

PRZEMYSŁAW PLUCIŃSKI

DECYZJONIZM ZAMIAST DEBATY? O PRZECIWSZTAWNYCH WZORACH DZIAŁANIA W SFERZE PUBLICZNEJ

Najwyraźniej w tym kraju trzeba być socjalistą, by walczyć o liberalne zasady

Jürgen Habermas, z listu do Marion Gräfin Dönhoff

„Liberał” to szacowny, czcigodny tytuł, który wszyscy powinniśmy nosić z dumą, ale, podobnie jak dobrze skrojony płaszcz, skrywa on więcej, niż odstania.

Tony Judt, *Źle ma się kraj*

Dziś już wiemy lepiej niż kiedykolwiek, że demokracja, jako fundament nowoczesnego, odziedziczonego po oświeceniu ładu społecznego, nie jest daną raz na zawsze oczywistością. Reprezentanci nauk społecznych są częstokroć żywo zaniepokojeni negatywnymi tendencjami, które jej towarzyszą: wulgarnym populizmem, bądź też uwiązaniem sfery publicznej: obywatelskim prywatyzmem i wycofaniem z życia publicznego. Problemy te najczęściej interpretują jako „zmęczenie” demokracją formalną.

Ciągle jest też żywa „esenjalistyczna” krytyka demokracji obecna w myśli konserwatywnej, kwestionującej prawomocność samej demokracji. Od dziesięcioleci nie cichną zarzuty wobec demokratycznego egalitaryzmu, idei reprezentacji czy wręcz (rzekomej) nienaturalności demokracji. Krytyka konserwatywna, jakkolwiek częściowo pożyteczna w definiowaniu pewnych jej wad, całkowicie zawodzi, gdy chodzi o narzędzia naprawy porządku demokratycznego, zawsze preferując rozstrzygnięcia antyegalitarne. Myślicielem wpisującym się w tę perspektywę jest wracający z „intelektualnego wygnania” Carl Schmitt. Co jednak znamienne, renesans Schmitta – reprezentanta „ruchu konserwatywnej rewolucji” – nie realizuje się na prawicy, ale w nurcie intelektualnie radykalnej lewicy, między innymi w ramach perspektywy agonistycznej Chantal Mouffe. Schmitt odżywa jako ten, który pokazał bardzo wyraźnie przygodność związku między liberalizmem z demokracją, stając się nieprzejednanym krytykiem tego pierwszego.

To, co łączy Schmitta i Mouffe, to wspólny mianownik radykalnego antyliberalizmu. Co ciekawe – ów specyficzny antyliberalizm, który łączy pasje radykalnej prawicy i lewicy, nie jest wcale pomieszaniem językiem współczesności. Sięga przynajmniej czasów Schmitta. Już w 1923 r., mając na myśli niemiecki parlamentaryzm jako synonim liberalizmu, pisał on:

„[...] im większe było praktyczne doświadczenie parlamentaryzmu, tym bardziej narastała krytyczna postawa wobec samego systemu partyjnego. W końcu krytyka parlamentaryzmu pojawia się z całkiem innej strony – pryncypialnego lewicowego radykalizmu. Jak widać, krytyczna postawa wobec parlamentaryzmu może łączyć poglądy prawicowe i lewicowe, argumenty konserwatywne, syndykalistyczne i anarchistyczne, punkty widzenia monarchistów, zwolenników arystokracji i demokratów”¹. Współczesna już walka Mouffe toczy się pod podobnym sztandarem.

Czyniąc punktem wyjścia rzeczony „kryzys demokracji”, interesować mnie będą głównie spory toczone w obrębie i wokół tak zwanej agonistycznej teorii demokracji, szczególnie zaś kontrowersje między Chantal Mouffe a ujęciem Jürgena Habermasa, traktowanego przez Mouffe – moim zdaniem nie do końca słusznie – jako uosobienie dyskursu deliberatywnego. Będę starał się wpisać koncepcję polityczności, jaką za Schmittem wypracowuje Mouffe, w ramy dyskusji na temat sfery publicznej, czyli w ramę teoretyczną, od której Mouffe nie do końca skutecznie ucieka².

W artykule przedstawię interesujące mnie teorie sfery publicznej: 1) dyskursywną – opierając się na ustaleniach Habermasa oraz 2) agonistyczną – wyprowadzając ją z klasycznych ujęć Arendt i Schmitta oraz współczesnego ujęcia Chantal Mouffe. Następnie przejdę do dyskusji na temat ich teoretycznej i praktycznej użyteczności. Za kryterium przyjmę tu pojęcie pluralizmu i inkluzyjności/ekskluzyjności obu wizji na poziomie przedmiotowym (o co jest spór?) oraz podmiotowym (kto uczestniczy/kto jest wyłączany?).

I. DYSKURSYWNA SFERA PUBLICZNA

Dyskursywna sfera publiczna kojarzona jest przede wszystkim z nazwiskiem Jürgena Habermasa. Przedstawię ją w pierwszej kolejności przede wszystkim dlatego, że stanowi ona dla Mouffe główny (choć nie jedyny) negatywny punkt odniesienia.

Na samym wstępie warto zasygnalizować pewien problem, jaki jest związany z „czytaniem Habermasa” przez Mouffe, a mianowicie fakt, że opiera

¹ C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków-Warszawa 2000, s. 132.

² Werbalna ucieczka Mouffe od sfery publicznej powodowana jest najpewniej faktem, że kojarzy ją ona z rdzeniem liberalnym. Takie też ma korzenie nowoczesna sfera publiczna, jednakże już mocno się od nich oddaliła. Wystarczy wspomnieć tu cały nurt *counterpublics*, będący krytyką liberalnego rdzenia idei sfery publicznej (w wydaniu Habermasowskim i w opozycji do niej powstała). Por. S. Benhabib, *Models of Public Space. Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas*, w: idem, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York 1992; N. Fraser, *What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender*, w: idem, *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis-London 1989; N. Fraser, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, w: C. Calhoun (red.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge 1996; O. Negt Oskar, A. Kluge, *Public Sphere and Experience. Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, Minneapolis-London 1993.

się ona niemal wyłącznie na Habermasie „późnym”, czyli autorze *Faktyczności i obowiązania*. Mouffe nie cofa się specjalnie ani do *Teorii działania komunikacyjnego*, ani tym bardziej do – moim zdaniem kluczowych w tym kontekście – *Strukturalnych przeobrażeń sfery publicznej*, czyli do dzieł, w których tkwią początki zainteresowań Habermasa dyskursem i publiczną debatą oraz ukształtowane są podstawy teorii komunikacyjnej. Wątki te, choćby dzięki dostępności przekładów i pewnej ilości omówień, nie są polskiemu czytelnikowi obce. Przypomnimy więc je jedynie skrótowo.

