rzekomych konstatywów jak nierozstrzygalność (*undecidability*).

B. Honig podkreśla, że opór H. Arendt przed uznaniem sfery publicznej za miejsce reprezentacji prywatnych potrzeb i tożsamości (tego, „czym” jesteśmy), daje szansę na podjęcie polemiki z tym, co zwykło się nazywać polityką tożsamości (*identity politics*), która może wiązać się z próbami narzucania podmiotom fałszywej jedności. Zamiast tego użyć można Arendtowskiej wizji polityki performatywnej jako sposobu wytwarzania „kim” jesteśmy, dzięki powoływaniu do życia nowych tożsamości (Honig, 1995, s. 149). Indywidualistyczna wizja działania politycznego opiera się bowiem uznaniu, iż aktorami w sferze publicznej mogą być tożsamości reprezentujące ujednolicone podmioty zbiorowe. To ostatnie zagrażałoby kluczowej dla sfery politycznej wielości. Dlatego właśnie H. Arendt odrzucałaby politykę feministyczną, która prezentuje kobiecość jako ujednoliconą tożsamość.

Sceptycyzm H. Arendt wobec polityki tożsamości wyczytuje B. Honig z kilku źródeł. Pierwszym z nich jest opinia wyrażona pod adresem postawy Róży Luksemburg, która lekceważąco odnosiła się do ruchu emancypacyjnego – H. Arendt wypowiada się o tej postawie aprobatywnie. Drugi przypadek to korespondencja myślicielki z Gershomem Scholemem, towarzysząca publikacji książki *Eichmann w Jerozolimie*. G. Scholem znajduje w relacji H. Arendt (jako żydówki) „znikome ślady” *Ahabath Israel* – „miłości do narodu żydowskiego” (Arendt, 1998a, s. 390). W swojej odpowiedzi, wskazuje B. Honig, ujawnia H. Arendt elementy zgodne z jej zapatrywaniami



na kwestię tożsamości. Żydowska tożsamość jest z pewnością faktem, jednak jest ona ekspresywna, co oznacza, że może wyrażać się w różny sposób. H. Arendt opiera się narzuceniu jej uprzednio skonstruowanej tożsamości, w odpowiedzi na stwierdzenie G. Scholema, iż jest „córką naszego narodu”, pisząc: „nigdy nie podawałam się za nikogo innego, nie próbowałam też być nikim innym niż jestem, nie odczuwałam również nigdy tego rodzaju pokusy” (Arendt, 1998a, s. 396). B. Honig zwraca uwagę, że stwierdzenie to nie oznacza, iż H. Arendt uznaje się za „córkę narodu żydowskiego”, lecz raczej, że odmawia afirmacji jakiegokolwiek tożsamości. „Żydowskość” jest dla H. Arendt tylko jednym z komponentów jej osobowości, i z tego prywatnego faktu nie płyną żadne istotne konsekwencje dla działania. Sprzeciwiając się narzuceniu przez G. Scholema określonej tożsamości, H. Arendt chce uniknąć związanej z tym kontroli zachowania.

A jednak, twierdzi B. Honig, wbrew uznaniu przez H. Arendt, że fakty nie podlegają dyskusji, sama wymiana zdań na ten temat z G. Scholemem świadczy o czymś przeciwnym. H. Arendt traktuje tożsamość żydowską jako rodzaj konstatywy, co uniemożliwia jej problematyzację tej tożsamości jako „performatywnej produkcji, popękanej, sfragmentowanej, niedopasowanej i niekompletnej” (Honig, 1995, s. 154). B. Honig proponuje zatem strategię „rozprzestrzeniania i eksploracji różnic”, tak w przypadku tożsamości etnicznej czy narodowej, jak w przypadku tożsamości płciowej (Honig, 1995, s. 155). Zamiast promować indywidualistyczną postawę pariasa – dla H. Arendt cenionej figury tego, kto spogląda z zewnątrz – agonistyczny feminizm proponuje wizję działania wraz z innymi, co wieść będzie do wytworzenia wspólnej tożsamości w sposób performatywny.

Nie tylko zrekonstruowana wyżej wizja podmiotowości politycznej, lecz i sam sposób argumentacji, stosowany w najwcześniejszych pracach przez B. Honig nosi rys charakterystyczny dla całej jej późniejszej twórczości. Polemizując z alternatywnymi interpretacjami, stosując instrumentarium właściwe dekonstrukcji, amerykańska autorka zmierza do wykazania, że wnioski, wyciągnięte przez poszczególnych teoretyków, nierzadko wiodą do obalenia założeń, na których są ufundowane. Najbardziej uwidacznia to być może najistotniejsza w dorobku B. Honig praca, która zostaje poddana analizie w kolejnej części tego rozdziału.

## 2. Agonizm jako dekonstrukcja

Debiutancka książka B. Honig, *Political Theory and Displacement of Politics* (Honig, 1993) jest, w jednym sensie, niewątpliwie owocem czasu swojego powstania. Jej główni bohaterowie to nie tylko Immanuel Kant, Fryderyk Nietzsche i Hannah Arendt, lecz także John Rawls i Michael Sandel, kluczowe postaci debaty pomiędzy liberałami a komunitarystami. Z drugiej strony, celem autorki nie jest wniesienie wkładu w tę debatę – a przynajmniej nie w tym znaczeniu, do którego przyzwyczaili czytelników uczestnicy tego sporu. Od początku do końca, B. Honig zdecydowana jest, by podważyć utarte w poprzednich latach przekonania na temat obu stron liberalno-komunitarystycznej dyskusji. Przyjęta przez autorkę strategia



lektury jest w tym dziele równie istotna, co ujawnione przez B. Honig, normatywne postulaty polityczne. Punktem wyjścia jest obserwacja, jak sama to określa, tajemniczego zjawiska: „zapoznania [*displacement*] polityki przez teorię polityczną” (Honig, 1993, s. 2).

## 2.1. Cnota i *virtú*

W pracy amerykańskiej autorki podstawowym narzędziem analizy koncepcji filozoficzno-politycznych jest dualna typologia, przeciwstawiająca teorie cnoty (*virtue*) teoriom *virtú*. Pierwsza grupa obejmuje te teorie, które dążą do ustanowienia jednego, ugruntowanego ładu, kładącego kres wpisanemu w politykę niedomknięciu. Tu B. Honig wskazuje przykład trzech myślicieli – Immanuela Kanta, Johna Rawlsa oraz Michaela Sandela. Każdy z nich w odmienny sposób dąży do ufundowania wizji ładu poprzez odwołanie do jednej, wybranej kategorii – prawa, sprawiedliwości lub tożsamości. Teoretykami *virtu* są dla B. Honig z kolei przede wszystkim Fryderyk Nietzsche oraz Hannah Arendt. Reprezentują oni postawę agonistycznego konfliktu. Teoretycy cnoty usiłują położyć kres polityczności, wiążąc ją z „prawnymi, administracyjnymi lub regulacyjnymi zadaniami stabilizacji podmiotów moralnych i politycznych, budowaniem konsensusów, podtrzymywaniem porozumień lub konsolidacją wspólnot i tożsamości”, z kolei teoretycy *virtú* zarzucają takiej perspektywie „utożsamianie lub mylenie polityki z administracją”, oskarżając ją o próbę „zamknięcia agonu lub dwulicowe uczestniczenie w jego sporach, udając, że wznoszą się ponad nie” (Honig, 1993, s. 2).

Rozwiązaniem – czy może raczej obietnicą – które postulują przedstawiciele teorii cnoty ma być ustanowienie sprawiedliwych instytucji, kierujących się perspektywą bezstronną i racjonalistyczną. Co więcej, każdy z tych teoretyków sądzi, niesłusznie, zdaniem B. Honig, że jego propozycja rozwiązuje niespójności, które zaobserwować można w cudzych teoriach. Teorie *virtú* ukazują, że żadna pojedyncza propozycja zaprowadzenia ładu nie jest w stanie ustanowić polityki, która pozbawiona byłaby resztek (*reminders*). To właśnie towarzyszące każdemu porządkowi wykluczenie jest źródłem permanentnego konfliktu politycznego.

Pojęcie *virtú* rozumiane było w zbliżony sposób przez F. Nietzschego i H. Arendt. W przypadku niemieckiego filozofa, wrogość wobec porządku była wynikiem niespójności i okrucieństw towarzyszących każdemu systemowi wartości (cnót). Rozmaite praktyki, stosowane w poszczególnych systemach, służą „dyscyplinowaniu dysonansów i oporów” (Honig, 1993, s. 3). *Virtú* jest perspektywą umożliwiającą nie tylko dostrzeżenie tych praktyk, lecz także poszukiwanie alternatywy. Dla H. Arendt *virtú* związane jest bezpośrednio z polityczną zdolnością fundowania nowych ustrojów, powoływania do życia nowych rzeczywistości. Oboje myśliciele łączy sprzeciw wobec prób zamknięcia polityki na zmianę, co z kolei wydaje się być nicią łączącą teoretyków cnoty.

Przedmiotem analizy B. Honig są koncepcje należące do obu opisywanych nurtów. W przypadku teoretyków *virtú*, podstawowe pytanie brzmi, czy rzeczywiście prawdą

jest, iż każdy ład pozostawia resztki, które z kolei stanowią miejsce rodzenia się sprzeciwu? W przypadku teoretyków cnoty zapytać trzeba, w jaki sposób radzą oni sobie z tym, co w ich systemach może się nie mieścić?

Zanim wskażemy, w jaki sposób B. Honig dokonuje krytycznej analizy poszczególnych koncepcji, warto zwrócić uwagę na nieortodoksyjne – szczególnie w kontekście debaty pomiędzy liberałami a komunitarystami – wpisanie do jednej kategorii I. Kanta, J. Rawlsa i M. Sandela. Po pierwsze, M. Sandel uchodzi przecież za jednego z głównych polemistów J. Rawlsa – jego *Liberalizm a granice sprawiedliwości* to kluczowy tekst komunitarystycznej krytyki liberalizmu deontologicznego, którego źródłem jest jednocześnie Kantowski projekt etyczno-polityczny. Po drugie, o ile w miarę poprawne byłoby uznanie M. Sandela za jednego z tych filozofów, którzy ewokują i rewaloryzują dziś Arystotelesowską cnotę (widoczne jest to w wątkach teleologicznych i perfekcjonistycznych), o tyle I. Kant i J. Rawls reprezentują nurt krytyczny wobec tradycyjnej etyki opartej o tę kategorię. Uznać należy, że jest to jeden z wielu wywrotowych gestów, które wykonuje w swojej pracy B. Honig.

Autorka zmierza do prześledzenia, w jaki sposób w przypadku teorii cnoty dochodzi do kształtowania podmiotowości politycznej, któremu towarzyszy jednocześnie, zwykle nieuświadomiany sobie przez teoretyków, proces ukrywania wykluczenia. Postawieni przed taką wiedzą, odpowiadają zwykle, iż ich koncepcje ustrojowe „nie są w rzeczywistości odpowiedzialne za tych, którzy nie pasują do przyjętej formy”, zaś instytucje karne „są jedynie uzasadnionymi mechanizmami obronnymi, koniecznymi do ochrony obywateli przed kilkoma niezrozumiałymi, idiosynkratycznymi zakłóceniami” (Honig, 1993, s. 6). Jednak to samo podejście pragnie stosować B. Honig wobec teoretyków *virtú*, u których także pojawiać mogą się próby zamknięcia przestrzeni politycznych.

B. Honig jest świadoma, że przyjęcie perspektywy *virtú* jest niełatwe. Jej głównym argumentem nie jest, jak w przypadku H. Arendt, przeświadczenie o teleologicznej poprawności życia zaangażowanego w politykę. Ideał agonistyczny jest dla niej raczej sposobem zabezpieczenia przed depolityzacją i przed zastąpieniem polityki prawem i administracją. Autorka egzemplifikuje to repolityzacją, zdawałoby się, rozstrzygniętej na gruncie amerykańskiego prawa, debaty wokół dopuszczalności aborcji, wskazując, że strona liberalna uznała, iż rozstrzygnięcie to jest ostateczne i niepodważalne, co z kolei wykorzystali zwolennicy ruchu *pro-life*. Oznaczało to przyjęcie przez stronę liberalną „mylnego przekonania, że agon został skutecznie zakończony przez prawo”, w związku z czym stronnicy *pro-choice* oddali pola swoim przeciwnikom, dopiero po czasie przekonując się, że agon rozgorzał na nowo (Honig, 1993, s. 15). Jak jednak zaznacza B. Honig, uznanie sporu za permanentny nie oznacza postulowania wizji świata pozbawionego punktów stabilizujących. Oznacza natomiast „dostrzeżenie, że zawsze niedoskonałe domknięcie przestrzeni politycznej wiedzie do wytworzenia resztek, i że jeśli z tymi resztkami się nie zmierzmy, mogą one powrócić, by prześladować nas i destabilizować te same domknięcia, które zaprzeczają ich istnieniu” (Honig, 1993, s. 15).

## 2.2. Reszta po teorii politycznej

Podjęta przez B. Honig w *Political Theory and the Displacement of Politics* analiza myśli pięciorga filozofów, choć systematyczna – jej celem jest bowiem zlokalizowanie w każdym z projektów teoretycznych tego, co zostaje, bądź też w jaki sposób ową resztę się problematyzuje, by zapobiec jej pozostawieniu – nie jest schematyczna. Pownownie w zgodzie z praktyką dekonstrukcji, metoda postępowania amerykańskiej teoretyczki polega na wnikięciu w wewnętrzne kategorie i napięcia cechujące koncepcje każdego z autorów, by niejako od środka wydobyć nieuświadomione sobie przez nich samych niekonsekwencje.

W przypadku pierwszego z poddanych takiej próbie filozofów, Immanuela Kanta, punktem wyjścia jest zaproponowane przez autora *Krytyki praktycznego rozumu* pojęcie szacunku wobec osób, które ustanowił on standardem oceny wszelkich innych koncepcji teoretycznych. Jak jednak od razu wskazuje B. Honig, w istocie I. Kant odwołuje się w swoich pismach do szacunku wobec prawa moralnego, a nie osób (Honig, 1993, s. 18). Dodatkowo, szacunek ten nie odnosi się u I. Kanta do tych, którzy są odmienni, to znaczy nie podporządkowują swojego zachowania wskazanym przez niego celom moralnym.

B. Honig dążenie I. Kanta do przedstawienia wizji, która porządkowałaby i domykała niepewność ludzkiego istnienia, dostrzega w narracji zawartej w *Przypuszczalnym początku ludzkiej historii* (Kant, 1995, ss. 19–33). Kantowska opowieść, przedstawiająca etapy ludzkiej podróży, od wyjścia z Raju do uzyskania zdolności wyboru i wolności, jest w istocie parabolą opowiadającą o Oświeceniu. Utratę bezpośredniej łączności ze światem zastępuje obietnica, że właściwie użyty rozum zaprowadzić może w świecie porządek, o ile tylko ludzie podporządkują się prawu moralnemu (Honig, 1993, s. 24). Szacunek do prawa moralnego, jako uczucie moralne, różni się od skłonności poprzez to, że jest racjonalnym doświadczeniem, polegającym na świadomości prawa moralnego, którego człowiek jest źródłem. Zarazem jednak pozostawia to jego skłonności niezaspokojonymi. Mimo to szacunek do prawa moralnego wiedzie do jego przestrzegania, gdyż płynie z tego interes moralny. Zarazem I. Kant wyróżnia dwa rodzaje korzyści, które powiązane są z dwoma rodzajami obowiązków – sprawiedliwości i cnoty – te zaś są z kolei powiązane z dwoma rodzajami legislacji – prawnej i etycznej. O ile prawa pozytywne zainteresowane są jedynie zewnętrznymi działaniami, a nie motywacją, o tyle etyka wymaga postępowania moralnego nie ze względu na inklinacje, lecz z uwagi na wewnętrzne poczucie obowiązku, wynikającego z szacunku dla prawa moralnego. Jak jednak zwraca uwagę B. Honig, choć według I. Kanta wartość moralna płynie z czystości jej pojęcia, to kluczowe pojęcie szacunku jest niezwykle skomplikowane, będąc „paradoksalnie hybrydowym, racjonalnym, moralnym uczuciem – korzyścią, która nie wywołuje, lecz rozkazuje, medium, poprzez które niedoskonałe racjonalne istnienia są natychmiast świadome prawa moralnego” (Honig, 1993, s. 26).

W istocie pojęcie szacunku dla osób jest u I. Kanta rozumiane na przynajmniej kilka sposobów. B. Honig wskazuje trzy kategorie: czci-szacunku dla prawa moralnego w osobach, szacunku teleologicznego dla człowieczeństwa w osobach oraz szacunku liberalnego dla osób jako celów samych w sobie. Autorka dowodzi jednak, że mimo

pozornych różnic, pojęcie szacunku odnosi się w gruncie rzeczy wyłącznie do prawa moralnego bądź do moralnej wartości osób. W ten sposób wyraża się zestaw standardów, które służą do klasyfikacji, ale i dyscyplinowania osób zasługujących lub nie na nasz szacunek. Jeśli dana osoba okaże brak szacunku dla własnego człowieczeństwa, utracić powinna także nasz szacunek (Honig, 1993, s. 29). Zarazem jednak naruszenie nakazu szacunku w znaczeniu, które B. Honig nazywa liberalnym, wiąże się z naruszeniem prawa pozytywnego. „Ponieważ Kant postrzega ład polityczno-prawny jako instrument realizacji celów moralnych”, pisze autorka, „wierzy, że mamy moralny obowiązek udziału w społeczeństwie obywatelskim”, nawet jeśli będzie to wymagało przymusu (Honig, 1993, s. 35).

Rola prawa polega na tym, by skłaniać obywateli do zachowania moralnego nawet pod nieobecność motywacji moralnej, co ostatecznie prowadzić ma do moralnego postępu całego gatunku ludzkiego. Wydaje się więc, że naruszona została tu podstawowa reguła Kantowskiej etyki, która wartości moralnej czynu upatruje w jego autonomicznej, a nie heteronomicznej motywacji. B. Honig zauważa jednak, że I. Kant czyni wyjątek, dopuszczając sytuację, w której dążenie do szczęścia może być środkiem do osiągnięcia doskonałości. Może to zarazem oznaczać, że dopuszczalne jest pomaganie innym w zdążaniu do ich doskonałości. Instrumentem służącym temu celowi jest prawo pozytywne i samo państwo, które wymierza karę.

„W świecie Kantowskim jednostki wiodą niekończące się zmagania”, pisze B. Honig, „aby stać się cnotliwymi, wartymi szacunku podmiotami”. Jednostki oceniane są według standardów, których ostatecznie nigdy nie mogą spełnić. I. Kant nie dostrzega „żadnego wymiaru zmagania, który warty byłby afirmacji”, jednak z punktu widzenia *virtù* rozdziew pomiędzy wymaganiami moralnymi a oporem ze strony podmiotu jest dokładnie tym, co należy cenić (Honig, 1993, s. 39).

Nietzscheańska rewaloryzacja *virtù* sformułowana jest, twierdzi B. Honig, przynajmniej w części jako antyteza Kantowskiej wizji cnoty. Temu też służy przedstawiony przez F. Nietzschego ideał nadczłowieka, który przeciwstawiony zostaje Kantowskim standardom moralnych. Do tych ostatnich człowiek nigdy nie jest zdolny dorosnąć, co wzbudza w nim tylko pogardę dla samego siebie. Co jednak z punktu widzenia B. Honig istotniejsze, F. Nietzsche oferuje wizję odpowiedzialności, która jest elementem jego dążenia do przewrościowania wszelkich wartości. Zarazem „odpowiedzialność jest jednym z instrumentów używanych przez nas do kontroli przygodności, której się obawiamy; ona z kolei kontroluje nas” (Honig, 1993, s. 48). Ostatecznie jednak, radykalizując myśl F. Nietzschego, B. Honig ukazuje, że zaproponowane przez niego rozumienie odpowiedzialności, zgodnej nie z cnotą, lecz z *virtù*, umożliwia pomyślenie alternatywnej teorii polityki – takiej, która przedstawiać będzie „politykę oporu” dla każdego porządku poprzez „indagowanie każdej formacji podmiotowości, każdego obwieszczenia ekspresywnego sukcesu, każdego zapoznania władzy i polityki” (Honig, 1993, s. 74).

Wersję tego rodzaju polityki *virtù* zaproponowała H. Arendt, która – podobnie jak F. Nietzsche – także dostrzegała zapoznanie polityki we współczesnej sobie rzeczywistości. Oboje przypisywali zasadniczą rolę nieprawidłowej, lecz dominującej interpretacji wolności w jej negatywnym, liberalnym brzmieniu. Dla H. Arendt szczególnie

dotkliwe było ściśle związane z takim pojmowaniem wolności zjednanie wszelkiej władzy z tyranią, oparte na przekonaniu, że wolność kończy się tam, gdzie zaczyna się polityka (Arendt, 1994b, s. 182).

