

Barbara Markiewicz

## **Dlaczego politycy nie wiedzą o polityczności?**

### **I**

Występująca w tytule forma pytania — dlaczego? — mieści się w określonym przez Arystotelesa kanonie filozofii praktycznej. Odróżnił on ją od filozofii teoretycznej, która rozważała „że” coś istnieje — *to hoti* — a nie „jak” i „po co”. Pytanie to nie pojawiło się jednak tutaj w wyniku studiów nad filozofią praktyczną czy współczesną filozofią polityczną. Stanowi ono raczej próbę ujęcia w filozoficzne kategorie powszechnego dzisiaj nastawienia do polityki — niezadowolenia z niej.

Polityka i to, co polityczne już od dawna, z pewnością zaś od XVIII w., kiedy stały się synonimem chytrłości, podstępów i fałszu, nie cieszą się dobrą sławą. Jak zauważył wprawdzie Sheldon S. Wolin anty-polityczne nastawienie jest tak stare jak sama polityka<sup>1</sup>, jednak to obecne anty-polityczne nastawienie wydaje się szczególnie głębokie i znaczące. Ciekawe, że dominuje ono zarówno w krajach postkomunistycznych, w których przeprowadza się rekonstrukcję sfery politycznej, jak i w krajach Europy Zachodniej, gdzie ma ona swoją trwałą pozycję i prawnie zagwarantowaną strukturę. Oczywiście to niezadowolenie wypływa z różnych źródeł, lecz wyraża się w podobnych formach (strajki, manifestacje, blokady dróg), w formach raczej nie-politycznych.

W krajach socjalistycznych polityka — jako ideologia — była wszechobecna, a stąd także niezauważalna, jak powietrze, którym się oddycha. Jej wydzielenie, zakreślenie obszaru i wytyczenie granic wydawało się szansą na odzyskanie wolności. Przede wszystkim wolności politycznej, ale także nierozdzielnie z nią związanej wolności ekonomicznej. Jej wytworzenie traktowano jako warunek ekonomicznego rozwoju tych krajów, warunek wzrostu dobrobytu ich obywateli. Dlatego demokratyczna opozycja tak wielką rolę przypisywała rozwojowi społeczeństwa obywatelskiego (*civil society*) jako załączka przyszłego politycznego

---

<sup>1</sup> S.S. Wolin, *Politics and Vision*, London 1961, s. 414.

ustroju. Jego tworzenie, czego nie brano wówczas pod uwagę, a o czym dzisiaj już wiemy, jest bardziej skomplikowane i bolesne niż mogliśmy to sobie wyobrazić. Dokonujące się zmiany przynoszą nie tylko uwłaszczenie mieszkańców jako obywateli (zyskują wolność), ale równocześnie także ich wywłaszczenie (tracą poczucie socjalnego bezpieczeństwa). To przede wszystkim spotyka się z oporem i rodzi niezadowolenie z prowadzonej polityki.

W krajach Europy Zachodniej owo niezadowolenie z polityki i polityków wpływa, jak się wydaje, z poczucia utraty przez obywateli kontroli nad sferą polityczną. Oburzenie wywołują kolejne, coraz bardziej bulwersujące swoją rozległością afery polityczne (jak we Włoszech), potęgując przekonanie o zepsuciu samej sfery politycznej. Udziałem zaś obywateli wszystkich krajów świata, dzięki rozbudowanej, światowej sferze publicznej, staje się coraz częściej, w kontakcie ze światową polityką, gorzkie poczucie bezsilności — kiedy oglądają poszarpane ludzkie zwłoki, celujących do ludzi żołnierzy, czy ogrom zniszczenia np. w Jugosławii; poczucie oburzenia — kiedy okazuje się, że instytucje i ludzie powołani żeby zajmować się innymi, zajmują się przede wszystkim sobą, jak np. Europejski Bank Rozwoju; oraz poczucie zwykłego strachu — kiedy dowiadują się, że znowu ktoś gdzieś atakuje obcych.

W wyrażanym głośno i czasem dość gwałtownie niezadowoleniu z polityki i polityków dominuje przede wszystkim uczucie pretensji. Obywatele mają do polityków pretensje o to, że nie spełniają oczekiwań, że nie zajmują się tym, co potrzebne, że ich działania są nieskuteczne.

