

Jan P. Hudzik

Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (123), 11-34

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Szkice

Jan P. HUDZIK

Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?

Pytanie o związki między tym, co polityczne, a tym, co estetyczne, stanowi zadanie dla *z r o z u m i e n i a*, a nie *p o z n a n i a*. Jest wieloznaczne. Zawiera w sobie dwa inne pytania – o to, co to jest polityka, i o to, co to jest estetyka. Wydaje się, że w uproszczeniu można by wyróżnić dwa archetypowe, w rzeczy samej przeciwstawne sobie znaczenia polityki i estetyki. Są to typy idealne, na scenie politycznej istnieją obok siebie, choć nie zawsze po właściwych jej stronach, nie zawsze w czystych postaciach. Będą one osnową moich dywagacji, do których – przyznać muszę – namówił mnie profesor Adam Chmielewski, słusznie zauważając, że w wielu miejscach czyniłem na ten temat rozmaite uwagi, nigdzie jednak – jak dotąd – nie wypowiedziałem się „systematycznie”. Niniejszym więc spróbuję to zrobić.

Tekst układa się w strukturę składającą się z pięciu części, z której dwie pierwsze poświęcam klasycznemu dyskursowi politycznemu, a zwłaszcza historii i konsekwencjom jego *z a p o m n i e n i a* o *aisthesis*, natomiast trzy kolejne – dyskursowi romantycznemu. Temu ostatniemu estetyka – taka, jaką chciałbym ją widzieć, połączona z *aisthetyczną* percepcją świata oraz władzą *s a d z e n i a* – dostarcza środków, które pozwalają uratować politykę jako sztukę (robienia rzeczy *m o ż l i w y c h*, a nie tylko *k o n i e c z n y c h*) przed upadkiem w ideologię, upadkiem zagrażającym permanentnie dyskursowi pierwszemu – klasycznemu. Jakie są to środki i o co tak naprawdę chodzi w estetycznym spojrzeniu na politykę? Temat tylko pozornie brzmi mało poważnie, wydając się lekceważyć praktyczne funkcje polityki i nie dostrzegać brutalnej pragmatyki władzy.

I. Klasyczny dyskurs polityczny i historia zapomnienia *aisthesis*

Pierwszy archetypiczny dyskurs polityki nazywam klasycznym. Odpowiada on zasadniczo politycznej prawicy, choć nie jest jej wyłączną własnością. Swoją prefigurację ma u Platona, który filozofów polityki – czyli według niego także polityków – nazywa malarzami lub tkaczami ustrojów państwowych. W XX wieku ten dyskurs „estetyzacji polityki” został powiązany z totalitaryzmem, w słabszym zaś wydaniu był także stosowany przez różne formy rządów autorytarnych. Karl Popper tłumaczy, że „estetyzm” w polityce oznacza „pragnienie zbudowania świata nie tylko lepszego i racjonalniejszego niż obecny, ale również wolnego od wszystkich jego niedociągnięć”. Taką postawę, „mającą swe źródło w zatrueniu snami o pięknym świecie”, uważa on za utopijną inżynierię społeczną, ocenia jako irracjonalną i wiąże z romantyzmem¹.

Postawa ta niewiele ma jednak wspólnego z estetyką, jeśli trzymać się etymologii tego słowa: w języku greckim *aisthetos* oznacza „zmysłowo spostrzegalny”. Podobnie jak niewiele wspólnego ze zmysłowością ma też według Platona sztuka. W rzeczy samej fizyczna praca państwowotwórcza, podobnie jak artystyczna (sztukotwórcza), jego zdaniem mają jedno i to samo źródło, jakim jest poznanie naukowe (*episteme*). Potrzebne są więc tylko po to, by pozbawić obywateli – do ich grona należą także odbiorcy sztuki – zaufania do zmysłowo-emocjonalnych lub inaczej, bardziej z grecka mówiąc: *doksalnych, aisthetycznych* kontaktów ze światem. Ostatecznie wywodzą się z przesłanek antyestetycznych.

Tak w *Państwie*, jak i w *Polityku* Platon nie potrafi wyzwolić się jednak od języka metafor odwołujących się do pracy fizycznej, czyli zmysłowej właśnie. Jest przekonany, że *mythos* – opowieść, fabuła – wspomaga *nous*, czyli intelekt, myślenie. W *Państwie* analogonem, wspólną treścią dwóch członów porównywanych tu ze sobą – tj. polityki i sztuki – jest, po pierwsze, pojęcie pracy/wytworu/dzieła (gr. *ergon*), której celem ma być „oczyszczenie” (gr. *exaleifo, diagrafo*) „podłoża”/„powierzchni”². Popper tłumaczy je jako **w y k o r z e n i a n i e i s t n i e j ą c y c h i n s t y t u c j i i t r a d y c j i, w y p ę d z a n i e, z s y ł a n i e i z a b i j a n i e**. „Nowożytnym, okrutnym odpowiednikiem tego słowa jest «likwidować»” – dodaje na marginesie³.

Po drugie, „robota”, o której mowa, tj. sztuka rządzenia, polega na naśladowaniu idei. Czynność ta ma wiązać się z postrzeganiem piękna „okiem duszy”, właściwa jest więc ludziom myślącym kategoriami świata innego niż ten, który znamy z doświadczenia. Wynika stąd, że sprawiedliwego państwa nie da się zbudować w oparciu o dane empiryczne: zwyczajne ludzkie odczucia, radości i cierpienia,

¹ K.R. Popper *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1, przeł. T. Korczyc, red. nauk. i posł. K. Szaniawski, Niezależna Oficyna Wydawnicza „Nowa”, Warszawa 1987, s. 118, 120.

² Platon *Państwo*, przeł. W. Witwicki, t. 2, Akme, Warszawa 1991, s. 37 (500 E, 501 A).

³ K.R. Popper *Spółczesność otwarte...*, s. 119.

Hudzik Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?

namiętności, potrzeby czy interesy. Antropologia polityczna, która tu obowiązuje, oparta jest na przekonaniu, że nasze życie osiąga swoje apogeum, staje się podobne boskiemu, tylko dzięki ćwiczeniom rozumu, które mają doprowadzić nas do zapamiętania nad zmysłowością, nazywaną ogólnie *n a m i e t n o ś c i a m i*: taki jest sens greckiego pojęcia *apatheia*⁴. Antyestetyczność równa się *a p a t y c z n o ś ć*.

Całą kulturę zachodnią zdominowało to właśnie metafizyczne myślenie. Polega ono na poszukiwaniu racji – sensu, zrozumienia – dla świata zmysłowego w czymś ponad-, pozazmysłowym. W chrześcijaństwie wzmocni je św. Augustyn, według którego rzeczy cielesne i doczesne nie odsyłają nas już do świata idei, lecz do mądrości Bożej. W jego przekonaniu one same dla siebie nie są godne miłości, czyli, jak tłumaczy, tego, by przyłgnąć do nich/radować się nimi ze względu na nie same⁵. Można co najwyżej *k o r z y s t a ć* z nich po to, by na ich podstawie móc zrozumieć rzeczy wieczne i duchowe, zgromadzone w Bożej mądrości. Tylko ona godna jest miłości, tylko nią możemy się radować. Ale uczucie to bynajmniej nie jest spontaniczne, ponieważ wymaga od nas pewnego wysiłku, treningu, polegającego – uwaga na platońskie obrazowanie! – na „oczyszczaniu umysłu” („przez usilne staranie poznawcze oraz przez dobre obyczaje”), „żeby był w stanie dostrzec to światło, a poznawszy je, żeby w nim się zatopił”. Mądrość Boża jest „wszędzie obecna” tylko dla „czystego i zdrowego oka wewnętrznego”; tym, którzy mają oko „słabe i zaproszone, raczyła nawet objawić się ich oczom cielesnym”⁶.

W tradycji platońsko-augustyńskiej pojęcie oka jest tropem, który odnosi się do unikalnej zdolności widzenia przez umysł, ogarnięcia przez niego całości bytu. Tę prostotę ujęcia oddaje konsekwentnie metafora błysku/blasku, doświadczenia jedności bytu. Takie doświadczenie zamienia byt w swoją krainę, *p a s t w i s k o* (o tym pojęciu jeszcze słowo później), w miejsce naszego właściwego pochodzenia, *o j c z y z n ę*, do której powracamy z ziemskiej wędrówki, znajdując w niej – tu pojawia się figura *z a t o p i e n i a* – szczęście, bezpieczeństwo i ukojenie. Dla pogańskich Greków obrazem takiej samej jedni jest harmonia między ludźmi w obrębie państwa: według nich jego hierarchiczny porządek opiera się *n a w i e l k i m ł a Ń c u c h u b y t u*, a jednym z jego ogniw jest prawo stanowione, pochodzące z „niepamiętnych czasów”. Starożytne społeczeństwo nie miało swej tożsamości poza tym prawem – nie istniało poza wspólnotą państwową. Inaczej zaczęło postrzegać siebie dopiero społeczeństwo nowoczesne, ale o nim dopiero za chwilę⁷. Jeśli chodzi o cytowanego Ojca Kościoła, to odwieczne prawo wiąże on naturalnie z miłością Boga, w której harmonijnie jednoczą się wierni. Dla niego,

⁴ Zob. M. Foucault *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński i L. Rasiński, wstęp D. Leszczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 230.

⁵ Św. Augustyn *De doctrina Christiana. O nauce chrześcijańskiej*, przeł., kom. i wstęp J. Sulowski, Pax, Warszawa 1989, s. 13.

⁶ Tamże, s. 19, 21.

⁷ Zob. Ch. Taylor *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2007, s. 191, 713.

jak i dla jego pogańskich nauczycieli, liczy się przede wszystkim wspólnota: „abyśmy byli jedno” – jak mówią słowa pewnej piosenki religijnej. Wspólnota także powstaje na mocy odwiecznego prawa *l o g o s u o n t y c z n e g o*, ukrytego pod postacią prawa Bożego – „Wszak od Niego wszyscy mają to, czym są, oraz to, że Go miłują”⁸, powiada Augustyn – które tak samo, jak ów *logos*, nieczułe jest na ludzkie pragnienia, interesy czy wybory. Zarówno władzy politycznej, jak i boskiej chodzi więc o to, by upodobnić wspólnotę – na ile to możliwe – do świata idei/mądrości Bożej i w ten sposób „oczyszczyć podłoże”, czyli wyplenić zeń wszystko, co różnorodne i przygodne. A to znaczy: odebrać obywatelom/wiernym możliwość normalnego, spontanicznego reagowania i działania pod wpływem *aisthesis* – namiętności, miłości „rzeczy niższych”, potrzeb i interesów.