Polski odpowiednik niemieckiego *Öffentlichkeit* oznacza z jednej strony publiczność (w sensie podmiotowym), z drugiej zaś – jawną i transparentną dziedzinę spraw publicznych (w sensie przedmiotowym). Sfera publiczna jako *Öffentlichkeit* to – jak definiuje to Habermas – „obszar życia społecznego, w obrębie którego może wykształcić się coś takiego, jak opinia publiczna. Zasadniczo wszyscy obywatele mają do tego obszaru dostęp”³. Do konstytuowania się tak pojmowanej sfery publicznej dochodzi w każdej rozmowie osób prywatnych, tworzących już w tym samym momencie publiczność. Obywatele „pertraktują w sprawach będących przedmiotem publicznego zainteresowania w sposób niewymuszony, to znaczy mając gwarancję, iż [...] mogą swobodnie wyrażać swe opinie [...]”⁴. Tak pojmowana sfera publiczna wykracza zdecydowanie poza ujęcie agregatywne, sprowadzające „opinię publiczną” do sumy głosów.

W kontekście proceduralnym sfera publiczna opiera się na trzech głównych zasadach: 1) dostęp mają do niej w zasadzie wszyscy; 2) pertraktujące w kwestiach publicznych jednostki wychodzą ze swoich wcześniejszych ról i działają w ramach roli podstawowej – obywatela zainteresowanego kwestiami publicznymi. Wymóg ten zapobiegać ma asymetrii w trakcie dialogowego procesu „kształtowania woli”. Pozycja społeczna związana z rolą nie powinna się przekładać na apriorycznie zakładaną wyższość racji osób o strukturalnie wysokiej pozycji; 3) obywatele mogą w sposób niewymuszony się gromadzić, zrzeszać, wypowiadać opinie i je upubliczniać. Jak więc widać, powyższe reguły zbieżne są z kością liberalno-demokratycznym.

Sfera publiczna to dla Habermasa niezbędny pośrednik pomiędzy porządkiem społeczeństwa a państwa, niezinstytucjonalizowanej a zinstytucjonalizowanej polityki. Sfera publiczna, powstała w istocie jako produkt kultury burżuazyjnej i jej indywiduizmu, z biegiem czasu nabierała coraz bardziej „asocjacyjnego” charakteru, stając się ostatecznie jedną z najważniejszych ram dla „tożsamości zbiorowych”. Asumptem do tego były procesy społeczne uruchomione przez „pokolenie '68”, przede wszystkim dokonana przez reprezentantów kontrkultury redefinicja „prywatności” i wskazanie ideologicznych pożytków czerpanych z fetyszyzacji tego, co wyłącznie indywidualne. Z dzisiejszej perspektywy niemożliwe jest już traktowanie sfery publicznej, jak miało to miejsce jeszcze w XVIII w., jako pozwalającej wyłącznie na ekspresję indywidualne.

³ J. Habermas, *The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)*, „New German Critique” 1975, nr 3 (Autumn).

⁴ A. M. Kaniowski, *Polska sfera nie-publiczna*, „Krytyka Polityczna” 2003, nr 3.

Istotne jest też to, jaka postać władzy realizuje się w obrębie sfery publicznej. Jakkolwiek Habermas na kartach *Przeobrażeń strukturalnych* nie rozstrzyga klarownie tej kwestii, sprowadzając odpowiedź do intuicji, to jednak w swych późniejszych pracach, powracając do problematyki sfery publicznej, proponuje konkretne rozwiązania. Władzę właściwą sferze publicznej określa jako „komunikacyjną”⁵, czyli „władzę lepszego argumentu”, co odróżnia ją od zakorzenionej w stosunkach przemocy władzy administracyjnej⁶.

Wokół wypracowanej przez Habermasa koncepcji dyskursywnej, szczególnie jeśli dokonywano jej „deliberatywnych interpretacji”, narosło wiele nieporozumień – cała mnogość redukcjonistycznych interpretacji, traktujących działanie komunikacyjne jako działanie prowadzące do („zgniłego” niekiedy) kompromisu. Prowadzić ma tenże model choćby do paraliżu polityki poprzez wszechobecną zgodę i motywowane niskimi pobudkami zacieranie różnic pomiędzy politycznymi oponentami. Owo „mityczne pojednanie” jest jednak raczej życzeniowym myśleniem krytyków niż wykładnią Habermasowskiego stanowiska. Szerzej problemy te omawiał Habermas na kartach *Teorii działania komunikacyjnego*, my zaznaczymy tu problem syntetycznie. Aby to zrobić, warto dodatkowo zróżnicować dwa poziomy analizy: 1) „interakcyjny” oraz 2) systemowy.

W kontekście interakcyjnym kluczowe jest pojęcie porozumienia (*Verständigung*). Porozumienie owo nie musi oznaczać ostatecznego „pojednania” partnerów co do wspólnego celu. Cele aktorów dzielących różne koncepcje dobra mogą być (i najczęściej są) różne, partykularnie zamierzone. Próba osiągnięcia porozumienia nie musi więc oznaczać ani symbolicznego wykluczenia, ani tym bardziej skazania na „negatywne uprzywilejowanie”. Istotne jest tu bowiem to, by działające podmioty uzgodniły wspólną definicję sytuacji stanowiącą tło działania, bez konieczności odwoływania się do stosunków przemocy czy też mechanizmów „miękkiego” przymusu (manipulacja, kłamstwo). W tej interpretacji komunikacyjne działanie w dyskursywnej sferze publicznej oznacza nie tyle wypracowanie wspólnego stanowiska jako efektu, ile raczej zgodę na reguły gry, które partnerzy interakcji dobrowolnie akceptują⁷. W tym sensie można traktować działanie komunikacyjne jako ujęcie swoiście „symbiotyczne”.

Na poziomie systemowym Habermas również nie ulega pokusie liryzacji stosunków społeczno-politycznych, dostrzegając w nich oblicze konfliktowe. Stwierdza otwarcie: „Każda wpisana w ramy państwa prawa demokracja, która jest pewna samej siebie, ujmuje obywatelskie nieposłuszeństwo jako unormowaną, bo niezbędną część składową swojej kultury politycznej”⁸. Innymi słowy, nie tylko dążenie do porozumienia i dyskurs, lecz także działanie bezpośrednie, nierzadko na pograniczu legalności, jest działaniem prawo-

⁵ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005, s. 177.

⁶ K. Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls and Habermas*, Albany 1995, s. 213.

⁷ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, Warszawa 2002, s. 225-226.

⁸ Ibidem, s. 81.

mocnym, o ile tylko grupy, które podzielają odmienną koncepcję dobra, nie spotykają się z zaspokojeniem roszczeń.

Co więcej, rekonstrukcja relacji klasowych i kultury politycznej oświecenia, które są przedmiotem studiów Habermasa nad narodzinami burżuazyjnej sfery publicznej, jest w zasadzie opowieścią o konflikcie interesów (przede wszystkim politycznych) i nie zawiera w sobie liryki pojednania. Oparta jest *stricte* na wizji współzawodnictwa w sferze publicznej⁹. To, co różni Habermasa od Arendt i Schmitta i prowadzi do nieuzgadnialności z wizją Mouffe, to zarysowanie inkluzyjności modelu: w obręb sfery publicznej sukcesywnie dopuszczane są (w efekcie walk społecznych!) coraz to szersze kręgi „publiczności”.