Czego obywatele oczekują od polityków? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie jest dość prosta: żeby się z nimi liczyli. Nie chodzi jednak o to, że mają na nich liczyć jako na swoich wyborców, że powinni przeliczać ich na wyborcze głosy. W odczuciu obywateli znaczy to, że politycy powinni uwzględniać ich w swoich działaniach. Na ogół sądzi się, zwłaszcza w krajach postkomunistycznych, że politycy powinni reprezentować interesy swoich wyborców, przez co rozumie się obronę partykularnych korzyści (zawodowych, grupowych, socjalnych). Ponieważ politykom rzadko udaje się doprowadzić do decyzji wyraźnie uwzględniających takie korzyści — na forum parlamentu ścierają się one z innymi — oskarża się ich o brak skuteczności. Owo ścieranie się różnych politycznych opcji ma zwykle także charakter długotrwały i dokonuje się przez zawieranie różnego rodzaju kompromisów. Ceną takich kompromisów są często kwestie daleko odbiegające od oczekiwań obywateli (zamiast ustaw prowadzących do poprawy sytuacji ekonomicznej ustawa o aborcji, dekomunizacji itp.). Dlatego nie zadowolają one przeważnie nikogo i pojawia się przekonanie, że politycy nie zajmują się rzeczami, którymi powinni się zajmować.

Co jest jednak właściwą rzeczą polityki? Czy może się ona dzisiaj zajmować tym, czego oczekują od niej obywatele? Zgłaszane dzisiaj pod adresem polityki zarzuty wyrażają, jak mi się wydaje, nie tylko osobiste niezadowolenie obywateli z wybranych przez nich przedstawicieli. Niezadowolenie to można potraktować

jako symptom bardziej podstawowej pretensji do polityki jako takiej, w tym znaczeniu, w którym słowo pretensja (*prae-tendo*) oznacza nie tylko wyrażanie niezadowolenia, ale przede wszystkim zgłaszanie do czegoś prawa. Zgłaszane przez obywateli prawo do polityki, zaspokojenie takiego roszczenia nie wydają się jednak leżeć w gestii samych polityków, zależeć od ich dobrej czy złej woli. Warunkiem możliwości ich działania jako polityków, jest bowiem nowożytny kształt polityki, gdzie takie roszczenie nie znajduje swojego uzasadnienia.

## 2

Nowożytna forma polityki ukształtowała się w ciągu historycznego procesu, który można potraktować jako proces rozkładu starożytnej formy *polis*, inaczej: proces tworzenia się nowoczesnej państwowości. Żeby nie powtarzać tutaj rzeczy powszechnie znanych, odwołam się do hasła *Politik* zamieszczonego w słowniku Reinharda Kosellecka, zwłaszcza do jego konkluzji: „Według Arystotelesa, najwyższa forma polityki, polega na urzeczywistnieniu dobrego i cnotliwego życia obywateli. Historia pojęcia polityki w nowożytności to dzieje odchodzenia od tego Arystotelesowskiego rozumienia pod wpływem ujęcia, które zapoczątkował Machiavelli, zgodnie z którym polityka to nic innego jak sztuka zdobywania i sprawowania władzy bez oglądania się na jakieś określone cele państwowej wspólnoty”<sup>2</sup>.

Nowożytność powiązała politykę przede wszystkim z państwem. Zasadniczy cel, jaki w starożytności zapewnić miała *technē politike*, który wiązał w *polis* obywateli, czyli dobre życie, przesłonięty został ideą państwowej suwerenności. Idei tej nie tylko podporządkowano ideał dobrego życia obywateli, lecz uznano nawet, że powinni oni być gotowi do poświęcenia dla niej własnego życia.

Polityka stała się narzędziem służącym idei suwerennego państwa. Zaczęła się także coraz bardziej przeradzać w technikę w nowożytnym sensie, stając się sztuką samą w sobie — grą. W coraz większym stopniu nabierała charakteru wypróbowywania różnych możliwości, stawała się symulacją. Działania polityczne oddzielone zostały nie tylko od namietności i uczuć (w tym także moralnych), ale również od konkretnych sytuacji. Dlatego, aby je określić, odwoływano się do idei czy ideologii — do form czystych możliwości. Od polityka zaczęto wymagać umiejętności takiej gry. Sama gra zaczęła też wytwarzać własne reguły i własną logikę, owe — tak cenione przez barok — *arcana imperii*. I tak jak w każdej grze, najważniejszym celem stało się pokonanie przeciwnika — nie zawsze zresztą zgodnie z regułami gry. W celu jego pokonania dopuszczano wszelkie środki, również jego przechytrzenie, podstęp. I w ten sposób *prudentia*, konieczny element starożytnej polityki w coraz większym stopniu utożsamiana była z przebiegłością, chytrnością, oszustwem i kłamstwem.