W omawianym klasycznym dyskursie kategorie uczuć – wiary, radości czy potrzeby – oczywiście występują, ale rzecz w tym, że całkowicie tracą w nim one swój indywidualny – zmysłowy, idiosynkratyczny, zależny od jednostkowej woli – charakter. Są niczym innym jak tylko konstrukcją spekulatywną, produktem myślenia metafizycznego, udostępniającego umysłowi świat jako całość, w istotowych strukturach i związkach, których źródła konieczności (także tzw. koniecznościowego ich poznania) i obiektywności wiążą się z podstawowym podziałem bytu na formę i materię. W związku z tym podziałem w ludzką duszę wbudowany jest niejako mechanizm przekładu zmysłowego doświadczenia na abstrakcyjne treści, które tak naprawdę czynią dopiero człowieka człowiekiem. Z tego punktu widzenia nasze tzw. emocjonalno-wolitywne stany i aktywności – wiara i, jak zobaczymy, potrzeba – to jedynie składowe naszej natury, naszego ontycznego uposażenia. Św. Augustyn – żeby jeszcze na chwilę przy nim pozostać – uważał w rezultacie, że wiara, która łączy ludzi we wspólnotę kościelną, jest darem łaski Bożej. Tylko łaska otwiera przed nami drogę serca, prowadzącą nas do szczęścia, tylko dzięki niej potrafimy ustrzec się przed „wyobrażeniami niegodziwymi i absurdalnymi”⁹, które oddalają nas od Boga: „Czyż każdy z nas – pyta retorycznie biskup Hippony – nie posiada odpowiednich darów przydatnych do budowania Kościoła, które pozwalają nam wypełniać nałożone na nas obowiązki nie tylko bez szemrania, lecz nawet z przyjemnością?”¹⁰.

Nie zamierzam zajmować się tu kwestiami teologicznymi, interesuje mnie jedynie rysująca się w tym szczerkowym opisie historia *e s t e t y z a c j i p o l i t y k i* związana z zapomnieniem o *aisthesis*. Augustyn posługuje się w opisie Kościoła znaną polityczną metaforyką jedności organicystycznej – pisze o nim jako o „ciele Chrystusa”, w którym „członki spełniają rozmaite funkcje”, będąc połączone ze sobą „węzłem jedności i miłości niczym więzią zdrowia”, w którym wreszcie pojawia się także moment „oczyszczenia” ze „skaz” i „zmarszczek” (w nawią-

⁸ Św. Augustyn *De doctrina Christiana*, s. 35.

⁹ Tamże, s. 17.

¹⁰ Tamże, s. 23.

Hudzik Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?

zaniu do *Listu do Efezjan 5, 27*)¹¹. We wcześniejszej, pogańskiej wersji tego samego dyskursu wspólnoty – jak widzieliśmy – tym ciałem jest państwo. Przy czym elementem je spajającym nie jest oczywiście wiara, lecz p o t r z e b a, pojęta jednakże, zgodnie z tym, co przed chwilą powiedziałem, metafizycznie. Arystoteles rozumie tak: nikt z nas nie jest doskonały, czyli samowystarczalny – samowystarczalne jest jedynie państwo i z tego powodu jest ono doskonalsze bytowo od każdego swojego obywatela z osobna, co oznacza też, że tylko ono może realizować sprawiedliwość, osiągać jedność w wielości. Zauważmy: tu także konsekwentnie wszelka wielość, różnorodność, wszelkie s k a z y i z m a r s z c z k i, różnice i części są gorsze od tego, co inteligibilne i jako takie całe, ogólne, ze sobą tożsame i dlatego wieczne oraz konieczne. Dla Stagiryty potrzeba jest „powszechnym miernikiem” w transakcjach wymiennych, jakie łączą wszystkich obywateli „jakby w jedną całość”¹². Wspólnota państwowa jest efektem takich społecznych transakcji w sferze publicznej, opartych na zasadzie odpłaty zgodnie z logiką sprawiedliwości określonej jako p r o p o r c j o n a l n a. Odnosi się ona do ludzi różnych i z natury sobie nierównych albo inaczej: równych jedynie analogicznie, p r o p o r c j o n a l n i e w stosunku do potrzeb. Warunkiem istnienia *polis*, wyjaśnia Arystoteles, jest to, że ludzie siebie nawzajem potrzebują – lekarz potrzebuje rolnika (a nie lekarza) i odwrotnie, budowniczy szewca itd. Wymianą społeczną rządzi zasada ekwiwalencji: ludzie stanowią wspólnotę wtedy, gdy wymieniają swoje wytwory „w tej samej ilości i jakości”¹³. Relacja produktu rolnika do produktu szewca ma być współmierna z relacją, w jakiej pozostaje produkt szewca do produktu rolnika¹⁴.

Potrzeby, o których mówi autor *Etyki nikomachejskiej*, nie mogą być tymi samymi potrzebami, których na co dzień doświadczamy jako chorzy, biedni, samotni, zawistni, mściwi, głodni czy nieszczęśliwie zakochani. Gdyby metafizyk miał się nimi zajmować, to nie udałooby mu się wtedy zobaczyć w s p ó l n o t y. A zgodnie z zasadą racji bytu, która głosi, że byt jest inteligibilny, tj. przyporządkowany intelektowi, tylko wspólnota – jako trwała, stabilna struktura – go interesuje. Myśl

¹¹ Tamże, s. 23.

¹² Arystoteles *Etyka nikomachejska*, przekł. i wstęp D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 179 (1133 b 13).

¹³ Tamże, s. 178 (1133 a 15).

¹⁴ Uniwersalnym ekwiwalentem potrzeb stał się pieniądz (gr. *nomisma*). Dokonywane za jego pomocą transakcje Stagiryta nazywa *koinonia*, tak samo, jak wspólnotę. Michał Paweł Markowski w swoich rozważaniach na temat reprezentacji pisze: „*Koinonia* to w gruncie rzeczy *res publica*, rzecz publiczna, wspólnota, która jest efektem politycznej (a więc społecznej) negocjacji. Kultura jako *koinonia* jest polityczna na wskroś, albowiem odwołuje się do negocjowanych potrzeb, reprezentowanych przez *nomisma*, czyli [...] pieniądze, ale także konwencje kulturowe, dzięki którym dochodzi do wymiany potrzeb” (M.P. Markowski *O reprezentacji*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski i R. Nycz, Universitas, Kraków 2006, s. 305).

metafizyczna stoi więc przed następującą alternatywą: albo zawierzymy *episteme* – poznaniu intelektualnemu, ujmującemu *t o ż s a m o ś ć* rzeczy, jej elementy konstytutywne, których treścią są abstrakcyjne, uniwersalne (gatunki, rodzaje) znaczenia – i wtedy zachowamy wspólnotę, albo zaufamy *doksie, aisthetycznym* kontaktom ze światem codziennym, które ujmują *r ó ż n i c ę*, i wtedy ze wspólnotą możemy się pożegnać. Z tych ostatnich bierze się pluralizm języków i kultur, rodzą się spory i konflikty, także te, dla których nie ma dobrego rozwiązania. Jakże bowiem rozwiązać problemy ludzi dyskryminowanych ze względu na pochodzenie lub płeć albo co zrobić, kiedy głodują rolnicy? Z jakimi potrzebami innych da się zrównoważyć ich potrzeby?

Jedynym sposobem na powstrzymanie takiego biegu wydarzeń jest narzucenie na niego metafizycznego kaftana bezpieczeństwa w postaci supersensu, wizji bytu, którego prawa są tożsame z prawami rozumu. Z jej perspektywy *p o t r z e b a* to element ludzkiej natury, czynnik konstytutywny, pozazmysłowy, decydujący o naszej rozumności. Taki sam walor naturalności – i pozazmysłowości – ma więc także wspólnota, która wokół potrzeby się zawiązuje. Wspólnota stanowi rzeczywistość społeczną/polityczną, której istotne prawa i determinujące jej naturę treści są „wcielone” w bycie. Polityka, zarówno w wymiarze praktyki społecznego negocjowania potrzeb, jak i teorii, czyli jej poznania, jest skoncentrowana na tworzeniu prawa, ponieważ oddaje ono jej racjonalny charakter, ma za zadanie utrzymać w całości system, zachować harmonijną, proporcjonalną równość, współmierność między wszystkimi jego składnikami konstytutywnymi. Ale to znaczy, że na polityczną kwalifikację nie zasługują – lub inaczej: polityki nie konstytuują – ani konkretne problemy społeczne, takie jak ubóstwo czy analfabetyzm, ani ekonomiczne, związane z produkcją i alokacją dóbr, mimo że rzeczywiście one istnieją. Polityk, jak podsumuje myśl Platona Michel Foucault, buduje tylko solidną konstrukcję dla miasta, a nie zajmuje się karmieniem, pielęgniowaniem czy chowaniem potomstwa¹⁵.

Z tego, co zostało już powiedziane, możemy wywnioskować, że omawiany antyestetyzm klasycznie pojętej polityki oparty jest na pewnym założeniu w kwestii natury reprezentacji. Jest to przekonanie o przezroczystości i mocy języka, za pomocą którego mówimy (także) o polityce. Przyjmuje się tu, że prawo stanowione, tj. *nomos*, powstaje w debacie publicznej, a więc za sprawą *mythos*, czyli opowieści na temat sprawiedliwego państwa, które jest – powinno być – odbiciem ontycznego *logosu*. Rozumowanie jest następujące: szczęśliwymi możemy być wyłącznie w ojczyźnie, to jest tam, gdzie żyjemy w zgodzie z naturą. *Logos* rządzi tak samo światem przyrodniczym, jak i społecznym. Dlatego, tworząc prawo, mamy oczy zwrócone na *logos w ł a ś n i e* i nawet jeśli wiernie go ono nie odtwarza, to przynajmniej istotnie go wtedy nie zniekształca i nie jest z nim niewspółmierne. A to znaczy, że prawo konwencjonalne oraz, szerzej, język polityki nie zakłóca percepcji Prawdy, *p r a w s a m e j r z e c z y w i s t o ś c i*, przeciwnie – przylega do niej. Zachodzi stabilna i trwała relacja między kopią i oryginałem, obrazem i rzeczywi-

Hudzik Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?

stością, znaczącym i znaczonym. Relacja ta ma warunkować zaufanie ludzi do świata, jak również do siebie nawzajem. Pozwala im komunikować się, wychowywać kolejne pokolenia, kształtować cnoty – tj. trwałe dyspozycje myślenia i działania – ale także nawiązywać trwałe kontakty ze sobą. Bez niej w ogóle niemożliwa byłaby wspólnota państwowa.

