

**LESZEK KOCZANOWICZ**

Uniwersytet SWPS

<https://orcid.org/0000-0002-4204-1674>

## (Nie)przygotowani do polityki

### (Un)prepared for Politics

#### Abstract

The article examines the problem of what it means to prepare for politics, especially in a democratic society. Classical works on the philosophy of politics are cited, as well as contemporary research on the subject. It concludes that the most important thing is ethical competence, both of politicians and voters. Having such competence prevents democracy from turning into any form of authoritarianism.

**Keywords:** politics; populism; Plato; democracy; political anthropology

#### Abstrakt

W artykule jest analizowany problem tego, co to znaczy przygotowanie do polityki, szczególnie w społeczeństwie demokratycznym. Przywoływane są klasyczne prace z zakresu filozofii polityki, jak też współczesne badania nad tym tematem. W konkluzji stwierdza się, że najważniejsze są kompetencje etyczne, zarówno polityków jak też wyborców. Posiadania takich kompetencji uniemożliwia przekształcenie się demokracji w jakąkolwiek postać autorytaryzmu.

**Słowa kluczowe:** polityka; populizm; Platon; demokracja; antropologia polityczna

#### O autorze

**Leszek Koczanowicz** – kulturoznawca i filozof. Pracuje we wrocławskiej filii SWPS. Zajmuje się kulturowymi kontekstami polityki, koncepcjami demokracji i etyką polityki. Interesuje się filozofią kultury, współczesną kulturą i sztuką. Wykładał między innymi na Uniwersytecie Columbia, Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley, Uniwersytecie w Buffalo i Uniwersytecie Oksfordzkim oraz w Helsińskim Kolegium Studiów Zaawansowanych (HCAS). Autor wielu książek, między innymi: *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo post-konwencjonalne* (2005), *Politics of Time. Dynamics of Identity in Post-Communist Poland* (2008), *Lęk nowoczesny. Eseje o demokracji i jej adwersarzach* (2011), *Politics of Dialogue: Non-Consensual Democracy and Critical Community* (2015) oraz *Democracy, dialogue, memory: expression and affect beyond consensus* (2019, z Idit Alphonso). Ostatnio opublikował *Lęk i olśnienie. Eseje o kulturze niepokoju* (2020) i *Niedokończone polityki: demokracja, populizm, autokracja* (2022, nominacja do Nagrody im. Marcina Króla).

\* Artykuł finansowany był z grantu NCN *Estetyka populizmu. Walka polityczna i doświadczenie estetyczna w Polsce po 1989 roku*, nr 2019/35/B/HS2/01187.

## (Nie)przygotowani do polityki

W ostatnich wyborach do Sejmu zasadnicze znaczenie miały głosy ludzi, którzy do ostatniej chwili wahali się, którą z partii poprzeć. W wielu analizach biadano, że w gruncie rzeczy decydowali ci, którzy są najmniej przygotowani do polityki. W takiej ocenie kryje się jednak wyraźne założenie, że przygotowany wyborca czy wyborczyni to osoba, która od początku wie, na kogo odda swój głos. Nie jest to jednak, jak sądzę, zupełnie oczywiste. Równie dobrze można by takie rozumowanie odwrócić – ci, którzy prawie do końca się wahają, są najbardziej świadomi, bo skrupulatnie ważą różne „za” i „przeciw” każdej formacji politycznej.

W tle takich analiz leży jednak bardziej fundamentalne pytanie: co to znaczy być przygotowanym do polityki, jakie są wyznaczniki takiego stanu i kto może decydować o uznaniu, że wyborca jest przygotowany bądź nieprzygotowany? Co więcej, jeżeli pytanie dotyczy nie tylko wyborców, lecz także czynnych polityków, to pojawia się cały szereg kolejnych zagadnień. Czy tym, co sprawia, że polityk jest przygotowany, jest jego wiedza o kraju i świecie? Czego taka wiedza miałaby dotyczyć, jakie obszary obejmować? Polityka to jednak nie tylko wiedza, lecz także zdolność do wpływania na zachowania i przekonania innych – to, co nazywamy manipulacją albo, mniej stygmatyzująco, umiejętnością kierowania, cokolwiek by to miało znaczyć. Możliwa jest jeszcze inna charakterystyka przygotowania do polityki, pewnych cech osobowości czy emocjonalności, które trudno określić. Max Weber definiował je jako „autorytet niecodziennego osobistego daru łaski (charyzmy), całkowicie osobiste oddanie oraz osobiste zaufanie do objawień, bohaterstwa lub innych właściwości przywódczych jednostki”<sup>1</sup>.

Kwestia staje się jeszcze bardziej skomplikowana, gdy uświadomimy sobie, że większość tekstów o polityce odnosi się raczej do konsekwencji takich czy innych decyzji – mnie jednak chodzi tu o coś zupełnie innego. Ma on odpowiedzieć na zadane w duchu Wittgensteina pytanie: co naprawdę robią politycy, gdy zajmują się polityką? I co naprawdę robią „zwykli” obywatele (zwykli, czyli niebędący politykami), kiedy zajmują się polityką? Na pewno oddają swój głos w wyborach, ale czy to wyczerpuje ich

aktywność? Odpowiedź na to pytanie w gruncie rzeczy odnosi się też do kwestii postawionej w tytule, którą można sformułować teraz jako: „przygotowany do czego?”, „gotowy na jaką aktywność?”.