---

<sup>2</sup> V. Sellin, *Politik*, w: R. Koselleck (wyd.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1978, t. 6, s. 790.

Udziałem nowożytnej polityki stało się to, co odkrył Heidegger w nowożytnej metafizyce — zapomnienie o bycie, o bycie politycznym, o tym, co polityczne.

Zdaje sobie sprawę, że polityczny egzystencjalizm nie cieszy się zbyt dobrą opinią. I choć dzisiaj należy się raczej tłumaczyć z nieznamości pism Carla Schmitta uznawanego za jednego z głównych przedstawicieli tej orientacji, niż z tego, że się do nich sięga, to i tak wymaga to szerszego wyjaśnienia. Tym bardziej, iż odwołałam się tutaj do pojęcia *das Politische* — polityczności — które bezpośrednio nawiązuje do jego koncepcji.

Polityczny egzystencjalizm Carla Schmitta atakowany jest przede wszystkim za uzależnienie politycznej egzystencji narodu (*Volk*), którą Schmitt utożsamiał z państwem, od walki na śmierć i życie, walki o uznanie (*Anerkennung*). Wynikające już z samej realnej możliwości takiej walki zachowania i wiedza na temat własnej sytuacji stanowią, według niego, podstawę politycznego różnicowania się ludzi — i w tym różnicowaniu przejawia się polityczność. Zasadniczym kryterium politycznego podziału czyni on rozróżnienie na sojusznika i wroga (*Freund-Feind*). Przy czym samo to kryterium nie może być — według niego — przedmiotem politycznego dyskursu lecz jest przyjmowane i stosowane arbitralnie, na mocy decyzji (*Entscheidung*) państwowej władzy. K. Lowith określił tę koncepcję jako *Metaphysik der Entscheidung*<sup>3</sup> i nie on jeden powiązał ją z ideą państwa totalitarnego<sup>4</sup>.

Można się z tym zgodzić, jeśli państwa totalitarnego nie potraktujemy jedynie jako tworu ideologicznego, lecz uznamy za ostateczną formę rozwoju nowożytnej koncepcji polityki. Schmitt utożsamiał to, co polityczne z tym, co państwowe — a tak rozumiane pojęcie polityczności można, jak sądzę, potraktować jako pierwszą kategorię nowożytnego politycznego rozumu, tożsamego z umiejętnością wyrażania racji stanu — kluczowego pojęcia nowożytnej koncepcji polityki. Ja natomiast chciałabym się tutaj odwołać nie do nowożytnej koncepcji państwa i racji stanu lecz do starożytnej koncepcji mądrości, która była niezbędna do urzeczywistnienia celu *polis*. Celem tym zaś nie był sam byt *polis* lecz dobry byt obywateli. Wydaje mi się, że to właśnie ów dobry byt uznać trzeba za pierwszą kategorię politycznej, a nie państwowej racjonalności, politycznego rozumu. Jedynie bowiem dobry byt może trwać sam z siebie — inaczej niż to, co polityczne Carla Schmitta, które nigdy nie jest samodzielne i samowystarczalne gdyż do swego istnienia potrzebuje tego, co mu zagraża — aby trwać musi ciągle wskazywać swego wroga.

<sup>3</sup> K. Lowith, *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, w: K. Lowith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960.

<sup>4</sup> Warto wspomnieć tutaj także o pracy H. Lübbe, *Dezisionismus — eine kompromittierte politische Theorie*, w: W. Oelmtüller, R. Dölle, R. Piepmeier, *Diskurs: Politik*, Paderborn 1977.

## 3

Charakterystyczne jest, że odradzającą się w krajach postkomunistycznych sferę polityczną najczęściej opisuje się sięgając do metafory sceny. Taki sposób myślenia i mówienia o polityce można potraktować jako jeden z elementów odradzania się w tych krajach sfery publicznej i związanego z nią miejsca polityki. Jednak wydaje mi się, iż w większym stopniu związane jest to z próbą za-instalowania w tych krajach nowożytnego modelu polityki, czy może raczej jego rekonstrukcji. Próby te przypominają zresztą czasem wysiłki słynnego architekta z XIX w. Viollet-le-Duca, który w imię „czystego gotyku” wyburzał autentyczne fragmenty gotyckich budowli, gdyż nie pasowały mu one do tego wyobrażenia. Ponieważ w krajach postkomunistycznych brakuje instytucji, które w krajach demokratycznych niwelują negatywne aspekty nowożytnego modelu polityki, stąd tak dotkliwie są one w nich odczuwane. Przede wszystkim zaś ten, który w sposób skrótowy wyraża metafora sceny — poczucie dystansu.