Podstawą klasycznej teorii politycznej jest całkowita wymienialność znaków i rzeczy, tj. tego, do czego one odsyłają. Zgodnie z metafizyczną zasadą bytowości jedno i drugie są bytem, jedno i drugie są zrozumiałe i wytlumaczalne tylko przez byt¹⁶ – przez to, co w nim konstytutywne, co raz poznane, co nie budzi już więcej żadnych intelektualnych wątpliwości ani niepokojów. Prawa i treści takiego myślenia – racjonalnego rozumowania przy użyciu znaków/pojęć – są prawami i treściami samego bytu. Dlatego to, co jednostkowe i zmysłowe, znajduje tu swój odpowiednik w supersensie utożsamionym z tym – jest przekładalne na to – co wieczne i konieczne, ogólne i intelektualne. Są to tak samo idee, istoty rzeczy, jak i Boża mądrość. W każdym wypadku dominuje nastawienie antyestetyczne, chodzi o komunikację, traktowaną – jak powie to teoretyk literatury, a więc nie metafizyk, albo raczej, z mojej perspektywy patrząc: postmetafizyk – jako „konieczny sposób odzmysłowienia materii”¹⁷, polegający na pełnej wymianie zmysłowych znaków na abstrakcyjne znaczenia.

2. Konsekwencje polityczne antyestetyzmu

Czas na zastanowienie się nad politycznym dziedzictwem z a p o m n i e n i a o *a i s t h e s i s* oraz z tym historycznym procesem związanego antyestetyzmu klasycznej koncepcji polityki. Owo zapomnienie i antyestetyzm tłumaczą przede wszystkim jej brak zainteresowania konfliktami społecznymi, jak również wszelkie konsekwencje, jakie z tego wynikają. Wyjdę od obserwacji, że dla klasycznego prawnicowego polityka żadne zmiany społeczne – włącznie z rewolucjami – nie mają większego znaczenia. Wizja porządku społecznego, którą on dysponuje, pozostaje przecież stale ta sama.

Prawda klasycznego dyskursu politycznego (prawicy politycznej w szczególności) jest w rezultacie własnością zdań, przyjmowaną „na wiarę”¹⁸, ukrytą pod szyldem wiedzy „obiektywnej”, wizji/doktryny, która raz wymyślona – z pozycji realizmu metafizycznego klasyk powie: odkryta – staje się na zawsze dobrem publicznym, odtwarza sens z mocą k o n s t y t u t y w n ą. Teza o całkowitej wymienialności znaków i rzeczy stanowi wykładnię poglądu – określanego czasem jako naturalistyczny lub epistemocentryczny – wyznawanego przez tych, którzy mają

¹⁶ Zob. M.A. Krąpiec *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, TNKUL, Lublin 1978, s. 65.

¹⁷ M.P. Markowski *O reprezentacji*, s. 308-309.

¹⁸ Zob. A. Ostolski *Lewica po stronie prawdy*, posłowie do: S. Žižek *Kruchy absolut, czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, wstęp J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 169-173.

ambicję dotarcia do r z e c z y w i s t o ś c i o b i e k t y w n e j i zajmują się bezpośrednio relacjami między umysłem a światem: bez pośrednictwa językowych reprezentacji świata społecznego. Ci, którzy tak sądzą – są wśród nich zarówno filozofowie, jak i aktorzy polityczni – pojmują politykę substancjalnie: właściwa jej treść występuje tylko w jednym głównym desygnacie lub – powiem to inaczej – analogacie (korzystam z metafizycznej koncepcji analogicznego orzekania, analogiczności struktur pojęciowych oraz samej struktury rzeczywistości¹⁹). Mielibyśmy tu zatem do czynienia z analogią przyporządkowania/atrybucji: na przykład polityczność jest istotną właściwością polskości, którą realizuje określona wspólnota ludzi posługujących się tymi samymi kodami komunikacyjnymi. To, co jednostkowe – kultura danej grupy etnicznej – wymienia się tu całkowicie na to, co uniwersalne: na sens tego, co polityczne w ogóle. Bez zrozumienia polskości nie można zrozumieć politycznego charakteru edukacji, moralności, historii... Taka analogia spełnia funkcję ideologii jednoczącej ludzi we wspólnotę narodową, czyli polityczną – na marginesie: praktyki utożsamiania państwa z grupą etniczną nazywa się dziś e t n i z a c j ą polityki – i potrafiącej wyjaśnić im właściwie wszystko, każdą rzecz i każde wydarzenie. Jej zadanie polega na tym, żeby świat uczynić logicznie spójnym i udowodnić przy okazji, że wszystko, co się w nim wydarza, jest wytłumaczalne – proste do wyjaśnienia – w świetle posiadanego uniwersalnego klucza/superensu, który ma walor prawdy poznawczej, absolutnej²⁰.

Oto jeden z przykładowych tekstów omawianego dyskursu (wybieram go na chybił trafił):

Przyszło nam żyć w trudnym momencie dziejów naszej Ojczyzny. Nie toczy się co prawda zbrojna wojna, ani nie ma jawnych okupantów Polski. Mimo to, tożsamość i suwerenność Narodu jest zagrożona. Jesteśmy osłabieni przez niszczące dla naszej narodowej substancji lata wojny – straciliśmy wówczas elity, a także lata powojenne, gdy siłą zaszczerpiono w życie społeczne obcą ideologię, czego dotkliwe skutki do dziś odczuwamy. A jednak Polska trwa. Jej trwanie jest okupione ofiarą życia, cierpienia i ciężkiej pracy wielu milionów Polaków. Stanowi to dla nas, dziś żyjących, wyzwanie, by – w czasie zacierania konturów prawdy i dobra, lekceważenia tradycji, oskarżeń wobec tych, którzy mówią o swym przywiązaniu do Polski i polskości, o nacjonalizm i przenoszenie „ciaśnych partykularnych racji narodowych ponad interes globalny” – zachować i umocnić narodową tożsamość.²¹

Poznanie jest tu aktem, który stawia samą rzecz, czyli „narodową substancję”, przed oczyma: widzi ją w sposób jasny i wyraźny, ujmuje jej „kontury prawdy i do-

¹⁹ Na temat analogii i jej rodzajów zob. i por. M.A. Krapiec *Język i świat realny*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1985, rozdz. V, s. 215-347.

²⁰ Na temat ideologii zob. np. H. Arendt *Korzenie totalitaryzmu*, t. 2, przeł. D. Grinberg i M. Szawiel, Wydawnictwo Akademickie, Warszawa 2008, s. 225-226.

²¹ A. Robaczewski *O Polsce i polskości*, „Cywilizacja” nr 8, tekst na stronie Polskiego Komitetu Narodowego <http://pkn.blox.pl/html/1310721,262146,21.html?485813> (czerwiec 2009).

Hudzik Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?

bra”, jej „trwanie”, idealne bycie poza czasem, które czas tłumaczy: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość całego Narodu – pisanego przez wielkie N – i każdego z jego członków z osobna. Wszystko, co składa się na naszą tożsamość, jest w rzeczy samej polityczne, czyli wspólnotowe, i nie obowiązują tu podziały na zmysłowe i intelektualne, prywatne/intymne i publiczne (odsyłam do dyskusji na temat aborcji, zapłodnienia *in vitro* czy homoseksualizmu). Wszystko bez wyjątku podlega tu ekwiwalentyzacji, wzajemnej translacji, ponieważ należy do jednej, wszechogarniającej substancji, której ogląd – wszystkie możliwe jej reprezentacje – pozwala/pozwalają nam zrozumieć całość naszego życia: nasze w nim powodzenia i niepowodzenia, myśli, uczucia i czyny, nasze przekonania na temat prawdy i dobra, tradycji i współczesności... Oko, które ogląda tę rzeczywistość, przyjmuje boski punkt widzenia. Chodzi o to samo oko, które ma na myśli św. Paweł, wypowiadając słowa „zobaczymy twarzą w twarz” („Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [tj. «gdy przyjdzie to, co doskonałe» – dop. mój. J.P.H.] [zobaczymy] twarzą w twarz”, 1 Kor 13, 12), Kartezjusz, gdy mówi o „jasnych i wyraźnych” oglądach idei, Husserl, gdy pisze o oglądaniu zjawisk „we własnej osobie”. Powtórzę: jeśli w tym kontekście pojawi się kategoria *aisthesis*, to może oznaczać ona jedynie formę przyjemności zmysłowej, nad którą intelekt musi zapanować lub raczej: z której musi się o n o c z y ś c i ć, w najlepszym zaś razie wykorzystać ją do swojego kalkulacyjnego, logicznego myślenia. Ta ostatnia ewentualność – genetycznie pomysł Kartezjański, w oparciu o niego powstała zresztą nowoczesna psychologia – jest przedsięwzięciem ryzykownym, huraoptymistycznym, ponieważ nasze n i e j a s n e i n i e w y r a ż n e doświadczenia mają za zasady to do siebie, że są niewymienialne, nieprzekładalne na żadne kategorie abstrakcyjne, co z kolei oznacza, że wymykają się kodom kulturowym i dlatego grożą nam ostatecznie wykluczeniem ze wspólnoty, w y k o r z e n i e n i e m i z b ę d n o ś c i a²². Reprezentacje niewymienialne na nic – jak tłumaczy Michał Paweł Markowski – „są potworne lub występne”, ponieważ grożą „zawaleniem społecznego porządku”, u Arystotelesa prowadzą „do rozstrojenia *polis* (nie dochodzi do uzgodnienia potrzeb obywateli)”, u Augustyna skutkują „perwersją i brakiem zbawienia”, w rezultacie: „muszą wypaść z kulturowego obiegu i – w najlepszym razie – egzystować na jego marginesie”²³. A to już nie jest egzystencja polityczna – czytaj: ludzka – co najwyżej, jeśli wierzyć Arystotelesowi, boska lub zwierzęca: nędznika, istoty wykorzenionej „bez rodu, bez prawa, bez własnego ogniska” (za Homerem)²⁴. Władza polityczna w obrębie państwa funkcjonuje tu na wzór wyobrażeń domu i rodziny. Sprawiedliwość możliwa jest jedynie w obrębie wspólnoty, grupy o struk-

²² Hannah Arendt wyjaśnia te pojęcia tak: „Być wykorzenionym oznacza nie mieć w świecie miejsca uznawanego i gwarantowanego przez innych; być zbędnym oznacza, że się w ogóle nie należy do świata” (*Korzenie totalitaryzmu*, t. 2, s. 249).

²³ M.P. Markowski *O reprezentacji*, s. 305-306, 308.