B. Honig powtarza w tym miejscu zrekonstruowaną wyżej interpretację Arendtowskiej wizji podmiotowości, dodając jednak istotne uzupełnienie, którym jest odwołanie do Jacquesa Derridy i dokonanej przez niego dekonstrukcji teorii aktów mowy J. L. Austina. J. Derrida ukazuje nierozstrzygalność pomiędzy kategoriami konstatywów i performatywów (Honig, 1993, ss. 89–96). To umożliwia B. Honig sproblematyzowanie i zradykalizowanie Arendtowskiego odczytania aktów fundacyjnych, takich jak wspomniana wyżej Deklaracja Niepodległości. Inaczej niż J. Derrida, H. Arendt „opiera się nierozstrzygalności [undecidability]” Deklaracji, uznając, że podważa to legitymizację powoływanego do życia ustroju politycznego. Tymczasem to właśnie w nierozstrzygalności autor *O grammatologii* dopatrywał się istoty polityczności. B. Honig ukazuje więc, że nawet tak radykalna jak Arendtowska wizja działania politycznego zawiera impuls do poszukiwania stabilnego fundamentu.

O ile jednak B. Honig traktuje H. Arendt jako sojuszniczkę w teoretyzowaniu na temat *virtú*, o tyle dwaj kolejni bohaterowie jej analizy – J. Rawls i M. Sandel – są niewątpliwie przedstawieni jako ci, którzy pozorem cnoty ukryć usiłują to, co nie mieści się w ich wizji ładu politycznego. Tak jak w poprzednich przypadkach, także i tu autorka zaczyna od poddania refleksji najbardziej zasadniczych dla każdego z filozofów tez. W przypadku teorii sprawiedliwości J. Rawlsa zmierza do wykazania, że – wbrew obietnicy bezstronności, związanej z zasadami sprawiedliwości formułowanymi za zasłoną niewiedzy, z którymi zgodzić powinien się każdy racjonalny człowiek – jego projekt zawiera istotną niekonsekwencję. Z jednej bowiem strony J. Rawls, w przedstawionej przez siebie argumentacji na rzecz zasady dyferencji – która dopuszcza nierówności społeczne i ekonomiczne pod tym warunkiem, że służyć będą one najmniej uprzywilejowanym członkom społeczeństwa (Rawls, 2012, s. 35, 2013, s. 109) – przekonuje, iż zasada ta jest konieczna jako korekta naturalnej dystrybucji talentów. Jego zdaniem ci, którym udało się osiągnąć wyższą pozycję społeczną i ekonomiczną, nie mogą rościć sobie praw moralnych do własnego sukcesu i uznawać go za swoje wyłączone osiągnięcie. Jest ono bowiem związane z przygodnym posiadaniem przez nich akurat tych talentów, które cenione są w danym społeczeństwie. Dlatego też zgodzić powinni się na redystrybucję nakierowaną na pomoc tym, którzy tych talentów są pozbawieni. Z drugiej strony, jak dowodzi B. Honig, opisując praktykę karania, J. Rawls nazywa tych, którzy nie stosują się do zasad dobrze urządzonego społeczeństwa, osobami obarczonymi „znamieniem złego charakteru” (Rawls, 2013, s. 455). Dlaczego, pyta autorka, takie osoby zasługuje mają – jak utrzymuje J. Rawls – na karę za posiadanie równie przygodnej, co talenty, cechy „złego charakteru” (Honig, 1993, s. 139)? B. Honig zauważa: „Rawls hołubi zasadę dyferencji za zmniejszenie nierówności, lecz, przede wszystkim, ceni jej zdolność efektywnego zapewnienia uzasadnienia, które przyjmuje nieistnienie resztek i pozwala na ich stłumienie, kiedy wpływają na powierzchnię (są one antecedentne, irracjonalne, niewybacalne, kryminalne), rozstrzygając w ten sposób sprawy raz na zawsze” (Honig, 1993, s. 160).



A zatem to, czego system nie jest w stanie objąć, ulega wyciszeniu – a wraz z tym wyciszeniem, zapoznaniu ulega polityka.

B. Honig zwraca się następnie ku jednemu z najistotniejszych polemistów J. Rawlsa – Michaelowi Sandelowi. Jednak jej odczytanie myśli filozofa plasowanego zwykle pośród komunitarystów, jest równie krytyczne. Podobnie jak J. Rawls, także i M. Sandel należy do teoretyków cnoty. Główną, zawartą w pracy *Liberalizm a granice sprawiedliwości* (Sandel, 2009) linią oskarżenia pod adresem autora *Teorii sprawiedliwości* była obserwacja, iż przedstawiona przez J. Rawlsa koncepcja podmiotu opisuje go jako byt niezakorzeniony, niezwiązany w żaden sposób ze wspólnotą, która nadawałaby mu tożsamość. Jednak przeciwstawiona tej myśli koncepcja tożsamości okazuje się być także obciążona, z perspektywy teorii *virtú*, istotną wadą. Ujawnia się ona w Sandelowskiej argumentacji na rzecz związków jednopłciowych. B. Honig wskazuje, że M. Sandel wzywa do ich tolerancji poprzez przywołanie ich tożsamości ze znormalizowanym „my”:

Według Sandela, inkluzja innego może i powinna być usprawiedliwiona poprzez odwołanie do „ludzkich dóbr, które homoseksualna intymność może dzielić ze związkami heteroseksualnymi”, albo też poprzez zademonstrowanie wyróżniającej wartości tego alternatywnego sposobu życia. Zauważmy, że oba uzasadnienia opierają się na podkreśleniu tych względów, z uwagi na które inny jest taki jak „my”. Wyróżniająca wartość nie może zostać oszacowana ze zbyt dużego dystansu lub zbyt odmiennej perspektywy (Honig, 1993, s. 190).

A zatem komunitarystyczna korekta liberalizmu również wytwarza system, w którym pozostałości traktowane są jako efekt uboczny, poddawany represji. Związane jest to znów, jak wskazuje B. Honig, z odrzuceniem nierozstrzygalności (Honig, 1993, s. 194).

Być może najbardziej interesująca w *Political Theory and the Displacement of Politics* jest konkluzja, w której autorka dekonstruuje własną perspektywę, opartą na dystynkcji pomiędzy teoriami *virtú* a teoriami cnoty. W istocie, stwierdza, niemożliwe jest zupełne wpisanie którejkolwiek z analizowanych koncepcji w jedną tylko z zaproponowanych kategorii. Jest tak dlatego, że samo „odczytanie nigdy nie jest niewinne lub pasywne; jest to zaangażowanie, konstruktywne i produktywne, praktyka wiedzy, która nigdy nie jest wolna od władzy” (Honig, 1993). Autorka wskazuje następnie, że każdą z koncepcji klasyfikowanych wcześniej jako teoria cnoty, odczytać można w kategoriach teorii *virtú* – i odwrotnie. Jak wyjaśnia, obie kategorie uznać należy za uzupełniające się aspekty życia politycznego, które „sygnalizują dwa współlistniejące i sporne z sobą impulsy, pragnienie rozstrzygnięcia kluczowych nierozstrzygalności dla ludzkich dóbr, które wzrastają najlepiej w stabilnym, przewidywalnym systemie oraz woli kontestowania ustalonych wzorców, instytucji i tożsamości ze względu na pozostałości będące wynikiem tych wzorców oraz ze względu na możliwości demokratyczne, zagrożone ich petryfikacją” (Honig, 1993, s. 201).

Powyższe ujawnia złożony sens koncepcji agonizmu w myśli B. Honig. Oznacza ona zarówno pewną wizję polityki – w opisywanej wyżej pracy określanej mianem *virtú* – jak też i praktykę związaną z teoretyzowaniem na ten temat. Agonistyczna me-



toda lektury zbliża B. Honig do otwarcie przywoływanego przez nią J. Derridy, jawiąc się jako szczególnie polityczna odmiana strategii dekonstrukcji.

### 3. Humanizm agonistyczny

Przyjęte przez B. Honig w debiutanckiej książce podejście do badania teorii politycznej wykorzystywała autorka z powodzeniem w kolejnych publikacjach. Z punktu widzenia niniejszej pracy teksty te są o tyle mniej interesujące, że pojęcia agonu i agonizmu nie są w nich obecne. Dopiero w ostatnich latach B. Honig powróciła *explicite* do tej kategorii, wykonując ruch, który uznać należy za wyjątkowy pośród współczesnych teoretyków agonistycznych, a mianowicie zwróciła się ku problematyce antycznej tragedii. Nie oznacza to wprawdzie „rehellenizacji” współczesnego agonizmu, jednak stanowi niezwykle interesujący przykład konfrontacji poststrukturalistycznej wizji tego pojęcia z literaturą dla klasycznego agonizmu źródłową. Dodatkowo, B. Honig zaproponowała przy tej okazji nową kategorię humanizmu agonistycznego, którą rekonstruujemy poniżej.

Wydawać się może, że głównym przedmiotem analizy w kilku opublikowanych w ostatnich latach pracach (Honig, 2009, 2010), zwieńczonych publikacją książki *Antigone, Interrupted* (Honig, 2013) jest przede wszystkim reinterpretacja opowieści zawartej w tragedii Sofoklesa. Mitologiczna opowieść pozostaje punktem odniesienia bardzo wielu teoretyków, w tym także filozofów politycznych, z którymi B. Honig podejmuje krytyczny dialog. Debata ta jest sama w sobie interesująca, jednak najbardziej obiecujący dla teorii demokratycznej potencjał ujawnia się w sposobie użycia przez autorkę pojęcia agonizmu.

Istotna jest także zawarta w samym tytule pracy B. Honig kategoria przerwania (*interruption*), którą autorka opisuje jako dwuznaczną figurę retoryczną. Z jednej strony, wzajemne przerywanie sobie wypowiedzi pomiędzy partnerami dialogu ukazuje ich równość. Z drugiej strony, jest przejawem nierówności, kiedy jedna ze stron musi oddać głos drugiej. Przerwanie jest „hybrydą, która dąży agonistycznie do podjęcia dialogu” z poprzednimi odczytaniem opowieści o Antygonie, jak też sposobu na ich przewyciężenie. B. Honig zauważa, że podchodząc do Sofoklesa i jego dziedzictwa „agonistycznie jest jak najbardziej odpowiednie, ponieważ *agon* pomiędzy jego Antygoną a Kreonem jest prawdopodobnie dla większości teoretyków politycznych wzorcem tego, co oznacza agonizm” (Honig, 2013, s. 13).

Pojęcie „humanizmu agonistycznego” użyte z kolei zostaje przez B. Honig w opozycji do dwóch innych koncepcji humanizmu. Jak zauważa, w ostatnich latach humanizm bowiem powrócił – nie w wersji, która, jako uniwersalistyczna, podważona została przez filozofię poststrukturalistyczną, lecz jako humanizm śmiertelności (*mortalist humanism*). Drugi, obecny wciąż w myśleniu zachodnim rodzaj humanizmu to, paradoksalnie, antyhumanizm. Według pierwszego nurtu, cierpienie Antygony „oznacza pozajęzykowe, uniwersalne doświadczenie ludzkiej żałoby bądź izolujące osamotnienie głębokiego, ludzkiego bólu, zrozumiałego dla wszystkich” (Honig, 2013, s. 19). Z kolei dla antyhumanistów „są to oznaki dehumanizującej, potwornej zwierzęcości,

określającej granice ludzkiego znaczenia” (Honig, 2013, s. 19). W opozycji do obu tych odczytań, agonistyczny humanizm „widzi w śmiertelności, cierpieniu, spokoju i słabości zasoby dla jakiejś formy ustanowionej, choć kontestowalnej uniwersalności” (Honig, 2013, s. 19).

Skąd jednak potrzeba przedstawienia takiego nowego ujęcia humanizmu? B. Honig wskazuje na trudność współczesnych demokracji zachodnich związaną z tym, by protest nie przybierał formy lamentu nad stratą bądź ekscesami ze strony władzy. Postawa Antygony jest przykładem, że protest nie musi koniecznie tak wyglądać. B. Honig prezentuje ją zamiast tego jako postać reprezentatywną dla agonu pomiędzy cierpieniem a przyjemnością, pozwalającą dostrzec w agonistycznym starciu wymiar nie tylko tragiczny, lecz także potencjał zmiany.

Choć istnieje pokusa, by uznać, że B. Honig, analizując historię Antygony, wraca do starożytnych, greckich sensów pojęcia agonu, nie sposób nie zauważyć, że ten powrót jest, tak jak w przypadku innych agonistów, zapośredniczony lekturami i metodami charakterystycznymi dla filozofii poststrukturalistycznej. Być może – sugeruje B. Honig – innego rodzaju interpretacja jest niemożliwa. Widoczne jest to zwłaszcza w podjętej przez amerykańską autorkę radykalizacji filozofii politycznej H. Arendt. Ukazuje ona, że powrót do greckiego ideału politycznego w warunkach współczesnych demokracji może oznaczać wykluczenie szeregu istotnych kwestii społecznych i ekonomicznych. Tymczasem logika agonistyczna nie powinna zmierzać do zamykania przestrzeni kontestacji, lecz do ich otwierania.

## Konkluzja

Nadużyciem byłoby stwierdzenie, że B. Honig zainteresowana jest stworzeniem czegoś, co można by nazwać agonistyczną teorią demokracji. Nie jest zainteresowana wnoszeniem wkładu do szerszego, dającego się jasno określić konceptu agonistycznego, choć zarazem nie ucieka przed etykietą teoretyczki agonizmu. Tym, co wyróżnia agonistyczną postawę B. Honig, jest dekonstrukcjonistyczna lektura tekstów, nakierowana na wykazanie, że wszelka próba kompletnego, teoretycznego opisanie rzeczywistości, w istocie zawsze pozostawia jakąś resztę. Uznać by zatem można, że krytyczne podejście B. Honig nie oferuje pozytywnej wizji, a jedynie negację – czy też: problematyzację – istniejących teorii w formie interwencji w zróżnicowane debaty filozoficzno-polityczne. W istocie, jak przekonamy się w kolejnym rozdziale, proponowana przez nią wersja agonizmu uznawana jest za tę, która zmierza raczej do destabilizacji dyskursów i instytucji, niż do ich utrwalania. Nastawiona jest zatem na ujawnianie wpisanego we wszelki ład wykluczenia, któremu można próbować się przeciwstawić, podejmując nieustanną kontestację. Tej kontestacji nie towarzyszy jednak nadzieja na to, by kiedykolwiek możliwe było zniesienie „reszty po teorii politycznej”. Agonizm demokracji w koncepcji B. Honig polega na tym, że walka o równość i wolność – rozumiana także jako praktyka teoretyczno-polityczna – nigdy się nie zakończy.

Istotne jest jednak pytanie o praktyczny wymiar uprawianego przez B. Honig typu normatywnej teorii politycznej. Rzecz jasna nie chodzi tu o wąsko rozumiany pragma-

tyzm czy utylitaryzm, lecz o możliwość przełożenia interesujących, lecz bardzo abstrakcyjnych propozycji teoretycznych na język działania politycznego. W tym kontekście wydawać się może, że spośród trojga diskutowanych w tej rozprawie teoretyków demokracji agonistycznej, B. Honig jest najdalsza od formułowania dających się łatwo zastosować recept, a tym bardziej preskrypcji dla aktywności politycznej.

## Rozdział V

### Recepcja koncepcji agonistycznych we współczesnej teorii politycznej

*Agoniści nie są ani terrorystami, ani nihilistami. Nie są zainteresowani przemocą dla niej samej, ani też [ideą] oczyszczającego pożaru, która dominuje w tradycji rewolucyjnej.*

(Thomson, 2009, s. 105)

Za miarę stopnia ugruntowania koncepcji teoretycznych służyć może nie tylko zakres literatury źródłowej autorstwa pierwotnych twórców danych propozycji, lecz także – a może przede wszystkim – bogactwo dzieł sekundarnych (do takich zalicza się niewątpliwie niniejsza praca), starających się zebrać i przedstawić w systematycznej formie dotychczasowy dorobek. Pod tym względem nurt agonistyczny nie może równać się z innymi normatywnymi koncepcjami demokracji, w tym np. demokracji deliberatywnej. Jednak w ostatnich latach podjęto przynajmniej kilka prób syntezy teorii agonistycznych, nie zawsze przychylnych głównym postulatom tych koncepcji. Zarówno William E. Connolly, jak i Chantal Mouffe doczekali się publikacji zawierających ich teksty wybrane, ukazujące najważniejsze kierunki ich myśli politycznej (Chambers, Carver, 2008b; Martin, 2013). Koncepcje tych autorów – a także Bonnie Honig – stały się punktem odniesienia kilku innych prac, albo dążących do wykazania możliwości ustanowienia agonistycznych instytucji w ramach demokracji liberalnej (Wingenbach, 2011), albo też dokonujących krytycznej syntezy, wskazującej nadmierne przywiązanie wymienionych teoretyków do porządku liberalno-demokratycznego (Wenman, 2013). Odwołanie się poniżej do prac syntetyzujących dorobek teoretyków agonistycznych umożliwi jednak także przywołanie koncepcji innych autorów zaliczanych często do tego nurtu, którzy – przede wszystkim z uwagi na fakt, iż wątki agonistyczne stanowią jedynie wąski wycinek ich zainteresowań – nie byli wcześniej przedmiotem szczegółowej analizy w niniejszej rozprawie. W pierwszym rzędzie mamy tu na myśli Jamesa Tully’ego oraz Davida Owena, wymienianych pośród „współczesnych teoretyków politycznych [...], którzy zwrócili się ku agonizmowi dla uzyskania słownika normatywnego alternatywnego wobec [słownika] deliberacji i racjonalności komunikacyjnej, zwykłego dominować ostatnie debaty na temat demokratycznej legitymizacji” (Schaap, 2009, s. 1).

Aby zarysować panoramę recepcji agonizmu we współczesnej teorii politycznej, poniższy rozdział zbudowano z trzech uzupełniających się części. W pierwszej, uka-

zane zostają próby zdefiniowania oraz dokonania typologii koncepcji agonistycznych, co ma zarazem dowieść zróżnicowania tych teorii, jak i uzasadnić tezę o istnieniu swobodnego nurtu agonistycznego w ramach teorii politycznej. W drugiej części, wskazane zostają najbardziej charakterystyczne uwagi krytyczne, które pod adresem agonizmu były i są zgłaszane. Trzecia część rozdziału poświęcona jest z kolei próbom instytucjonalizacji demokracji agonistycznej – przełożenia wysoce abstrakcyjnej doktryny na program przebudowy instytucji liberalno-demokratycznych, który uwzględniałby postulaty podnoszone przez teoretyków agonistycznych.

## 1. Próby definicji i typologii koncepcji agonistycznych

W literaturze przedmiotu ostatniej dekady napotkać można kilka prób dokonania typologii teorii agonistycznych. Takie usiłowania mogą zaskakiwać: czy rzeczywiście w sytuacji, w której grono teoretyków opierających swoje rozważania na koncepcji agonizmu jest tak niewielkie, konieczne jest dokonywanie tego rodzaju zestawień ich propozycji? Pytanie to musi towarzyszyć dokonywanej niżej rekonstrukcji istniejących klasyfikacji bądź typologii teorii agonistycznych. Prowizorycznie odpowiedzieć można, iż prezentowane typologie służyć mogą nie tylko przedstawieniu różnic i podobieństw pomiędzy poszczególnymi koncepcjami, lecz także dać sposobność dokonania charakterystyki owych koncepcji, ukazując przesłanki lub intencje nie zawsze *explicitie* wyrażone przez autorów pierwotnych propozycji.

### 1.1. Agonizm pragmatyczny, ekspresywny i strategiczny

Andrew Schaap (2009), wskazując intelektualne źródła współczesnego agonizmu w postaci dorobku Fryderyka Nietzschego, Jacoba Burkhardta, Hannah Arendt oraz Michela Foucaulta, sugeruje, by wyróżnić trzy, niewykluczające się wzajemnie, typy teorii agonistycznych, odwołując się do leżących u ich podstaw przesłanek. Są to nurty: pragmatyczny (*pragmatic*), ekspresywny (*expressive*) oraz strategiczny (*strategic*). Pierwszy nurt, pragmatyczny, Schaap wiąże w pierwszej kolejności z nazwiskiem Ch. Mouffe. Autorka ta przedstawia bowiem uzasadnienie swojej koncepcji agonizmu, opierając się na dwóch argumentach, które wiążą się z pragmatyką funkcjonowania współczesnych demokracji. Po pierwsze, jej projekt agonistycznego pluralizmu zmierza do zachęcenia ludzi do udziału w życiu politycznym, „poprzez uczynienie jasnym wyboru pomiędzy lewicą i prawicą”, przyczyniając się do ożywienia polityki demokratycznej (Schaap, 2009, s. 1). Po drugie, agonizm sprzyjać ma tworzeniu kanałów wyrażania sprzeciwu, zapobiegając narastaniu niezadowolenia, które z kolei przerodzić może się w otwarty konflikt. Przywołana tu zostaje więc powtarzana przez Ch. Mouffe teza o przekształcaniu antagonizmu w agonizm, co jest według tej autorki „zadaniem demokracji” (Mouffe, 2008a, s. 36). Agonizm ekspresywny reprezentuje, zdaniem A. Schaapa, W. Connolly, który „podkreśla wartość walki [*struggle*] w podtrzymywaniu wolności i pluralności”, a także w „oporze wobec tożsamości spo-

łecznych, które mogą być doświadczane jako opresyjne” (Schaap, 2009, s. 1). Nurt agonizmu strategicznego jest wreszcie charakterystyczny dla twórczości francuskiego filozofa Jacquesa Rancière’a, rozpatrującego współczesny agon demokratyczny w kategoriach walki z wykluczeniem społecznym i dążenia do zniesienia nierówności pomiędzy obywatelami.