Jak wnikliwie zauważyła Hannah Arendt nowy świat polityczny, który wyłonił się z rewolucji francuskiej, nie otrzymał, czego domagał się już Tocqueville, „nowej wiedzy politycznej”, lecz jedynie filozofię historii. „Z punktu widzenia polityki — twierdzi Arendt — błąd tej nowej i typowo nowożytnej filozofii był stosunkowo prosty. Polegał on na opisywaniu i interpretowaniu całej dziedziny aktywności człowieka nie w kategoriach aktora czy uczestnika, lecz z perspektywy widza oglądającego przedstawienia”<sup>5</sup>.

Nie chcę zajmować się tutaj politycznymi poglądami samej Arendt — możliwością i sensownością powrotu dzisiaj do koncepcji i struktury greckiej *polis*. Wydaje mi się jednak, że odwołanie się w nowożytnej filozofii do metafory sceny, a szerzej teatru, pozwoliło jej uchwycić końcowy rezultat rozkładu starożytnej *polis*, której istotę stanowił, jak nazwał to Manfred Riedel, *Bürgerbund* — wspólnota obywateli, czyli *koinonia politike*<sup>6</sup>. W nowożytności owa wspólnota mogła się ostać za cenę rezygnacji z polityczności. Jej istotę, którą Kant nazwał towarzyskością, zaczęła opisywać socjologia. W odłączonej od tej wspólnoty polityce, tak jak na scenie, obowiązuje inna przestrzeń i inny czas. Obywatele jako publiczność zepchnięci do roli widzów, w stosunku do sceny politycznej mają nie tylko poczucie dystansu, ale także obcości, które wyrażają się najlepiej przez określenie „my” i „oni”. Proces ten, co zauważyła Arendt, zarejestrowała właśnie filozofia nowożytna, być może w toku tej rejestracji jeszcze bardziej ten dystans pogłębiając.

Pamiętać przy tym trzeba, że scena jako miejsce wyraźnie od widowni oddzielone gwarantuje aktorom autonomię i wolność gry. Publiczność zaś rezer-

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Kraków 1991, s. 51.

<sup>6</sup> Zob. M. Riedel, *W poszukiwaniu związku obywatelskiego. Idea tego, co polityczne i problem demokracji europejskiej*, w: B. Markiewicz (red.), *Obywatel — odrodzenie pojęcia*, Warszawa 1993.

wuje sobie prawo do ich oklaskiwania lub wygwizdania, nawet prawo żądania zmiany aktorów, kiedy nie jest z nich zadowolona. Wszystko to jednak nie zmienia samej tej sytuacji — rozróżnienia na scenę i widownię.

Istnieje dzisiaj rozległa literatura na temat metafory teatru oraz powiązania jej w nowożytności ze sferą publiczną. Odwołując się do tych prac, chciałabym przypomnieć, że oddzielenie widowni i sceny oprócz poczucia dystansu i obcości wywołuje u publiczności także pewne poczucie przewagi. Oglądając a nie działając, zdobywa ona przekonanie, że wie więcej niż zaangażowani w grę aktorzy. To sprawia, że widzowie bywają zniecierpliwieni samym przedstawieniem i próbują nawet czasem je przerwać, wdzierając się na scenę. To także sposób na wyrażenie swoich pretensji. Wydaje się jednak, iż nie jest to niezadowolenie jedynie z samej gry czy poszczególnych aktorów. Odnoszę wrażenie, że widzom coraz mniej podoba się przedstawiana na tej scenie sztuka. Chodzi im już nie tylko o zmianę aktorów, ale jak się wydaje również autora. W tym zniecierpliwieniu na plan pierwszy wysuwa się coraz bardziej niezadowolenie publiczności z jej własnej sytuacji — z sytuacji jedynie widzów.

#### 4

Dlaczego jednak to niezadowolenie z dystansu oddzielającego polityków i obywateli pojawiło się właśnie dzisiaj, kiedy cała nowożytność pracowała nad tym, aby zabudować dzielący ich obszar instytucjami prawnymi związanymi ze społeczeństwem obywatelskim?