²⁴ Zob. Arystoteles *Polityka*, przekł. i oprac. L. Piotrowicz, przedm. K. Grzybowski, De Agostini, Warszawa 2002, s. 17 (ks. I, 1, 7-11).

turze patriarchalnej, zarządzanej według relacji ojciec – dziecko, w tradycji zachodniej – pod wpływem przekazów biblijnych – przedstawianej za pomocą figur pasterza i stada:

Oto Ja się zatroszczę – powiada Jahwe prorokowi Jeremiaszowi – o nieprawość waszych uczynków [...]. Ja sam – powiada Jahwe – zbiorę resztę swego stada ze wszystkich krajów [...]. Sprowadzę je na ich pastwisko, by miały coraz liczniejsze potomstwo. Ustanowię zaś nad nimi pasterzy, by je paśli; i nie będą się już więcej lękać ani trwożyć, ani trzeba będzie szukać którejkolwiek. Oto nadejdą dni [...] kiedy wzbudzę Dawidowi odrośl sprawiedliwą. Będzie panował jako król, postępując roztropnie, i będzie wykonywał prawo i sprawiedliwość na ziemi. (Jr 23, 3-5)

Polityczna poprawność, gdyby w tym kontekście użyć tego modnego dziś wyrażenia, oznaczałaby po prostu przestrzeganie prawa, czyli moralno-metafizycznego porządku, który stanowi podstawę porządku społecznego, czyli politycznego. Zrozumieć go to tyle, co poznać istotę polityki – tego, dzięki czemu coś jest polityczne. Żeby osiągnąć taki stan poznania (oświecenia²⁵), trzeba wykazać się roztropnością, przestrzegać zasady zdystansowania i bezinteresowności oraz odrzucać wszystko, co stoi temu na przeszkodzie, co nie służy zbawieniu, nie prowadzi do prawdziwego (wiecznego) szczęścia, a więc wszystko, co sprawia przyjemność, co samo dla siebie budzi namiętność, co jest etycznie lub estetycznie „łatwe” odczytywane jako „niskie”, „beztroskie”, „bezkresne”, „hańbiące”, „nieprawe”, „zwierzęce”, „nieszczęśne”; coś, co jest „wstrętne”, „brzydkie”, co nie może być uważane za piękne²⁵ i w rezultacie nie jest – być nie może – polityczne!

Klasyyczny dyskurs polityczny oparty jest na ontologiczno-teologicznym przekonaniu/wierze w to, że świat ludzkich spraw dany jest nam z nieodpartą oczywistością. Taki dyskurs ma naturalną tendencję do zdominowania języka publicznego, do osiągnięcia w nim wyłącznej pozycji do artykulacji prawdy. Na tym polega niebezpieczeństwo entuzjazmu estetycznego, którego obawiał się Karl Popper.

3. Romantyczny dyskurs polityczny

Drugi archetyp dyskursu politycznego związany jest zasadniczo z lewicą. Chciałbym go nazwać r o m a n t y c z n y m, przy czym przypisuję temu pojęciu zupełnie inne znaczenie niż Popper. W dalszej części tych rozważań ujawnia się pewne jego pokrewieństwo z miłością – uczuciem w tradycji romantycznej przeciwstawianym intelektowi. Ale o tym potem. Na początek wystarczy – raczej kosztownie, mało romantycznie – powiedzieć, że dyskurs ten tworzą idee, które spełniają wobec rzeczywistości funkcje r e g u l a t y w n e: są to reprezentacje rzeczywistości społecznej, propozycje jej uporządkowania, nakreślone na ogół z niewielką jasnością i precyzją, dzięki czemu cechuje je otwartość na inne rozwiązania

²⁵ Zob. P. Bourdieu *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. P. Biłos, Scholar, Warszawa 2005, s. 597-605.

Hudzik Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?

i większa wobec nich tolerancja²⁶. W polityce nie chodzi już o p r a w d z i w ą reprezentację świata społecznego, o prawdę poznawczą na jego temat. A więc o co innego?

Zapewne o same jego reprezentacje, czyli o strategię/propozycję jego tworzenia/porządkowania. Wraz z tą zmianą polityka przechodzi do sfery estetyki i staje się przedmiotem w l a d z y s ą d z e n i a, ewaluowana przez nią jako „lepsza od innych”, „bardziej spójna”, „wiarygodna”, a nawet „nieodpowiedzialna”, „głupia” lub „absurdalna”, co i tak nadal nie pozbawia jej tożsamości, nie grozi rozpadem wspólnoty, ani wykluczeniem/wykorzeniem jej podmiotów. Do szczegółowego omówienia znaczeń tej inwersji polityki w estetykę jeszcze powrócę. Na razie chciałbym wyjaśnić jej powody, historyczne tło. Otóż dokonała się ona równocześnie w nowoczesnej myśli i praktyce społecznej. Choć ich odrębne traktowanie jest tutaj zabiegiem metodologicznie wątpliwym, skoncentruję się przez chwilę tylko na pierwszej z nich.

Za rezygnacją z metafizyki, a wraz z nią także i z intencji docierania do niezależnej od ludzkiej świadomości i woli rzeczywistości, kryje się nowoczesny nominalizm. Jednym z jego widomych znaków była detronizacja na polu teorii poznania (i jej kulturowych aplikacji) zmysłu wzroku, kojarzonego tradycyjnie z intuicją intelektualną, który przestaje być wiarygodnym przewodnikiem po rzeczywistości, coraz ważniejszej dla ludzi z uwagi na odnajdywane w niej ich własne – narzucone jej – formy/projekty i znaczenia. To one, a nie odwieczne prawa bytu czy Boska mądrość, stają się teraz podstawą tego, jak ludzie sami siebie rozumieją. Moment omawianej zmiany następuje w renesansie, kiedy wykształca się refleksyjny charakter nowoczesnych, zmodernizowanych społeczeństw, a kultura staje się sceną, na której wystawiany jest dramat ich samookreślenia się. Świetnie przedstawia go literacka konfrontacja sanchopansowskiego zaufania do zmysłów i zdrowego rozsądku, a wraz z nimi do zastanych (kulturowo) kształtów świata, z donkichotowskim poszukiwaniem pewności w sobie samym: „Dosyć było mieć oczy, aby poznać, że są to wiatraki” powiada giermek swojemu rycerzowi, podczas gdy ten widzi przed sobą olbrzymy siejące zło i ma nieprzepartą wolę dokonywania rzeczy, „które zaledwie śnić się mogą”²⁷. Błędnego rycerza nie interesuje więc już jakaś – musimy to w naszej filozoficznej opowieści tak pompatycznie nazywać – obiektywna, niezależna od jego świadomości, domagająca się stworzenia dystansu między sobą i światem rzeczywistość, nie kieruje on już swego wzroku na jakieś substancje: istoty rzeczy. W i d z i e ć i w i e d z i e ć to już dla niego nie to samo.

Wraz z narodzinami Don Kichota Sokrates odchodzi w niepamięć. Teraz, jeśli już mowa o udziale zmysłów w poznaniu, bliżej do prawdy dotykowi niż wzroko-

²⁶ Zob. F. Ankersmit *Pochwała subiektywności*, przeł. T. Sikora, w: tegoż *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Universitas, Kraków 2004, s. 187-189.

²⁷ M. de Cervantes Saavedra *Przedziwny Hidalgo Don Kichot z Manczy*, t. 1, Poznań 2002, s. 65-66.

wi, „albowiem – jak w przybliżeniu w tym samym czasie naucza księcia Machiavelli – ludzie w ogóle więcej osądzają oczyma niż rękoma, bo widzieć dane jest każdemu, a dotykać niewielu”. Dlatego, wnioskuje, „tłum pójdzie zawsze za pozorami”, „każdy widzi, za jakiego uchodzisz, lecz bardzo niewielu wie, kim jesteś, i ta garstka nie odważy się stawić czoła opinii powszechnej”²⁸. Choć Machiavelli zwyczajowo powoływał się jeszcze na różnicę między istotą („kim jesteś”) i zjawiskiem („za jakiego uchodzisz”), to sam już w nią nie wierzył. Zniósł ją bowiem świat nowoczesnej polityki, zrzucając z siebie kajdany *logosu* ontycznego, który rządził społeczeństwami tradycyjnymi, i zaczął stawać na własnych nogach – samookreślać zaczyna oznaczać projektować siebie – opierając się, tak jak błędny rycerz z Manczy, na tym, co sam uważał za prawdę, dobro i szczęście. Dla takiego samofundującego się myślenia rozróżnienia między kopią i oryginałem, pozorem i rzeczywistością przestały być przeciwstawne. Nominalizm zakłada, że istnieją tylko ogólne nazwy – także z zakresu polityki – którym odpowiadają jednostkowe przedmioty. Właściwe rozumienie i stosowanie tych nazw wiąże się z byciem refleksyjnym, ze świadomością reguł, według których powiązane są one z rzeczami i odpowiednio także z odnośnymi praktykami społecznymi. Dlatego inny klasyk nowoczesnej myśli politycznej, Thomas Hobbes, powie, że wiedza (także polityczna) polega na tym, żeby widzieć „jak powstaje jakaś rzecz, dzięki jakim przyczynom i w jaki sposób”²⁹. I tak państwo „polityczne” to dla niego po prostu państwo „oparte na ustanowieniu”³⁰, czyli na umowie. Uwaga: ustanowienie jest „robotą”, wymaganą do tego, by powstało państwo – zachodzi tu określone następstwo, zależność faktów. Nie chodzi już o operacje na jakiejś materii idealnej, której istnienie w ogóle od tych czynności nie zależy. Nie chodzi o poznanie istoty państwa, inaczej mówiąc – o t o t a l n o ś ć e k s t e n s y w n ą, która ogarnia całość bytu dostępną boskiemu oku – ale o wiedzę, mającą charakter t o t a l n o ś c i i n t e n s y w n e j, która pokrywa się z granicami ludzkiej świadomości. Autor *Lewiatana* mówi tu o poznaniu „wszelkich zestawień nazw, które dotyczą danego tematu”³¹. To dwa różne rodzaje wiedzy. W tym pierwszym nazwy/języki są zasadniczo traktowane jako przezroczyste (*mythos* jest w pełni wymienialny z *logosem*), w tym drugim: są warunkami możliwości poznania i istnienia świata.

„Wszelkie zestawienia nazw” – reprezentacji świata społecznego, tworzonych i obrabianych przez aktorów społecznych – odpowiadają za całość tego świata i wymagają zaangażowania w ich urzeczywistnienie: w urzeczywistnienie światów możliwych, tych, które „zaledwie śnić się mogą”. Prawda romantycznego dyskur-

²⁸ N. Machiavelli *Książę*, przeł. Cz. Nanke, Antyk, Kęty 2004, s. 71.

²⁹ Th. Hobbes *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, wstęp i przyp. J.C.A. Gaskin, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 125.

³⁰ Tamże, s. 259.

³¹ Tamże, s. 124.