Niewątpliwie możemy mówić o wiedzy dotyczącej wszelkich spraw państwowych jako niezbędnej dla polityka. Kto takiej wiedzy nie posiada, nie powinien brać się do kierowania państwem. Odwołując się do takiej koncepcji, Sokrates – jak referuje Ksenofont – zniechęcił Glaukona do zajęcia się taką działalnością. Zadał mu najpierw serię pytań, które objawiły, że nie ma o tych sprawach pojęcia.

– Czy więc państwo będzie bogatsze, jeżeli będzie miało większe dochody?

– Z całą pewnością.

– Powiedz mi zatem, z jakich źródeł czerpie państwo dzisiaj dochody i jakie one są w przybliżeniu? Jasne jest przecież, że musiałeś nad tym się zastanawiać, abyś – w razie gdyby niektóre z tych źródeł okazały się mało wydajne – ożywił je, a na miejsce wyschłych wyszukał nowe.

– Powiem ci prawdę, że nigdy nie zastanawiałem się nad tym – odpowiedział Glaukon.

– Jeżeli zatem, Glaukonie, nie zajmowałeś się dochodami w państwie, powiedz mi przynajmniej, jakie są jego wydatki, abyś skreślił te, które okażą się niepotrzebne.

– Ależ, na Zeusa – odrzekł Glaukon – o tym także nie zdążyłem jeszcze pomyśleć!<sup>2</sup>

W wyniku tej rozmowy Glaukon zdecydował, że nie jest przygotowany do zajmowania się polityką, bo nie ma odpowiedniej wiedzy. Równie łatwo przyszło Sokratesowi przekonać Charmidesa, żeby jednak zajął się służbą publiczną, choć ten wzbraniał się, twierdząc, że lęk i nieśmiałość nie pozwalają mu się tak zaangażować. Sokrates jednak wskazuje, że w gruncie rzeczy nie boi się dyskusji z ludźmi mądrymi, ale obawia się pospółstwa, co jest bez sensu, bo jeśli ktoś potrafi przekonać ludzi wpływowych, to da sobie radę także z tłumem. Może jednak najciekawszym argumentem jest ten głoszący, że mając predyspozycje do działalności publicznej, Charmides nie może się od niej uchylać, bo przyniesie to korzyść zarówno społeczeństwu, jak i jemu samemu<sup>3</sup>. Nie można jednak zapominać o tym, że „wielu [...] jest takich, którzy podejmując się troski o sprawy cudze, przestają myśleć o sobie i nie starają się samych siebie krytycznie oceniać”<sup>4</sup>.

Kryterium przygotowania do polityki stanowi zatem wiedza, ale w sokratycznych pismach Ksenofonta jest ona dość enigmatycznie określona – trochę dotyczy konkretnych spraw funkcjonowania państwa, trochę sztuki argumentacji niezbędnej w społeczeństwie demokratycznym, ale nacisk kładziony jest także na zdolność do autokrytycyzmu. O tym, kto zasługuje na to, by działać publicznie, więcej dowiadujemy się od Platona, przede wszystkim z dialogu *Polityk*, ale też z dialogów *Państwo* i *Prawa*. Istnieją, jak wiadomo, liczne i często sprzeczne interpretacje tych pism – ja zdecydowałem

się w ich odczytaniu podążać śladem grecko-francuskiego filozofa Corneliusa Castoriadis, który ich interpretację dał w komentarzach do *Polityka*<sup>5</sup>. Zaletą tej wykładni jest nie tylko jej oryginalność, lecz także połączenie myśli starożytnego myśliciela ze współczesną filozofią polityczną, której zresztą Castoriadis jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli.

Wiemy już z cytowanych wyżej pism Ksenofonta, że główną kompetencją, której Sokrates wymaga od polityka, jest wiedza. Kiedy jednak wczytujemy się w rozważania Platona, zdajemy sobie sprawę, że nie jest łatwo określić, co jest wiedzą, a jeśli nawet to zrobimy, to o jaką wiedzę czy jaką jej część w tym kontekście chodzi. Wydaje się, że podstawowym problemem, z którym zmagają się Platon, jest kwestia relacji między prawem a polityką, i to, na ile polityk może być związany regułami prawnymi, a na ile jest poza nimi i jego decyzje nie są przez nie wyznaczone. Główny bohater dialogu, czyli Gość z Elei, dobitnie formułuje tezę o niewystarczalności prawa w stosunku do rzeczywistości społecznej czy psychologii obywateli.