Jak się wydaje instytucje owe w coraz większym stopniu służą obecnie jedynie obronie autonomii polityki a nie obywateli. Polityka nadal traktowana jest przede wszystkim jako gra, środek prowadzący do władzy i pozwalający ją utrzymać. Obywatelom zaś chodzi coraz bardziej o ich własną suwerenność, dobry byt, który zresztą właśnie politycy zbyt często myślą z dobrobytem jedynie ekonomicznym. Zarówno to niezadowolenie, jak i obustronne pretensje — gdyż także politycy nie są zadowoleni z obywateli — traktować można jako przejaw coraz bardziej narastającego napięcia między polityką i bytem politycznym, politycznością. Tego napięcia nie jest w stanie rozładować żadna polityczna partia, nie może go usunąć również nawet najbardziej charyzmatyczny przywódca. Napięcie to świadczy bowiem, jak sądzę, o wyczerpaniu się możliwości nowożytnej formy polityki, o jej transformacji.

Aby podjąć trafną polityczną decyzję potrzebne są, o czym wiedzieli już Grecy, sprzyjające okoliczności oraz mądrość, która potrafi je rozpoznać. Potrzebna jest jednak także wiedza. Nie chodzi jednak o jakąś wiedzę specjalistyczną jak ekonomia, prawo czy nauki polityczne. Ich znajomość wymagana jest od ekspertów, którzy pomocni mogą być przy podejmowaniu decyzji, sami jej jednak nie podejmują. Ta poszukiwana wiedza dotyczy bowiem warunków możliwości realizacji politycznych decyzji. Jest to wiedza pozwalająca ustalić stopień akceptacji

danej decyzji przez tych, których dotyczy, czyli przez obywateli. Nie jest to jednak wiedza, której mogą dostarczyć badania opinii społecznej — te rejestrują nadal tylko poszczególne opinie. To, co ogólne, powstaje w wyniku wspólnego uczestniczenia w historycznych wydarzeniach, wyrasta z tego samego kręgu kulturowego, historii i języka. Wynika ze wspólnoty miejsca (*topos*), ze znajomości tych miejsc, do których wspólnie przybywaliśmy, które opuszczaliśmy i które odwiedzaliśmy — nie zawsze z własnej woli. Na ogół także przybiera formę obyczaju czyli *ethos*. To jest ten rodzaj wiedzy, który za Arystotelesem można by nazwać również *sym-patia*, czyli współ-odczuwanie. Tylko tak bowiem *doxa*, czyli mniemanie, wiedza potoczna ludzi — różnorodna i przypadkowa — zamienić się może w obywatelską, polityczną mądrość. W ten sposób powstaje rozum polityczny gwarantujący trwałość politycznego bytu.

W procesach transformacji nowożytnego modelu polityki pretensje do polityki zgłaszają nie tylko obywatele, wysuwa je także filozofia. W swej przenikliwej książce o filozofii Nietzschego przypomniał Deleuze, że filozof był zawsze tylko miłośnikiem mądrości a nie samym mędrce<sup>7</sup>. Mądrość powstawała bowiem gdzie indziej, nawet u Platona nie była tworem genialnego umysłu. Grecy mądrość łączyli właśnie z *polis*. Historycznym przemianom pojęcia polityki towarzyszyły także zmiany rozumienia filozofii. W nowożytności ogłosiła się dumnie samowiedzą i towarzyszyła już przede wszystkim samej sobie, nie znajdując poza sobą żadnego innego źródła mądrości.

Być może wzrastające obecnie zainteresowanie filozofów polityką oznacza, że poszukują oni dla filozofii nowego towarzystwa, nowego miejsca. Polityka nie może jednak być jedynie przedmiotem filozofii, może natomiast stać się jej sprawą. W tym sensie zgadzam się z Rortym, że polityka powinna zrezygnować z filozofii, w sensie rezygnacji ze swego filozoficznego uzasadnienia<sup>8</sup>. Polityka nie potrzebuje filozofii. Również filozofia powinna wystrzegać się polityki — zagraża ona zawsze jej autonomii i wolności. Filozofia nie może natomiast zrezygnować z tego, co polityczne. Dzisiejszej polityce i politykom nie sposób bowiem powierzyć politycznego bytu, o którym nie mogą i nie chcą nic wiedzieć. Gdyż byt to właśnie najważniejsza sprawa filozofii.

<sup>7</sup> Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1993.

<sup>8</sup> Zob. R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tłum. P. Dehnel, „Odra” nr 3, 1992.