Hudzik Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?

su politycznego jest więc częścią tego rodzaju wiedzy, która współtworzy swój przedmiot – jest częścią praktyk społecznych. Polityka w tym wydaniu polega na walce/grze o stabilizację, tj. wymiennosc, chronicznie chwiejnych relacji między znakami i rzeczami, o możliwie najlepsze rozwiązania nigdy do końca nieusuwalnych nieciągłości między praktykami a językami: tym, co jest, a tym, co ludzie uważają, że być może/powinno. Opowiadania o tym, czego jeszcze nie ma, bardziej niż „rozumu”, czyli poznania, weryfikacji, argumentacji, racji, wymagają wyobraźni, namietności, woli działania. Zakładają więc, że świat ludzki nie jest inteligibilny, że nie da się go poznać w sposób, który byłby zdolny usunąć wszelkie niepewności, że niepewność jest sposobem istnienia ludzi, którzy komunikując się ze sobą, nie mają jednego uniwersalnego odniesienia dla swoich języków, różnią się między sobą co do potrzeb, celów, interesów, poglądów itd., które chociaż są źródłem konfliktów między nimi, to jednak mimo to pozwalają im pokojowo ze sobą współżyć. Jak to możliwe? – do tej sprawy jeszcze powrócę.

Intrygują mnie te „wszelkie zestawienia nazw”. Nie odsyłają już one do żadnej wiedzy obiektywnej, ogarniającej całość bytu. Faust pragnął poznać „wszystko, co ludzkość cała w sobie mieści”, i chociaż, jak widać, wcale nie chodziło mu o wiedzę boską, to i od niej Mefistofeles próbował go odciągnąć, przebiegłe na Boga właśnie się powołując: „Wierz mi, objęcie całości / Boga tylko jest udziałem” (przeł. Józef Paszkowski). Tak czy inaczej, pojęcie „całości” traci jednak rację bytu wobec rzeczywistości społecznej współtworzonej przez jej własne reprezentacje – przez to, co ludzie sami o sobie wiedzą – po części zatem tylko poznawanej, po części wyobrażanej. Komunikaty tylko częściowo odsyłają do rzeczywistości, tylko częściowo są wymienialne na swoje przedmioty. Prawdę mówiąc w tym dyskursie ontologiczno-teologicznym autorem bardziej od Fausta kompetentnym jest – cytowany już przeze mnie wcześniej – Paweł apostoł: „Po części bowiem – powiada on – tylko poznajemy, po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe” (1 Kor 13, 9-10). Paweł tak samo jak Platon twierdzi, że doskonałości w świecie ludzkim nie ma – „tylko Boga jest udziałem” – oraz że poza nią świat ten nie może istnieć i jest niepożądany.

Różnica między klasycznym, czyli pravicowym a romantycznym, czyli lewicowym archetypem dyskursu politycznego polega jednak na założeniu, iż według tego ostatniego całkowita doskonałość – tu już odchodzę od teologii Pawłowej³² –

³² Michał Paweł Markowski w swoim cytowanym już przeze mnie wcześniej artykule twierdzi, że „hermeneutyka Paulińska jest na wskroś polityczna, albowiem rozgrywa się w przestrzeni publicznej, jaką jest Kościół” (*O reprezentacji*, s. 313) – niepowodzenie wymiany sprawi, że Ziemskie Ciało Kościoła, które jest reprezentacją Ciała Chrystusa, rozpadnie się na kawałki. Myśl św. Pawła przedstawia on następująco: „To znaczy wszystko to, co do tej pory tkwiło w rozproszeniu, zostanie zjednoczone w ciele Chrystusa (tak jak wszystkie przygodne spostrzeżenia wedle Platona muszą się zjednoczyć we wspólnym pojęciu). Innymi słowy, nic nie wymknie się tej ekonomii, każda część zostanie podporządkowana całości, nic nie zostanie zmarnowane. W języku hermeneutyki

jest w świecie niepożądana³³. Z chwilą bowiem, gdy się ona pojawi – gdy coś za doskonale uznane zostanie, powiedzmy jakaś instytucja, grupa społeczna czy jednostka – nie ma już miejsca dla poszczególnego człowieka (dla tego, co częściowe) i kończy się też polityka w omawianym znaczeniu. W systemach totalitarnych, gdzie wszystko zostało spolityzowane, polityka – jak zauważyła Hannah Arendt – faktycznie dlatego nie istniała³⁴. Istnienie doskonałości – najogólniejszego ekwiwalentu, jedynej wartości, powszechnej miary dla wszystkich sposobów komunikowania się w ramach wspólnoty – zamyka politykę, czyni ją ekskluzywną. Takimi ekwiwalentami, historycznie rzecz biorąc, były kolejno: u Platona – mądrość (poznanie świata idei), u św. Pawła i św. Augustyna – mistyczne Ciało Chrystusa, które następnie, w nowożytnej historii znalazło swój polityczny ekwiwalent w boskim cielemonarchii, a potem w przebóstwionym cielem państwa totalitarnego. Zainteresowany losami reprezentacji Michał Paweł Markowski tak dalekomentuje ten historyczny przebieg idei:

We wszystkich tych przypadkach reprezentacja polega na zamazaniu jej zwrotnego charakteru, na neutralizacji jej materialnej osobliwości, na powstrzymaniu perwersji rozkoszowania się samą reprezentacją i w końcu – wyeliminowaniu przygodności, przypadkowości oraz przyjemności. W tej perspektywie nie ma żadnej różnicy między teologią i polityką reprezentacji.³⁵

Ta różnica pojawia się dopiero w ramach romantycznego archetypu dyskursu politycznego dzięki temu, że stawia on właśnie na moment estetyczny, który wiąże się jednak nie tylko z perwersyjnym rozkoszowaniem się reprezentacją dla niej samej. Samozwrotność dyskursu jest bowiem także pewną odpowiedzią na brak – ekwiwalentem braku – doskonałości w świecie społecznym, powstałą na bazie akceptacji rzeczywistości „z krwi i kości”, konkretnej, bliskiej temu, co jednostkowe. To, co jednostkowe – co tradycyjnie, tj. od Arystotelesa³⁶, wiąże się z *aisthesis*, czyli z: 1. spostrzeżeniem, wrażeniem zmysłowym; 2. intuicją; 3. wyczuwaniem – jest dla tej polityki wyzwaniem. Staje w niej do gry z tym, co wspólne. Polityczna gra

teologicznej oznacza to, że żadne znaczenie nie oprze się przyswojeniu, nic nie pozostanie niezrozumiane, wszystko zostanie podporządkowane jednemu, nadrzędnemu sensowi, każdemu znakowi zostanie podporządkowany duchowy ekwiwalent, który stanie się gwarancją wymiany. To, co niezrozumiałe, musi zostać wymienione na zrozumiałe, sens dosłowny na sens pneumatyczny, zaś ciało grzeszne, *sarks*, musi zostać wymienione na ciało uduchowione, *soma*, gdyż w innym wypadku zapanuje niezrozumienie, a Kościołowi (któremu odpowiada Arystotelesowska *koinonia*) zagrozi rozpad” (tamże, s. 312-313).

³³ Zob. A. Heller *Beyond Justice*, Basil Blackwell, New York 1987, s. 223.

³⁴ „Totalitarny rząd, niczym wszystkie tyranie, na pewno nie mógłby istnieć bez zniszczenia politycznej sfery życia, czyli nie niszcząc, przez izolowanie ludzi, ich politycznych zdolności” (H. Arendt *Korzenie totalitaryzmu*, t. 2, s. 249).

³⁵ M.P. Markowski *O reprezentacji*, s. 314.

³⁶ Zob. np. Arystoteles *Etyka nikomachejska*, s. 226-227 (1142 a 25-30, s. 221-222; 1143 b).

Hudzik Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?

między indywidualizacją i totalizacją (to określenie Foucaulta) nie toczy się już tutaj według reguł zgodnych z „naturą” państwa, władzy, sprawiedliwości itd., lecz według przyjętych w danej grupie sposobów ich przedstawiania. Te ostatnie są zaś niczym innym jak tylko różnymi z e s t a w i e n i a - m i n a z w i jako takie są rozumiane zawsze tylko częściowo, nigdy jasno i wyraźnie. To, co je łączy ze sobą i pozwala o nich orzekać jako o polityce, bywa tak bardzo od siebie różne, że – jak zobaczymy – daje się jedynie pojąć na zasadzie analogii metaforycznej.

4. Polityka jako dziedzina władzy sądenia

Obserwacja, że tylko po części świat poznajemy, a po części go sobie wyobrażamy, do ontologii bytu społecznego wprowadza twierdzenie – obrazoburcze z punktu widzenia metafizyki – że logika faktów i logika fikcji mieszają się ze sobą. To proste zdanie ukrywa następującą – już nie tak prostą – myśl: Nasze poglądy, przekonania i chcenia formułujemy zawsze w języku; w ich artykulacji korzystamy więc siłą rzeczy ze standardów poprawności (semiotycy mówią tu o metaforykach, socjologowie o typach racjonalności) przekazywanych przez tradycję – splatają się one z naszym doświadczeniem w nierozłączny sposób, który ostatecznie stanowi o tym, jak rozumiemy politykę, sztukę, prawdę czy piękno, oraz jakie przedstawienia – tj. wypowiedzi/teksty – o nich tworzymy. Dlatego nigdy nie jest tak, iż z jednej strony jest jakaś o b i e k t y w n a r z e c z y w i s t o ś ć, a z drugiej my – bezstronni jej obserwatorzy. Taka perspektywa zaiste „Boga tylko jest udziałem” – Mefisto tu akurat nie kłamie.

Jeśli zgodzimy się na ten sposób rozumowania, to stajemy na stanowisku filozofii postmetafizycznej, która wychodzi poza – sztuczne, metafizyczne właśnie – dychotomie między poznany a wyobrażony, obiektywnym a subiektywnym, realnym a wymyślonym, istotnym a pozornym, centralnym a peryferyjnym. Konsekwentnie filozofia ta rezygnuje także z przeciwnego traktowania ontologicznych statusów przedmiotów logiki, etyki, estetyki, polityki... Nie domaga się więc ustalenia odrębności ani swoistości tego, co naukowe, polityczne, moralne czy estetyczne, zaprzecza też jakoby istniało coś takiego, jak *sui generis* przeżycie, doświadczenie lub działanie naukowe, polityczne, moralne czy estetyczne. Kieruje się tym, co nazywam w skrócie intuicją o tożsamości wiedzy i władzy. Zgodnie z nią język nie jest przezroczysty – nie jest takim samym, jak każdy inny przedmiotem poznania – jest bowiem także narzędziem działania i sprawowania władzy.