Od razu zauważyć można, że – niejako wbrew twierdzeniom A. Schaapa – ta krótka charakterystyka wyróżnionych nurtów agonizmu uprawnia do wskazania, iż w istocie ich postulaty mogą się wzajemnie wykluczać. Trudno bowiem wyobrazić sobie, by koncepcja Ch. Mouffe, odwołująca się do kategorii hegemonii jako podważalnego i odwoływalnego momentu dominacji danego dyskursu, mogła zostać utożsamiona z nurtem strategicznym, zmierzającym do zniesienia nierówności. Oznaczałoby to, że – inaczej, niż sugeruje belgijska autorka – wyobrazić można sobie politykę bez konfliktu, czy też – posługując się językiem B. Honig, której koncepcje równie trudno byłoby sklasyfikować w kategoriach nurtu strategicznego – politykę, w której nie pozostaje żadna społeczna reszta (Honig, 2008, s. 186). Zanim jednak rozważymy, czy – wobec powyższej i innych wątpliwości – zaproponowana typologia zasługuje na odrzucenie, warto prześledzić bliżej próby opisanie w jej kategoriach poszczególnych koncepcji teoretycznych.

Andreas Kalyvas charakterystyki współczesnych teorii agonistycznych dokonuje poprzez porównanie ich z „agonem starożytnych” (Kalyvas, 2009). Autor ten wskazuje, że nowoczesny agonizm „oferuje nowe rozumienie polityczności” i demokracji, wyrastając z „szeroko definiowanej ontologii poststrukturalistycznej” oraz inspiracji nowożytną recepcją starożytnego, greckiego *agonu* (Kalyvas, 2009, s. 15). Powstały w ten sposób teoretyczny amalgamat skierowany jest przeciw teoriom racjonalnej deliberacji, neutralności proceduralnej oraz konsensusu publicznego, proponując zamiast tego wizję polityki, wedle której „przestrzeń relacji władzy animują spory i walki kreujące tożsamości, produkujące strefy wykluczenia oraz kodyfikujące nowe normy i praktyki inkluzji” (Kalyvas, 2009, s. 15). Według A. Kalyvasa – co warto podkreślić, ponieważ potwierdza on tezy niniejszej pracy – współczesne koncepcje demokracji agonistycznej uznać można za decydującą dla postmodernizmu próbę przedstawienia projektu politycznego, a zarazem za „najbardziej pozytywny moment myślenia poststrukturalistycznego” (Kalyvas, 2009, s. 16). A. Kalyvas przychyła się do postawionego również na wstępie niniejszej pracy stwierdzenia, iż starożytne inspiracje agonizmu ostatnich dekad są zapośredniczone myślą autorów takich jak F. Nietzsche, J. Burckhardt, H. Arendt, M. Foucault czy Jean-François Lyotard, ale też C. Schmitt oraz M. Heidegger. Bezpośrednie odwołania do antycznego *agonu* są nie tylko uderzające, lecz także wieść mogą do wniosku o niewielkiej zbieżności i ciągłości pomiędzy grecką ideą współzawodnictwa a kategorią zaadaptowaną na potrzeby poststrukturalistycznej teorii politycznej. Stawiając w ten sposób problem genezy współczesnego agonizmu, A. Kalyvas zdaje się odwoływać do metody zaproponowanej przez H. Arendt, nakazującej weryfikowanie intuicji przechowywanych w naszym słowniku.

A. Kalyvas przedstawia charakterystykę antycznego *agonu*, zwracając uwagę na kilka jego najistotniejszych cech, dokonując tym samym raczej jego konstrukcji niż



rekonstrukcji, ponieważ, jak zwraca uwagę, „starożytni nie wypracowali systematycznej bądź jasno sprecyzowanej teorii agonu”, brak też takiej filozofii politycznej czy nawet tekstu, który bezpośrednio opisywałby agon (Kalyvas, 2009, s. 18). Dlatego też polegać można jedynie na relacjach rozproszonych w źródłach literaturowych czy archeologicznych, bez nadziei na odtworzenie pełnego obrazu tego zjawiska. Przedstawiona przez A. Kalyvasa analiza filologiczna pojęcia *agon* nie wykracza poza zaprezentowane w pierwszym rozdziale niniejszej pracy spektrum semantyczne, odnoszące ten termin przede wszystkim do współzawodnictwa atletycznego, związanego także z tradycją religijną. Starożytny agon związany był również z arystokratycznym systemem wartości, przy czym A. Kalyvas ma na myśli, po pierwsze, hierarchiotwórczy efekt agonistycznej konkurencji oraz, po drugie, fakt, iż agon jako instytucja społeczna powiązany był przede wszystkim „z arystokracją oraz jej przestrzenią symboliczną” (Kalyvas, 2009, s. 18). Jak wskazuje, arystokratyczne konotacje pojęcia *agon* ujawniają się w wielu przypisywanych tej kategorii sensach, odsyłających do przewodzenia, obecności zgromadzenia, miejscu igrzysk bądź współzawodnictwa itp. „W najprostszych słowach”, podsumowuje A. Kalyvas, „archaiczny agon atletyczny to prezentacja wyczynowego współzawodnictwa przed widownią” (Kalyvas, 2009, s. 18).

Tym, co zdecydowanie wysuwa się na plan pierwszy w charakterystyce antycznego agonu, jest jego indywidualizm. Choć zawodnicy w czasie igrzysk uznawani byli za reprezentantów swoich miast czy rodów, to właśnie zwycięskie jednostki zyskiwały sławę i stawały się przedmiotem pieśni poetów. Agon był rodzajem przedstawienia (*performance*), ale i formą współzawodnictwa, którego wynik – wobec faktu, iż uczestnicy byli sobie równi statusem – nie był z góry znany; był wreszcie także sposobnością do wyrażenia instynktów narcystycznych (Kalyvas, 2009, ss. 21–22).

Stan ten zmieniać zaczął się wraz z demokratyzacją agonu w VII i VI w. p.n.e. Poszerzeniu uległo nie tylko grono uczestników współzawodnictwa atletycznego – duch agonistycznej konkurencji upowszechnił się na inne dziedziny i aktywności życia ludzkiego, obejmując retorykę, poezję, muzykę, sztuki plastyczne, ale i pracę rzemieślników, współzawodniczących z równymi sobie (pierwiastek demokratyczny) o osiągnięcie doskonałości (pierwiastek arystokratyczny). Agon sięgnął wreszcie sfery politycznej, w której wyrażał się przede wszystkim w sporach retorycznych, jednak stawką tych starć było już nie pokonanie przeciwnika, lecz przyczynienie się do dobra *polis*, przez co rozumiano przewyższenie innych miast (Kalyvas, 2009, s. 24). W ten sposób wytworzył się mechanizm, który przekształcał narcystyczny instynkt jednostek, pragnących osiągać indywidualną sławę, w skierowane ku dobru wspólnemu działanie w sferze publicznej. Nawiązując do przywołanego wyżej *dictum* Ch. Mouffe, antyczna demokracja agonistyczna wiodła do przemiany antagonistycznego instynktu poszczególnych obywateli we współzawodnictwo służące pożytkowi wspólnoty.

Starożytna demokracja agonistyczna uległa jednak zwyrodnieniu, kiedy egoistyczne pragnienia wzięły górę nad możliwością zapewnienia równego statusu uczestników sporów. To było z kolei skutkiem nadmiernego poszerzenia grona uprawnionych

do współzawodnictwa oraz zakresu praktyk przenikniętych duchem agonu (Kalyvas, 2009, s. 28). Jak przypomina A. Kalyvas, przeciw ekscesom związanym z agonem antyczna demokracja wynalazła dwa rozwiązania, które przywrócić miały równość uczestników współzawodnictwa. Było to tyranobójstwo oraz ostracyzm, o którym pisał F. Nietzsche w *Rywalizacji Homera* (Nietzsche, 1993). Ostracyzm pełnił trojaka funkcję: zapewnienia równości konkurencji, eliminacji wybijających się – a przez to z góry przesądających o wyniku współzawodnictwa – jednostek, wreszcie – zmniejszeniu prawdopodobieństwa, że władza będzie atrakcyjna dla jednostek narcystycznych, niezainteresowanych dobrem ogółu. Tyranobójstwo było z kolei nakierowane „nie na eliminację wybitnych indywidualności, ale oszustów, którzy dążyli do zwycięstwa nieuczciwie, łamiąc zasady agonistyczne” (Kalyvas, 2009, s. 30).

Opisane w ten sposób, zasadnicze cechy agonu starożytnego konfrontuje A. Kalyvas z ponowoczesną inkarnacją teorii polityki agonistycznej. Pomimo wielu podobieństw – jak choćby uznanie za kluczowy konflikt w sferze publicznej – pomiędzy antycznym a współczesnym pojmowaniem agonizmu nie zachodzi ciągłość. Można mówić wręcz o „dehellenizacji” agonizmu, uwidaczniającej się, zdaniem A. Kalyvasa, w czterech zasadniczych zmianach współczesnych koncepcji względem klasycznego ideału. Po pierwsze, o ile uczestnikami greckiego agonu były jednostki, o tyle współcześni teoretycy skupiają się na rywalizacji pomiędzy tożsamościami zbiorowymi. Po drugie, miejsce ideału męskości, obecnego w starożytnej rywalizacji atletycznej, zajmuje podkreślanie „zabawowości, wirtuozerii, aktorstwa i gry” (Kalyvas, 2009, s. 31). Charakterystyczne jest to zwłaszcza dla nurtu zdefiniowanego wyżej jako ekspresywny, a więc nakierowanego na zapewnienie swobody kształtowania i wyrażania zróżnicowanych tożsamości. Po trzecie, jeżeli celem w starożytnym agonie było zwycięstwo i pokonanie przeciwników, współczesny agon ma na celu podważanie relacji władzy, destabilizację tożsamości i podkreślanie nierozstrzygalnego charakteru pojęć charakterystycznych dla rozmaitych dyskursów. Po czwarte, zamiast być rywalizacją o sławę, agon jest dziś przede wszystkim walką przeciw czemuś: zapoznaniu polityczności w teoriach konsensualnych, uniwersalizmowi, co w konsekwencji dopiero przynieść ma pozytywne efekty, takie jak np. uznanie wykluczonych dotąd tożsamości.

A. Kalyvas zauważa, że „postmodernistyczny agonizm wyraża nadzieję, iż polityzacja różnicy i intensyfikacja walki wspierać będzie inkluzję, zabezpieczać pluralizm i bronić różnic”, w czym dostrzec można optymizm współczesnych agonistów, odróżniający ich od starożytnych (Kalyvas, 2009, s. 33). Jest to uwaga o tyle interesująca, iż – kiedy przedstawiać będziemy charakterystykę agonizmu autorstwa Marka Wenmana – na plan pierwszy wysunie się tragiczny wymiar teorii agonistycznych, wyrażający się w braku wiary w możliwość rozstrzygnięcia agonistycznego starcia.

O ile trudno mówić o punktach stykowych współczesnych koncepcji z agonem starożytnych, o tyle A. Kalyvas wskazuje na pokrewność antycznego ideału z tym, co przedstawia Ch. Mouffe. Jej pragmatyczny agonizm nakierowany jest w pierwszym rzędzie nie na inkluzję, lecz na „konsolidację tożsamości zbiorowych i jedność polityczną” (Kalyvas, 2009, s. 35). Dążąc do wytyczenia ścieżki pomiędzy konsensem a antagonizmem, Ch. Mouffe świadoma jest zagrożeń związanych z brakiem zabez-

pieczeń agonistycznego konfliktu, co przywodzi na myśl antyczne dążenie do zapewnienia mechanizmów zapobiegających zwyrodnieniu agonu.

Jeśli Andreas Kalyvas podkreśla pokrewieństwo agonu antycznego z pragmatycznym podejściem Ch. Mouffe, to David Owen – reprezentujący nietzscheański nurt w ramach współczesnych teorii agonistycznych – istoty ustroju demokratycznego pojmowanego jako agon upatruje w tym, iż jest on przestrzenią pluralizmu, co odpowiada wspomnianej wyżej definicji ekspresywnej. Agonizm polityczny oznacza dla D. Owena przyjęcie pewnego konceptu normatywnego, składającego się z czterech elementów. Po pierwsze, choć brak zgody dotyczyć może nawet podstaw sprawiedliwości, polityka musi być zdolna do generowania decyzji. Po drugie, agon jest przestrzenią ekspresji politycznej, co wiąże się z pojmowaniem obywatelstwa nie jako statusu, lecz aktywności nakierowanej na wypracowanie indywidualnej tożsamości. Po trzecie, przynależność polityczna jest wynikiem uczestnictwa w działalności obywatelskiej, pojmowanej przede wszystkim jako wykonywanie wolności obywatelskiej. Po czwarte, cnoty obywatelskie kultywowane są poprzez działalność obywatelską, „szczególnie deliberację rozumianą jako mowa *retoryczna*, gdzie autorytet wypowiedzi nie daje się w pełni oddzielić od pytania *kto*, do *kogo* i *co* mówi” (Owen, 2009, s. 71).

Zamiast postrzegać politykę demokratyczną jako instrument negocjowania konfliktu interesów, D. Owen chce uznać ją za medium, umożliwiające wypracowanie relacji pomiędzy obywatelami. Odróżnia to nurt ekspresywny od pragmatycznego, a także od propozycji, które *explicite* nie przywołują kategorii agonizmu, czego przykładem jest przedstawiona przez Philipa Pettita koncepcja „demokracji kontestacyjnej” (*contestatory democracy*). Model Ph. Pettita umożliwić ma grupom mniejszościowym, które nie zgadzają się z podjętą decyzją, wyrażenie swojego sprzeciwu, wiodącego nie do podważenia treści decyzji, lecz do jej ponownej oceny. Tym samym model kontestacyjny demokratyzacji „reprezentować będzie decyzje publiczne jako demokratyczne w głębszym sensie – i w większym stopniu legitymowane – w tym zakresie, w jakim są one zdolne wytrzymać indywidualną kontestację” (Pettit, 1999, s. 180). Będzie też sprzyjać poczuciu przynależności grup mniejszościowych, dostrzegających swój udział w procesie decyzyjnym, nawet jeśli jego efekty nie są dla nich w pełni satysfakcjonujące. Dla D. Owena jest to istotny walor prezentowanego podejścia, który uznać jednak należy za wtórny wobec rozumienia wzajemnej relacji pomiędzy obywatelami, co stanowi istotę ekspresywnego pojmowania polityki agonistycznej.

Wizja ekspresywna zakłada, iż podmiotowość polityczną uzyskuje się nie poprzez postępowanie zgodne ze skodyfikowanymi regułami działania, lecz poprzez samo to działanie. Do czynienia mamy zatem w tym przypadku z performatywnym rozumieniem polityki, charakterystycznym nie tylko dla H. Arendt, lecz także dla F. Nietzsche-go. Dlatego też, definiując ekspresywną wizję podmiotowości politycznej, D. Owen odwołuje się do charakterystyki podmiotowości etycznej, którą odnaleźć można u autora *Z genealogii moralności*. Niemiecki filozof, przedstawiając ideę suwerennej jednostki, uznawał ją za „niezwiązaną zasadami moralnymi jako zwyczajowymi ograniczeniami, lecz jako swobodnie wspieranymi przekonaniem, poprzez które wyraża

ona swój charakter” (Owen, 2009, s. 73). Suwerennej jednostce, zdolnej do reprezentowania siebie wobec innych jako posiadającej dane przekonania, F. Nietzsche przeciwstawia tych, którzy nie mają prawa mówić w ten sposób w swoim imieniu. Różnica istnieje zatem pomiędzy tymi, którzy mogą reprezentować się sami wobec świata, a tymi, którzy są do tego niezdolni.

Wiedzie to do sformułowania dwóch zasadniczych różnic pomiędzy aktywistyczną podmiotowością etyczną a tradycyjną podmiotowością moralną. Po pierwsze, podmiotowość etyczna wyraża się nie w intencjach, lecz w czynach. Po drugie, odróżnić należy jednostki posiadające autonomię etyczną (Nietzsche) od tych, które są autonomiczne moralnie (Kant). Jak zauważa D. Owen, przyjęcie idei moralnej według I. Kanta oznaczać może wyzwolenie się z więzów zwyczajowej moralności w zakresie jej treści, lecz nie w zakresie formy, wymaga wciąż bowiem przestrzegania nakreślonego z góry zakresu czynów dopuszczalnych. Z kolei według F. Nietzschego, niemożliwe jest ustalenie listy takich czynów uprzednio wobec działania – o ile ma ono być wolne (Owen, 2009, s. 75).

Ekspresywna podmiotowość polityczna przedstawiona jest przez D. Owena jako analogon Nietzscheańskiej podmiotowości etycznej. Teoretyk odwołuje się do sformułowanego przez Stanleya Cavella rozróżnienia na zgodę i odpowiedzialność jednostki za wspólnotę polityczną i wobec tej wspólnoty. Teorie kontraktualistyczne opierają się na wyrażeniu przez jednostkę zgody. W wyniku tej zgody, jednostka uznaje inne, zawierające umowę społeczną jednostki, za jej równe, a także przyjmuje powstały w konsekwencji umowy rząd za swój własny. W tym sensie jednostka jest współtwórcą prawa, któremu podlega, pozostaje zatem autonomiczna, a zarazem odpowiedzialna przed państwem oraz za państwo. Oznacza to jednak także, że wypowiadając się, jednostka, jako członek społeczności, mówi w imieniu pozostałych stron umowy społecznej. Towarzyszy temu zawsze brak pewności, w jaki sposób (aprobatywnie czy krytycznie) wygłoszone słowa zostaną odebrane przez innych. Jednak to dokładnie ta nieprzewidywalność oznacza, iż dopiero poprzez działanie jednostka odkrywa „gdzie, w sensie politycznym, stoi (granice tego, na co może się zgodzić) oraz w jakiej relacji jej stanowisko polityczne pozostaje wobec innych (głębokość oraz zakres zgody jednostki z innymi)” (Owen, 2009, s. 76).

W warunkach demokratycznego ustroju konstytucyjnego, wskazuje D. Owen, podmiotowość polityczną odnosi się do dwóch typów norm. Po pierwsze, są to wolność i równość odmiennych (*plural*) obywateli; po drugie – rządy prawa (pierwiastek konstytucyjny) oraz suwerenność powszechna (pierwiastek demokratyczny). Rządy prawa i powszechna suwerenność są, zdaniem D. Owena, równopierwotne (*equiprimordial*), w tym sensie, że „niekonstytucyjna władza *demokratyczna* otwarta jest na jeden rodzaj zarzutu tyranii (*populistycznej* tyranii większości), a *konstytucyjna* władza, która nie jest demokratyczna, otwarta jest na inny rodzaj zarzutu tyranii (*jurydycznej* tyranii obcej władzy)” (Owen, 2009, s. 76). Normy te są abstrakcyjne – ich sens odkrywany jest poprzez działanie polityczne. Nie są one też zewnętrzne wobec tego działania, które wyraża się dokładnie poprzez ich medium.

Pomocne dla D. Owena okazują się uwagi Jamesa Tully’ego na temat demokracji konstytucyjnej (Tully, 2002). System ten opiera się, z jednej strony, na rządach pra-

wa, wymagając zarazem, z drugiej strony, legitymizacji ze strony obywateli. Oba te zestawy norm wzajemnie wspierają się i warunkują; co ważne dla ekspresywnej wizji podmiotowości politycznej – normy te są abstrakcyjne i uzyskują konkretyzację dopiero przy zinterpretowaniu ich w kontekście poszczególnych przypadków. Oznacza to jednak także, że polityka agonistyczna to nie tylko spór w ramach wspólnoty politycznej, posiadającej z góry ustalone reguły gry, lecz także spór o rozumienie samych tych zasad.

Sprzężenie pierwiastków konstytucyjnego i demokratycznego uniemożliwia zredukowanie podmiotowości politycznej w ramach demokracji konstytucyjnej wyłącznie do podążania dającymi się łatwo zinterpretować regułami prawa. D. Owen odwołuje się tu do *Dociekań filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina, który pisał:

Paradoks nasz wygląda tak: reguła nie może wyznaczać sposobu działania, gdyż każdy sposób działania daje się z nią uzgodnić. A odpowiedź brzmiała: jeżeli każdy sposób działania można uzgodnić z regułą, to każdy można też doprowadzić z nią do sprzeczności. Zatem nie byłoby tu ani zgodności, ani sprzeczności. Że jest to nieporozumienie, widać już stąd, że w rozumowaniu tym podajemy interpretację za interpretacją; jak gdyby każda zadowalała nas na chwilę, dopóki nie pomyślimy o następnej. Albowiem wykazujemy w ten sposób, że istnieje takie ujęcie reguły, które nie jest interpretacją. Przejawia się ono od przypadku do przypadku w tym, co nazywamy „kierowaniem się regułą” oraz „postępowaniem wbrew niej”. Dlatego istnieje skłonność, by mówić: każde działanie według reguły jest jakąś interpretacją. Tymczasem „interpretacją” należałoby nazywać jedynie zastępowanie jakiegoś wyrazu reguły innym (Wittgenstein, 2000, ss. 119–120).