Jakie są zalety ujęcia dyskursywnego? Wizja ta zapewnia najszerszy kontekst dla pluralizmu – zarówno jednostkowego, jak i zrzeszeniowego. Pozwala na koegzystencję różnorodnych grup o zróżnicowanych koncepcjach dobrego życia i wizjach sprawiedliwości, nie definiując ograniczeń o charakterze podmiotowym lub przedmiotowym. Innymi słowy: do dyskursywnej sfery publicznej dopuszczeni są wszyscy zainteresowani, przedmiotem debaty są zaś problemy definiowane jako kluczowe przez nich samych. Wizja uzgadniania stanowisk jako dochodzenia do porozumienia zakotwiczona jest w jednym, fundamentalnym interesie – możliwości pomyślenia społeczeństwa, które, najdalej jak może, potrafi abstrahować od stosunków przemocy, zarówno na poziomie interakcyjnym, jak i w perspektywie systemowej.

II. IDEA AGONIZMU

Teoria agonistyczna, stanowiąca cały czas najpoważniejszą alternatywę wobec perspektywy dyskursywnej i jedną z naczelných teorii sfery publicznej, nie jest jednolita. Posiada dwa główne nurty. Pierwsze z nich kojarzone jest z twórczością Hannah Arendt¹⁰. Ujęcie drugie jest daleko bardziej kontrowersyjne, wyprowadza się je bowiem ze spuścizny wpływowego jurysty III Rzeszy – Carla Schmitta. Co ciekawe jednak, oba skrzydła agonizmu najprawdopodobniej są sobie o wiele bliższe, niż zwykło się powszechnie sądzić. Tak w każdym razie argumentuje Antonio Negri, i – o ile się nie myli – to właśnie myśl Carla Schmitta wywarła spory, choć nieoczywisty, po trosze też „skryty”, wpływ na myślenie Arendt o „polityczności”¹¹.

1. Ujęcie Hannah Arendt

Istota agonizmu u Arendt skrywa się za greckimi źródłosłowami, gdzie *agōn* oznacza „zebranie, stadion, zawody sportowe”, *agōnia* „rywalizację o zwycięstwo w zawodach”, *agōnistikos* zaś znaczy tyle, co „nadający się do walki”.

⁹ J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007, passim (zwl. s. 162).

¹⁰ Mimo że nie przedstawiam wizji Arendt i Schmitta w porządku chronologicznym, nie jest to istotne dla ustaleń, które mnie interesują. To bowiem Schmitt jest dla mnie ważniejszy, jako źródło „mocnego agonizmu” Mouffe.

¹¹ J.-C. Monod, *Czy można bezkarnie czytać Schmitta od prawa do lewa?*, „Le Monde Diplomatique” 12 (grudzień) 2007, s. 18.

Agonistyczna demokracja i właściwy jej model sfery publicznej są więc przede wszystkim dziedziną obywatelskiej rywalizacji. Współzawodnictwo wśród starożytnych Greków miało ochraniać przed przygodnością ludzkiej egzystencji, definiować jej cele i organizować praktyki. Jak ujął to Arystoteles, mówiąc o podstawowej obywatelskiej powinności: „Należy [...] ile możliwości dbać o nieśmiertelność”¹². Życie miało przejawiać się jako permanentny dowód moralnej oraz politycznej siły i heroizmu. Cnotą było podejmowanie działań politycznych w interesie całej wspólnoty obywateli. Prawo do działań w domenie publicznej posiadali jednak nieliczni – ci, których działania w „królestwie wolności” były uprzednio zabezpieczone prywatną własnością, pozwalającą na materialne zaspokojenie i uwalniającą od trosk w „królestwie konieczności”. W konsekwencji podmiotami aktywnymi w demokratycznej sferze publicznej byli wyłącznie (oczywiście nie wszyscy) dorośli mężczyźni – panowie gospodarstwa domowego. Poza dziedziną spraw publicznych pozostawały kobiety, dzieci i niewolnicy – domeną ich aktywności pozostawała sfera prywatna. W kontekście podmiotowym napotykamy tu więc silne mechanizmy strukturalnego wykluczenia. Dziedzina publiczna (choćby jako przestrzeń dla praktyk demokratycznych), w odróżnieniu od prywatnej, była dziedziną wolności obywatelskiej – składała się z równych sobie jednostek, a człowiek ograniczający swoją działalność do sfery prywatnej był równy nieposiadającemu głosu niewolnikowi. Perspektywa Hannah Arendt współczesnego czytelnika uderza przede wszystkim elitizmem. Jest w dużej mierze nostalgicznym wspomnieniem utraconego ideału demokracji antycznej, jest swoistą historią nowoczesności jako historią upadku (*Verfallsgeschichte*)¹³, w konsekwencji wpisuje się jednak w konserwatywne odczytania jej myśli.

Perspektywa Arendt, mimo że inspirowana Schmittem, pozwala na dość szerokie pole dla pluralizmu. Jest on jednak ograniczony do koegzystencji jednostek, i to nielicznych, w ramach ekskluzywnej sfery publicznej. Wprawdzie w jej ramach nie mamy do czynienia z ograniczeniami przedmiotowymi (rozmawiać można o wszystkim), silne są jednak ograniczenia podmiotowe – sfera publiczna charakteryzuje się tu ewidentnym wykluczeniem strukturalnym całych segmentów populacji. To, co zbliża Arendt do Habermasa, to założenie, że współzawodnictwo czy nawet walka mają charakter dyskursywny, dialogowy. Działające podmioty nie uciekają się więc do otwartej przemocy.

2. Carl Schmitt – polityczność i decyzjonizm

Dla nas istotniejszy jest jednak model wypracowany w latach 30. ubiegłego stulecia przez Carla Schmitta. Mamy u niego do czynienia z radykalnym odrzuceniem indywidualistycznych podstaw liberalnego porządku politycznego. Celem, który przyświeca Schmittowi, jest powołanie wspólnoty politycznej o dużej spójności. Podstawowy nacisk jest tu więc położony, w odróżnieniu od

¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 292.

¹³ Podobną historiozofię preferuje C. Schmitt, *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa. Sens i niepowodzenia politycznego symbolu*, Warszawa 2008.

głównego nurtu ideologii liberalnej, na wytwarzanie tożsamości zbiorowych, wykluczający całkowicie liberalną, ekonomistyczną ideologię kładącą nacisk na indywidualne działania w interesie zbiorowym.

Trzeba zdawać sobie sprawę z jednego, oczywistego w gruncie rzeczy faktu: dzieło Schmitta i jego figura intelektualna są nieodrodnym dzieckiem *Zeitgeistu* i wpisują się w szeroki front intelektualny „konserwatywnych rewolucjonistów”¹⁴. Są reakcją na niemiecką klęskę i stanowią rozpowszechnioną w okresie międzywojennym reakcję obronną zranionej niemieckiej duszy, nieodnajdującej się w realiach Republiki Weimarskiej. Remedium, jakie proponuje Schmitt, wpisywało się aż zbyt dobrze w polityczną praktykę międzywojnia. Być może Schmitt jako czytelnik (choćby) Hobbesa, Hegla, Marksa czy Sorela w innych warunkach historycznych i strukturalnych doszedłby do odmiennych wniosków. Świadomość nazbyt łatwej akcesji w szeregi narodowego socjalizmu od razu wzbudza jednak naszą czujność – uniwersalizm Schmitta jawi się w tym kontekście już tylko jako pewien, wprawdzie osobliwy i być może dla kogoś pociągający, ale jednak historycznie definiowany partykularyzm.