W ramach postmetafizycznej metateorii polityki nie ma też w rezultacie sensu mówienie o polityce, która reprezentowałaby jakąś wcześniejszą od niej – bardziej racjonalną, sprawiedliwą, prawdziwą, autentyczną itd. – gotową – co do potrzeb, interesów, poglądów – tożsamość grupową: partyjną, narodową czy inną. To, co i jak mówimy i myślimy o świecie oraz łączących nas z nim relacjach, w rezultacie więc także i to, jak się w nim zachowujemy, oddaje jego konstrukcję hybrydową powstałą z wymieszania (w proporcjach, dla których nie ma uniwersalnych, jed-

noznacznych reguł) naszego doświadczenia z wyobrażeniem zawartym w językach polityki, religii, sztuki i mitologii. Estetyczność polityki z tego punktu widzenia wiąże się z tym, co od czasów Kanta zwykło nazywać się władzą sądzenia, która właśnie po części tylko świat poznaje, po części wyobraża go sobie, przy czym te części stanowią amalgamat, nie dają się od siebie nawzajem oddzielić. Osądzając zjawiska – rzeczy i zdarzenia ważne dla wspólnoty – nie jestem w stanie stanąć obok, precyzyjnie wyselekcjonować tego, co w tym sądzie „moje”, od tego, co „wspólne”: gdy mówię zdania typu „to niesprawiedliwe”, „jestem patriotą”, „rząd powinien obniżyć podatki” lub „decyzje w sprawie koszyka świadczeń gwarantowanych przez fundusz zdrowia są merytoryczne, a nie polityczne”, to za każdym razem uzależniony jestem od języka, którego używam i który nie jest „mój” – nie jest moją prywatną własnością – wykorzystuję bowiem ogólną wiedzę zawartą w pojęciach sprawiedliwości, patriotyzmu, podatków, państwa socjalnego, zdobytą w rozmaitych proporcjach w czasie wychowania w rodzinie, w szkole, w kościele i w kontaktach z mediami. Władza sądenia polega na umiejętności stosowania abstrakcyjnych pojęć do konkretnych stanów rzeczy – te pierwsze nigdy nie wyczerpują pod względem treści tych drugich, co nie przeszkadza nam, byśmy na co dzień komunikowali się na ich temat. Rzeczy rozpoznajemy na ogół po tym, co w nich ogólne (wyjątkiem są tutaj osoby, które zazwyczaj rozpoznajemy po tym, co jest dla nich specyficzne: rysy twarzy, brzmienie głosu itp.), całą resztę rozpoznajemy w nich na podstawie zgromadzonego w obcowaniu z nimi doświadczenia, naszej zdolności zapamiętywania, kojarzenia i wyobrażania. Tak samo zachowujemy się także w świecie polityki, gdzie, zgodnie z tym, co powiedziałem, nie chodzi oczywiście – tak jak Kantowi w jego modelowej analizie doświadczenia estetycznego – o jakieś „czyste” sądy smaku, które mamy wydawać wobec czegoś, co „podoba się samo dla siebie”, czyli w sposób wolny od „empirycznego upodobania” i „patologicznego motywu przyjemności”³⁷. Zgodnie z amorficzną/hybrydową naturą rzeczywistości politycznej chodzi raczej o równie amorficzne/hybrydowe wobec niej zachowania, artykułowane przez sądy, które mimo tych „upodobań” i „przyjemności” zachowują jednak moment bezinteresowności. O tym, jak to możliwe, powiem za chwilę, w ostatniej piątej części wykładu.

Teoria polityczna, która stawia na władzę sądenia, jest alternatywna wobec wszelkich substancjalnych ujęć polityki. Nie kieruje się logiką tożsamościową, tzn. nie przyjmuje, że kryterium/standardem polityczności jest jakaś konkretna „rzecz”: instytucja, specyficzne działanie, decyzja czy wartość. Polityka to pojęcie otwarte – tak samo zresztą jak pojęcia jej pokrewne, takie jak demokracja czy sprawiedliwość – inkluzyjne, dopuszczające do siebie także świat codziennych doświadczeń. Stąd jego wieloznaczność w teorii i praktyce, jego liczne definicje, jak również semantyki zwyczajów językowych z nim związanych. Przyglądając się im można odnieść wrażenie, że wśród tego, co na ogół rozumie się jako polityczne,

³⁷ I. Kant *Krytyka władzy sądenia*, przekł., przedm. i przyp. J. Gaflecki, PWN, Warszawa 1986, s. 95, 93.

Hudzik Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?

łatwiej znaleźć różnice niż podobieństwa – często bywa wręcz tak, że to, co dla jednych jest polityczne, dla innych takie w ogóle nie jest. Zanim spróbuję odpowiedzieć na pytanie, według jakiego to kryterium, nawet w przypadkach tak zasadniczych rozbieżności zdań, desygnaty tego pojęcia mogą jednak być do siebie podobne, wskażę na dwie zdaje się najbardziej ogólne charakterystyki/konsekwencje jego otwartej struktury, wchłaniającej podobieństwa i różnice naraz. Pierwszą z nich jest to, na co zwraca uwagę Adam Chmielewski, mówiąc o dwóch nierozdzielalnych stronach polityki, z których pierwsza oznacza zgodę na różnicowanie się ludzi – konieczność akceptacji antynomicznego i konfliktowego charakteru życia społecznego – druga natomiast, paradoksalnie, akceptację zakazu dążenia do eliminacji różnic, nakaz pokojowego istnienia z nimi³⁸. Druga charakterystyka odnosi się do podmiotu, który jest zdolny poradzić sobie z tymi dwoma sprzecznymi komunikatami. Otóż pewne jest, że musi on być kreatywny i dynamiczny, konfrontując go zaś z podmiotem dyskursu klasycznego, trzeba by opozycyjnie powiedzieć: nie konserwatywny, nie operujący poznaniem istotnościowym (ujmującym tożsamość bytu), nastawionym na zachowanie zastanego porządku społeczno-politycznego. Teza o romantycznej kreatywności niewiele ma jednak wspólnego z opowieściami o silnym podmiocie, jakie znamy z historii filozofii. Nie wiąże się ona z ucieczką od codzienności – przeciwnie, w codzienności znajduje oparcie, w jej niedostatkach postrzega nie tyle brak doskonałości, ile przebłyski uniwersalnych wartości. Zakłada świadomość własnych ograniczeń oraz przekonanie o częściowej zaledwie przewidywalności świata ludzkiego, która wynika właśnie z faktu, że ludzie różnią się między sobą i są istotami twórczymi.

Wracam do pytania, na jakiej zasadzie, według jakiego kryterium, rzeczy oznaczone przez pojęcie polityki są do siebie podobne? Do dynamicznych podobieństw między tym, co skłonni jesteśmy rozumieć jako polityczne, najlepiej stosuje się chyba *analoga metaforyczna*, operująca językiem obrazów, symboli i uczuć. Jest to język zapośredniczony zarówno przez kontekst kulturowy, jak i przez nasze indywidualne reakcje poznawczo-emocjonalne. Dzięki niemu wyobraźnia i doświadczenie, idee/ideały i rzeczywistość nie są ani niewspółmierne ze sobą, ani sobie przeciwstawne, owszem, istnieje między nimi napięcie, ale oscyluje ono w strefach średnich. Wyjaśniam: o przedmiotach analogicznych trudno jest nam się wypowiadać, stosując do nich klasyczną kategorię prawdy jako zgodności – adekwatności – między treścią danego poznania a odpowiednią stroną, aspektem, jego przedmiotem. Lepiej sprawdza się natomiast w tej roli logika zdań modalnych: problematycznych (w których podmiot z orzecznikiem połączony jest słowami „może być”) i apodyktycznych („musi być”). Wolności jednostek *muszą być* w państwach demokratycznych przestrzegane, ale *jak* czynią to poszczególne demokracje, jak godzą własne dziedzictwo kulturowe (tożsamość wspólnotową) z uniwersalnymi roszczeniami owych wolności, na to nie ma już reguł. Niektóre

³⁸ A. Chmielewski *Polityka i etyka Alasdaira MacIntyre’a*, w: A. MacIntyre *Etyka i polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 34-35.

z tych państw okazały się na przykład zdolne trwale wkomponować w swój system polityczny elementy ustroju monarchicznego. I źle na tym nie wychodzą. Język uprawianej w nich polityki – nazywanej tu romantyczną – jest dlatego b a r d z o o s t r o ż n i e u t o p i j n y, nie reguluje zachowań ludzkich ze ślełą siłą żywiołu, oczyszczającego powierzchnię ziemi z wszelkich różnic, zastanych tradycji i praktyk społecznych, po to tylko, by odsłonić ukrytą pod nimi tożsamość: jakoby prawdziwą naturę wspólnoty politycznej. O s t r o ż n a u t o p i j n o ś ć bierze się z jego niezliczonych zapośredniczeń przez inne języki – moralne, naukowe, religijne, mitologiczne czy artystyczne – które każde na swój sposób kształtują także nasze wyobrażenia na temat funkcjonowania państwa i jego poszczególnych instytucji oraz relacji, w jakich do nich pozostajemy. Przedmiotem odniesienia, „zapleczem” ontycznym takiego języka polityki jest opisywany tu hybrydowy – językowo-rzeczowy, że tak powiem – świat, który poznajemy i komunikujemy z a w s z e t y l k o c z ę ś c i o w o. Jego „zapleczem” antropologicznym są natomiast nasze umiejętności umysłowe – zwane czasem nieepistemicznymi – typu wyobrażenia, ciekawość, wrażliwość itp., które służą nam do życia razem i w związku z tym pozwalają nam też być twórczymi, dodawać coś własnego do wspólnego świata, radzić sobie z nieoczywistościami, w jakie sprawy ludzkie obfitują, rozwijając wobec nich różne niestandardowe – inne niż logiczne rozumowanie – sposoby i kierunki „myślenia”. Umiejętności te potrzebne są więc do życia, pozwalają nam zrozumieć innych, przy czym „zrozumieć” nie znaczy już tutaj „poznać” – ująć w logiczno-dedukcyjnym procesie wnioskowania – lecz „rozpoznać”, uchwycić umysłem ich – poszczególnych osób tak samo jak społeczeństwa, kultury czy polityki – analogicznie unikatową (intensywną, inkluzyjną, otwartą) całość o charakterze estetycznym. Taką całością jest w szczególności narracja dramatyczna.

5. Polityka: dramat namiętności i bezinteresowności

Na koniec pozostało nam odpowiedzieć na pytanie, jak można połączyć namiętności z bezinteresownością? Z naszych dotychczasowych rozważań wynika bowiem, że w pytaniu tym chodzi o estetyczny wymiar politycznego bycia, które wbrew temu, co wyobrażał sobie Kant, nadal jeszcze oczarowany urokami metafizyki i jej obietnicą c z y s t o ś c i poznania, możliwość i konieczność zarazem takiej osobliwej koincydencji zakłada. My zdecydowanie jesteśmy już jednak na terenie filozofii postmetafizycznej.