Zgodnie z tym, „artykulacja i implementacja prawa – a zatem inteligibilność *rządów prawa* – zakłada etyczną formację obywateli jako podmiotów prawnych, które potrafią uchwycić, rozszerzyć i zastosować jasne reguły dzięki tej formacji” (Owen, 2009, s. 80). Zastosowanie danej reguły wymaga zgody, iż stosuje się ona w danym przypadku. Tymczasem, dowodzi D. Owen, niemożliwe jest dokonanie jasnego oddzielenia sporu rozgrywającego się wewnątrz danej reguły od sporu o samą tę regułę. Agonistyczna podmiotowość wyraża się zatem zarazem w równości wobec prawa, jak i w równości podważania istniejących zasad prawnych. Uzyskanie tej podmiotowości możliwe jest w sytuacji posiadania przez jednostki swobód obywatelskich. Choć swobody te nie są ani warunkiem koniecznym, ani wystarczającym, to wyznaczają przestrzeń dla ekspresji podmiotowości (Owen, 2009, s. 82).

Konstytucyjne rządy prawa uzupełnione muszą zostać pierwiastkiem demokratycznym, który w opisywanej interpretacji wiąże się z wzajemnym uznaniem równości, wolności i wielości pomiędzy obywatelami. Deliberacja demokratyczna dotycząca zasad konstytucyjnych wymaga w tej optyce publicznej wymiany racji „wyrażających uznanie współobywateli jako wolnych i równych członków stowarzyszenia politycznego” (Owen, 2009, s. 82). Równość rozumieć należy w tym kontekście nie tylko jako równe prawo zabierania głosu, lecz także równy wpływ wyrażanych racji na przebieg deliberacji. W innym przypadku dochodzi do wykluczenia, które przybierać może dwojaką formę: narzucenia komuś poniżającej (*de-*



*meaning*) tożsamości bądź też, po prostu, narzucenia komuś tożsamości. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z oczywistym wykluczeniem danej jednostki lub grupy z deliberacji poprzez uznanie wygłaszanych przez nie postulatów za nierozsądne. W drugim przypadku z narzuceniem tożsamości wiąże się narzucenie zakresu argumentów, które dana jednostka lub grupa może rozsądnie wygłosić, co nie bierze pod uwagę ich własnego zdania na ten temat, a tym samym odmawia im statusu równych. Stąd też wolność obywatelska jest, według D. Owena, nie tylko podstawą „rozsądnej deliberacji politycznej”, lecz także doświadczeniem, dzięki któremu, poprzez zaangażowanie zarówno w spory na temat stosowania abstrakcyjnych zasad konstytucyjnych i demokratycznych, jak i w spory na temat samych tych norm, wzmocnieniu ulega przywiązanie do wspólnoty politycznej (Owen, 2009, s. 84).

Zastanówić się wreszcie należy nad trzecim spośród wymienionych przez A. Schaapa nurtów agonizmu – strategicznym. Ten typ teorii zainteresowany jest walką o transformację społeczną, co odróżniać ma go od agonizmu ekspresywnego, dla którego celem jest sama walka, umożliwiająca wyrażenie pluralizmu i uzyskanie wolności. „W odróżnieniu od ekspresywiistów”, pisze A. Schaap, „agoniści strategiczni konceptualizują agon w kategoriach momentów konstytutywnych, aktów politycznych stanowiących zerwanie z istniejącym samorozumieniem wspólnoty politycznej, a przez to transformujących społeczny kontekst w kategoriach którego roszczenia wydają się inteligibilne lub nieinteligibilne, rozsądne lub nierozsądne” (Schaap, 2009, s. 9). Agonizm strategiczny wydaje się być zatem zainteresowany nie sporem w ramach ustalonych reguł – nawet jeśli rozumieć je jako abstrakcyjne, podatne na reinterpretację normy, o których pisze D. Owen – lecz walką o zmianę całego porządku politycznego.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na propozycje J. Rancière’a, którego A. Schaap wymienia jako reprezentanta nurtu strategicznego. Filozof ten nie posługuje się wprawdzie kategorią agonizmu, jednak w jego konceptualizacji dyssensu mówić można o mechanizmach analogicznych do tych, o których piszą teoretycy agonistyczni. Zasadnicza dla tego autora jest dychotomia kategorii polityki i policji. Pojęcia te wyznaczają dwa bieguny, pomiędzy którymi rozciąga się przestrzeń polityczności: z jednej strony do czynienia mamy z polityką, pojmowaną jako dążenie do kwestionowania reguł i hierarchii społecznych, z drugiej strony – z policją, oznaczającą działania zmierzającą do zaprowadzenia ładu i porządku (Rancière, 2008, s. 28). Rolą polityki demokratycznej jest w mniemaniu francuskiego filozofa konstruowanie nowych tożsamości politycznych i przeciwstawianie się w ten sposób próbom stabilizacji i zamknięcia istniejącego porządku politycznego.

Zaprezentowana wyżej typologia nurtów agonizmu, wraz z egzemplifikującymi ją propozycjami teoretycznymi, w pewnym stopniu pozwala uchwycić odmienną akcentów pomiędzy różnymi rozumieniami istoty agonu. Wyobrazić sobie można zarazem, iż trzy wskazane rodzaje koncepcji agonistycznych mogą być raczej pojmowane jako uzupełniające się komponenty jednego projektu normatywnego, odnoszące się do odmiennych poziomów i podmiotów działania politycznego. Agonizm pragmatyczny zainteresowany byłby zatem przede wszystkim zapewnieniem instytucjonalnych ram,



umożliwiających zaistnienie agonizmu ekspresywnego, nawet jeśli ten ostatni dopuszcza rozmaite interpretacje abstrakcyjnych norm demokratycznych<sup>38</sup>. Z kolei agonizm strategiczny uznany mógłby zostać za rodzaj zabezpieczenia przed zbytnią stabilizacją pola konfliktu.

### ***1.2. Agonizm opozycyjny, ekspresywny, konstytucyjny, adwersaryjny i responsywny***

Alternatywne rozumienie i złożoną typologię koncepcji agonistycznych zaproponował Ed Wingebach, autor propozycji instytucjonalizacji demokracji agonistycznej, która bliższej analizie poddana została w dalszej części tego rozdziału (Wingebach, 2011). Badacz ten wiąże teorie agonistyczne z nurtem postfundacjonizmu we współczesnej filozofii politycznej, dla której charakterystyczna jest obecność tego, co – przez analogię do Heideggerowskiej „różnicy ontologicznej – określić można mianem różnicy politycznej, czyli odróżnieniem polityki i polityczności, i związaną z tym alternatywną wizją ontologii politycznej (Marchart, 2007, s. 38).

Postfundacjonizm odróżnić należy zarówno od fundacjonizmu, jak i antyfundacjonizmu filozoficznego. Tradycyjny fundacjonizm pragnie odnaleźć taką podstawę polityki i społeczeństwa, która byłaby „1) niezaprzeczalna i odporna na zmianę i 2) mieści się poza społeczeństwem i polityką” (Herzog, 1985, s. 20). Stabilna i pewna podstawa epistemiczna miałaby być transcendentna wobec rzeczywistości społeczno-politycznej, co niekoniecznie musi oznaczać odwołanie do autorytetu boskiego, lecz także, na przykład, do koniecznych praw historii czy ekonomii. Z kolei antyfundacjonizm, obecny m.in. w neopragmatycznej myśli Richarda Rorty’ego (Szahaj, 1996, ss. 13–23), wyraża się w stanowisku, iż niemożliwe jest odwołanie do pewnego ugruntowania wiedzy bądź też do istnienia niewzruszonych podstaw metafizycznych (Rockmore, Singer, 1992, s. 5). Odnosząc te kategorie wobec polityczności, fundacjonizm przekonany byłby o istnieniu stałych uwarunkowań zjawisk politycznych (np. natury człowieka), z kolei antyfundacjonizm podkreślałby przygodny czy historyczystyczny charakter tego, co warunkuje byt społeczny. Postfundacjonizm zgadza się z generalnym kierunkiem argumentacji antyfundacjonistycznej, jednak nie uznaje, iż „brak jest *jakiegokolwiek* podstawy”, przyjmując zamiast tego twierdzenie o braku „*finalnej* podstawy, ponieważ podstawy, w liczbie mnogiej, są możliwe tylko w oparciu o ten brak” (Marchart, 2007, s. 14). Jedynie takie założenie, przekonują postfundacjoniści, pozwala na zrozumienie mechanizmów ścierania się i przejściowego stabilizowania pluralistycznych koncepcji ładu społecznego.

Dla E. Wingebacha demokracja agonistyczna stanowi „najwyraźniejszą ekspresję zasad demokratycznych wynikających ze stanowiska postfundacjonistycznego” (Wingebach, 2011, s. xvii). Sam postfundacjonizm nie wiecie w sposób konieczny do przyjęcia stanowiska agonistycznego, lecz proponowana przez niego ontologia spo-

<sup>38</sup> Warto przypomnieć, że także Ch. Mouffe, w opisywanej typologii klasyfikowana jako agonistka pragmatyczna, pisze o tym, iż podstawowe, liberalno-demokratyczne wartości równości i wolności otwarte są na różne interpretacje (Mouffe, 1993, s. 7).

łączna stanowi podstawę dla zaistnienia pluralizmu, co z kolei otwiera przestrzeń dla starć o ustanowienie hegemonii lub też walk kontrhegemonicznych.

Jak zauważa E. Wingenbach, polityczne nurty postfundacjonizmu nie dają się łatwo z sobą pogodzić. Nawet to, co zwykle umieszcza się w grupie teorii demokracji agonistycznej, stanowi zróżnicowaną rodzinę koncepcji, które amerykański autor proponuje podzielić na trzy kategorie: agonizm pluralistyczny (*pluralist agonism*), agonizm oporu (*agonism of resistance*) oraz radykalną demokrację (Wingenbach, 2011, s. xv). Pośród teoretyków mieszczących się w pierwszej z tych kategorii, badacz umieszcza zarówno Jamesa Tully'ego jak i Ch. Mouffe oraz W. E. Connolly'ego. Agonizm pluralistyczny nastawiony jest, jego zdaniem, na negocjowanie pomiędzy odmiennymi stanowiskami i tożsamościami, co w rezultacie przynosi wynik polityczny „bez wygaszania, wykluczania lub wyciszania jakiegokolwiek konkretnego stanowiska lub tożsamości, przynajmniej nie permanentnie” (Wingenbach, 2011, s. xv). Ten typ teorii usiłuje także ustanowić pewne granice tego, co polityczne, które służyć mają do wyznaczania zakresu wspólnych wartości stron sporu.

Agonizm oporu rozumiany jest przez E. Wingenbacha jako strategia autokreacji i opozycji wobec wszelkich form władzy. Realizacja tej strategii oznacza kwestionowanie zinstytucjonalizowanych form władzy jako przeszkody dla swobody ekspresji i różnicy. Tak zdefiniowana kategoria agonizmu oporu zawiera w sobie to, co A. Schap nazwał agonizmami ekspresywnym oraz strategicznym. Potwierdza to wskazanie przez E. Wingenbacha dwóch autorów, którzy, jego zdaniem, znaleźć powinni się w tej kategorii – J. Rancière'a oraz Alaina Badiou. Reprezentują oni „impuls oporu”, podczas gdy B. Honig oraz D. Owen – dążenie do autokreacji i kultywowanie różnicy (Wingenbach, 2011, s. xvi).

Radykalna demokracja jest z kolei dla E. Wingenbacha nurtem, którego reprezentanci dążą do realizacji określonych, demokratycznych wartości: równości, odrzucenia dominacji, partycypacji i ekonomii antykapitalistycznej. Wartości te stanowią razem pewną ideę regulatywną, która wykracza poza istniejące obecnie instytucje polityczne. Radykalni demokraci, inaczej niż agonistyczni pluraliści, zmiernają do zrewolucjonizowania ładu politycznego (Wingenbach, 2011, s. xvi).

Zaprezentowaną typologię tego, co zwykle określać się mianem demokracji agonistycznej, uzupełnia E. Wingenbach o bardziej złożoną typologię teorii agonistycznych. Wyróżnia on pięć rodzajów agonizmu: opozycyjny (*oppositional*), ekspresywny (*expressive*), konstytucyjny (*constituional*), adwersaryjny (*adversarial*) oraz responsywny (*responsive*). Dodatkowo, autor proponuje każdy z typów teorii umieścić w jednej z dwóch wyróżnionych wcześniej kategorii – agonizmu oporu (agonizm opozycyjny i ekspresywny) oraz agonizmu pluralistycznego (agonizm konstytucyjny, adwersaryjny i responsywny). Jego zdaniem, typologia ta zarysowuje „wyczerpującą mapę konceptualną terenu demokracji agonistycznej i pozwala na dokonywanie porównań pomiędzy odmiennymi podejściami” (Wingenbach, 2011, s. xviii). Zanim dokonamy oceny tego twierdzenia, przyjrzymy się kryteriom zaproponowanej typologii oraz dokonanej na ich podstawie charakterystyce poszczególnych nurtów agonizmu.

E. Wingenbach uznaje, że wszyscy teoretycy demokracji agonistycznej podzielają szereg podstawowych założeń. Po pierwsze, uznają, że wobec braku transcendentnej

podstawy, fundament każdego porządku politycznego ma charakter przygodny, a także otwarty na kontestację. Po drugie, sprzeciwiają się władzy hegemonicznej, lecz nie tyle dążą do jej odrzucenia, co do wskazania sposobów partycypacji w sprawowaniu tej władzy. Po trzecie, ich wizja polityki zakłada, że niemożliwe jest ustanowienie takiego porządku, który nie byłby wykluczający. Po czwarte, dostrzegają związane z mobilizacją polityczną ryzyko przemocy, wyrażające się albo w próbach narzucenia konsensusu, prowadzącego do zagrożenia demokracji, albo też w otwartym konflikcie, wiodącym do eksterminacji innych. Te cztery podstawowe, podzielane przez agonistów założenia, zauważa E. Wingenbach, mogą być rozmaicie akcentowane przez poszczególnych teoretyków, co uprawnia do przedstawienia złożonej typologii ich propozycji (Wingenbach, 2011, ss. 43–44).

Agonizm opozycyjny nie jest zainteresowany ustanawianiem jakiegokolwiek ładu politycznego, skupiając się zamiast tego na przypominaniu o przygodnym charakterze wszelkiego konsensu, wyrażającego się w szczególności w instytucjach państwa. Tak jak w przypadku wyróżnionego w poprzedniej typologii agonizmu strategicznego, tak też reprezentatywnym teoretykiem nurtu opozycyjnego jest J. Rancière, który demokrację pojmuje nie jako reżim polityczny, lecz jako formę konfrontacji z panującym porządkiem państwowym. Demokracja jest dla niego przeciwieństwem konsensusu, zaś „[k]ażda polityka jest demokratyczna w tym dokładnym sensie: nie w sensie zbioru instytucji, lecz w sensie form ekspresji, konfrontujących logikę równości z logiką porządku policyjnego” (Rancière, 1998, s. 101). W sformułowaniu przywołanym na myśl koncepcję M. Foucaulta, E. Wingenbach stwierdza, iż według J. Rancière’a lud jest zarówno obiektem, jak i źródłem władzy. Tym samym władzę demokratyczną rozumieć należy nie jako mechanizmy zapewnienia porządku, ale jako postfundacjonistyczny brak pewnej podstawy, umożliwiający zaistnienie kontestacji. Wszelki zinstytucjonalizowany porządek równoznaczny jest z wykluczeniem.

Drugi typ teorii agonistycznych – agonizm ekspresywny – łączy E. Wingenbach z nurtem nietzscheańskim, a zatem tym, który jako główne zadanie polityczne stawia autokreację konkurujących z sobą jednostek. Aby to umożliwić, konieczne jest stworzenie ram sporu nie tylko pomiędzy różnymi koncepcjami dobra, lecz także konfliktu o same reguły funkcjonowania polityki. Autor wyróżnia dwie odmiany ekspresywnego agonizmu – perfekcjonistyczną i krytyczną. Odmiana perfekcjonistyczna wiąże uzyskanie doskonałości z uczestnictwem w życiu politycznym. Odmiana krytyczna zmierza z kolei do „repolityzacji współczesnej polityki” (Wingenbach, 2011, s. 49). W oczywisty sposób nurt agonizmu ekspresywnego w odmianie perfekcjonistycznej reprezentuje D. Owen. Z kolei przedstawicielami odmiany krytycznej byłiby B. Honig – autorka, która podkreśla niekompletność i wykluczenie towarzyszące każdemu porządkowi politycznemu – oraz W. Connolly, który problematyzuje sposoby wykluczania różnicy w społeczeństwie.

W odróżnieniu od dwóch pierwszych typów teorii agonistycznych, kwestionujących wszelkie próby instytucjonalizacji polityki jako przejawy wykluczającej, opresyjnej władzy, trzeci typ – agonizm konstytucyjny – kładzie nacisk na konieczność istnienia politycznej formy, która „zachęcałaby do wzajemnego szacunku oraz sensownej komunikacji pomiędzy różnymi wartościami i tożsamościami” (Wingenbach,

2011, s. 54). Jakkolwiek agoniści tego nurtu podkreślają kontyngentny i negocjowalny charakter fundamentów ustrojowych, uznają je – jak J. Tully – za „kontekst dla demokratycznej wolności” (Wingenbach, 2011, s. 54).

Kolejny typ teorii, agonizm adwersaryjny, wiąże E. Wingenbach przede wszystkim z postmarksistowską koncepcją Ch. Mouffe. Jego zdaniem, jej propozycja opiera się na dwóch zasadniczych przesłankach: niemożliwości usunięcia antagonizmu oraz pragmatycznym traktowaniu demokracji jako instrumentu osławiania antagonizmu i jego transformacji w agonizm. Wyraża się to w opisywanej już wcześniej formule różnicy politycznej, sytuującej antagonizm/polityczność na poziomie ontologicznym, a agonizm/politykę – na poziomie ontycznym. Ten typ teorii agonistycznej zmierza zatem do konstruowania instytucji, które odwołują się do kontestowalnych, lecz wspólnych wartości – wolności i równości dla wszystkich. Świadomy jest zarazem, że każde ustanowienie władzy pojmowanej jako hegemonia oznacza jakąś formę wykluczenia, jednak właśnie poprzez konceptualizację władzy jako hegemonii, wskazuje na możliwość reinterpretacji rozwiązań instytucjonalnych.

Agonizm responsywny – charakterystyczny dla myśli Stephena White’a oraz późniejszych pism W. E. Connolly’ego – nawiązuje przede wszystkim do kategorii szacunku (*respect*) w warunkach głębokiego pluralizmu. Szacunek ten oznacza, że nawet uznając własne przekonania za nienegocjowalne, jednocześnie jest się świadomym, iż ich ważność jest ograniczona i inni uprawnieni są do posiadania równie głębokich, lecz odmiennych przekonań. Rolą demokracji jest niedopuszczenie do nadmiernej stabilizacji obecnego układu tożsamości, gdyż prowadzić to może do fundamentalizmu. Chodzi zatem o wykształcanie u obywateli podmiotowości otwartej na różnicę i kontestowalność, czemu służyć ma – posługując się terminologią wspólną dla S. White’a oraz W. Connolly’ego – odpowiedni, demokratyczny etos (Wingenbach, 2011, s. 64).

Aby usystematyzować zaproponowaną przez siebie typologię, E. Wingenbach kreśli kilka najważniejszych kontrastów pomiędzy wskazanymi rodzajami teorii (Wingenbach, 2011, ss. 69–75). Po pierwsze, teorie te skłaniają się albo ku nieustannej polityzacji różnicy, albo ku ustanowieniu ładu zdolnego do kultywowania pluralizmu. Agonizm różnicy obejmuje teorie opozycyjne i ekspresywne, z kolei agonizm pluralistyczny – konstytucyjne, adwersaryjne i responsywne. Po drugie, poszczególne typy teorii odróżnia nacisk kładziony albo na indywidualną autokreację, albo na umożliwienie kreowania tożsamości zbiorowych. Autokreacja stanowi centralny temat koncepcji ekspresywnych i responsywnych, z kolei agoniści konstytucyjni i adwersaryjni podkreślają konieczność zaangażowania w politykę pasji związanych z tożsamościami kolektywnymi. Po trzecie, poszczególne propozycje różnią się podejściem do sposobu regulowania konfliktu politycznego. Agoniści opozycyjni i ekspresywni opierają się wszelkim próbom ustalenia granic polityczności, natomiast agoniści konstytucyjni, adwersaryjni i responsywni uznają to za konieczne, aby agonizm nie przerodził się w niszczący antagonizm. Po czwarte, poszczególne koncepcje agonistyczne cechuje odmienny stosunek do kwestii pluralizmu. Agoniści nurtów konstytucyjnego i responsywnego uznają, iż najtrafniejszą odpowiedzią na tę kwestię jest wypracowanie etosu szacunku i wzajemności pomiędzy różniącymi się obywatelami. Nurty opozycyjny i ekspresywny są natomiast przekonane o tym, iż konfrontacja pomiędzy odmiennymi

przekonaniami jest nieunikniona, co zresztą służyć ma zabezpieczeniu przed zaistnieniem wykluczającego konsensusu. Agonizm adwersaryjny zajmuje w tej sprawie stanowisko pośrednie, dostrzegając walory zarówno angażującego obywateli sporu, jak też konieczność współdzielenia przestrzeni symbolicznej.