Dlatego że prawo w żaden sposób nie może objąć jasno i dokładnie tego, co jest najlepsze i najsprawiedliwsze równocześnie dla wszystkich i dlatego nie może nakazywać tego, co najlepsze. Bo ludzie są jedni do drugich niepodobni i niepodobne do siebie są ich czyny, i w sprawach ludzkich, żeby tak powiedzieć, nic nigdy nie stoi spokojnie, dlatego żadna prosta ustawa w żadnej sprawie nie może pozwolić żadnej umiejętności ustanawiać czegokolwiek we wszystkich wypadkach i na zawsze. Na to się chyba zgodzimy?<sup>6</sup>

Wiedza i umiejętności, jakie powinien posiadać polityk, nie dotyczą więc praw, albo przynajmniej dotyczą nie tylko ich. Co jest więc dla niego najważniejsze? Platon nie daje na to pytanie jasnej odpowiedzi, można by powiedzieć, że krąży wokół tego tematu, gdyby nie to, że jego poszukiwania są monumentalne. Właściwie każda z prowizorycznych odpowiedzi zaowocowała nie tylko odmiennymi interpretacjami, ale całymi koncepcjami, które z niej wyrosły. W *Państwie* – dialogu, który rysuje całościową wizję systemu politycznego jako realizacji idei sprawiedliwości – od polityka wymagane jest posiadanie wiedzy, która nie jest dostępna innym obywatelom, niezależnie od tego, do jakiej grupy należą. Szkicując ten idealny system, Sokrates dość precyzyjnie wskazuje jego strażników: „Zatem u nas to będzie musiał być z natury filozof i pełny temperamentu, i szybki w biegu, i mocny każdy, kto by miał być doskonałym strażnikiem państwa?”<sup>7</sup>. W kolejnych fragmentach ta charakterystyka jest doprecyzowana i coraz wyraźniej ujawniany jest jej związek z założeniami łączącymi u podstaw koncepcji ustroju idealnego:

Jak długo – zacząłem – albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie

zleje – wpływ polityczny i umiłowanie mądrości – a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odejnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało, kochany Glaukonie, nie ma ratunku dla państw, a uważam, że i dla rodu ludzkiego. Ani mowy o tym nie ma, żeby taki ustrój prędzej w granicach możliwości dojrzał i światło słońca zobaczył, ustrój, któryśmy teraz w myśli przesłzi. To jest to, co mnie od dawna napawa wahaniem, czy to mówić, bo to będzie brzmiało bardzo opacznie i niewiarogodnie. Tak trudno jest dojrzeć, że na innej drodze nie znajdzie się szczęścia ani dla jednostki, ani dla państwa<sup>8</sup>.

Niemniej jednak w *Państwie* niewiele jest z tego, co można by określić jako specyficzną kompetencję polityka. Podkreślanie szczególnej wiedzy, jaką powinien on posiadać, jest raczej wyrazem niechęci Platona do systemu demokratycznego i przekonania, że nie jest on w stanie ustabilizować funkcjonowania państwa idealnego.

*Polityk* zmierza do bardziej realistycznego określenia tego, czym może być przywódca polityczny i jak powinien być przygotowany do rządzenia. W dialogu tym pojawiają się dwie takie charakterystyki, czyli pasterza i tkacza, ale pojawia się też określenie „typ królewski”. Cornelius Castoriadis w swoich komentarzach zwraca uwagę na paradoks, że najbardziej znany filozof antycznej Grecji, jakim bez wątpienia jest Platon, rozwija swoje poglądy poza normalnym życiem politycznym okresu, w którym tworzył, natomiast mogą być one zbliżone bardziej do współczesnego jej ujęcia. Francusko-grecki filozof tak charakteryzuje różnice między tymi dwoma ujęciami polityki:

W przeciwieństwie do bezpośredniej partycypacji we władzy i samorządności w miastach demokratycznych oraz nieobecności tam państwa, ideologii, pozaspołecznej podstawy dla instytucji i konstytucyjnych iluzji, w czasach współczesnych pojawiają się wyobrażenia o reprezentacji – wszechobecność i wszechmoc biurokratycznego państwa leżąca poza granicami gry politycznej, maskowania władzy rządowej jako takiej i „ideologii”. Wreszcie, w przeciwieństwie do starożytnego etosu politycznego brutalnej szczerości [...] istnieje ustanowiona duplikacja czasów nowożytnych (która wywodzi się z monoteizmu z jednej strony i imperialnego Rzymu z drugiej). W tle, dla Greków, był byt jako chaos / kosmos i akceptacja śmiertelności; dla współczesnych, podmiot (Bóg i jego kolejne substytuty kulminujące się w substancjalnej jednostce) i iluzja nieśmiertelności<sup>9</sup>.

Platon w swoich charakterystykach polityki i polityka sytuuje się – zdaniem Castoriadis – gdzieś na rozwidleniu między tymi podejściami. W swoich rozważaniach nad polityką usiłuje znaleźć definitywną odpowiedź na pytanie o to, czym jest ta eluzywna forma relacji międzyludzkich, i choć zaznacza pole, w którym się ona uobecnia, to i tak przynajmniej do porażki, nie można jej bowiem

dokładnie określić. Władca nie może być pasterzem, bo żeby przewodzić określonym istotom, wódz nie może być taki sam jak one. Stadem owiec kieruje człowiek, a kto może kierować ludźmi...? Jedynie bogowie i tak kiedyś było, czego świadectwem jest mit o Kronosie. Nie jest tak jednak od dawna i w konsekwencji figura pasterza musi zostać odrzucona.