Konsekwentne czytanie Schmitta jako krytyka liberalizmu i instytucji sfery publicznej wymaga symultanicznej lektury dwóch obszernych, dobrze obecnie znanych, gdyż upowszechnianych przez „schmittiańską lewicę”, esejów Schmitta: *Duchowej i historycznej sytuacji dzisiejszego parlamentaryzmu* (1923, wyd. popr. 1926) oraz *Pojęcia polityczności* (1932). Poglądy w nich wyrażone najwyraźniej pobrzmiewają właśnie u Chantal Mouffe.

Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu jest w zasadzie oskarżeniem niemocy polityki partyjnej, bezwładu i rozkładu instytucji politycznych Republiki Weimarskiej. Tytułowy „parlamentaryzm” jest tu w zasadzie synonimem „liberalizmu”, samo dzieło zaś demaskuje proces zrastania się liberalizmu i demokracji w podejrzaną i nieprawomocną (zdaniem Schmitta) całość. Część przywoływanej pracy jest polemiką z Richardem Thomą, któremu to Schmitt replikuje: „Odwołuję się do całkowicie przestarzałych idei i zasad, takich jak dyskusja i obecność sfery publicznej [*Öffentlichkeit*]. [...] Kiedyś pojęcia te były być może miarodajne dla parlamentaryzmu, ale dzisiaj idea parlamentu opiera się na całkiem innych podstawach. Ja również obawiam się, że wiara w sferę publiczną i dyskusję jest wyrazem przestarzałych poglądów”¹⁵. Schmitt na samym wstępie kwestionuje liberalną wiarę w debatę publiczną oraz instytucję sfery publicznej.

Trzeba jednak zaznaczyć, że rozumienie „sfery publicznej” jako jądra parlamentaryzmu jest dość swoiste i – co oczywiste – „przedhabermasowskie”. Dla Schmitta „sfera publiczna” jest cały czas pojmowana „partyjnie” i „legalistycznie” – jako przestrzeń wymiany poglądów nie tyle samych obywateli, ile ich reprezentantów, a pojmowanie opinii publicznej, która w ten sposób powstaje, nie wykracza poza klasyczną, obecną już jednak wyłącznie w podręcznikach do historii socjologii, wizję Waltera Lippmana z *Public Opinion*. „Zasada

¹⁴ M. A. Cichocki, *Wstęp do polskiego wydania*, w: C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków-Warszawa 2000, s. 5-16.

¹⁵ C. Schmitt, *Duchowa i historyczna...*, s. 116.

publicznego wygłaszania sądów, którą gwarantują wolność słowa i prasy, wolność zgromadzeń i parlamentarne immunitety, pojawiła się w systemie liberalnym w następstwie wcześniejszej idei wolnej myśli, ze wszystkimi konsekwencjami wynikającymi z liberalnego rozumienia słowa »wolność«. Tam, gdzie sfera publiczna może stać się formą przymusu, tak jak w przypadku realizowania przez jednostkę prawa wyborczego, a więc w sytuacji przecinania się sfery prywatnej z publiczną, pojawia się sprzeczny z zasadą jawności życia publicznego postulat tajności wyborów¹⁶ – pisał Schmitt. Dokonuje on tu swoistej rewersji – stwierdza mianowicie, że to podbudowana na liberalnej wolności i indywidualizmie sfera publiczna poprzez swój agregatywny charakter przekształca się w tyranie statystycznej tylko większości. Większości, która nie może być podmiotem w pełnym tego słowa znaczeniu, nigdy nie może stać się jednym ciałem zbiorowym, jest bowiem wyłącznie sumarycznym artefaktem.

W swych esencjalistycznych poszukiwaniach Schmitt, prócz krytyki współczesnej mu demokracji parlamentarnej, stanowiącej – jego zdaniem – kwintesencję (równoznaczną z uwiadem) liberalnej kultury politycznej, wypracowuje jednak również rozwiązania „pozytywne”: odpowiada na pytanie, czym sfera publiczna jest. Píše, od razu definiując jej podmiot: „L u d może istnieć tylko w sferze publicznej. Oddany przez 100 milionów prywatnych osób głos nie jest wolą ludu ani opinią publiczną. Wola ludu to zgoda przez akłamację, przez nieodwołalną i jednoznaczną obecność¹⁷. To, co publiczne, utożsamia więc Schmitt z powszechną akłamacją, uobecnieniem się ludu/narodu¹⁸ i jego prymatem, być może nawet z naoczną współobecnością członków ludu/narodu.

Konsekwencją krytyki liberalnej demokracji wypracowanej w latach 20. XX w. są poszukiwania „pozytywnej” odpowiedzi na diagnozę liberalnego rozkładu życia politycznego oraz uwiadu sfery publicznej – forpoczty indywidualizmu. Receptą ma być porzucenie liberalizmu i jednocześnie odzyskanie demokracji. Schmitt poszukuje kryterium stanowiącego jednocześnie fundament egzystencjalny życia zbiorowego, *ergo* politycznego. Zwieńczeniem namysłu jest w tym zakresie pojęcie polityczności – specyficzne „polityczne rozróżnienie, do którego można sprowadzić wszystkie polityczne działania i motywy”¹⁹. Schmitt odnajduje je w dość intuicyjnym podziale egzystencjalnym na „my” i „oni”. Dokonuje jednocześnie translacji przywołanych kategorii na język praktyki politycznej, wprowadzając antynomiczne „rozróżnienie przyjaciela i wroga”²⁰. Jest ono użyteczne o tyle, że pozwala na takie zdefiniowanie istoty życia zbiorowego opartego na antagonizmie, „które daje nam jasne kryterium polityczności, ale zarazem nie jest ani jej wyczerpującą definicją, ani nie przesądza o jej treści”²¹. Polityczne rozróżnienie

¹⁶ C. Schmitt, *Duchowa i historyczna...*, s. 153.

¹⁷ *Ibidem*, s. 131.

¹⁸ Mamy tu do czynienia z problemem dwuznaczności niemieckiego *das Volk*, które oznacza zarówno „lud”, jak i „naród”.

¹⁹ C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: *idem, Teologia polityczna i inne pisma*, s. 198.

²⁰ *Ibidem*, s. 198.

²¹ *Ibidem*.

na wroga i przyjaciela to jednocześnie „zdolność określenia najwyższego stopnia intensywności związku lub oddzielenia, stowarzyszenia (*Assoziation*) lub rozproszenia (*Dissoziation*)”. Co jest tu jednak istotne – Schmitt deklaruje, że różnica ta nie musi pociągać za sobą innych, czy to moralnych, czy estetycznych bądź ekonomicznych różnic. Wróg polityczny, przynajmniej na poziomie teorematu Schmitta, nie musi być bowiem automatycznie moralnie zły czy estetycznie odpychający. Nie zmienia to jednak faktu, że na poziomie ontologicznym pozostaje wrogiem.