Zaproponowana przez E. Wingenbacha, dość złożona typologia nurtów demokracji agonistycznej pełni istotną rolę w kontekście intencji autora, którą jest ukazanie możliwości intytucjonalizacji agonizmu. Jednak nawet w oderwaniu od tego celu, pełnić może ona rolę porządkującą i wyjaśniającą różnice pomiędzy generalnie pokrewnymi, lecz w szczegółach odmiennymi od siebie koncepcjami. Pod tym względem wydaje się być bardziej przydatna od typologii przedstawionej przez A. Schaapa, ukazując w pełniejszy sposób spektrum i stan rozwoju poszczególnych teorii. Tym niemniej wypada zgodzić się z M. Wenmanem, który wyraża wątpliwość, czy niewielka liczba teorii agonistycznych uprawnia do przedstawiania takich taksonomii. „O ile ta metoda”, stwierdza, „ma sens kiedy analizujemy wielki nurt myślowy – na przykład liberalizm lub marksizm zachodni – o tyle tu problemem jest, że zarówno w przypadku A. Schaapa jak i E. Wingenbacha, każdy oddzielny typ agonizmu jest w istocie reprezentowany przez jednego lub co najwyżej dwóch autorów” (Wenman, 2013, ss. 4–5). Nie przeczy to jednak twierdzeniu, iż sam fakt dokonywania podobnych typologii świadczy o stopniu dojrzałości nurtu agonistycznego we współczesnej teorii politycznej.

## **2. Krytyka koncepcji agonistycznych**

Tak jak podejmowane w sekundarnej literaturze próby syntezy i typologii wskazywać mogą o ugruntowaniu danej koncepcji teoretycznej, tak też za miarę jej uznania służyć mogą głosy krytyczne. Mnogość debat, w których uczestniczyli i uczestniczą teoretycy agonistyczni otwierają wiele możliwości do polemik. Nie zawsze dotyczyły one kwestii fundamentalnych dla demokracji agonistycznej, tu jednak skupimy się na rekonstrukcji najbardziej charakterystycznych zarzutów, formułowanych bezpośrednio wobec koncepcji agonistycznych. Podkreślić należy jednocześnie, że głosy krytyczne względem poszczególnych propozycji pochodzą nie tylko spoza grona teoretyków agonistycznych; głosy takie wyrażane są także przez badaczy przychylnych agonizmowi, uznających jednak jego dotychczasowe inkarnacje za zbyt mało radykalne zerwanie z modelem liberalno-demokratycznym. Zgodnie z tym, poniżej przedstawione zostaną głosy charakterystyczne dla trzech typów zarzutów: 1) uznające większą trafność modelu deliberatywnego; 2) oceniające, iż pomiędzy modelem agonistycznym a deliberatywnym nie zachodzi sprzeczność; 3) krytykujące zbyt dużą zachowawczość koncepcji agonistycznych wobec liberalizmu.

### ***2.1. Pierwszeństwo deliberacji przed antagonizmem***

Co oczywiste, zarzuty wobec teorii agonistycznych formułowane są przede wszystkim przez zwolenników podejścia, przeciwko któremu występują sami agoniści, a za-



tem teorii demokracji deliberatywnej. Głównym odniesieniem pozostaje model zaproponowany przez Ch. Mouffe, autorki, która, z jednej strony, przeciw koncepcjom deliberatywnym formułowała najbardziej jednoznaczne zarzuty, oraz, z drugiej strony, zaproponowała najbardziej czytelną, a przez to najbardziej podatną na krytykę teorię demokracji agonistycznej.

Stanowisko deliberatywnych krytyków agonizmu wyraża trafnie Eva Erman w tekście zatytułowanym *What is Wrong With Agonistic Pluralism?* (Erman, 2009). Wskazuje ona na kilka problemów związanych z koncepcją Ch. Mouffe. Przede wszystkim zwraca uwagę, że u podstaw jej teorii leży idea charakterystyczna dla koncepcji deliberatywnych, a mianowicie idea konsensusu. Choć Ch. Mouffe występuje przeciw teoriom konsensualnym, jednocześnie wskazuje na konieczność współdzielenia przez strony agonistycznego sporu pewnych wspólnych zasad etyczno-politycznych, przez które rozumie przede wszystkim zasady równości i wolności. E. Erman podkreśla, iż Ch. Mouffe nie precyzuje, jak należy rozumieć konsensus dotyczący tych zasad (Erman, 2009, s. 1044).

Jednak problematyczność opisywanej wersji agonizmu jest głębsza. O ile zgodzić można się z Ch. Mouffe, że antagonizm odpowiada różnicy (tak jak ta jest rozumiana w filozofii poststrukturalistycznej), o tyle sama Belgijka rozumienie antagonizmu konkretyzuje do różnicy pomiędzy stronami konfliktu. Oznacza to, zdaniem E. Erman, że antagonizmowi przypisuje Ch. Mouffe podwójną rolę. Z jednej strony, służy on deskrypcji uwarunkowań ontologicznych, uprzednich wobec projektu agonistycznego. Z drugiej strony – pełni funkcję normatywną. Powoduje to, że „konflikt nie może zostać zrozumiany adekwatnie w ramach koncepcji agonistycznej” (Erman, 2009, s. 1045). Rozumienie antagonizmu przez Ch. Mouffe jest błędne, gdyż odrzuca, zauważa E. Erman, rolę deliberacji jako konstytutywnej dla konfliktu. Rodzi to dwa problemy. Pierwszy polega na tym, iż „pojęcie antagonizmu staje się niemożliwe do obrony, drugi – „niemożliwe jest wyjaśnienie, w jaki sposób antagonizm może przekształcić się w agonizm” (Erman, 2009, s. 1045).

Odnosząc się do pierwszego problemu, E. Erman zwraca uwagę, że o antagonizmie mówić można dopiero w sytuacji, w której strony konfliktu uświadamiają sobie dzielącą ich różnicę. Ta ostatnia możliwa jest do ustalenia tylko wtedy, gdy strony swoje stanowiska mogą porównać, co z kolei zakłada istnienie pewnych wspólnych im założeń, a zatem pewnego konsensusu. Nawet jeśli Ch. Mouffe uznałaby, że takie rozumienie konfliktu odpowiada konfrontacji przeciwników, a nie wrogów, wskazać można – odwołując się do słów autorki *Paradoksu demokracji* – że przyjmuje ona, iż zarówno agonizm, jak i antagonizm reprezentują jeden typ konfliktu, różniąc się jedynie trybem konfrontacji. Antagonizm może przekształcić się w agonizm dopiero po spełnieniu kilku warunków, w tym warunku istnienia wspólnej przestrzeni symbolicznej. Jednak, jak dowodzi E. Erman, także antagonizm wymaga tego rodzaju wspólnoty, z którą wiąże się wzajemne zrozumienie (w sensie lingwistycznym). Tym samym niemożliwe jest zaistnienie konfliktu bez deliberacji, czyli „bez aktów mowy zorientowanych performatywnie na roszczenia do poprawności” (Erman, 2009, s. 1047). Przyjęcie, że antagonizm nie wymaga żadnego rodzaju wspólnej przestrzeni symbolicznej, oznaczałoby zrównanie go z nagą przemocą, czego Ch. Mouffe jednak nie czyni.



Odnosząc się do drugiego problemu z teorią Ch. Mouffe – niezdolności wyjaśnienia, w jaki sposób antagonizm może przekształcić się w agonizm – E. Erman przekonuje, że brak kryteriów, które pozwalałyby na stwierdzenie, kiedy opisywana transformacja zaszła. Nawet zakładając, że antagonizm pojmowany jest jako sytuacja, w której strony nie dzielą wspólnej przestrzeni symbolicznej, agonizmowi zaś taka wspólna przestrzeń towarzyszy, istnieć musi wcześniej podzielane rozumienie samej koncepcji „wspólnej przestrzeni symbolicznej”. Widoczny jest tu paradoks, w który wnikła się Ch. Mouffe. Belgijska autorka pragnie oprzeć proces przekształcania antagonizmu w agonizm na moralnym wyborze, którego nie można w żaden sposób uzasadnić. Jednak ten ostatni wymaga odwołania się do zasad etyczno-politycznych, które, w sytuacji, jeśli antagonistów nie łączy ich wspólne pojmowanie, muszą być jednostce dostępne subiektywnie, poprzez introspekcję. Zakłada to wizję podmiotowości, w której tożsamość wyprzedza sytuację możliwości zaistnienia antagonizmu. Ta z kolei wymaga istnienia zewnętrznych podmiotów, które nadawałyby treść podjętym subiektywnie zobowiązaniom do zasad etyczno-politycznych. E. Erman wykazuje, że „konflikty zachodzą nie tylko *między* osobami (lub grupami), lecz także *wewnątrz* nich, i żadne nie może zaistnieć *przed* lub *bez* deliberacji” (Erman, 2009, s. 1050). Innymi słowy, dokonanie wyboru zasad etyczno-politycznych – wyboru wiodącego do przekształcania antagonizmu w agonizm – jest możliwe tylko wtedy, gdy pojawia się Inny, wobec którego uzasadnić można racje stojące za tym wyborem. To znów oznacza konieczność istnienia pewnego, wyprzedzającego antagonizm, porozumienia pomiędzy stronami.

E. Erman zwraca się następnie ku teoriom dyskursu, które, jej zdaniem, trafniej mierzą się z problematyką konfliktu. Jak zauważa, słowo konflikt „pochodzi od łacińskiego słowa *conflictus*, w którym prefiks ‘*con-*’ oznacza ‘razem’ bądź ‘wspólnie’”, co zakłada wyprzedzające różnicę porozumienie (Erman, 2009, s. 1051). Prowadzi to do konceptualizacji procesu deliberacji, w którym udział biorą wymiary inter- i intrapersonalny, ponieważ zetknięcie z innym wiąże się zarówno z koniecznością weryfikacji wewnętrznych wartości, jak i, w wyniku introspekcji, transformacji stosunku do drugiej strony.

Ch. Mouffe zdaje się nieprawidłowo interpretować deliberatywny model J. Habermasa, myląc jego teorię moralną z teorią demokratyczną. O ile ta pierwsza rzeczywiście wymaga odwołania do bezstronnych, racjonalnych norm moralnych, o tyle w teorii demokratycznej J. Habermasa zainteresowany jest legitymacją podejmowanych decyzji poprzez zasadę demokracji. Ta ostatnia oznacza, że różne – a nie tylko moralne – normy (np. prawne), oceniane są wprawdzie z punktu widzenia moralności, jednak wymóg bezstronności dotyczy jedynie formalnych aspektów deliberacji, takich jak równe prawo wszystkich stron do zabierania głosu itd. Dokonując rozróżnienia pomiędzy własnym „konfliktowym konsensusem” a Habermasowskim „racjonalnym konsensusem”, Mouffe przekonuje, iż ten drugi wymaga zgodności z bezstronnymi i racjonalnymi normami moralnymi. Jak dowodzi E. Erman, belgijska autorka nie dostrzega, że racjonalność oznacza w teorii J. Habermasa, w tym konkretnym kontekście, jedynie roszczenia do zrozumiałości wypowiedzi.

Jak uzasadnić można jednak twierdzenie, że to właśnie teoria deliberacji jest bardziej odpowiednim narzędziem konceptualizacji konfliktu? E. Erman czyni to poprzez

odwołanie się do dwóch, wyróżnionych przez J. Habermasa typów działania: komunikacyjnego i strategicznego. Pierwszy typ wiąże się z tym, co w teorii aktów mowy określa się mianem illokucji; drugi – z perlokucją. Illokucja wymaga posłużenia się medium języka, tylko w ten sposób możliwe jest uzyskanie zrozumienia i akceptacji ze strony odbiorcy komunikatu. Z kolei efekt perlokucyjny, choć może być wynikiem działania pozajęzykowego, także jego uzyskanie wymaga odpowiedniej siły illokucyjnej. Okazuje się zatem, że niezbędne jest posiadanie przez obie strony „wspólnej wiedzy językowej” (Erman, 2009, s. 1053).

Choć E. Erman wskazuje, że także teoria J. Habermasa wymaga pewnych modyfikacji, aby mogła stać się podstawą dla konceptualizacji deliberacji jako uprzedniej wobec konfliktu, jej uwagi kładą na nowo przemyśleć fundamentalne założenia koncepcji agonistycznego pluralizmu w wersji zaproponowanej przez Ch. Mouffe. Przyjmując, że konflikty etyczne są nierozwiązywalne co do zasady, Ch. Mouffe czyni założenie normatywne, które nie posiada jednak rzeczywistego uzasadnienia. Jeśli jednak przyjmujemy, że u podstaw każdego konfliktu leżeć musi pewna forma porozumienia, do której można się odwołać w procesie oceniania racji stron sporu, teorie deliberatywne mogą, jak przekonuje E. Erman, służyć nie tylko jako narzędzie wyjaśniania przyczyn i przebiegu konfliktów, lecz także jako podstawa do rozwiązywania zaistniałych sporów.

## ***2.2. Agonizm jako deliberacja***

Alternatywna do zaprezentowanej wyżej krytyki – uznającej przewagę teorii deliberatywnych nad agonistycznymi – oprzeć można na twierdzeniu, iż koncepcje deliberatywne i agonistyczne są z sobą kompatybilne. Do takiego właśnie wniosku dochodzi Andrew Knops, który wskazuje, że propozycja Ch. Mouffe opiera „swoją spójność na pojęciu racjonalnego konsensusu, który jest głównym celem jej krytyki” (Knops, 2007, s. 115). Nie oznacza to jednak dla niego, że agonistyczny pluralizm należy uznać za projekt nieudany – dowodzi zamiast tego, iż możliwe jest zaadaptowanie agonizmu na potrzeby modelu deliberatywnego.

Knops zwraca uwagę, że oznajmiając niemożliwość likwidacji antagonizmu, Mouffe chce zarazem przekonać o uniwersalności swoich twierdzeń poprzez przedstawianie racjonalnej argumentacji. Oznacza to, że posługuje się w tej mierze narzędziami charakterystycznymi dla teorii deliberacji. Podobnie jak E. Erman, A. Knops wskazuje też, że założenie o podzieleniu przez strony konfliktu minimum zasad etyczno-politycznych zakłada istnienie konsensusu, który z kolei wymaga jakiejś formy racjonalnej argumentacji. Jednak model Ch. Mouffe odwołuje się do kilku innych przesłanek, takich jak szacunek wobec cudzych przekonań czy prawo do obrony tych przekonań. Jeśli dolożyć do tego kolejny postulat Ch. Mouffe – sprzeciw wobec wszelkich form podporządkowania – jej „model zdaje się wspierać rodzaj otwartej, uczciwej wymiany racji pomiędzy równymi [stronami], który promują teoretycy deliberatywni” (Knops, 2007, s. 117). Skoro Ch. Mouffe dąży do odrzucenia stosunków podporządkowania, istnieć musi jakaś wspólna stronom miara tego, co rozumieć należy przez opresję. To także wchodzić musi

w zakres konsensusu, który – jeśli nie ma być uznany za uprzywilejowujący jedną ze stron sporu – musi zostać uzyskany na drodze racjonalnej dyskusji. Okazuje się zatem, że alternatywna wobec deliberacji koncepcja Mouffe, „polega na odrzucanym przez nią pojęciu racjonalnego konsensusu” (Knops, 2007, s. 118).

Jeśli model agonistyczny nie ma ulec zakwestionowaniu pod ciężarem tych zarzutów, niezbędne jest podjęcie próby zbadania jego kompatybilności z teoriami racjonalnego konsensu i deliberacji. A. Knops przekonuje, że możliwa jest rehabilitacja demokracji deliberatywnej, którą Ch. Mouffe uznaje za teorię obarczoną błędem. Zarzuty Ch. Mouffe opierają się na dwóch podstawach: Wittgensteinowskiej filozofii języka oraz logice dekonstrukcji. Autorka *Paradoksu demokracji* odwołuje się do Wittgensteina, stwierdzając, że „demokracja nie wymaga teorii prawdy i takich pojęć, jak bezwarunkowość i uniwersalna ważność, lecz różnorodność praktyk i pragmatycznych posunięć mających na celu przekonanie ludzi, by poszerzyli zakres swoich zobowiązań wobec innych i stworzyli bardziej pojemną wspólnotę” (Mouffe, 2005a, ss. 82–83). Tym samym nie należy poszukiwać „argumentów uzasadniających racjonalność lub uniwersalność liberalnej demokracji, które zaakceptować mogłaby każda racjonalna bądź rozumna osoba”, lecz przystać na to, iż „[z]asad liberalnej demokracji można jedynie bronić z tego powodu, że są one konstytutywne dla naszej formy życia i nie powinniśmy starać się wesprzeć naszego oddania dla nich na czymś rzekomo bardziej niezawodnym” (Mouffe, 2005a, s. 83). Ch. Mouffe sądzi, że skoro argumenty opierają się ostatecznie na pewnych praktykach (formach życia), nie mogą zostać uznane za racjonalne. Jednak jak wskazuje A. Knops, teoria L. Wittgensteina nie wyklucza wcale racjonalnej argumentacji w sytuacji, w której konieczne jest przedstawienie wyjaśnienia, co jest analogiczne do przedstawionego przez filozofa mechanizmu uczenia się języka. Przebiega ona poprzez praktykę użycia danego słowa, które spotyka się ze spodziewaną (lub nie) odpowiedzią, co z kolei albo pozostawia rozumienie tego słowa niezmienione, albo też skłania używającą je osobę do zmiany jego pojmowania. A. Knops przekonuje, że jest to formuła odpowiadająca precyzyjnie temu, co J. Habermas określa mianem „dyskursu praktycznego”, a co odpowiada Wittgensteinowskiemu „wyjaśnieniu”, oba zaś są synonimami deliberacji (Knops, 2007, ss. 121–122).

Twierdzenia te uprawniają A. Knopsa do wskazania dwóch błędów popełnionych przez Ch. Mouffe. Po pierwsze, twierdząc, iż język, w ostatecznej instancji, opiera się na praktyce, nie zaś na rozumie, odrzuca ona możliwość użycia języka do osiągnięcia racjonalnego konsensusu. Błądność tego założenia ujawnia się w sytuacji, jeśli postulaty demokratów deliberatywnych przełożymy na Wittgensteinowską koncepcję uczenia się języka i wyjaśniania pojęć jako formy relacji intersubiektywnej. Po drugie, Ch. Mouffe kieruje się myślą L. Wittgensteina, iż wielość użyczeń języka w odmiennych grach językowych oznacza niemożność ustalenia reguł jego stosowania, co z kolei uniemożliwia prowadzenie racjonalnej komunikacji. Jeśli jednak Wittgensteinowskie formy życia rozumiane będą jako „regularności w praktyce, za którą kryje się język”, reguły mogą być odkrywane w opisanym procesie wyjaśniania (Knops, 2007, s. 123).

Innego rodzaju zarzuty wobec teorii deliberatywnych formułuje poprzez odwołanie do koncepcji zaczerpniętych z repertuaru dekonstrukcji. Twierdząc, że każdy konsensus jest zawsze tylko częściowy – albowiem dla uzyskania tożsamości wymaga

konstytutywnego zewnątrz – Ch. Mouffe uznaje, iż koncepcja neutralnego konsensusu, opierającego się na racjonalnych podstawach jest w istocie niemożliwa. Jednak, zdaniem Knopsa, trudno z góry przesądzać możliwość lub niemożliwość osiągnięcia racjonalnego konsensusu, zanim jeszcze dojdzie do wymiany argumentów. Sama deliberacja może dopiero ujawnić różnicę pomiędzy stronami, a także istniejące relacje władzy. Raz jeszcze wskazać można, że agonizm pozostaje w tym punkcie kompatybilny z koncepcjami autorów koncepcji deliberatywnych.

A. Knops nie dąży do obalenia koncepcji agonistycznego pluralizmu. Uznaje natomiast, że możliwe jest zarówno postrzeganie jej w kategoriach deliberatywnych i odwrotnie – przedstawienie demokracji deliberatywnej jako formuły agonistycznej. Tym samym są to dla niego „wzajemnie zależne aspekty rozwiązania tego samego problemu” (Knops, 2007, s. 125).