Moje szczególne zaufanie budzi w nim Agnes Heller, której myśl społeczna, do bólu, chciałoby się rzec, zweryfikowana przez najważniejsze praktyki polityczne XX wieku, zawiera przekonanie, że w polityce bynajmniej nie liczą się wyłącznie działania instrumentalno-administracyjne, nastawione na rozwiązywanie problemów. Stale domaga się ona bowiem także takiego typu działania, które polega na „podejmowaniu inicjatywy”, bierze się z kombinacji refleksji i wyobraźni, i nawet bez osiągnięcia celu nie traci swojego wewnętrznego znaczenia. Węgierska badaczka pisze tak:

Hudzik Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?

Działanie polityczne jest celem w sobie, co jednak nie znaczy, że polityczni aktorzy usiłują tylko działać. Chcą oni także realizacji swych idei, zmiany swojego świata, osiągnięcia wolności lub konstituowania nowych wolności. To, że działanie jest celem w sobie znaczy, że nawet gdy te cele nie zostaną osiągnięte, bądź tylko osiągnięte częściowo (co niemal zawsze się zdarza), polityczne działanie nie traci swojego znaczenia ani swego piękna. *Z m i e r z a o n o k u r e z u l t a t o m , n i e j e s t j e d n a k o d n i c h z a l e ż n e .* To tak jak z miłością.³⁹

Tak oto pojawia się wreszcie długo oczekiwany wątek miłosny, który wraz z donkichotowskim tropem kochanka-błędno rycerza w warstwie kodów kulturowych ma usprawiedliwić poniekąd moje upieranie się przy określeniu omawianego dyskursu politycznego jako „romantycznego”. Jeśli „rezultaty” działań politycznych rozumieć jako empirycznie wymierne ich skutki – co odpowiadałoby wymogom terminologicznym nauk ścisłych – to działania te wcale się do nich nie ograniczają. Termin „rezultaty” w ich wypadku ma inne znaczenie, odnosi się przecież także do skutków – społecznych, ekonomicznych – niewymiernych i nie zawsze całkowicie przewidywalnych, najczęściej po prostu nieprzewidywalnych. Każdy następny rząd swoje niepowodzenia z reguły tłumaczy skutkami fatalnych decyzji poprzedniej administracji, która bynajmniej nie zdradzała złych zamiarów. Tak czy inaczej obserwacje węgierskiej filozofki potwierdzają, że to, co nazywam romantycznym dyskursem politycznym, nie jest w stanie zaplanować przebiegu wszystkich przyszłych wydarzeń, nie jest w stanie narzucić im jakiegoś jednego sensu. Mimo to musi on jednak jakoś wybiegać poza teraźniejszość, nadawać rzeczywistości jakieś nowe znaczenia, otwierać przed nią nowe możliwości. W tych zamiarach dokonywania rzeczy, które „zaledwie śnić się mogą”, jest on – tym różni się od dyskursu klasycznego – *b a r d z o o s t r o ż n i e u t o p i j n y*. Poznajemy przecież jego gramatykę i semantykę, wyobrażając sobie zarazem nasze z nim relacje – na tyle, na ile go rozumiemy, na tyle jesteśmy w stanie w nim partycypować i ewentualnie także go zmieniać, wprowadzać do niego coś własnego. Nie jest on przed nami, lecz w nas – w naszej wiedzy, naszych przekonaniach, pasjach, poglądach, potrzebach... To całe *n i e e p i s t e m i c z n e* zaplecze oznacza, że uniwersalne wartości w polityce realizujemy tylko na własną miarę, sprawiedliwość – tylko na podstawie przesłanek prawdopodobnych. Za każdym razem dysponujemy bowiem częściowym tylko rozpoznaniem wielorako złożonych faktycznych sytuacji i relacji międzyludzkich, więc musimy podejmować związane z tym ryzyko. Dlatego też sprawiedliwość społeczna spełnia się tylko w sposób analogiczny (chronicznie nieadekwatny): jej miary nie ma ani wyłącznie w samej rzeczywistości, ukrytej dla naszego poznania, ani w samych jej, tj. sprawiedliwości, reprezentacjach, takich jak normy prawne czy kodeksy etyczne. Analogicznie również realizuje się demokracja. Projekt demokratyczny odnosi się do warunków charakteryzujących się aksjologiczną nieprzejrzystością i różnorodnością. W nim także chodzi o wrażliwość, która znajduje ujście we władzy sądenia – w otwarto-

³⁹ A. Heller *A Theory of Modernity*, Oxford, Blackwell 1999, s. 68.

Szkice

ści na dialog/komunikację o tym, co najbliższe ludzkiemu doświadczeniu, a mianowicie na szeroko pojęte cierpienie. W innym miejscu⁴⁰ próbowałem pokazać, że odwrotną stroną tej wrażliwości jest postawa pragmatyczna – na konkretne cierpienie reaguje ona bowiem powinnością, jeśli nie wyeliminowania, to przynajmniej złagodzenia go. Powtórzę konkluzję moich dawniejszych rozważań:

Estetycznie/pragmatycznie rozumieć prawdę projektów społeczno-politycznych, to znaczy możliwie nie-idealistycznie, nie-utopijnie (jeśli już to, co najwyżej, umiarkowanie idealistycznie lub umiarkowanie utopijnie), tak żeby widzieć wielość i różnorodność świata społecznego, umieć ją zaakceptować dla niej samej, zatroszczyć się (jeśli trzeba: także walczyć) o tych, którzy są w nim zdominowani przez silniejszych i głośniejszych; umieć znaleźć między jednymi i drugimi jakiś *modus vivendi*, bardziej kompromis niż racjonalne porozumienie.

Projekty polityki demokratycznej ustanawiają sens, który podlega (zawsze tylko częściowej) weryfikacji, daje się przetłumaczyć (zawsze tylko częściowo) na języki innych rozwiązań, co oznacza, że daje się również w rezultacie (zawsze tylko częściowo) zoperacjonalizować – przełożyć na konkretne działania.

Tego typu sądy są konsekwencją prezentowanego i bronionego tu przeze mnie rozumowania: skoro fakty i wartości, słowa i rzeczy, teorie i praktyki społeczne stanowią jedną nierozzerwalną całość, to wobec niej zachowujemy się racjonalnie na wiele sposobów, także wtedy, kiedy na pozór jesteśmy w działaniu nieskuteczni i nie osiągamy zamierzonego celu. Wniosek Chmielewskiego narzuca się tutaj samoczynnie:

Dlatego polityka jest zarówno walką o sprawiedliwość, jak też nieuchronnie łączy się z moralnym dociekaniem tego, co jest sprawiedliwe. Ponieważ jednak partykularne rozumienie sprawiedliwości przenosi ze sobą moment uniwersalności, spory polityczne są sporami między rywalizującymi pojęciami sprawiedliwości, które chociaż każdorazowo prezentowane jako uniwersalne, są zarazem napełniane odmienną treścią. Polityczna rywalizacja jest konfliktem odmiennie rozumianych uniwersalności, które często nawzajem odmawiają sobie uznania; polityka jest więc ostatecznie sporem między różnymi pojęciami sprawiedliwości i walką o równy udział w stanowieniu prawa zgodnie ze swoim partykularnym rozumieniem sprawiedliwości.⁴¹

Rywalizacja i rozwiązywanie konfliktów w polityce mają złożone i nieprzejrzyste – znów trzeba by było powiedzieć: hybrydowe – kryteria racjonalności: składają się mianowicie z działań nastawionych na osiągnięcie obranych celów (kryterium instrumentalne: obowiązuje tu dobór właściwych do nich środków), działań, które zawsze przebiegają jednak w określonych ramach instytucjonalnych i w określonych interakcjach społecznych – determinowane są przeciwieństwami zastanych normy prawne, moralne i komunikacyjne – działań zawsze wykonywanych przez kon-

⁴⁰ Zob. J.P. Hudzik *Trzy studia o metafizyce, pamięci i demokracji*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

⁴¹ A. Chmielewski *Polityka i etyka*, s. 35.

Hudzik Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?

kretno osoby, z ich unikalnymi dyspozycjami, przekonaniem i uprzedzeniem. Wszystkie te czynniki razem wzięte stanowią pewną całość przypominającą wielobarwną mozaikę, wymykającą się wszelkim precyzyjnym kategoriom, dlatego właśnie angażującą naszą w ł a d z e s a d z e n i a, która w dowolnych proporcjach miesza je ze sobą. Umiejętność ta najczęściej znajduje wyraz w dyskursach narracyjnych, których teksty – aksjologicznie rzecz biorąc heterogeniczne: zawierające wartości poznawcze, moralne, społeczne i inne – najlepiej dają się oceniać ze względu na kryteria estetyczne: mają być „przekonywające”, „udane”, „błyskotliwe”, „przełomowe”... Jak chociażby ten:

Jestem dumny, że nie tylko dzisiaj, dzięki wam, mogę podjąć się odpowiedzialności za polski rząd, ale jestem dumny, że jestem z wami i zawsze byłem z wami: w chwilach próby najtrudniejszej w latach osiemdziesiątych, wtedy, kiedy wyzwania w Polsce niepodległej czasami przerastały nasze umiejętności i możliwości w latach dziewięćdziesiątych i w tych ostatnich dniach, właśnie 21 października. Nisko kłaniając się Polakom, chcę powiedzieć: serdeczne dzięki za to, że sobie nawzajem daliśmy tę wielką szansę.⁴²

Pierwszy z brzegu, znaleziony przeze mnie na stronach internetowych komentarz dziennikarski do tego wystąpienia wygląda tak oto: „Wczoraj zobaczyliśmy Jerzego Buzka skrzyżowanego z Markiem Belką. Lidera obiecującego Polakom jednocześnie wielki cywilizacyjny skok i małą, bezpieczną stabilizację. Polityka mieszającego twarde, rozsądne deklaracje z populistycznymi, niesprawdzalnymi obietnicami”⁴³.

Zarówno jedna, jak i druga wypowiedź wychodzi poza prawdę poznawczą we właściwym tego słowa znaczeniu, czyli taką, która podlegałaby weryfikacji z jakąś zewnętrzną wobec niej rzeczywistością. Jedna i druga na swój sposób układa własną – widzianą z partykularnej perspektywy – „rzeczywistość”, niepołączonym ze sobą w czasie i przestrzeni faktom nadaje wspólne znaczenia. Oczywiście każdy z osobna ze wspomnianych czynników determinujących kryteria racjonalności rywalizacji politycznej – przykładowo preferencje wyborcze elektoratu prawicy – w warunkach laboratoryjnych, eliminujących przypadek, można metodycznie rozważać z zamiarem osiągnięcia precyzyjnych jego ekwiwalentów w postaci statystyk i tendencji, które one obrazują. Taka wiedza nie wystarczy jednak do politycznej rywalizacji. Jak widzieliśmy, może być ona w niej co najwyżej wykorzystywana i artykułowana za pomocą tekstów podległych estetycznym kryteriom oceny, posługujących się perswazją, retorycznymi figurami językowymi – chronicznie nieprecyzyjnymi.