Pojęciu wroga nadaje Schmitt mocny sens. „Liberalizm, w charakterystyczny dla siebie sposób rozdzielając sferę duchową i ekonomiczną, spowodował, że często utożsamia się wroga z konkurentem [...]. Jednak w ekonomii nie ma prawdziwych wrogów, są tylko konkurenci, a w świecie całkowicie moralnym i etycznym istnieją wyłącznie polemści”²². Kim jest zatem wróg? „Wróg nie jest [...] konkurentem lub przeciwnikiem w sensie ogólnym. Wróg nie jest też prywatnym przeciwnikiem, którego nienawidzimy czy do którego czujemy osobistą antypatię. Wróg to walcząca lub co najmniej gotowa do walki, zorganizowana grupa ludzi, która stoi na drodze innej, podobnie zorganizowanej grupy. Wróg ma charakter wyłącznie publiczny [...]”²³.

Schmitt skupia się na poszukiwaniach realności swojego rozróżnienia, które doprowadzają go do rozważań na temat „realnej możliwości wojny”. Jakkolwiek nie jest tu Schmitt jednoznaczny, to jednak wyraźne jest jego przekonanie o nieusuwalności wojny, jako sposobu rozwiązywania konfliktów, przy jednoczesnym konsolidowaniu „my”. „Świat, w którym realna możliwość takiej walki została by ostatecznie przezwyknięta, a więc glob ziemski bez reszty ogarnięty ideą pacyfizmu – to świat bez różnicy pomiędzy przyjacielem i wrogiem, a zatem świat pozbawiony polityki”²⁴. Dalej też uzasadnia, że: „Wojna jako ostateczny środek polityczny jest wyrazem możliwości odróżniania przyjaciela od wroga, możliwości leżącej u podstaw każdego wyobrażenia o politycznym znaczeniu”²⁵.

Pisze, że jedynym podmiotem, który posiada prawo do wojny (*ius belli*), jest państwo i definiuje je jako „realną możliwość rozpoznania w danym przypadku wroga i podjęcia z nim walki na mocy własnej decyzji”²⁶. To państwo również ma prawo wskazać w określonych okolicznościach wewnętrznego wroga. W każdym państwie istnieje zasada uznania kogoś za *hostis*: „potępienia go, poddania proskrypcji, uchylenia wobec niego reguł pokoju”²⁷. Decyzja ta nie wymaga – zdaniem Schmitta – żadnych logicznych uzasadnień: wrogiem jest ten, kto wykracza poza totalizujący porządek „nas”, przyjaciół. Może być wreszcie wrogiem, który jest zwyczajnie niezbędny do podtrzymywania spójności kruchego „my”. Opozycja wróg–przyjaciel jawi się nam więc tu

²² Mamy tu do czynienia z jasnym odwołaniem się do logiki sfery publicznej, w ramach której polemika, której Schmitt nie akceptuje, jest naczelnym narzędziem działania; C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, s. 199-200.

²³ Ibidem, s. 200.

²⁴ Ibidem, s. 206.

²⁵ Ibidem, s. 207.

²⁶ Ibidem, s. 216.

²⁷ Ibidem, s. 217.

jednoznacznie jako niezbędny funkcjonalny podtrzymywania spójności antagonistycznego ładu. Schmitt nie pozostawiał na tym polu złudzeń – pluralizm (jako reguła w istocie liberalna) nie jest w takim porządku ani konieczny, ani możliwy, ani tym bardziej pożądanym. Nie bez znaczenia pozostaje tu fakt, że „desygnatem” schmittiańskiego „my” był esencjalistycznie pojmowany lud/naród (*Volk*).

Model Schmitta jako inspiracja dla współczesnego agonizmu charakteryzuje się wykluczeniem pluralizmu jako wartości samej w sobie. Stawia pluralizm w rzędzie wartości liberalnych, *ergo* bezwartościowych. Jakkolwiek Schmitt wzdraga się przed włączaniem w projekt (nieoliberalnej) demokracji, której jest rzecznikiem, instytucji sfery publicznej, możemy się jednak poważnie na próbę zastosowania się do weberowskiego postulatu i zrozumienia autora lepiej, niż on sam siebie rozumiał. Tak pojmowana po schmittiańsku sfera publiczna: 1) nie jest domeną autonomiczną, ale zostaje wchłonięta przez suwerena-państwo, 2) oparta jest na skrajnym wykluczeniu podmiotowym – konstytuuje ją wyłącznie lud-naród, 3) oparta jest na silnym wykluczeniu przedmiotowym – brak tu dyskusji, kluczowa jest aklamacja ludu/narodu, jedyną zaś prawomocną formułą jest w tym kontekście arbitralny decyzyonizm.

III. CHANTAL MOUFFE CZYTA SCHMITTA (I HABERMASA)

Ch. Mouffe fascynację dwuznaczną i niewygodną spuścizną Schmitta tłumaczy dość prosto. Stara się – jak twierdzi – myśleć „Schmittem przeciwko Schmittowi”²⁸. Co to oznacza? Ni mniej, ni więcej niż wykorzystanie pewnych wątków krytyki liberalno-demokratycznej kultury i praktyki politycznej międzywojnia autorstwa Schmitta i wpisanie ich w logikę krytyki współczesnej demokracji z perspektywy radykalno-demokratycznej. Innymi słowy – logika Mouffe polega przede wszystkim na „przechwyceniu” teorii Schmitta: wyekstrahowaniu z niej wątków dla niej użytecznych, włączeniu ich w pole autorskiego projektu przy jednoczesnym abstrahowaniu od konsekwencji tej myśli. Gdybyśmy musieli spróbować zawrzeć cały sens myślenia Mouffe w pigułce, konstatacja musiałaby brzmieć całkowicie po schmittiańsku: demokracja – tak, liberalizm – nie! Mouffe wpisuje się bez reszty w nurt radykalnego antyliberalizmu, właściwego zarówno radykalnej prawicy, jak i schmittiańskiej lewicy²⁹. Lektura, jakiej podejmuje się Mouffe, jest ryzykowna, choć można by ją, przy odrobinie przychylności, wpisać w tradycję „neoklasycyzmu socjologicznego” i hermeneutyki socjologicznej³⁰ lub też filozoficznej praktyki interpretacyjnej „produkcji prawdy”³¹.

²⁸ Ch. Mouffe, *Polityczność*, Warszawa 2008, s. 30.

²⁹ Krótko rozprawiając się z liberalizmem i powtarzając w zasadzie tezę Schmitta, pisze między innymi: „Istnieje wiele liberalizmów, niektóre bardziej postępowe od innych, niemniej poza kilkoma wyjątkami [...] w myśli liberalnej dominuje podejście racjonalistyczne i indywidualistyczne, które uniemożliwia rozpoznanie natury tożsamości zbiorowych” (Ch. Mouffe, *Polityczność*, s. 25).

³⁰ Por. S. Kozyr-Kowalski, *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*, Poznań 1999, s. 32-33.

³¹ J.-C. Monod, op. cit., s. 18.

Mouffe czyni punktem wyjścia fundamentalne schmittiańskie rozróżnienie między polityką i politycznością.

Politykę pojmuje tu dość intuicyjnie – jako przestrzeń zinstrumentalizowanych, zinstytucjonalizowanych działań mających na celu organizację zbiorowego wysiłku i osiąganie celów w warunkach konfliktu interesów³², w której głównym aktorem są partie polityczne. Dominująca wizja polityki jest zgodna, zdaniem Mouffe, z jądrem liberalnej polityki, która sama dzieli się na przynajmniej dwa skrzydła – rozpostarta jest mianowicie między „ekonomią” a „etyką”³³.