### 2.3. Agonizm jako augmentacja liberalizmu

Z pozycji odmiennych, niż przywołani wyżej krytycy demokracji agonistycznej, wyraża swój osąd Mark Wenman, autor syntetyzującej koncepcje agonistyczne, a następnie konfrontujące je z problematyką globalizacji pracy *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Era of Globalisation* (Wenman, 2013). M. Wenman reprezentuje stanowisko przychylne projektom radykalnej demokratyzacji. Wyraża jednak opinię, że agonistyczni demokraci nie potrafią wyjść poza paradygmat liberalno-demokratyczny, co wyraża się w ich niezdolności przyjęcia „wojowniczej [*militant*] formy kosmopolityzmu, która przyjmuje, przede wszystkim, możliwość powstania radykalnie nowych idei i praktyk, mierzących się z problemami takimi jak zmiana klimatu, proliferacja broni jądrowej czy globalna nierówność” (Wenman, 2013, s. xv).

M. Wenman proponuje oryginalne, wychodzące poza przywoływane wcześniej typologie, rozumienie demokracji agonistycznej. Jest on zdania, że relatywny brak akceptacji dla agonizmu – inaczej niż np. teorii deliberatywnych – związany jest z „mniejszą konwencjonalnością, w zakresie zarówno trybów argumentacji przytaczanych zwykle przez agonistycznych demokratów oraz oferowanych przez nich preskrypcji odnowienia demokracji” (Wenman, 2013, s. 3). Związane jest to przede wszystkim z odwoływaniem się przez agonistów do filozofii poststrukturalistycznej. Z kolei zasadnicze, łączące różne odmiany koncepcji założenia to: „(i) nacisk na konstytutywny pluralizm, (ii) tragiczna wizja świata bez nadziei na odkupienie od konfliktu, cierpienia i sporu, oraz (iii) przekonanie, że pewne formy kontestacji mogą być politycznie dobre” (Wenman, 2013, s. 18).

Dokonanie rekonstrukcji koncepcji czworga teoretyków agonistycznych – W. E. Connolly’ego, J. Tully’ego, Ch. Mouffe oraz B. Honig – pozwala M. Wenmanowi wskazać nie tylko oryginalne propozycje każdego z nich, lecz także przyjrzeć się temu, co – z jego perspektywy – uznać należy za ich ograniczenia. Posługuje się on w tym kontekście kategoriami rewolucji oraz augmentacji (*augmentation*), zaczerpniętymi od Hannah Arendt (Wenman, 2013, s. 65). Pojęcie augmentacji wywodziła H. Arendt z łacińskiego słowa *augere*, oznaczającego powiększanie, rozszerzanie

i umacnianie (Arendt, 1994a, ss. 149–150, 1994b, s. 202). W tym sensie, cztery analizowane przez niego koncepcje agonistyczne mają cechować się nie pragnieniem rewolucyjnej zmiany porządku liberalno-demokratycznego, lecz dążeniem do jego ewolucyjnej przebudowy w kierunku uwzględnienia agonistycznych postulatów. Wszyscy opisywani teoretycy „jawnie wspierają tradycje i praktyki nowoczesnych demokracji liberalnych i ich podstawową gramatykę współpierwotności (*co-originality*) publicznej i prywatnej autonomii” (Wenman, 2013, s. 92).

Skoro horyzont teorii agonistycznych stanowi ustrój liberalny, ustanowiony w wyniku rewolucji osiemnastowiecznych, uniemożliwia im sformułowanie bardziej radykalnych odpowiedzi na współczesne problemy związane z władzą rozumianą jako dominacja. Jest tak dlatego, że tradycja liberalna przyznaje priorytet indywidualnej wolności negatywnej. M. Wenman dostrzega zarazem możliwość republikańskiego odczytania agonizmu, które umożliwiłoby wyzyskanie jego rewolucyjnego potencjału. Ten ostatni jest niezbędny, aby odnieść się do problemów o wymiarze globalnym (Wenman, 2013, s. 297).

Zaprezentowane wyżej, wybrane krytyki koncepcji agonizmu trudno uznać za druzgocące. Wskazują one niedostatki poszczególnych propozycji, zarówno w celu obrony alternatywnych, deliberatywnych podejść, jak i w celu przeformułowania istniejących teorii i wykorzystania ich w kontekście innych problemów politycznych. Pominięte zostały tu, rzecz jasna, bardziej fundamentalne spory, np. pomiędzy podstawową dla agonizmu poststrukturalistyczną filozofią polityczną a filozofią analityczną. Jednak nawet kilka przytoczonych głosów pozwala dostrzec, w jaki sposób generalne zarzuty wobec poststrukturalizmu mogą być konkretyzowane w przypadku wyrosłej z niego demokracji agonistycznej.

### 3. Instytucjonalizacja demokracji agonistycznej

Pośród uwag formułowanych nie tylko wobec agonistycznej, lecz także wobec wielu innych, normatywnych teorii politycznych, najczęściej powtarzają się zarzuty abstrakcyjności ich postulatów, trudnych do przełożenia na praktykę polityczną i umożliwiających rozwiązywanie konkretnych, problematycznych współcześnie kwestii. Jednym z najważniejszych, podkreślanych przez krytyków niedostatków teorii agonistycznej jest w tej mierze brak wizji budowy lub transformacji instytucji politycznych, dzięki którym realizować miałyby się głęboko pluralistyczna wersja demokracji. Jak stwierdza Monique Deveaux, „orędownicy demokracji agonistycznej zwykle nie potrafią docenić kluczowej roli odgrywanej przez *instytucje w skłanianiu* obywateli *do zgody* lub w odnajdywaniu rozwiązań wspólnych problemów” (Deveaux, 1999, s. 16).

#### 3.1. Jakie instytucje dla demokracji agonistycznej?

Zauważyć zarazem trzeba – o czym przekonać można się było, gdy analizowaliśmy wyżej różne nurty agonizmu – że niektórzy spośród teoretyków demokracji agoni-



stycznej pozostają otwarcie wrodzy idei instytucjonalizacji agonizmu, pojmując go raczej jako kontestację ustabilizowanych stosunków władzy. Jasnym zatem jest, że nie każda wersja teorii agonistycznej służyć może jako punkt odniesienia dla prób projektowania instytucji. Dotyczy to zwłaszcza nurtu Nietzscheańskiego, zainteresowanego indywidualną autokreacją i tworzeniem alternatywnych tożsamości. Czy jednak koncepcje przedstawiane przez teoretyków reprezentujących inne nurty agonizmu mogą stanowić przesłankę do uczynienia dalszych kroków – w stronę budowy instytucji wspierających ograniczony konflikt polityczny?

Te i inne wątpliwości rozważył najpełniej E. Wingenbach, autor zrekonstruowanej wcześniej w tym rozdziale typologii teorii agonistycznych. Jak pamiętamy, typologia ta podporządkowana była nadrzędnemu celowi, którym było wyselekcjonowanie tych koncepcji, które posłużyć mogłyby jako matryca dla instytucjonalizacji demokracji agonistycznej. Wnioskiem z przeprowadzonej przez Wingenbacha kwerendy poszczególnych nurtów teoretycznych było uznanie, że o ile koncepcje określone przez niego mianem agonizmu oporu nie są zainteresowane w żadnej mierze instytucjonalizacją swoich postulatów, o tyle teorie należące do kategorii agonizmu pluralistycznego taką szansę stwarzają (Wingenbach, 2011, ss. 76–77).

Powyższe nie zmienia faktu, że teorie agonistyczne postrzegane są przede wszystkim jako krytyka stosunków władzy, bez względu na to, czy rozumiana jest ona jako hegemonia, czy jako dominacja. Instytucje postrzegane są przez teoretyków jako ograniczenie dla agonistycznego konfliktu, jak zatem stwierdza E. Wingenbach, wykazać trzeba, w pierwszym rzędzie, „dlaczego agonistyczna teoria instytucji nie jest oksymoronem” (Wingenbach, 2011, s. 80). Autor ten przedstawia trzy zasadnicze argumenty. Po pierwsze, aby teoria demokracji mogła zostać potraktowana poważnie przez innych badaczy, musi zawierać nie tylko krytykę, lecz także element pozytywny. Po drugie, choć rzecznicy postfundacjonistycznej teorii politycznej sprzeciwiają się wszelkim projektom, które zaprzeczałyby przygodnemu charakterowi polityki, nie wynika stąd, że instytucje nastawione na walkę z depolityzacją i będącym jej skutkiem wykluczeniem muszą zostać uznane za niemożliwe. Po trzecie, nie wszyscy przedstawiciele postfundacjonistycznej teorii politycznej postulują jedynie negatywne rozumienie agonizmu (Wingenbach, 2011, ss. 80–81). Sami zwolennicy agonizmu, zauważa Wingenbach, mogliby wskazywać, że polityka demokratyczna wykracza swoim zainteresowaniem poza instytucje państwa. Jednak argument ten łatwo odrzucić, ponieważ utożsamianie wszelkich instytucji z państwem jest błędne. Możliwe jest ponadto wyobrażenie sobie takich instytucji państwowych, które wspierałyby zasadnicze intencje agonizmu.

Wśród twórców koncepcji agonistycznych niewątpliwie największe szanse instytucjonalizacji stwarza teoria Ch. Mouffe. Autorka ta wielokrotnie wskazywała na transformacyjną rolę polityki, przekształcającej antagonizm w agonizm. Choć, jak widzieliśmy wyżej, zasadnicza jest w tym punkcie moralna decyzja jednostek o przyjęciu wspólnych zasad etyczno-politycznych, Ch. Mouffe wskazuje przykłady instytucji, które mogą sprzyjać owej transformacji. Szczególnie wyraźnie pisze o tym w kontekście uwag Eliasa Canettiego o systemie parlamentarnym, konkludując, iż „[j]est to doskonały przykład na to, jak wrogowie mogą przekształcić się w przeciwników”, dodając: „Widzimy tu też bardzo wyraźnie, jak dzięki demokratycznym instytucjom



można rozgrywać konflikty na sposób nie antagonistyczny, lecz agoniczny” (Mouffe, 2008a, ss. 37–38). Mimo kwestionowania racjonalistycznych przekonań, leżących u podstaw liberalnej demokracji, Ch. Mouffe nie tylko nie odrzuca zatem instytucji reprezentatywnych, lecz podkreśla ich kapitalne znaczenie w kultywowaniu agonistycznej polityki. Ostrzega przy tym: „Osłabienie lub zniszczenie instytucji parlamentarnych oznacza zniknięcie możliwości agonistycznej konfrontacji i zastąpienie jej przez antagonizm” (Mouffe, 2008a, s. 38).

To właśnie w takich uwagach E. Wingenbach zdaje się dostrzegać największą szansę na wykazanie możliwości transformacji instytucji demokracji liberalnej w taki sposób, by spełniły one postulaty rzeczników agonizmu. Co to jednak w istocie oznacza? Autor przez pojęcie instytucji rozumie „struktury społeczne, które ograniczają działania i kształtują możliwości tych, którzy znajdują się w ich wnętrzu” (Wingenbach, 2011, s. 87). Analogicznie, instytucje agonistyczne to takie, które kształtują w obywatelach cechy pożądane przez agonistów, takie jak szacunek dla różnicy i pluralizmu. Zarazem jednak przekonywać można, że także idee i normy kształtują instytucje. Oznaczałoby to, że „zmiany w kulturze mogą, w odpowiednich okolicznościach, przekształcać formalne instytucje” (Wingenbach, 2011, s. 90). Znów odpowiada to postmarksistowskiej optyce Ch. Mouffe, w ramach której podkreślana jest rola dokonywania zmian w kulturze, co z kolei doprowadzić ma do przekształceń w innych sferach społeczeństwa. E. Wingenbach jednak wyraża wątpliwość wobec takiego Gramsciańskiego podejścia. Jego zdaniem jest ono przede wszystkim nastawione na negację istniejącego porządku, natomiast budowa instytucji odwoływać powinna się do innych aspektów, które określa jako „miękkie” (*soft*) i „twarde” (*hard*) instytucje. Te pierwsze to różnego rodzaju zasady, normy i strategie przyjmowane i praktykowane przez aktorów społecznych, i to właśnie one powinny nadawać pożądany przez agonistów kształt instytucjom „twardym”. Te ostatnie z kolei, zwrótnie, powinny gwarantować przesłanki, na których są fundowane. Jak stwierdza E. Wingenbach, zadać należy pytanie, „czy możliwe jest zaprojektowanie jawnie kontyngentnych «twardych» instytucji demokratycznych, które unikną ryzyka naturalizacji, integrować będą w sobie agonistyczny konflikt i utrzymywać będą szeroką legitymizację pomiędzy obywatelami zaangażowanymi w adwersaryjne spory, które bardzo często dotyczyć będą kontestacji samej struktury i organizacji instytucji” (Wingenbach, 2011, s. 94)?

Zwrócić należy uwagę ponownie na podkreślaną przez E. Wingenbacha przynależność teorii agonistycznych do nurtu postfundacjonistycznego. Jest ona niezwykle znacząca, ponieważ oznacza, że agoniści – inaczej niż historyczni autorzy normatywnych filozofii politycznych – realistycznie podchodzą do szans przekształcenia istniejących relacji społecznych i politycznych, dostrzegając ich usytuowanie w historii i tradycji poszczególnych wspólnot. Jako że projekty agonistyczne odnoszą się w zasadzie wyłącznie do reżimu liberalno-demokratycznego, jedyną szansę na wdrożenie zasad agonistycznych stwarza transformacja instytucji liberalnych. Docelowo, owe przekształcone instytucje spełniać muszą, zdaniem E. Wingenbacha, cztery podstawowe zadania. Po pierwsze, stanowić muszą „stabilny kontekst dla zaistnienia agonistycznej kontestacji” (Wingenbach, 2011, s. 99), co oznacza zapewnienie istnienia

podzielanych przez strony sporu wartości – w innym razie starcie może uzyskać charakter antagonistyczny. Po drugie, instytucje te muszą zapewniać ramy obywatelstwa, co zgodne jest z opisywaną przez Mouffe logiką *demosu*, polegającą zawsze na wykluczeniu tych, którzy nie należą do ludu. Po trzecie, instytucje agonistyczne, dbając o trzymanie konfliktu w ryzach, nie mogą ograniczać szans pojawienia się nowych ruchów, wartości i tożsamości. Po czwarte, istnieć musi zinstytucjonalizowany sposób, który umożliwić będzie przekładanie agonicznego wielogłosu na decyzje polityczne (Wingenbach, 2011, ss. 99–100).

### 3.2. Agonistyczna transformacja liberalizmu politycznego

Pośród ugruntowanych w literaturze politologicznej koncepcji instytucjonalnych demokracji, E. Wingenbach bliższej analizie poddaje trzy modele: demokracji uczestniczącej (partycypacyjnej), demokracji reprezentatywnej oraz Rawlsowskiego liberalizmu politycznego. Każdą z tych propozycji ocenia pod kątem zbieżności z zarysowanymi wyżej postulatami i zdaniem, które instytucjom politycznym stawiają agonistyczni demokraci.

Pierwszy model – demokracji uczestniczącej – nie daje się, zdaniem E. Wingenbacha, pogodzić z propozycjami agonistów. Choć wydawać się może, że model ten, zakładający aktywny udział obywateli w życiu politycznym, powinien być bliski intencjom teoretyków agonistycznych. Jednak pomiędzy tymi dwoma podejściami zachodzi istotna rozbieżność. Z jednej strony, agoniści kierują się postfundacjonistycznym przekonaniem o niemożliwości uniwersalnego uzasadnienia swojej koncepcji polityki, która jest wynikiem konkretnych okoliczności historycznych. Z drugiej strony, zwolennicy podejścia partycypacyjnego uznają, że zaangażowanie w sprawowanie władzy i w sprawy polityczne stanowi wartość samą w sobie. Odmienna jest także w obu teoriach wizja podmiotowości – agonistyczna podmiotowość kształtuje się wraz z podjęciem działania, tymczasem demokracja partycypacyjna zakłada, że choć tożsamość jednostek może ulec modyfikacji pod wpływem uczestnictwa w życiu politycznym, to jednak jest ona już w pewien sposób dana, zanim jeszcze jednostka wkroczy w sferę publiczną (Wingenbach, 2011, ss. 106–107). Z tych i podobnych przyczyn, model partycypacyjny nie daje się wykorzystać jako wehikuł polityki agonistycznej.

Drugi model – demokracji reprezentatywnej – również musi zostać oceniony negatywnie. Problematyczna, z punktu widzenia agonistów, jest bowiem przyjmowana przez teoretyków demokracji reprezentatywnej sama definicja reprezentacji. W swoich najpopularniejszych odmianach – agregatywnej i deliberatywnej – model ten „nie może uchwycić zasadniczej funkcji reprezentacji” (Wingenbach, 2011, s. 140). Z tego względu, mimo iż w instytucje demokracji reprezentatywnej wbudowany jest potencjał agonistyczny, „ustalenie etosu demokracji agonistycznej w kulturach publicznych państw reprezentatywnych oznaczałoby długą drogę przekształceń praktyk demokratycznych bez fundamentalnej rekonstrukcji demokratycznych form instytucjonalnych” (Wingenbach, 2011, s. 156).

Odrzuciwszy dwa powyższe modele, E. Wingenbach skłania się ku trzeciej ewentualności: liberalizmowi politycznemu w wersji zaproponowanej przez Johna Rawlsa. Taki wybór może zaskakiwać, albowiem to właśnie z tradycją Rawlsowskiego liberalizmu toczyli najostrzejsze spory teoretycy agonistyczni. E. Wingenbach dowodzi jednak, że dokonując pewnych transformacji koncepcji autora *Teorii sprawiedliwości*, możliwe jest pogodzenie liberalizmu politycznego z programowymi postulatami agonizmu. Warunkiem jest pojmowanie konceptu Rawlsowskiego jako „usytuowanego w ramach konkretnego kontekstu historycznego” (Wingenbach, 2011, s. 157). W innym razie – tzn. przy próbie uznania liberalizmu politycznego za model dający się uzasadnić w sposób uniwersalny – liberalne instytucje nie byłyby otwarte na kontestację.

Szans adaptacji liberalizmu politycznego na potrzeby teorii agonistycznych upatruje E. Wingenbach m.in. w fakcie, iż teoretycy tacy jak Ch. Mouffe „krytykują liberalną demokrację nie ze względu na jej pryncypia, lecz z uwagi na ograniczone interpretacje tych pryncypiów” (Wingenbach, 2011, s. 159). Konieczne jest zatem ukazanie przygodności podstawowych dla liberalizmu zasad i otwarcie ich na reinterpretację przez praktyki kontrhegemoniczne. Choć liberalizm polityczny zmierza raczej do uzasadnienia, niż do wykazania przygodności swoich podstaw, E. Wingenbach przekonuje, że „dopuszczenie do ponownego ujawnienia przygodności” w jego ramach „nie podważa integralności jego struktury” (Wingenbach, 2011, s. 160). Co do ograniczeń, które J. Rawls nakłada na zakres pluralizmu poglądów, uznać można, że jego stanowisko jest formą hegemonicznej interpretacji wartości wolności i równości, którym Mouffe pragnęłaby nadać inne, szersze rozumienie.

Tym zatem, co uczynić należy, by nadać liberalizmowi sprzyjający agonistycznej konfrontacji kształt, jest taka modyfikacja tej teorii, która podkreślałaby jego kontekstualny, właściwy konkretnemu momentowi historycznego rozwoju społeczeństw zachodnich charakter. Sam J. Rawls uczynił krok w tym kierunku, modyfikując swoją koncepcję sprawiedliwości w pracy *Liberalizm polityczny*. Wraz z tą zmianą, J. Rawls położył jednak większy nacisk na konieczność zapewnienia pluralistycznemu społeczeństwu stabilności. Wyraził to w pytaniu, które uznał za centralne: „Jak to jest możliwe, że trwać może stabilne i sprawiedliwe społeczeństwo wolnych i równych obywateli, których głęboko dzielą rozumne lecz nie dające się pogodzić doktryny religijne, filozoficzne i moralne?” (Rawls, 2012, s. 9). Każde z zawartych w tym pytaniu założeń – pluralizmu rozumnych doktryn, a także uznanie za najwyższe wartości wolności i równości – odnosi się do kontekstu nowoczesnych demokracji liberalnych. Otwiera to same podstawy tej koncepcji na reinterpretację w duchu agonistycznym.

Taka reinterpretacja oznacza, że instytucje liberalne spełniają zadania stawiane przed nimi przez agonistów, a zatem stanowią „normy i zasady niezbędne dla kultywowania polityki kontestacyjnej, bez ryzyka przekształcenia jej w przemoc”, „umożliwiają kontrhegemoniczną interpretację wspólnych wartości” i podkreślają możliwość rekonfiguracji ustalonych praktyk (Wingenbach, 2011, s. 182). Co więcej, zmodyfikowany liberalizm polityczny może służyć jako rama sprzyjająca nie tylko wskazanym wcześniej, pluralistycznym wariantom agonizmu, lecz także tym, które sklasyfikowane zostały jako agonizm oporu.