Nie została jednak całkowicie zanegowana w dalszych przekształceniach pojęcia polityka i polityki. Współcześnie najbardziej znanym przykładem jest użycie jej w koncepcji władzy pastoralnej przedstawionej przez Michela Foucaulta w eseju *Podmiot i władza*<sup>10</sup>. Francuski filozof nie wspomina co prawda Platona, a ten typ władzy wiąże z chrześcijaństwem, ale powiązania są dość oczywiste. Według niego historycznie charakteryzuje się ona tym, że prowadzi ludzi do zbawienia w innym świecie, że przywódcy gotowi są poświęcić się dla stada, że dotyczy poszczególnych jednostek, a nie całych wspólnot i że zakłada znajomość umysłów i dusz tych, którzy są tej władzy podporządkowani<sup>11</sup>. Następnie Foucault wskazuje, że ten rodzaj władzy, historycznie powiązany z instytucjami kościelnymi, przekształca się znacząco w nowoczesności.

Ważne zjawisko miało miejsce około XVIII wieku – była to nowa dystrybucja, nowa organizacja tego rodzaju indywidualizującej władzy. Nie sądzę, że powinniśmy rozpatrywać „nowoczesne państwo” jako byt, który powstał ponad jednostkami, ignorując to, czym one są, a nawet samo ich istnienie, ale wręcz przeciwnie – jako bardzo wyrafinowaną strukturę, w której jednostki mogą zostać zintegrowane, pod jednym wszakże warunkiem, że owa indywidualność zostanie ukształtowana w nowej formie i podporządkowana zestawowi bardzo specyficznych wzorców<sup>12</sup>.

Cała koncepcja władzy pastoralnej w nowoczesności przypomina koncepcję Platona pod tym względem, że łączy działania polityczne z wiedzą, która pozwala czuć nad dobrobytem obywateli. Jednym z powodów odrzucenia przez greckiego filozofa koncepcji polityka jako pasterza jest jednak właśnie to, że nikt nie jest w stanie osiąść wszystkich umiejętności, które są potrzebne, by ludzkie stado funkcjonowało bez problemu. Myślę, że w tym momencie dostrzec można tę cechę myślenia Platona, o której pisze Castoriadis, że stoi na rozdrożu między antycznym a współczesnym rozumieniem polityki. Dostrzegł on możliwość rozumienia polityki jako opieki, ale ani ówczesna wiedza, czy raczej sposób jej wykorzystania, ani religia nie mogły jej podtrzymać, co w konsekwencji sprowadzało się do faktycznego wycofania się z takiego jej ujęcia.

Stało się ono możliwe dopiero w chrześcijaństwie jako prowadzenie jednostek do zbawienia poprzez panowanie nad ich umysłami oraz w nowoczesnym państwie z jego rozbudowaną wiedzą dotyczącą każdego aspektu życia ludzi. W każdym z tych przypadków polityk-pasterz jest reprezentantem wiedzy, która nadaje mu uprawnienia do

kierowania życiem innych osób. Dzięki temu oddalony jest podstawowy zarzut, jaki Platon sformułował wobec tej koncepcji, że pasterzem może być tylko ktoś, kto nie należy do stada. Oczywiście zarówno kapłan, jak i współczesny polityk nie są wyżej od tych, którymi kierują. Reprezentują jednak siły, które nadają im specjalne znaczenie. Przygotowanie do polityki to właśnie zdolność do opanowania i użycia tych sił – trening teologiczny w przypadku chrześcijaństwa i umiejętność harmonizowania dostępnej wiedzy z potrzebami czy pragnieniami ludzi.

Jak wspomniałem, Platon wprowadza figurę tkacza jako oddającą to, czym zajmuje się polityk. Gość z Elei charakteryzuje ją następująco:

Więc to jest, powiedzmy, ukończenie tkaniny, którą działalność państwowa tka; po prostu przeplatanie charakterów męźnych i rozważnych. Umiejętność królewska zaprzyjaźnia je, harmonizuje i doprowadza do współżycia, a wytworzywszy tkaninę najwspanialszą i najlepszą ze wszystkich tkanin, obejmuje tą swoją plecionką i zespała wszystkich ludzi w państwach: niewolników i wolnych, i o ile państwo może być szczęśliwe, ona niczego pod tym względem w żadnym sposobie nie zaniedbuje, tylko panuje nad wszystkim i czuwa<sup>13</sup>.

Na to Młodszy Sokrates odpowiada: „Bardzo pięknie i wyczerpująco skreśliłeś nam z kolei typ królewski, Gościu, i typ polityka”<sup>14</sup>.