Pierwszy nurt zrodził model agregatywny demokracji, kojarzony najsilniej z propozycjami Josepha A. Schumpetera³⁴. To właśnie ten model demokracji i wyrażającej się w jego obrębie sfery publicznej jako prostego sumowania opinii jednostkowych za pomocą narzędzi statystycznych był obiektem ataku Schmitta i jest przedmiotem sprzeciwu Mouffe. Drugi nurt Mouffe określa mianem „modelu deliberacyjnego”, z całą wieloznacznością tego pojęcia i kojarzone jest przez nią z „momentem etycznym”, jaki ma stanowić horyzont „możliwego porozumienia”. „Model deliberacyjny” powstał właśnie jako odpowiedź na ograniczenia perspektywy agregatywnej³⁵ i częściowo je przekracza. Również wypracowane w jego obrębie rozstrzygnięcia są dla Mouffe zawodne, stąd też poddaje „politykę deliberatywną” fundamentalnej krytyce.

„Problemy polityczne nie mają natury czysto technicznej i nie mogą być rozwiązywane przez ekspertów” – pisze Mouffe³⁶. Odpowiedzialnymi za ten stan rzeczy czyni Mouffe notabli współczesnej myśli społecznej, reprezentujących rozmaite zresztą perspektywy poznawcze i teoretyczne, których to jednak Mouffe etykietuje dość zdecydowanie mianem reprezentantów „teorii deliberacyjnej”³⁷: Jürgena Habermasa, Ulricha Becka, Johna Rawlsa czy Anthony’ego Giddensa. Zdaje się już na wstępie, że używanie „wielkiego kwantyfikatora deliberacji” wobec wszystkich krytykowanych przez Mouffe myślicieli jest teoretycznym nadużyciem. My skupimy się wyłącznie na wątkach polemiki z Habermasem.

Mamy tu do czynienia z pewnym paradoksem: krytyka współczesnej, liberalnej demokracji to dla Mouffe krytyka polityki eksperckiej, z drugiej jednak strony podkreśla ona, że legitymizujący liberalną demokrację myśliciele, w tym interesujący nas Habermas, nacisk kładą nie tyle na technokratyzację, ile na moment etyczny. Rozjaśnijmy ten zamęt – paradoksalnie znajdziemy punkty wspólne pomiędzy radykalną Mouffe a Habermasem. Ten ostatni

³² Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, Wrocław, s. 118.

³³ Por. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, s. 241.

³⁴ Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, s. 98-99.

³⁵ *Ibidem*, s. 99-100.

³⁶ Ch. Mouffe, *Polityczność*, s. 24-25.

³⁷ Kompetentne wprowadzenie do specyfiki „paradygmatu deliberacyjnego” – jego silnych i słabych stron, proponuje Bartosz Abramowicz w niniejszym numerze „RPEiS”. Autor pokazuje relację między paradygmatem deliberacyjnym, do którego możemy – jako myśliciela amerykańskiego – zaliczyć Rawlsa, a ujęciem komunikacyjnym Habermasa, wpisującym się w deliberację warunkowo, raczej jako polemista niż reprezentant.

bowiem już w latach 60. ubiegłego stulecia jako jeden z przedmiotów swojej krytyki definiował instrumentalizacją polityki, poczytując ją za jedno z największych zagrożeń dla demokracji, próbując uczynić z niej na powrót dziedzinę *praxis*. Odwoływał się tu otwarcie do Arystotelesa, u którego *praxis* oznaczała celowe, ale nie utożsamiane z *technē*, oddziaływanie na świat społeczny. Ucieleśnieniem takiego oddziaływania była właśnie praktyka polityczna w sensie Arystotelesa, pojmowana jako dziedzina etyczna, podejmująca wyzwania dobrego, cnotliwego (*aretē*), słusznego życia³⁸. To właśnie arystotelesowskie wyobrażenie etyki, jako działania wyzwającego i realizowanego wspólnie z innymi w ramach wspólnoty politycznej, towarzyszy Habermasowi jako horyzont, w który jest on zapatrzonej od początku swej intelektualnej drogi.

Synonimem tradycyjnie pojmowanej polityki jest dla Mouffe „demokracja liberalna”, z przynależną jej ideą „totalnego pluralizmu”. Owa demokracja liberalna sprowadza się, jej zdaniem, do wyparcia idei konfliktu czy też – jak sama to ujmuje – „zanegowania wpisanego w nią nieodłącznie antagonizmu”³⁹ i zastąpieniu go wizją dyskursywnie wypracowanej zgody. Kłopot w tym, że – jak starałem się wskazać w części poświęconej idei dyskursywnej sfery publicznej – absolutna zgoda partnerów nie jest tu wcale punktem dojścia (choć, oczywiście, może nim być), partnerzy zaś mogą realizować partykularne cele. Porozumieć się zaś próbują raczej w sprawie zaplecza działania – uzgadniając „wspólną definicję sytuacji”. Dyskursywna koordynacja bynajmniej nie prowadzi, wbrew rozpowszechnionym odczytaniom myśli Habermasa, do krainy powszechnej zgody.

Mouffe kontynuuje też pewne wątki wprost za Schmittem: „Kluczowym punktem jest dla Schmitta ukazanie, że skoro każdy konsensus opiera się na wykluczeniu, nie sposób uzyskać w pełni inkluzyjnego »racjonalnego« konsensusu. Z kolei [...] cechą wspólną większości nurtów liberalizmu jest, obok indywidualizmu, racjonalistyczne przekonanie o możliwości osiągnięcia powszechnego konsensusu opartego na rozumie”⁴⁰. Wizja ta ma się, jej zdaniem, opierać na postoświeceniowym racjonalizmie, który – jako uniwersalistyczny – jest nie do utrzymania. Racjonalistyczna fikcja postoświeceniowego Rozumu prowadzić więc ma do wybuchu politycznych irracjonalizmów: nagiej przemocy, terroru, populizmów. Mają być one jedyną możliwą artykulacją, „głosem pozbawionych głosu”, zmuszonych do relacji podległości w ramach fałszywie zracjonalizowanej polityki.

Oczywiście, postoświeceniowy Rozum w swoim centrum lokuje „racjonalność” jednakże, propozycja Habermasa to wizja komunikacyjnej, nie zaś celowej racjonalności. Ta ostatnia podatna jest na technokratyzację, z kolei pierwsza wrażliwa jest zarówno na normatywne, jak też na odwołujące się do wartości intencje działania. Racjonalność komunikacyjna nie abstrahuje od bogactwa stylów życia i różnorodnych koncepcji dobra, które definiują tożsamości zbiorowe.

³⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, s. 77-80.

³⁹ Ch. Mouffe, *Polityczność*, s. 25.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 26-27.