## Konkluzja

Celem tego rozdziału było przedstawienie recepcji teorii agonistycznych we współczesnej literaturze teoretyczno-politycznej. Wielość różnorodnych reakcji na propozycje agonistów – od przychylnych po krytyczne – wskazuje, iż mówić można o tych teoriach jako dystynktywnym nurcie refleksji nad demokracją. Mimo uznania, że dokonywane przez niektórych autorów próby typologizacji różnych odmian koncepcji agonistycznych niekiedy wydają się – wobec niewielkiej, w gruncie rzeczy, liczby autorów – działaniem niekoniecznym, wartość przedstawionych wyżej analiz wydaje się jasna. Pozwalają one bowiem uchwycić charakterystyczne cechy poszczególnych propozycji, co uniemożliwia zamknięcie teorii demokracji agonistycznej w ramach jednej, ujednocniającej odmienne koncepcje definicji.

Z tego ostatniego względu warto zwrócić uwagę, że przedstawienie powyżej syntezujących przykładów recepcji współczesnych teorii agonistycznych było możliwe dopiero po zrekonstruowaniu propozycji trojga spośród najważniejszych autorów tego nurtu. Niejako odwrócony został w ten sposób często przyjmowany porządek wyводу, nakazujący wyjść od prób uchwycenia zjawisk w formie definicji, które następnie konfrontowane są z przykładami empirycznymi. Odwrócenie to jednak jest celowe: wskazuje się w ten sposób na charakterystyczne dla teorii politycznej dążenie do redukcji wielości w celu przedstawienia koherentnego obrazu analizowanego przedmiotu. Inny sposób prezentacji kłóciłby się z zarysowanymi na wstępie założeniami metodologicznymi, a co za tym idzie – przedstawiałby zmitologizowany obraz teorii agonistycznych.

## Zakończenie: Szanse demokracji agonistycznej

*W takim razie możliwą jest rzeczą być konserwatywno-liberalnym socjalistą, albo też – co na jedno wychodzi – te trzy słowa nie stanowią już zdolnych do życia i wykluczających się opcji. Powód zaś, dla którego wspomniana na wstępie wielka i potężna Międzynarodówka nigdy istnieć nie będzie, jest taki, iż Międzynarodówka ta nie może obiecać ludziom, że będą szczęśliwi.*

(Kolakowski, 1984)

Historyczne i współczesne normatywne teorie (filozofie) polityczne można próbować uporządkować według kryterium sposobu zorganizowania ładu społecznego. Filozofów tak różnych jak Thomas Hobbes czy Karol Marks można w tej perspektywie uznać za zwolenników organizowania porządku na drodze konfliktu. Z kolei Jean Jacques Rousseau czy John Locke mogliby zostać uznani za patronów tych wizji politycznych, które usiłują ład społeczny zaprowadzić na drodze porozumienia i zgody. Choć nurty te są od siebie w wielu aspektach radykalnie odmienne – nie mówiąc o wzajemnych różnicach pomiędzy poszczególnymi ich reprezentantami – łączy je postrzeganie polityki jako narzędzia wiodącego do uzyskania stabilnego ładu społecznego. Bez względu na to, czy mowa – jak u T. Hobbesa – o ludzkiej zdominowanym przez nieusuwalnego suwerena, czy też – jak u K. Marksa – o społeczeństwie bezklasowym, albo – jak u J. J. Rousseau i J. Locke’a – o pokoju społecznym, zaprowadzonym na drodze kontraktu, powiedzieć można, iż są to wizje optymistyczne: finałem każdej z tych narracji jest społeczeństwo uporządkowane, w którym wewnętrzne napięcia zostają zminimalizowane.

Koncepcje agonistyczne stoją w opozycji do obu opisywanych nurtów. Kreślona w nich wizja polityki nie niesie z sobą nadziei na inną, niż tylko chwilową, stabilizację. Dodatkowo, teoretycy agonistyczni nieustannie przypominają, że nawet w owych przejściowych momentach, gdy społeczeństwo wydaje się być „dobrze urządzone”, wciąż do czynienia mamy z napięciami, polegającymi w szczególności na wykluczeniu pewnej „społecznej reszty”. U Chantal Mouffe jest to wszystko to, co nie mieści się w ramach aktualnego dyskursu hegemonicznego. U Williama E. Connolly’ego są to te wszystkie, alternatywne wobec powszechnie obowiązującej, wizje polityczne, które naruszają przyjęty sposób konstruowania podmiotowości. U Bonnie Honig, podobnie, wszystko, co nie znajduje miejsca w usystematyzowanej teorii społecznej, pozostaje na marginesie, który stać się może w dłuższej perspektywie ogniskiem kontestacji istniejącego porządku.

Usiłując odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w jednym czasie troje wymienionych teoretyków przedstawiło odwołujące się do pojęcia agonizmu wizje demokracji, na

wstępie tej rozprawy stwierdzono, iż było to wynikiem złożenia się w jednym momencie historii trzech procesów: wysiłków przełożenia filozofii poststrukturalistycznej na język polityki, wyczerpywania się sporu liberalistów z komunitarystami, a także rozpadu dwubiegunowego ładu światowego. Zaprezentowana argumentacja, odwołująca się do tradycji intelektualnych studiów nad agonizmem, a także rekonstrukcja kontekstów, inspiracji i polemik towarzyszących zaproponowaniu przez troje teoretyków własnych wersji koncepcji demokracji agonistycznej, dowodzi zasadności tak sformułowanej tezy. Początek lat dziewięćdziesiątych XX w., jako okres destabilizacji funkcjonującego przez nieomal pół wieku porządku międzynarodowego, zdawał się ucieleśniać wizję postmodernistów. Zamiast dążyć do formułowania koncepcji usiłujących ułożyć i uzgodnić – przynajmniej na poziomie teorii – pojawiające się sprzeczności i napięcia społeczne, teoretycy agonistyczni przyjęli stanowisko „realistyczne”, czyniąc destabilizację, przygodność i niewspółmierność podstawą swoich rozważań.

Jeśli stwierdzamy, że teorie demokracji agonistycznej były owocem pewnego kontekstu – odpowiedzią na ówczesnie zadawane pytania – nie oznacza to, że chcemy przekonywać, iż ogranicza to zakres ich aplikacji. Takiemu twierdzeniu przeczą prace publikowane przez troje głównych autorów w kolejnych latach, niekiedy dość istotnie odchodzące od problematyki agonizmu – najbardziej widać to może w przypadku twórczości W. E. Connolly’ego – lecz regularnie do niej powracające. Mierząc się z nowymi wyzwaniem – na przykład, jak Ch. Mouffe, z kwestią populizmu – teoretycy agonistyczni niewątpliwie dowodzą płodności własnych propozycji. O żywotności każdego konceptu teoretycznego świadczą jednak nie tyle wysiłki jego pierwotnych autorów, ile zdolność inspirowania innych badaczy – zarówno do wyrażenia aprobaty, jak i krytyki. Pod tym względem, może się wydawać, koncepcja demokracji agonistycznej, choć rzeczywiście będąca wytworem określonego czasu historycznego, przekroczyła kontekst własnego powstania i stała się jednym z pełnoprawnych nurtów normatywnej teorii politycznej.

Tym, co łączy orędowników współczesnego, zdehellenizowanego agonizmu, nie jest jedna wizja instytucji demokratycznych. Zbliży ich natomiast sposób konceptualizacji polityki. Widzą oni politykę demokratyczną nie tylko jako konflikt interesów bądź tożsamości, lecz także jako zmaganie się dwóch sił: stabilizacji i destabilizacji ładu społecznego, pomiędzy którymi rozciąga się wąska przestrzeń wolności i pojawiania się tego, co nowe. W największej mierze jest to zasługa adaptacji na potrzeby normatywnej teorii politycznej koncepcji charakterystycznych dla myśli poststrukturalistycznej. Poza tym bowiem myślenie Ch. Mouffe, W. Connolly i B. Honig wyrasta z odmiennych tradycji i posiada odmienną genealogię. Jeżeli w przypadku autorki *Polityczności* jest to bogata tradycja marksizmu zachodniego, to u W. Connolly’ego najistotniejszych inspiracji dostarczyli nie tylko Fryderyk Nietzsche i Michel Foucault, lecz także – jako punkt krytycznego odniesienia – klasyczny amerykański pluralizm. Z kolei B. Honig najwięcej zawdzięczała – przynajmniej w pierwszym etapie swojej twórczości – wpływowi filozofii politycznej Hannah Arendt.

Przystępując do podsumowania sprawozdanych w powyższej pracy badań, zastanowić się jednak należy, czy i na jakich planach koncepcje demokracji agonistycznej zdają egzamin? Odpowiedź musi być, rzecz jasna, złożona, albowiem każdy z moż-



liwych planów posiada własne kryteria oceny. Tu postaramy się rozpatrzeć opisywane propozycje w trojakiem perspektywie: 1) jako diagnozę rzeczywistości; 2) jako normatywną teorię polityczną; 3) jako myśl polityczną, możliwą (bądź nie) do zastosowania w praktyce politycznej. Jak wskazujemy niżej, te trzy plany są z sobą ściśle powiązane.

W pierwszej perspektywie, traktując koncepcje demokracji agonistycznej jako diagnozę problemów i wyzwań współczesnej polityki, kryterium oceny musi być, z jednej strony, zakres dostrzeganych, istotnych politycznie kwestii, oraz, z drugiej strony adekwatność opisu problematycznych zjawisk i procesów. Teoretycy agonistyczni różnią się stopniem zainteresowania konkretnymi problemami polityki demokratycznej. Najbardziej pragmatyczna wydaje się być w tym kontekście Ch. Mouffe, która skupiała się na konkretnych wyzwaniach praktyki politycznej, takich jak np. kryzys reprezentacji politycznej oraz jeden z jego efektów, którym jest rosnąca rola ruchów populistycznych. B. Honig i W. Connolly proponują bardziej abstrakcyjne rozważania, dotyczące się w dużej mierze samej praktyki teoretyzowania politycznego. Tym samym ich postulaty nie odnoszą się do bezpośredniego doświadczenia i praktyki politycznej, wciąż domagając się skonkretyzowania.

W drugiej perspektywie, kiedy traktujemy demokrację agonistyczną jako normatywną teorię polityczną, skupić musimy się na jej recepcji. Jak już zauważono, komentarze do pierwotnych propozycji teoretyków agonistycznych tworzą niezwykle bogatą literaturę przedmiotu. Nie ulega zatem wątpliwości, że agonizm stał się ważnym elementem pejzażu normatywnej teorii politycznej. Zarazem jednak trzeba zwrócić uwagę, że skupianie się przez autorów agonistycznych przede wszystkim na problematyzacji relacji politycznych i społecznych, nie zaś na formułowaniu pozytywnych odpowiedzi, ogranicza szanse agonistycznego nurtu teorii demokratycznej w sporze z nurtem demokracji deliberatywnej – nawet formułowaną przez agonistów krytykę tego ostatniego nurtu uznać można za interesującą.

W powyższym wiąże się trzecia perspektywa, dotycząca szans demokracji agonistycznej jako myśli politycznej, możliwej do przełożenia na praktyczne działania polityczne. Z jednej strony podkreślić trzeba, że trafność diagnoz oraz niedostatek propozycji konstruktywnych jest cechą bardzo wielu nurtów krytycznych w teorii społecznej i politycznej. Z drugiej strony, demokratów agonistycznych wyróżnia spośród innych tego typu nurtów fakt przyswojenia filozofii poststrukturalistycznej. Rzecz nie tylko w tym, że w ten sposób narażają się oni na szereg tych samych zarzutów, które wcześniej kierowane były wobec autorów postmodernistycznych. Akceptacja koncepcji poststrukturalistycznych – a także poststrukturalistycznego języka – oznacza opisywanie polityki w kategoriach tragicznych: jako niekończącego się sporu pomiędzy konkurencyjnymi dyskursami czy nieustannej walki o metody wytwarzania podmiotowości. Krótko mówiąc, polityka agonistyczna nie niesie z sobą nadziei. Dlatego też koncepcje demokracji agonistycznej, choć teoretycznie interesujące i płodne, nie wydają się dysponować potencjałem zdolnym mobilizować tradycyjnie pojmowaną aktywność polityczną. Choć poszczególnych teoretyków umieścić można niewątpliwie po lewej stronie spektrum ideowego, ich myśl służyć może raczej jako atrakcyjna intelektualnie narracja na temat radykalnej i wywrotowej praktyki politycznej, niż

jako inspiracja dla praktycznych działań radykalnych<sup>40</sup>. Tragiczna wizja polityki jako permanentnego zmagania, pozbawionego obietnicy „lepszego jutra” – czy też tego, co Richard Rorty określał mianem „nadziei na lepsze społeczeństwo” (Rorty, 2013) – odróżnia nurt agonistyczny od klasycznych ideologii i doktryn, w które prawie zawsze wpisana jest szansa na zaprowadzenie pożądanego ładu.

Czy jednak uznaniu, że przełożenie koncepcji agonistycznych na język aktywności politycznej jest niezwykle trudne lub wręcz niemożliwe, towarzyszyć powinno przekonanie, iż agonizm jako nurt intelektualny, również skazany jest na porażkę? Odpowiedź także i na to pytanie musi być złożona. Historia recepcji rozmaitych projektów teoretycznych w naukach społecznych dowodzi, że trwale miejsce uzyskują te propozycje, które wiązać można z praktyką polityczną w zmieniających się kontekstach. Jednak istotną przesłanką dla ich trwałości jest także związek danych koncepcji z prądem intelektualnym, który je zrodził. W przypadku agonistów, bez względu na ich konkretną proveniencję, prądem tym jest, jak już wspomnieliśmy, filozofia poststrukturalistyczna. Zapytać należałoby zatem, jak długo jeszcze poststrukturalizm uchodzić będzie za perspektywę istotną dla teoretyzowania politycznego? O ile wydaje się, że w ostatnich dekadach intelektualiści pożegnali się już z postmodernizmem, o tyle poststrukturalizmowi, pomimo odejścia jego najistotniejszych przedstawicieli (Jacquesa Derridy, Michela Foucaulta czy Jeana-François Lyotarda), udało się trwalej wpisać w panoramę akademickiej filozofii i teorii politycznej, dowodząc, iż jest on czymś więcej, niż przejściową modą intelektualną.

Kiedy Leszek Kołakowski pisał w ostatnim zdaniu słynnego eseju *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą*, że opisywana przez niego międzynarodówka nie może ludziom obiecać szczęścia, wskazywał na to, jak istotna w polityce jest nadzieja. Perspektywa demokracji agonistycznej, która każe nam pogodzić się z nierozstrzygalnością, chwiejnością i chwilowością politycznego ładu, w dobie lęku i ponowoczesnej niepewności, wydaje się odpowiadać obietnicą jeszcze większej niestabilności i prekarności. Jako myśl polityczna, narracja agonistyczna pozbawiona jest nadziei, dlatego trudno uwierzyć w nią jako receptę na współczesne problemy demokracji. Bez wzbudzenia tej wiary nie sposób wyobrazić sobie możliwość instytucjonalizacji proponowanych rozwiązań. Zdolność inspirowania uczestnictwa i mobilizowania poparcia jest warunkiem koniecznym wszelkich projektów społecznych i politycznych. Brak obietnicy stabilizacji, choć znajduje współcześnie logiczne i przekonujące uzasadnienie, bierze górę nad racjonalną argumentacją. Jeżeli demokracja agonistyczna nie będzie zdolna zaproponować praktyk uwalniających na postmodernistyczną narrację, nie stanie się niczym więcej, niż zbiorem interesujących, lecz zaniechanych propozycji teoretycznych. Produktem postmodernizmu, posiadającym zarazem wszystkie, właściwe tej formacji intelektualnej zalety, oraz wiele przynależnych jej wad.

Istotą myślenia na sposób agonistyczny jest to, co nazwać można pochwałą dysonsansu – momentu nieostrości myślenia, oszołomienia nieznanym, kiedy jeszcze nasz mózg nie potrafi odnaleźć znajomych kryteriów klasyfikacji. Ta krótka chwila jest

---

<sup>40</sup> Pewnego wyjątku, znów dowodzącego jej relatywnie największego pośród teoretyków agonistycznych pragmatyzmu, dostarcza Ch. Mouffe, której koncepcjami inspirowała się hiszpańska partia Podemos (Mouffe, Errejón, 2016).

momentem ontologicznej i epistemologicznej otwartości, agnostycznym interludium relatywnej pewności co do statusu metafizycznego rzeczywistości oraz uprawnionych metod rozstrzygnięcia kwestii wywołującej zwątpienie. Agonizm jawi się zatem jako przeniesienie na grunt teorii politycznej intuicji właściwych dekonstrukcji. Podobnie jak ona, przez J. Derridę zdefiniowana krótko jako sprawiedliwość, usiłuje wymknąć się prostym definicjom. Nauce o polityce, której – mimo odcięcia się od wielu filozoficznych skłonności i ambicji – przyświeca cel przyświecający wcześniej filozofii (a więc zastępowanie opinii, *doxa*, wiedzą pewną, tj. *episteme*), agonizm oraz demokracja agonistyczna sprawią w związku z tym problem.

Richard Rorty, na pytanie o to, czy należy dokonywać racjonalnych i anachronicznych, czy też historycznych, kontekstualnych rekonstrukcji stanowisk, które pojawiały się w historii filozofii, odpowiadał: „[p]owinniśmy dokonywać i jednych, i drugich, lecz czynić to osobno” (Rorty, 1984, s. 49). Podobnie, nawet jeśli nie zgadzamy się z poststrukturalistycznymi założeniami i metodologią teoretyków agonistycznych, preferując empiryczną teorię polityczną jako narzędzie mierzenia się z realnymi problemami, nie powinniśmy odrzucać nawet bardzo abstrakcyjnych teorii normatywnych. W ocenie nie tylko koncepcji demokracji agonistycznej, lecz także wszelkich innych, normatywnych teorii politycznych, uwzględnić trzeba bowiem również inny argument. Nie ulega wątpliwości mnogość wyzwań i problemów, z którymi mierzą się współcześnie społeczeństwa demokracji liberalnych. Z tego względu nawet niekoherentne, niepełne, mało praktyczne, kłopotliwe czy też zwyczajnie trudne w odbiorze diagnozy, które przedstawiają normatywni teoretycy polityki, uznać trzeba za istotną wartość. Odpowiadając zatem na pytanie o szanse agonizmu jeszcze inaczej, stwierdzić można, że tak długo, jak istnieć będzie społeczne i polityczne wykluczenie i niesprawiedliwość, tak długo system demokratyczny potrzebował będzie krytycznych teorii polityki i społeczeństwa. W tym kontekście także i myślenie agonistyczne bez wątpienia ma przyszłość.

## Bibliografia

- Abramowiczówna Z. (1958), *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa.
- Acampora C. D. (2013), *Contesting Nietzsche*, Chicago–London.
- Althusser L. (2006), *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article374>, data dostępu: 3 czerwca 2016 r.
- Anchor R. (1978), *History and Play: Johan Huizinga and His Critics*, „History and Theory”, 17(1), 63.
- Anderson P. (1976), *The Antinomies of Antonio Gramsci*, „New Left Review”, vol. 100.
- Antoszewski A. (1998), *Współczesne teorie demokracji*, w: A. W. Jabłoński, L. Sobkowiak (red.), *Studia z teorii polityki*, t. II, Wrocław.
- Arendt H. (1994a), *Co to jest autorytet?*, w: *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa.
- Arendt H. (1994b), *Co to jest wolność?*, w: *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa.
- Arendt H. (1994c), *Między czasem minionym a przyszłym*, w: *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Warszawa.
- Arendt H. (1998a), *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Kraków.
- Arendt H. (1998b), *The Human Condition*, Chicago.
- Arendt H. (2000), *Kondycja ludzka*, Warszawa.
- Arendt H. (2002), *Wola*, Warszawa.
- Arendt H. (2003), *O rewolucji*, Warszawa.
- Arendt H. (2008), *Polityka jako obietnica*, Warszawa.
- Austin J. L. (1993), *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, Warszawa.
- Ball T. (2002), *Władza*, w: R. E. Goodin, F. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa.
- Barycz H. (1996), *Wstęp*, w: J. Huizinga, *Jesień Średniowiecza*, Warszawa.
- Baudrillard J. (2015), *Zapomnieć Foucaulta*, Kraków.
- Beauvoir S. de. (1948), *The Ethics of Ambiguity*, Secaucus.
- Beck U. (2006), *Cosmopolitan Vision*, Cambridge.
- Bell J. A., Cutrofello A., Livingston P. M. (2015), *Introduction. Contemporary Philosophy as Synthetic Philosophy*, w: J. A. Bell, A. Cutrofello, P. M. Livingston (red.), *Beyond Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, New York–London.
- Best M. H., Connolly W. E. (1976), *The politicized economy*, Ann Arbor.
- Biały F. (2010), *Konflikt jako wartość? Demokracja agonistyczna a populizm europejski w ujęciu Chantal Mouffe*, „Refleksje. Pismo naukowe studentów i doktorantów WNPiD UAM”, nr 1.
- Biały F. (2014), *Quentin Skinner: doniosłość i znaczenie. Komentarz tłumacza „Znaczenia i rozumienia w historii idei”*, „Refleksje. Pismo naukowe studentów i doktorantów WNPiD UAM”, nr 9.
- Biały F. (2015), *Quentin Skinner: historyk i kontekst*, „Przegląd Polityczny”, nr 132.