A to oznacza, że polityka jest dziedziną, w której, żeby zachowywać się racjonalnie, wcale nie trzeba koniecznie osiągać swoich celów. Czasem wystarczy zadowolili się tylko samą dyskusją, językową artykulacją spornych spraw, w której nad

⁴² *Z exposé premiera Donalda Tuska, 23.11.2007.*

⁴³ Michał Karnowski z „Dziennika”, cyt za: <http://www.wprost.pl/ar/118289/Prasa-o-expose-premiera/> (24.11.2007).

funkcją referencyjną dominują inne funkcje, szczególnie te, które językoznawcy nazywają poetycką i fatyczną. Język tego typu dyskusji nie tyle zwrócony jest na świat (choć także na niego), ile sam na siebie tudzież na podtrzymywanie otwartych kanałów komunikacyjnych. Mówimy po to, by upublicznić dany problem, zabrać głos w toczącej się debacie lub zainicjować nowy dyskurs, na nowo spojrzeć dzięki niemu na scenę polityczną, na nowo ją zdefiniować, przy okazji także samych siebie, może przygotować lub zmobilizować ją do przyszłych działań w zakresie tworzenia prawa. Rozpoznanie dobra wspólnego z tego punktu widzenia ma formę nigdy niekończącej się opowieści, rozbijającej każdorazowo wszelkie napotkane na swojej drodze reguły poprawności politycznej, które próbują kanonizować, czyli substancjalizować politykę, a tym samym ubezwłasnowolniać ludzi.

Praktyki polityczne – podobnie jak i artystyczne – są więc t a k ż e samocelowe. Ich autoteliczność możliwa jest w warunkach, kiedy (odsylam tu do wcześniej wspomnianych konsekwencji/charakterystyk otwartej struktury pojęcia polityki) istnieje afirmacja dla samej aktywności publicznej. Afirmacja ta ma swoje źródło w konieczności wyrażania i uzgadniania różnic, jakie zachodzą między członkami wspólnoty. Jest nie tylko warunkiem formalnym, ma bowiem także konotacje moralne, oznacza apatię, bierność i uległość wobec triumfującego zła oraz bezpośredniej teraźniejszości. Wszystkie te momenty wywodzą się z podzielanych przez grupę podstawowych przekonań na temat dobra i zła, równości, wolności, honoru czy sprawiedliwości. Hannah Arendt swego czasu zauważyła, że tego rodzaju przekonania charakteryzują się tym, iż inicjują ludzkie działania, choć same nie są ich bezpośrednimi przyczynami. Jako pierwsze pobudzają nas do działania i stanowią dla niego oparcie⁴⁴. Dlatego dla Agnes Heller, jej następczyni na katedrze uniwersyteckiej w Nowym Jorku, kryterium tego, co polityczne, jest każda sprawa, którą ludzie postrzegają jako związaną z tymi przekonaniami (zasadami, wartościami absolutnymi), wprowadzając do sfery publicznej i interpretując ją tam – poddają w ł a d z y s ą d z e n i a: kontestują, dyskutują, negocjują – w świetle tych przekonań. Ludzie sami decydują w ten sposób o tym, które ich problemy mają charakter polityczny i domagają się sprawiedliwego rozstrzygnięcia, a które nie. Te same problemy raz mogą być polityczne, innym razem nie. Liczy się tylko to, czy pojawiają się one w debacie publicznej⁴⁵. Nie ma politycznego bez publicznego, nie ma polityki bez sfery publicznej: sceny, na której rozgrywa się dramat między jednostką i wspólnotą, toczą się spory o uniwersalne wartości, spory rozwiązywalne zawsze w sposób partykularny, ponieważ konkretyzacje tych wartości zawsze mogą być tylko częściowe, podobne, analogiczne.

Dramat, o którym mowa, oparty na afirmacji aktywności publicznej ma naturalnie także walory estetyczne: w polityce jako domenie władzy sądenia wymier-

⁴⁴ H. Arendt *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej i M. Godyń, red. i wpraw. J. Kohn, posł. P. Nowak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 216.

⁴⁵ A. Heller *The Concept of the Political Revisited*, w: teje *Can Modernity Survive?*, University of California Press, Berkeley 1990, s. 123.

Hudzik Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?

ne rezultaty są pożądane, ale nie są ani konieczne, ani wystarczające. Konieczne są w niej za to działania – komunikacyjne i wszelkie inne – samocelowe, stanowią one bowiem spoiwo dla porządku społecznego, tak jak miłość – dla trwałości związku między dwojgiem ludzi. Tu i tam, w różnej skali, toczy się gra między indywidualizacją i totalizacją, tu i tam pragniemy zaistnieć jako indywidua i zarazem przynależać do wspólnoty. W tej grze poszerzamy sferę tego, co publicznie widoczne, co wychodzi na światło dzienne z obszaru naszej prywatności i/lub intymności, co dotąd było ukryte i n a z e w n ą t r z nie istniało. Projektujemy tak oto nowy porządek świata nie tyle w zgodzie z „prawdą” o nim, ile według mniej lub bardziej nagłościonych, widocznych i konkurencyjnych koncepcji jego sprawiedliwości, równości itd. Są to wszystko wartości analogiczne, jak sugeruje to zresztą sam język, pozwalając mówić nam na przykład o sprawiedliwości społecznej w związkach syntaktycznych z takimi wyrażeniami jak „poczucie”, „pragnienie” czy „żądanie”. *Aisthetyczna* percepcja rzeczywistości społecznej miast „czystego” upodobania zakłada więc zaangażowanie, które, jeśli autentyczne, nie gaśnie przy doraźnych niepowodzeniach: jest z nią przecież t a k j a k z m i ł o ś c i ą. *Aisthetyczna* polityka podważa/rekonfiguruje w rezultacie zastane relacje między słowami a rzeczami, reprezentacjami świata społecznego a samym tym światem, sposobami naszego mówienia a sposobami naszego istnienia⁴⁶.

I na zakończenie jeszcze dwie uwagi.

Po pierwsze, podstawą politycznej teorii reprezentacji – w wydaniu romantycznym – jest zawsze tylko częściowa wymienialność rzeczy na znaki, nigdy niedokończony przekład tego, co jednostkowe, na to, co uniwersalne. „Niepotrzebne” i „bezkresne”⁴⁷ – właściwości, którymi pogardzał Arystoteles, co prawda charakteryzując za ich pomocą sztukę zdobywania pieniędzy – nabierają znaczenia pozytywnego: „niepotrzebne” staje się potrzebne z uwagi na coś, co nie dla wszystkich jest – w świetle zastanych kodów komunikacyjnych – oczywiste, a „bezkresne” wzbudza nadzieję na zburzenie wszelkich barier, które stoją na drodze do konkretyzacji wartości uniwersalnych w przygodnym świecie. Z tego punktu widzenia estetyka to teoria i praktyka stosowania reprezentacji rzeczywistości społecznej, powstałych na bazie *aisthetycznych* sposobów jej percepcji, artykułowanych dzięki szczególnej umiejętności naszego umysłu zwanej w ł a d z ą s ą d z e n i a. Jeśli nie stanowi ona podstawy polityki – słowo „podstawa” ma niebezpieczne konotacje metafizyczne – to przynajmniej jest jej integralną, nierozłączną częścią. Tak być powinno, jeśli polityki (romantycznej) nie ma zastąpić totalitarna wiara w to, że wszystko ma swój ekwiwalent, jest bez reszty wytłumaczalne, za którą niczym cień snuje się złowieszcze przekonanie, że wszystko można zniszczyć w imię czegoś – czegokolwiek, co jedni ludzie uznają za doskonałe i absolutnie obowiązujące wszystkich.

⁴⁶ Zob. J. Rancière *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki i J. Sowa, wstęp M. Pustofa, Halart, Kraków 2007, s. 104-107.

⁴⁷ Zob. Arystoteles *Polityka*, s. 37 (ks. I 3, 19-22).

Szkice

Po drugie, estetyczne z omawianego punktu widzenia – akcent pada tu na *aisthesis* – nie są wszelkie praktyki, które dobrze znamy dziś dzięki zjawisku tzw. mediatyzacji polityki. Za sprawą mediów polityka tak naprawdę traci swój wymiar dramatyczny, zamienia się w przedstawienie oglądane przez masy osamotnionych widzów, na ogół biernych, swoją aktywność polityczną co najwyżej ograniczających do rytualnego oddawania głosu raz na cztery lub pięć lat. Rzecz jednak nie tylko w tym, że ich doświadczenia polityczne są zwykłe z drugiej ręki, ale także – a może przede wszystkim – w tym, że są one nieautentyczne. Programy polityczne są skonwencjonalizowane tak samo, jak seriale filmowe: polityczni aktorzy, nazywani dziś czasem plastikowymi, odgrywają w mediach zwykle nie swoje, lecz przypisane im przez tzw. spin doktorów role. W ten sposób polityka na nowo staje się obszarem stotalizowanym, w którym obowiązuje zasada całkowitej wymienialności znaków na rzeczy: zamieniona w towar, zaczyna być podporządkowana prawom rynkowemu, wszystkie jej komunikaty stają się dlatego „potrzebne”, „skończone”, „pełne”, ponieważ precyzyjnie przekładalne na wyniki wyborcze i proporcjonalny udział we władzy.

Abstract

Jan P. HUDZIK

Maria Curie-Skłodowska University (Lublin)

Does Politics Have Anything in Common with Aesthetics?

Posing questions about the relations between the political and the aesthetic, the author discerns two archetypal and opposing meanings of politics and aesthetics. He associates each them with either Classical or Romantic political discourse. The former is rooted in Plato: it emphasises cognitive truth about the social world; the *a e s t h e t i s a t i o n* o f *p o l i t i c s* signifies an abandoning of *aisthesis*. The Romantic discourse is represented by ideas that fulfil *r e g u l a t i v e* functions with respect to reality: these are representations of social reality, i.e. propositions about how to order it. In these terms, politics is a struggle or a game about stabilisation; it involves a notion of replaceability, i.e. of perpetually shifting relations between signs and referents. Aesthetics provides such politics with the means that make it possible for it to be rescued *qua* art (i.e. as doing that which is *p o s s i b l e*, rather than merely that which is *n e c e s s a r y*); politics can thus be stopped from sinking into ideology, which permanently threatens the Classical discourse. This article discusses the means and the stakes of aesthetic concepts of politics.