Polityczność z kolei, jako pojęciowy korelat polityki, jest dla Mouffe czymś odmiennym, co przy tym znamienne – bardziej doniosłym. Polityczność, bezpośrednio za Schmittem, pojmuję jako polityczny antagonizm, aprecjację konfliktu jako zasady dynamiki życia społecznego. Kluczowe jest tu dla Mouffe Schmittiańskie rozróżnienie wróg/przyjaciół, które „wiąże się z konfliktem i antagonizmem, i dlatego mieści się nie w sferze swobodnej dyskusji, lecz w obszarze decyzji”⁴¹. W zaskakująco prosty sposób Mouffe akceptuje Schmittiański decyzjonizm jako regułę, nie dostrzegając w niej większego zagrożenia technokratyzacją polityki niż ma to – jej zdaniem – miejsce obecnie w ramach dominacji liberalnej wizji polityki. Decyzjonizm wpisuje bowiem Mouffe w swoje wcześniejsze fascynacje Antonio Gramscim i „polityką hegemoniczną”, jaką wywodzi – wraz z Ernesto Laclau – przede wszystkim z myśli Gramsciego⁴².

Pożytki, jakie może czerpać Mouffe z filozofii Schmitta, mają jednak charakter ograniczony. Mouffe pisze: „Oczywiście w tym miejscu musimy porzucić argumentację Schmitta, twierdzącego, że demokratyczna wspólnota polityczna nie pozostawia miejsca na pluralizm. Demokracja w jego ujęciu opiera się na istnieniu homogenicznego *demos*⁴³, który wyklucza jakąkolwiek możliwość pluralizmu. Stąd wynika też nieprzekraczalna sprzeczność między liberalnym pluralizmem a demokracją”⁴⁴. Jak widać, Mouffe zatrzymuje się w pół drogi, preferując pewne pęknięcie w myśli Schmitta. O ile więc patronem intelektualnym Mouffe jest radykalizm, który napędza jej antyliberalizm, o tyle interesujące jest, gdzie Mouffe się zatrzymuje i czy jej autorskie propozycje są tak samo nieprzejednane.

IV. PROBLEMATYCZNA POLITYCZNOŚĆ

To, czego chce bronić Mouffe, to „ograniczony pluralizm”, określane przez nią mianem „agonistycznego pluralizmu”. Werbalnie – ma to być pluralizm realizujący się poza formą „liberalnej sfery publicznej”. Jak zatem miałyby wyglądać taka jednocześnie agonistyczna i pluralistyczna sfera publiczna?

Mouffe uściśla: „Z punktu widzenia »agonistycznego pluralizmu« celem demokratycznej polityki jest taka konstrukcja owego »oni«, by »oni« nie byli postrzegani już jako wróg, którego należy zniszczyć, lecz jako przeciwnik, a więc ktoś, kogo idee zwalczamy, lecz kogo praw do obrony tych idei nie kwestionujemy. Takie jest faktyczne znaczenie liberalno-demokratycznej tolerancji”⁴⁵. Paradoksalnie więc Mouffe odwołuje się do idei, które wcześniej poddawała fundamentalnej krytyce. To pozwala też wpisać Mouffe w spektrum badaczy lokujących się w obrębie, nie zaś poza ramą teorii sfery publicznej. Agonistyczne budowanie „my” jawi się tu po prostu jako silniejsza wersja rywalizacji

⁴¹ Ibidem, s. 26.

⁴² Por. E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, Wrocław 2007.

⁴³ To właśnie pojęcie *demos*, jako odpowiednik *das Volk*, jest chyba jedynym (słabym zresztą) alibi Schmitta, strojącego się w piórka demokracji.

⁴⁴ Ch. Mouffe, *Polityczność*, s. 29.

⁴⁵ Eadem, *Paradoks demokracji*, s. 119.

w ramach sfery publicznej – rywalizacji, która opiera się na silnie funkcjonalnych mechanizmach konstruowania spójności grupy⁴⁶.

W tym miejscu możemy sobie pozwolić na pewien „eksperyment” intelektualny i dokonać ekstrakcji pewnych tez z wykładu Mouffe, które świadczą o jej silniejszym zakotwiczeniu w nurcie liberalnym, niż ona sama byłaby skłonna przyznać, choćby jej częściowe zakotwiczenie w „konsensusie”⁴⁷. Oddajmy głos samej Mouffe: „[...] pojęcie ‘przeciwnika’ nie eliminuje antagonizmu i należy odróżniać je od liberalnego pojęcia konkurenta, z którym jest niekiedy utożsamiane. Przeciwnik jest wrogiem, lecz wrogiem posiadającym pełnię praw, kimś, z kim łączy nas pewna wspólnota podstaw, dzielimy z nim bowiem poparcie dla etyczno-politycznych zasad liberalnej demokracji: wolności i równości”⁴⁸.

Mouffe dokonuje dalej istotnego uściślenia kategorii „przeciwnika”, różniąc „antagonizm” i „agonizm”. Ten pierwszy to niemożliwa do uzgodnienia, niekonkluzywna relacja między wrogami. Zrewidowany przez Mouffe agonizm to z kolei relacja między przeciwnikami – zakładająca walkę, ale bez zamiaru eliminacji przeciwnika/adwersarza. Kluczowy cel demokracji agonistycznej i agonistycznego pluralizmu to przekształcenie antagonizmu w agonizm⁴⁹.

To ciekawy moment w myśli Mouffe. Zauważmy, że wcześniej mówiła raczej o antagonizmie jako relacji esencjalistycznej, uniwersalistycznej i w sensie ontologicznym definiującej politykę i polityczność. Finalnie jednak interesem Mouffe jest zniesienie „mocnego” antagonizmu i zastąpienie go agonizmem, czyli relacją sfunkcjonalizowaną, stanowiącą miękką, „regulowaną” wersję schmittiańskiego radykalizmu. Mouffe zatrzymuje się bowiem bardzo szybko: całkowicie usuwa ze spuścizny po niemieckim juryście kłopotliwe pojęcie narodu (*demos* jako *Volk*), znacznie łagodzi kluczowe pojęcie wroga, zastępując je przeciwnikiem, a wreszcie całkowicie abstrahuje od perspektywy „konieczności wojny” lub też kluczowej strategii Schmitta, czyli kozła ofiarnego (wróg wewnętrzny).

Mouffe mówi otwarcie o wspólnej podstawie stanowiącej punkt wyjścia działań politycznych. Co więcej, podkreśla również fakt, który stanowi fundament ujęcia dyskursywnego czy deliberacyjnego, mianowicie szacunek dla poglądów przeciwnika i jego prawo do ich obrony. Pokrywa się to częściowo z wywodzonymi z koncepcji praw człowieka – dla Mouffe przecież dwuznacznej – ideami równego szacunku czy szerzej: równości⁵⁰ (także dla Mouffe podejrzanymi).

Wyobraźmy sobie sytuację, w której relacje podporządkowania ograniczają zdolność jednostki do obrony jej przekonań. Co powinniśmy zrobić na gruncie założeń Mouffe? Relacje te oczywiście powinny zostać zakwestionowane. Nawet

⁴⁶ Socjologom ta strategia zawsze kojarzyć się będzie z „funkcjonalną teorią konfliktu” wypracowaną przez Georga Simmla, a rozwiniętą przez Lewisa Cosera, której twierdzenia dotyczące integrujących mocy konfliktu są całkowicie zbieżne z konkluzjami Mouffe; por. L. Coser, *Funkcje konfliktu społecznego*, Kraków 2008.

⁴⁷ A. Knops, *Agonism as Deliberation – On Mouffe’s Theory of Democracy*, „The Journal of Political Philosophy” 15, 2007, nr 1, s. 115-126.