Pamiętając o ostrzeżeniu Castoriadisa, że Platon w swych pismach politycznych daleki jest od greckiej rzeczywistości, zbliża się natomiast do współczesnego rozumienia polityki, możemy widzieć w królewskim typie tkacza prefigurację charyzmatycznego polityka w rozumieniu Maxa Webera. Jednak nie można tu mówić o przygotowaniu do polityki – jest to pewna zdolność czy umiejętność nieodłącznie związana z typem królewskim. Oczywiście takie ujęcie zagadnienia odsyła do całości systemu Platona, jego koncepcji wiedzy wrodzonej zależnej od czasu, w jakim dusza przebywała w zaświatach, obcując z czystymi ideami.

Innymi słowy, znów odwołując się do Castoriadisa, w koncepcji autora *Państwa* zostaje zanegowane najważniejsze odkrycie polityczne starożytnych Greków o historyczności wszelkich instytucji politycznych i ich statusie jako tworców społeczeństwa. W zamian mamy koncepcję beczasowego państwa zorganizowanego wokół abstrakcyjnej idei sprawiedliwości<sup>15</sup>. Oczywiście jeżeli uznamy historyczny i zależny od człowieka charakter polityki, jej procedur i instytucji, to polityk jest kimś zdolnym do przekonywania innych tak, by przeforsować swoje pomysły na ich transformację. Takie zdolności można niewątpliwie wykształcić – uczyli tego na przykład pogardzani przez Platona sofisci. Można im jednak zarzucić, że polityka staje się bezkierunkową grą różnych subiektywnych pomysłów na urządzenie życia społecznego, a przekonywanie niebezpiecznie zbliża się do manipulacji czy uwodzenia.

Nieprzypadkowo Pejto była zarazem boginią miłosnego uwodzenia i politycznej perswazji.

O tym, że nie można lekceważyć tego wymiaru, Platon miał się przekonać na własnej skórze podczas podróży na Sycylię, gdzie wdał się w spór z tyranem Dionizjosem. Jak referuje Diogenes Laertios:

Rozmawiając z nim o tyranii, Platon powiedział, że nie jest dobrem to, co tyranowi przynosi korzyść, jeżeli on sam nie odznacza się cnotą. Rozgniewany tymi słowy tyran zawołał: „Mówisz jak starzec”, na co Platon odparł: „A ty jak tyran”<sup>16</sup>.

Odpowiedź filozofa nie była zbyt dyplomatyczna i oczywiście rozwścieczyła tyrana, który najpierw zamierzał ukarać go śmiercią, ale po ochłonięciu zdecydował się sprzedać go w niewolę. W końcu wykupili go przyjaciele.

Perypetie te nie zniechęciły Platona do uprawiania polityki i pojawił się znowu na Sycylii, tym razem chcąc przekonać Dionizjosa Młodszego do zrealizowania swych pomysłów na organizację ustroju demokratycznego. Również tym razem nie wzbudził jednak pożądanego entuzjazmu tyrana i znowu groziło mu niebezpieczeństwo, z którego wybronił go inny filozof Archytas, który w liście do tyrana napisał:

Przypomnij sobie, że wysoko cenisz sobie jego przybycie i czciłeś go w owym czasie bardziej niż kogokolwiek innego. Jeżeli zaś cię obraził, musisz rzecz traktować po ludzku i odesłać nam tego męża, nie wyrządzając mu żadnej krzywdy. Tak postępując, uczynisz sprawiedliwie, a nam wyświadcysz wielką przysługę<sup>17</sup>.

Wstawiennictwo to pomogło i Platon szczęśliwie wrócił do Aten. Podjął jednak, jak pisze Diogenes Laertios, jeszcze jedną próbę interwencji politycznej na Sycylii, znowu nieskutecznie. Zniechęcony „nie zajmował się już sprawami politycznymi, chociaż, jak wynika z treści jego pism, dobrze się na nich znał. A to z tej przyczyny, że lud ateński przywykł już do innych form rządu”<sup>18</sup>.

Te polityczne przygody Platona często przywoływane są w kontekście konfrontacji między teoretykiem-intelektualistą a praktykami polityki, której wynik był dla filozofa dewastujący. W pewnym stopniu doszło do powtórzenia sytuacji, która stała się śmiertelną pułapką dla jego mistrza Sokratesa. To, że tym razem wszystko dobrze się skończyło, zawdzięczał szczególnie zbiegowi okoliczności. Być może łatwiej było odwołać się do sumienia tyrana niż przekonać ludowy sąd ateński. Tak czy inaczej przygody Platona na Sycylii są świadectwem tego, że sama wiedza nie wystarczy, że muszą istnieć inne przesłanki, które uprawniają do bycia politykiem. Oczywiście filozof zdawał sobie z tego sprawę, o czym świadczą choćby figury w dialogu *Polityk* i uporczywe próby znalezienia miejsca dla ludzi wiedzy w świecie władzy. Przykładem może być choćby wprowadzenie Nocnego Zgromadzenia w dialogu

*Prawa*, które ma czuwać jako instancja ostateczna nad konstruowaniem i przestrzeganiem praw<sup>19</sup>.