- Bilikiewicz A. (red.) (2007), *Psychiatria. Podręcznik dla studentów medycyny*, Warszawa.
- Bloom H. (1982), *Agon: Towards a Theory of Revisionism*, New York–Oxford.
- Boesche R. (1989), *William E. Connolly on the modern dialectic of dissolution and discipline*, „History of European Ideas”, vol. 10.
- Brahmer M. (1991), *Wstęp*, w: J. Burckhardt, *Kultura odrodzenia we Włoszech*, Warszawa.
- Buksiński T. (2006), *Współczesne filozofie polityki*, Poznań.
- Burckhardt J. (1950), *Reflections on History*, London.
- Burckhardt J. (1991), *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa.
- Burckhardt J. (1992), *Czasy Konstancy Wielkiej*, Warszawa.
- Burckhardt J. (1998), *Greeks and The Greek Civilization*, London.
- Caillois R. (1995), *Człowiek i sacrum*, Warszawa.
- Caillois R. (1997), *Gry i ludzie*, Warszawa.
- Canetti E. (1996), *Masa i władza*, Warszawa.
- Chambers S. A., Carver T. (2008a), *Introduction. Politics, Theory, and Innovation: The Writings of William E. Connolly*, w: S. A. Chambers, T. Carver (red.), *William E. Connolly: Democracy, Pluralism and Political Theory*, London–New York.
- Chambers S. A., Carver T. (red.), (2008b), *William E. Connolly: Democracy, Pluralism and Political Theory*, London–New York.
- Chmielewski A. (2001), *Spoleczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław.
- Colaguori C. (2012), *Agon Culture: Competition, Conflict and the Problem of Domination*, de Sitter Publications.
- Collier D., Hidalgo D. F., Maciuceanu O. A. (2006), *Essentially contested concepts: Debates and applications*, „Journal of Political Ideologies”, vol. 11, no. 3.
- Collingwood R. (2013), *Autobiografia. Z dziejów mojego myślenia*, Kraków.
- Connolly W. E. (1967), *Political Science and Ideology*, Ann Arbor.
- Connolly W. E. (1974), *The Terms of Political Discourse*, Toronto.
- Connolly W. E. (1981), *Appearance and Reality in Politics*, Cambridge.
- Connolly W. E. (1987), *Politics and Ambiguity*, Madison–London.
- Connolly W. E. (1991), *Identity\difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca.
- Connolly W. E. (1993), *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality*, Thousand Oaks, CA.
- Connolly W. E. (1994), *Preface to the Third Edition (1993)*, w: *The Terms of Political Discourse*, Oxford.
- Connolly W. E. (1995), *The Ethos of Pluralisation*, Minneapolis–London.
- Connolly W. E. (2002), *Identity\difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis–Saint Paul.
- Connolly W. E. (2005), *Pluralism*, Durham–London.
- Cuningham F. (2002), *Theories of Democracy: A Critical Introduction*, London–New York.
- Dahl R. (2006), *A Preface to Democratic Theory*, Chicago–London.
- Dayton J. C. (2006), *The Athletes of War: An Evaluation of the Agonistic Elements in Greek Warfare*, Toronto.
- de Sousa Santos B., Garavito C. R. (2005), *Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization*, w: B. de Sousa Santos, C. R. Garavito (red.), *Law and Globalization from Below*, Cambridge.

- Deveaux M. (1999), *Agonism and pluralism*, „Philosophy & Social Criticism”, vol. 25, no. 4.
- Dietz M. G. (1985), *Citizenship with a Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking*, „Political Theory”, vol. 13, no. 1.
- Dreyfus H. L., Rabinow P. (red.), (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago.
- Dubischar M. (2001), *Die Agonszenen bei Euripides: Untersuchungen zu ausgewählten Dramen*, Stuttgart–Weimar.
- Dunn J. (1980), *The Identity of the History of Ideas*, w: *Political Obligation in Its Historical Context. Essays in Political Theory*, Cambridge.
- Durkheim É. (2010), *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, Warszawa.
- Edwards J. (2013), *Play and Democracy: Huizinga and the Limits of Agonism*, „Political Theory”, vol. 41, no. 1.
- Ehrenberg V. (2011), *From Solon to Socrates. Greek history and civilization during 6th and 5th centuries B.C.*, London–New York.
- Eliade M. (2008), *Sacrum a profanum: o istocie sfery religijnej*, Warszawa.
- Ellsworth J. D. (1972), *Agon: Study in the Use of a Word*, University of California, Berkeley.
- Elshtain J. B. (1982), *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton.
- Erman E. (2009), *What is wrong with agonistic pluralism?: Reflections on conflict in democratic theory*, „Philosophy & Social Criticism”, vol. 35, no. 9.
- Falk R., Strauss A. (2001), *Toward Global Parliament*, „Foreign Affairs”, vol. 80, no. 1.
- Finlayson A. (2010), *Introduction: Becoming Plural*, w: A. Finlayson (red.), *Democracy and Pluralism: The Political Thought of William E. Connolly*, London–New York.
- Fitzgerald F. S. (2009), *The Crack-Up*, New York.
- Foucault M. (1982), *The Subject and Power*, „Critical Inquiry”, vol. 8, no. 4.
- Fourny J.-F. (1985), *Roger Caillois au College de sociologie: la politique et ses masques*, „The French Review”, vol. LVIII, no. 4.
- Fukuyama F. (1989), *The End of History?*, „The National Interest”, vol. 16.
- Gallie W. B. (1955), *Essentially Contested Concepts*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, vol. 56.
- Gilligan C. (2015), *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, Warszawa.
- Glendenning S. (2007), *The Idea of Continental Philosophy. A Philosophical Chronicle*, Edinburgh.
- Gramsci A. (1961), *Pisma wybrane*, t. 1, Warszawa.
- Gramsci A. (1991), *Zeszyty filozoficzne*, Warszawa.
- Gray J. (1996), *Isaiah Berlin*, Princeton.
- Grosse J. (1999), *Reading History: On Jacob Burckhardt as Source-Reader*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 60, no. 3.
- Grygień J. (2009), „Mniej filozofii, więcej historii”. *Quentina Skinnera zmagania z ahistoryzmem w naukach społecznych*, „Dialogi Polityczne”, nr 12.
- Grygień J. (red.), (2016), *Quentin Skinner: Metoda historyczna i wolność republikańska*, Toruń.
- Habermas J. (2000), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków.
- Hampsher-Monk I. (1984), *Political Languages in Time – The Work of J. G. A. Pocock*, „British Journal of Political Science”, vol. 14, no. 1.
- Heidegger M. (1977), *Pytanie o technikę*, w: *Budować, mieszkać, myśleć: eseje wybrane*, Warszawa.



- Held D. (2004), *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Cambridge.
- Held D. (2010), *Modele demokracji*, Kraków.
- Herzog D. (1985), *Without Foundations: Justification in Political Theory*, Ithaca–London.
- Hezjod (1995), *Prace i dni*, w: A. S. Chankowski (red.), *Wybór źródeł do historii starożytnej*, Warszawa.
- Hindess B. (2002), *Marksizm*, w: R. E. Goodin, P. Pettit (red.), *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa.
- Holly M. A. (1988), *Burckhardt and the ideology of the past*, „History of the Human Sciences”, vol. 1, no. 1.
- Homer (1990), *Iliada*, Warszawa.
- Homer (2003), *Odyseja*, Wrocław.
- Honig B. (1988), *Arendt, Identity, and Difference*, „Political Theory”, vol. 16, no. 1.
- Honig B. (1993), *Political Theory and Displacement of Politics*, Ithaca.
- Honig B. (1995), *Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity*, w: B. Honig (red.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, PA.
- Honig B. (2008), *An Agonist's Reply*, „Netherlands Journal of Legal Philosophy”, vol. 2.
- Honig B. (2009), *Antigone's Laments, Creon's Grief: Mourning, Membership, and the Politics of Exception*, „Political Theory”, vol. 37, no. 1.
- Honig B. (2010), *Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism*, „New Literary History”, vol. 41, no. 1.
- Honig B. (2013), *Antigone, Interrupted*, Cambridge.
- Horkheimer M., Adorno T. (1994), *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa.
- Hornblower S., Spawforth A. (red.) (1996), *The Oxford Classical Dictionary. Third Edition*, Oxford–New York.
- Huizinga J. (1936), *A Definition of the Concept of History*, w: R. Klibansky, H. J. Paton (red.), *Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford.
- Huizinga J. (2007), *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa.
- Jurewicz O. (red.) (2000), *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa.
- Kalyvas A. (2009), *The Democratic Narcissus: The Agonism of the Ancients Compared to that of the (Post)Moderns*, w: A. Schaap (red.), *Law and Agonistic Politics*, Farnham.
- Kant I. (1995), *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma filozoficzne*, Toruń.
- Karwat M. (2006), *O demagogii*, Warszawa.
- Kelley D. R. (2003), *Fortunes of History. Historical Inquiry from Herder to Huizinga*, New Haven–London.
- Klementewicz T. (2011), *Rozumienie polityki*, Warszawa.
- Knops A. (2007), *Debate: Agonism as Deliberation? On Mouffe's Theory of Democracy*, „Journal of Political Philosophy”, vol. 15, no. 1.
- Kołakowski L. (1984), *Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą? Katechizm*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn.
- Kołakowski L. (2009), *Główne nurty marksizmu. Tom 1. Powstanie*, Warszawa.
- Krauz-Mozer B. (2007), *Teorie polityki. Założenia metodologiczne*, Warszawa.
- Kuderowicz Z. (1979), *Nietzsche*, Warszawa.
- Kuhn T. (2011), *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa.
- Kwiek M. (1994), *Rorty i Lyotard*, w: *labiryntach postmoderny*, Poznań.

- Kyle D. G. (1993), *Athletics in Ancient Athens*, Leiden–New York–Köln.
- Laclau E. (1977), *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London.
- Laclau E. (2000), *Foreword*, w: D. J. Howarth, A. J. Norval, Y. Stavrakakis (red.), *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies and Social Change*, Manchester.
- Laclau E. (2004), *Emancypacje*, Wrocław.
- Laclau E., Mouffe C. (2005), *Hegemonia i socjalistyczna strategia: Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, Wrocław.
- Lamb R. (2016), *Historicism*, w: M. Bevir, R. A. W. Rhodes (red.), *Routledge Handbook of Interpretive Political Science*, London–New York.
- Laybourn K. (2006), *Marxism in Britain: Dissent, Decline and Re-emergence 1945–c.2000*, London–New York.
- Leiter B. (2004), *Introduction*, w: B. Leiter (red.), *The Future for Philosophy*, Oxford.
- Liddell H. G., Scott R. (1951), *Greek-English Lexicon*, Oxford.
- Lilla M. (2006), *Lekkomyślny umysł. Intelektualiści w polityce*, Warszawa.
- Lloyd-Jones H. (1982), *Introduction*, w: U. von Wilamowitz-Moellendorff (red.), *History of Classical Scholarship*, Baltimore.
- Lloyd M. (1992), *The Agon in Euripides*, Oxford.
- Lungstrum J., Sauer E. (1997), *Introduction*, w: J. Lungstrum, E. Sauer (red.), *Agonistics: Arenas of Creative Contest*, New York.
- Liotard J.-F. (2010), *Poróżnienie*, Kraków.
- Liotard J.-F. (1988), *The Differend: Phrases in Dispute*, Manchester.
- Liotard J.-F. (1997), *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, Warszawa.
- Mair P. (2007), *Demokracja populistyczna a demokracja partyjna*, w: Y. Mény, T. Surel (red.), *Demokracja w obliczu populizmu*, Warszawa.
- Mannheim K. (1992), *Ideologia i utopia*, Lublin.
- Marchart O. (2007), *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh.
- Martin J. (red.), (2013), *Chantal Mouffe: Hegemony, Radical Democracy, and the Political*, London–New York.
- McGowan J. (1998), *Hannah Arendt. An Introduction*, Minneapolis.
- Mény Y., Surel T. (2007), *Zasadnicza dwuznaczność populizmu*, w: Y. Mény, T. Surel (red.), *Demokracja w obliczu populizmu*, Warszawa.
- Miller S. G. (2004), *Ancient Greek Athletics*, New Haven–London.
- Mills C. W. (2000), *The Power Elite*, Oxford.
- Morawski K. (2016), *Dyskurs, hegemonia, demokracja*, Warszawa.
- Mouffe Ch. (1979), *Hegemony and Ideology in Gramsci*, w: Ch. Mouffe (red.), *Gramsci and Marxist Theory*, London–Boston–Henley.
- Mouffe Ch. (1981), *Hegemony and the Integral State in Gramsci. Towards a New Concept of Politics*, w: G. Bridges, R. Brunt (red.), *Silver Linings. Some Strategies for the Eighties*, London.
- Mouffe Ch. (1992), *Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics*, w: J. Butler, J. W. Scott (red.), *Feminist Theorize the Political*, New York–London.
- Mouffe Ch. (1993), *The Return of the Political*, London.
- Mouffe Ch. (2005a), *Paradoks demokracji*, Wrocław.
- Mouffe Ch. (2005b), *Schmitt's Vision of a Multipolar World Order*, „South Atlantic Quarterly”, vol. 104, no. 2.
- Mouffe Ch. (2008a), *Polityczność*, Warszawa.

- Mouffe Ch. (2008b), *Which World Order: Cosmpolitan or Multipolar?*, „Ethical Perspectives”, vol. 15, no. 4.
- Mouffe Ch. (2009), *Democracy in a Multipolar World*, „Millenium: Journal of International Studies”, vol. 37, no. 3.
- Mouffe Ch. (2014), *Democracy, Human Rights and Cosmpolitanism: an Agonistic Approach*, w: C. Douzinas, C. Gearty (red.), *The Meaning of Rights: The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge.
- Mouffe Ch. (2015), *Agonistyka*, Warszawa.
- Mouffe Ch., Errejón Í. (2016), *Podemos: In the Name of the People*, London.
- Murray O. (1998), *Introduction*, w: J. Burckhardt, *Greeks and The Greek Civilization*, London.
- Nietzsche F. (1905), *Z genealogii moralności*, Warszawa.
- Nietzsche F. (1912), *Poza dobrem i złem*, Kraków–Warszawa.
- Nietzsche F. (1967), *Homer's Wettkampf*, w: G. Colli, M. Montinari (red.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin–New York.
- Nietzsche F. (1993), *Rywalizacja Homera*, w: *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków.
- Nietzsche F. (1994), *Listy*, Kraków.
- Nietzsche F. (2011), *Z genealogii moralności*, Warszawa.
- Owen D. (2009), *The Expressive Agon: On Political Agency in A Constitutional Democratic Polity*, w: A. Schaap (red.), *Law and Agonistic Politics*, Ashgate.
- Palonen K. (2003), *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*, Cambridge.
- Panikkar R. (1982), *Is the Notion of Human Rights a Western Concept?*, „Diogenes”, vol. 30 (120).
- Pauzaniasz (1968), *Na olimpijskiej bieżni i w boju. Z Pauzaniausza wędrówki po Helladzie księgi V, VI i IV*, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Pearson K. A., Large D. (2006), *General Introduction*, w: K. A. Pearson, D. Large (red.), *The Nietzsche Reader*, Oxford.
- Pettit P. (1999), *Republican Freedom and Contestatory Democratization*, w: I. Shapiro, C. Hacker-Cordón (red.), *Democracy's Value*, Cambridge.
- Pickett B. L. (1996), *Foucault and the Politics of Resistance*, „Polity”, vol. 28, no. 4.
- Pocock J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment*, Princeton.
- Podoksik E. (2010), *How is Modern Intellectual History Possible?*, „European Political Science”, vol. 9, no. 3.
- Rancière J. (1998), *Disagreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis–London.
- Rancière J. (2008), *Na brzegach politycznego*, Kraków.
- Raubitschek A. E. (1949), *Dedications from the Athenian Akropolis: a catalogue of the inscriptions of the sixth and fifth centuries B. C.*, Cambridge MA.
- Rawls J. (2012), *Liberalizm polityczny*, Warszawa.
- Rawls J. (2013), *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa.
- Richman M. H. (2002), *Sacred Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie*, Minneapolis–London.
- Rockmore T., Singer B. J. (1992), *Antifoundationalism Old and New*, Philadelphia.
- Rorty R. (1984), *The historiography of philosophy: four genres*, w: R. Rorty, Q. Skinner, J. B. Schneewind (red.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge.
- Rorty R. (2013), *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, Toruń.
- Ruddick S. (1995), *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*, Boston.
- Ryszka F. (1964), *Państwo stanu wyjątkowego. Rzecz o systemie państwa i prawa Trzeciej Rzeszy*, Wrocław.

- Sandel M. (2009), *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, Warszawa.
- Schaap A. (2009), *Introduction*, w: A. Schaap (red.), *Law and Agonistic Politics*, Farnham.
- Schmitt C. (1987), *Pojęcie polityki*, „Zdanie”, nr 3 (suplement 1).
- Schmitt C. (2000a), *Pojęcie polityczności*, w: *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków.
- Schmitt C. (2000b), *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków.
- Schmitt C. (2006), *The Nomos of the Earth*, New York.
- Schmitt C. (2010), *Nowy nomos Ziemi*, „Kronos”, nr 2.
- Schmitt C. (2013), *Nauka o konstytucji*, Warszawa.
- Schmitt C. (2016a), *Dyktatura*, Warszawa.
- Schmitt C. (2016b), *Teoria partyzanta*, Warszawa.
- Sigurdson R. F. (2004), *Jacob Burckhardt's Social and Political Thought*, Toronto.
- Skarżyński R. (1992), *Od chaosu do ładu. Carl Schmitt i problem tego, co polityczne*, Warszawa.
- Skarżyński R. (red.), (1996), *Carl Schmitt i współczesna myśl polityczna*, Warszawa.
- Skinner Q. (red.), (1998), *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, Lublin.
- Skinner Q. (2013), *Wolność przed liberalizmem*, Toruń.
- Skinner Q. (2014), *Znaczenie i rozumienie w historii idei*, „Refleksje. Pismo naukowe studentów i doktorantów WNPiD UAM”, nr 9.
- Skinner Q. (2016), *Wizje polityki: rozważania o metodzie*, Warszawa.
- Strauss L. (1968), *Liberalism, Ancient and Modern*, Chicago.
- Szahaj A. (1996), *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu z postmodernizmem*, Wrocław.
- Szahaj A. (2000), *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa.
- Szahaj A., Jakubowski M. N. (2008), *Filozofia polityki*, Warszawa.
- Thaler M. (2010), *The illusion of purity: Chantal Mouffe's realist critique of cosmopolitanism*, „Philosophy & Social Criticism”, vol. 36, no. 7.
- Thiele L. P. (1990), *The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought*, „The American Political Science Review”, vol. 84, no. 3.
- Thomas P. D. (2013), *Althusser's last encounter: Gramsci*, w: K. Diefenbach, S. R. Farris, G. Kirn, P. D. Thomas (red.), *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, London–New Delhi–New York–Sydney.
- Thomson A. (2009), *Polemos and Agon*, w: A. Schaap (red.), *Law and Agonistic Politics*, Farnham.
- Tully J. (2002), *The Unfreedom of the Moderns in Comparison to Their Ideals of Constitutional Democracy*, „The Modern Law Review”, vol. 65, no. 2.
- Tuncel Y. (2013), *Agon in Nietzsche*, Milwaukee.
- Villa D. R. (1999), *Politics, Philosophy, Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton.
- Vizedom M. B. (1960), *Man and the Sacred. Roger Caillois, Meyer Barash*, „American Anthropologist”, vol. 62, no. 4.
- Waśkiewicz A. (1998), *Interpretacja teorii politycznej. Spór o metodę we współczesnej literaturze anglosaskiej*, Warszawa.
- Wenman M. (2012), *Pluralism, Capitalism, and the Fragility of Things: An Interview with William E. Connolly*, w: G. Browning, R. Prokhovnik, M. Dimova-Cookson (red.), *Dialogues with Contemporary Political Theorists*, Basingstoke.
- Wenman M. (2013), *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Era of Globalisation*, Cambridge.

- Williams J. (2008), *How to be Bicameral: Reading William Connolly's Pluralism with Whitehead and Deleuze*, „The British Journal of Politics and International Relations”, vol. 10, no. 2.
- Wingenbach E. (2011), *Institutionalizing Agonistic Democracy: Post-Foundationalism and Political Liberalism*, Farnham.
- Wittgenstein L. (2000), *Dociekania filozoficzne*, Warszawa.
- Woleński J. (1997), *O postmodernizmie (krytycznie) – część pierwsza*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 4 (24).
- Woleński J. (1998), *O postmodernizmie (krytycznie) – część druga*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 1 (25).
- Wróblewski M. (2010), „Zatarg” Jeana-François Lyotarda, czyli o postmodernizmie raz jeszcze, „Diametros”, nr 24.