⁴⁸ Ch. Mouffe, *Paradoxs demokracji*, s. 119.

⁴⁹ Ibidem, s. 120.

⁵⁰ A. Knops, op. cit., s. 116.

jeśli ich „legitymizacja” tkwi w choćby krótkotrwałej i przygodnej hegemonii tych, którzy konstytuują „nas” (panujących) przeciwko „nim” (słabszym). Być może więc ujęcie Mouffe jest partykularne w bardzo silnym tego słowa znaczeniu – za fasadą obrony ograniczonego pluralizmu skrywa partykularną nadzieję, że ową przygodną hegemonię sprawować będziemy zawsze „my”, popierany zaś przez Mouffe decyzjonizm będzie naszym decyzjonizmem. Nie ma podstaw, by sądzić, że oparty na czystej uznaniowości decyzjonizm jest perspektywą, która pozwoli nam uniknąć zagrożeń technokratyzacją polityki. Tym bardziej że – i to moim zdaniem stanowi największy paradoks u Mouffe – zakłada ona w swoim ujęciu niebezpieczny redukcjonizm, ograniczając stosunki, które bada, do relacji politycznych. Krytykując współczesne problemy polityczne, Mouffe zbyt często operuje na poziomie zinstytucjonalizowanej polityki, zapominając, że ta ostatnia, a także sfera publiczna opierają się tak samo mocno na gęstej siatce zachowań nieformalnych, niezinstytucjonalizowanych, czy wręcz o wydzwiku antyinstytucjonalnym.

Wreszcie – teoria Mouffe nie rozwiązuje problemu standardów oceny (które w wersji liberalnej poddaje krytyce): co jest, a co nie jest opresją, co powinniśmy potępiać, czego zaś nie? Trudno cały czas zakładać, że mamy tu lepsze kryterium demarkacji niż to, które jest zakotwiczone w zewnętrznych (nawet jeśli chwiejnych, nadużywanych, nieprzestrzeganych) normach (na przykład prawach człowieka), o których możemy toczyć dyskusję w ramach sfery publicznej. W każdym razie Mouffe nie proponuje żadnych alternatywnych standardów.

W swojej teorii Ch. Mouffe – oparta na przepołowieniu Schmitta – jakkolwiek unika części jego błędów, to jednak nie jest w stanie ustrzec się przed wszystkimi. Definiując problemy, które są przedmiotem sporu (debaty, walki), nie narzuca ograniczeń poza jednym, choć fundamentalnym: muszą mieć one charakter wąsko polityczny. Jest to właśnie spuścizna Schmitta i jego przekonania o primacie polityczności nad innymi dziedzinami ludzkiej aktywności. Dalej, ujęcie Mouffe może prowadzić do częściowego wykluczenia – przede wszystkim poprzez swój arbitralny decyzjonizm. Nie gwarantuje on w żaden sposób, że rozszczenia przeciwnika (na przykład prawo do obrony swych przekonań) będą choć częściowo zaspokajane w warunkach przygodnej hegemonii. W tym kontekście teoria agonistyczna Mouffe wcale nie dostarcza lepszych narzędzi przeciwdziałających wykluczeniu niż perspektywa agonistyczna.

V. PODSUMOWANIE

Siłą stanowiska Mouffe jest to, że nierzadko dobrze definiuje problemy jako fakty, na przykład problem z artykulacją wypieranych emocji zbiorowych. Stanowisko to nie oferuje jednak wcale tak dobrych narzędzi naprawy, jak obiecuje. Jak starałem się wskazać, jej radykalizm jest w znamienitej mierze werbalny, odpowiedzi zaś pozytywne nie są wcale tak odległe od propozycji, które poddają krytyce. Są przy tym mniej przekonujące o tyle, że czerpią

z wzorów, które są silnie wykluczające, co zwiększa niebezpieczeństwo ich powielenia.

Poniżej proponuję syntetyczne, tabelaryczne porównanie interesujących mnie wizji sfery publicznej: trzech perspektyw w ramach modelu agonistycznego oraz stanowiska dyskursywnego. Kryterium tego porównania jest problem jak najszerszego włączania i wyłączenia problemów oraz podmiotów w ramach sfery publicznej.

Tabela

Wizje sfery publicznej a problem przedmiotowego i podmiotowego wykluczenia

	Wykluczenie przedmiotowe (o co toczy się spór?)	Wykluczenie podmiotu (kto uczestniczy w sporze?)
Teoria agonistyczna H. Arendt	+	–
	spór toczy się na każdy temat, który definiują sami oponenti jako ważny	wykluczenie całych segmentów populacji na podstawie cenzusu – majątek, pochodzenie
Teoria agonistyczna C. Schmitta	+ / –	–
	spór toczy się na każdy temat, ale w obrębie wąsko pojmowanej polityczności, z wyłączeniem innych dziedzin – kultury, gospodarki itp.	wykluczenie całych segmentów populacji na podstawie politycznej decyzji wyłączenia z „my” i definicji wroga
Teoria agonistyczna Ch. Mouffe	+ / –	+ / –
	spór toczy się na każdy temat, ale w obrębie wąsko pojmowanej polityczności, z wyłączeniem innych dziedzin – kultury, gospodarki itp.	zdefiniowanie oponenta jako „przeciwnika” bez cofania mu prawa do obrony przeciwstawnych poglądów, narzucenie hegemonii na podstawie decyzjonizmu
Teoria dyskursywna J. Habermasa	+	+
	spór toczy się na każdy temat i w dowolnie definiowanej dziedzinie	uczestniczyć może każdy, nie ma podmiotowych kryteriów wykluczenia

Źródło: opracowanie własne.

Proste zestawienie tabelaryczne jedynie porządkuje to, co starałem się wykazać w artykule. Okazuje się więc, że wszystkie wersje teorii agonistycznej wykazują się pewnymi słabościami, rozumianymi jako skłonność do wykluczania, czy to podmiotowego, czy to przedmiotowego. W perspektywie teoretycznej najszersze pole dla pluralizmu należy do teorii dyskursu, która nie narzuca na wstępie żadnych substancywnych ograniczeń, będąc – moim zdaniem – cały czas optymalną perspektywą sfery publicznej.

DECISIONISM INSTEAD OF A DEBATE? ON THE ANTITHETICAL PATTERNS
OF ACTION IN THE PUBLIC SPHERE

Summary

The paper deals with the controversy between two antithetical theories of democracy and the public sphere: the agonistic approach (represented by the classics: Hannah Arendt and Carl Schmitt) and the deliberative theory (in this paper reduced to Jürgen Habermas' communicative theory).

The author offers a reconstruction of the essence of the controversy between Chantal Mouffe and Jürgen Habermas, focusing on Mouffe's critique of liberalism derived from Carl Schmitt's thought. The paper ventures to challenge Mouffe's approach, particularly the view of pluralism offered by both, the agonistic and the communicative perspectives. What makes the two perspectives distinct is the issue of inclusiveness/exclusiveness of the object (what is the conflict about?) and the subject (who participates and who is excluded?). The paper concludes with a statement that it is the discursive/communicative approach (criticised for its liberal roots) that offers much more space for democratic pluralism.