Trudno jednak przyjąć, że tego typu instytucje mogą być efektywne na dłuższą metę, polityka i tak pozostaje sztuką manipulacji rzeczywistością społeczną i ludźmi. Wracając do pierwotnego pytania, trzeba rozważyć kwestię, jak się można przygotować do manipulacji. Chyba jedynym sposobem jest nauczenie się różnego rodzaju trików poprzez uważne badanie przeszłości. Taka jest właśnie rada autora bodaj pierwszego dzieła z takim właśnie zamysłem, czyli Niccolò Machiavellego, który w swoim przełomowym tekście *Księżę* pisze:

Niech się nikt nie dziwi, że mówię o całkiem nowych księstwach, i to tak o księciu, jak o państwie, przytoczę najwznioślejsze przykłady, gdyż ludzie kroczą prawie zawsze drogami ubitymi przez innych i w czynnościach swych naśladują drugich; a ponieważ niepodobna trzymać się dokładnie tych dróg ani dorównać w doskonałości tym, których naśladujesz, tak więc rozumny mąż powinien zawsze postępować śladami ludzi wielkich i najbardziej naśladowania godnych, aby jeżeli im nie dorówna, to przynajmniej zbliży się do nich pod pewnym względem, podobnie jak czynią to dobrzy łucznicy; ci, widząc bardzo odległy cel, a znając siłę rzutu swego łuku, mierzą nieco wyżej, nie po to, aby osiągnąć strzałą tę wysokość, lecz aby mierząc wyżej, trafić do celu<sup>20</sup>.

Oczywiście Machiavelli jest najlepszym przykładem takiej strategii. W swoim dziele pokazuje na różnych przykładach z historii, jakie sposoby postępowania są najlepsze dla kogoś, kto zdobywa władzę i chce rządzić jak najdłużej. Jak wiadomo, jego książka jest pierwszym w kulturze zachodniej przykładem traktowania polityki jako zbioru technik raczej niż wartości etycznych. Niemniej jednak, co warto podkreślić, zdobycie i utrzymanie władzy nie są dla włoskiego myśliciela celami samymi w sobie. W tle bezwzględnych działań politycznych leży dobro ogółu obywateli, które w strasznych czasach mogło być zabezpieczone jedynie przez silną władzę. W *Księżciu* doszukiwano się pochwały republikanizmu, co oczywiście harmonizowało z jego innymi pracami, ale też obrony jedności Włoch, a w postaci księcia – wybawiciela od zewnętrznej opresji<sup>21</sup>.

Nie ma tu miejsca na analizowanie interpretacji dzieł włoskiego myśliciela, wydaje się jednak pewne, że jego zamysłem nie było stworzenie podręcznika dla tyra, niezależnie od tego, że niektórzy z nich byli zafascynowani tym tekstem<sup>22</sup>. Morał, jaki można wyciągnąć ze sporów wokół idei Machiavellego, byłby więc taki, że prawdziwe niebezpieczeństwo manipulacji pojawia się wtedy, gdy staje się ona celem samym w sobie, czyli sposobem na utrzymanie władzy, a nie środkiem do osiągnięcia celów wobec niej zewnętrznych. To powiedziawszy, trzeba od razu zastrzec, że w praktyce trudno oddzielić cele od środków ich osiągnięcia, a co więcej, często szczytne cele, czy raczej ich retoryczne sformułowania, przykrywały naj-

bardziej brutalną praktykę polityczną. Z tej perspektywy wydaje się, że nawet jeżeli przyjmiemy, że pewna doza manipulacji jest w polityce nieodzowna, niezwykle ważna jest świadomość etycznych ograniczeń – to być może nawet ważniejsze niż realizacja pozytywnych wartości.

Takimi ogranicznikami w systemie demokratycznym są niewątpliwie formalne wymogi procedur sprawowania i przekazywania władzy, czyli podporządkowanie się wynikom wyborów. Wybitna teoretyczka społeczna Chantal Mouffe w tym właśnie kierunku modyfikuje koncepcję polityki Carla Schmitta, który twierdził, że politykę definiuje nieunikniony antagonizm spersonifikowany w figurze przyjaciela i wroga. Wróg definiowany jest przez to, że jest postacią, którą należy zniszczyć<sup>23</sup>. Przy takim rozumieniu istoty polityczności oparta na dialogu i porozumieniu demokracja liberalna jest niemożliwa, a jej praktykowanie pozostaje iluzoryczne i ukrywa prawdziwą treść, jaką jest antagonizm. Mouffe zgadza się, że istotą polityki jest relacja antagonistyczna i że dialog jest w zasadzie niemożliwy. Demokrację można jednak obronić, jeśli przemieni się antagonizm w agonizm, a wroga w adwersarza. Staje się to możliwe właśnie dzięki temu, że szanuje się wymogi demokracji i jest się gotowym przekazać władzę po przegranych wyborach. Mouffe tłumaczy:

Celem polityki demokratycznej, jak uważam, powinno być stworzenie ogólnej ramy, dzięki której konflikty mogłyby przyjmować formę agonistycznej konfrontacji przeciwników, zamiast przejawiać się jako antagonistyczną walką wrogów<sup>24</sup>.

Dla filozofki to „udomowienie” antagonizmu ma być w pełni obiektywnym procesem pozbawionym jakiegokolwiek normatywności czy psychologizmu. Nie wydaje mi się to jednak słuszne. Jak pisałem już w innym miejscu, przekształcenie antagonizmu w agonizm wymaga decyzji etycznej<sup>25</sup>, choć oczywiście istnieją instytucje i procedury, które stoją na straży demokracji i bronią jej przed ześlizgnięciem się w autorytaryzm. Niemniej jednak, jeżeli uznamy za Johnem Deweyem, że demokracja jest formą istnienia wspólnoty czy wręcz sposobem życia jednostek<sup>26</sup>, to jej częścią jest niewątpliwie etos świadomej akceptacji reguł.

Innymi słowy, demokracja wymaga tła politycznej kultury etycznej, która zresztą może być częścią składową wspólnoty, której demokracja, używając języka Deweya, jest formą. W rozumowaniu, które przedstawiłem powyżej, kryje się jednak pewien paradoks. Niewątpliwie jest bowiem, że polityka, w tym ta demokratyczna, jest w dużej mierze sztuką manipulacji; oczywistym pytaniem pozostaje zatem to, czy da się w ogóle wprowadzić ograniczenia do takiej działalności, czy wewnętrzne mechanizmy jej działania nie niszczą w końcu wszystkich hamulców, jakie mogłyby być nałożone przez etykę, nawet ograniczoną do uznania formalnych warunków funkcjonowania procedur demokratycznych.

Kolejną kwestią jest to, kiedy się kończy demokratyczna manipulacja, a zaczyna autorytaryzm. Staje się ona szczególnie aktualna w związku z falą populizmu, która

obejmuje większość krajów demokratycznych. Jak wskazuje Nadia Urbinati,

populizm u władzy nie kwestionuje praktyki wyborczej, ale raczej przekształca ją w celebrację większości i jej przywódcy oraz w nową formę elitarniej strategii rządzenia, opartej na (rzekomo) bezpośredniej reprezentacji między ludem a przywódcą. W tym ujęciu wybory działają jak plebiscyt lub aklamacja. Działają tak, jak nie powinny: pokazują, co jest *ex ante* uważane za właściwą odpowiedź, i służą jako potwierdzenie legitymizacji zwycięzców<sup>27</sup>.

Jeżeli przełożymy te stwierdzenia na kategorie etyki demokracji, to niebezpieczeństwo takiej strategii politycznej polega na tym, że wartości demokratyczne są interpretowane i transformowane w taki sposób, że zamieniają się we własne zaprzeczenie, choć pozornie wciąż funkcjonują. Manipulacja święci triumf w swojej najgroźniejszej formie, bo pozornie znika, ale nawet, co gorsza, ujawnia się jako obrona wartości politycznych, które w rzeczy samej niszczy.

Wszystko, co powiedziałem, pokazuje znaczenie przygotowania do polityki nie tylko jako zdobycie wiedzy o zasadach funkcjonowania państwa i społeczeństwa, ale też kompetencji etycznych. Polityk nie jest jednak uczonym ani profesjonalnym etykiem – jest przede wszystkim człowiekiem czynu. Etyka nie może być więc rodzajem naddatku, czymś wprowadzonym z zewnątrz, ale musi organicznie łączyć się z polityką. Takie połączenie możliwe jest jedynie w polityce demokratycznej z tego względu, że tylko ona daje szansę na prawdziwą polifonię wszystkich głosów społecznych i poprzez ciągłe transformacje, które są jej nieodłączną cechą, umożliwia włączenie wartości w bieżące działania polityczne.

Niemniej jednak odpowiedź, którą podałem wcześniej, może być jedynie częściowa. W polityce demokratycznej mogą się bowiem pojawiać politycy i całe ruchy społeczne, jak wspomniane wyżej odmiany populizmu dążące do zniszczenia systemu, z którego wyrosły. W obliczu takich zagrożeń przygotowanie do polityki wymaga identyfikacji źródeł niebezpieczeństw i zdolności zapobiegania im. W pierwszym zakresie można mówić o psychologicznych predyspozycjach do „mrocznej polityki”, jak fenomen ten nazywają autorzy poświęconej mu książki<sup>28</sup>. W drugim punkcie ciężkości analizy przesuwamy się na strukturalne i procesualne aspekty demokracji, a ściślej mówiąc: na podglebie, z którego wyrastają określone zachowania polityczne. Innymi słowy, chodzi o milczące porozumienie na temat tego, co jest w życiu politycznym dopuszczalne, a co nie. W praktyce mamy do czynienia z kombinacją obu tych elementów, które łączą się w figurze wyborcy jako suwerena w społeczeństwie demokratycznym.

Świadomi są tego autorzy przywoływanej już książki, którzy w konkluzji stwierdzają:

Ostatecznie wyborcy będą musieli zdecydować, gdzie znajdują się w kwestii wyboru między łagodniejszym

i bardziej kompromisowym podejściem a ostrzejszymi i mocniejszymi formami polityki. Ta pierwsza jest wprawdzie mniej ekscytująca i z pewnością „mainstreamowa”, ale jest również prawdopodobnie kojarzona ze spokojniejszymi, bardziej integracyjnymi i bardziej spacyfikowanymi czasami. Z drugiej strony mroczna polityka może przynieść lepsze wyniki gospodarcze i zaspokoić afektywny apetyt na konflikt – i z pewnością zapewnić bardziej uwodzący spektakl – ale może również podważyć samą demokrację, czyniąc mroczną nie tylko politykę, lecz także naszą zbiorową przyszłość<sup>29</sup>.

Pytaniem zasadniczym staje się więc to, jak wyborcy podejmują decyzje, czym się kierują i jakie czynniki na nich wpływają. Na temat tego, na ile są oni w stanie orientować się w skomplikowanej materii spraw publicznych, spory toczą się właściwie od chwili pojawienia się nowoczesnej demokracji liberalnej.

Znowu, jak w przypadku przygotowania polityków, samo postawienie tej kwestii zależy od tego, jaką koncepcję polityki się przyjmuje. W koncepcji deliberacyjnej, która jest dziś chyba najbardziej rozpowszechnioną wersją dyskursu demokratycznego, podstawą jest zdolność do racjonalnej dyskusji zarówno w sensie wiedzy, jak też stosowania się do reguł jej prowadzenia. Niemniej jednak, jak przekonująco pokazuje Wojciech Ufel, warunków tych nie da się wypełnić i niezbędne jest wprowadzenie takich sposobów toczona debaty, które nie muszą być wyłącznie racjonalne, ale powiązane są z kulturowymi formami życia czy tożsamościami zbiorowymi<sup>30</sup>.

Takie i podobne podejścia pozwalają rozumieć demokratyczny dialog nie tylko jako dążenie do konsensu, ale też przede wszystkim jako formę wzajemnego rozumienia, które nie musi prowadzić do porozumienia. Już samo wejście w proces prowadzący do lepszego rozumienia zmienia trajektorię walki politycznej. W takiej koncepcji demokracji, którą obszernie przedstawiłem w książce *Politics of Dialogue*, niezwykle ważna jest etyczna decyzja wejścia w dialog, a na poziomie społecznym przekonanie, że solidarność jest osią, która konstytuuje społeczeństwo<sup>31</sup>. Na aktywnej akceptacji tych dwóch wartości: dialogu i solidarności zasadza się więc przygotowanie do polityki zarówno polityków, jak i wyborców.

\* Artykuł finansowany był z grantu NCN *Estetyka populizmu. Walka polityczna i doświadczenie estetyczne w Polsce po 1989 roku*, nr 2019/35/B/HS2/01187.

## Przypisy

- <sup>1</sup> Max Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. Andrzej Kopacki, [w:] tegoż, *Polityka jako zawód i powołanie*, Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1998, s. 57.
- <sup>2</sup> Ksenofont, *Pisma Sokratyczne*, przeł. Leon Jachimowicz, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa 1967, s. 145–146.

- <sup>3</sup> Tamże, s. 149–152.
- <sup>4</sup> Tamże, s. 151–152.
- <sup>5</sup> Cornelius Castoriadis, *On Plato's Statesman*, przeł. D.A. Curtis, Stanford University Press, Redwood City 2002.
- <sup>6</sup> Platon, *Polityk*, [w:] tegoż, *Sofista, Polityk*, przeł. Władysław Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 122 (*Polityk* 292 E).
- <sup>7</sup> Platon, *Państwo*, przeł. Władysław Witwicki, Wolne Lektury, s. 42.
- <sup>8</sup> Tamże, s. 110.
- <sup>9</sup> C. Castoriadis, *On Plato's Statesman*, dz. cyt., s. XXIII.
- <sup>10</sup> Michel Foucault, *Subject and power*, [w:] Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, s. 208–226.
- <sup>11</sup> Tamże, s. 214.
- <sup>12</sup> Tamże, s. 214.
- <sup>13</sup> Platon, *Polityk*, dz. cyt., s. 143.
- <sup>14</sup> Tamże, s. 143.
- <sup>15</sup> C. Castoriadis, *On Plato's Statesman*, dz. cyt., s. XVIII.
- <sup>16</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. Irena Krońska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 171.
- <sup>17</sup> Tamże, s. 173.
- <sup>18</sup> Tamże, s. 173.
- <sup>19</sup> Platon, *Prawa*, przeł. Dorota Zygmontowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 593–610.
- <sup>20</sup> Niccolò Machiavelli, *Książę*, przeł. Czesław Nanke, [w:] tegoż, *Wybór pism*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 155.
- <sup>21</sup> Maurizio Viroli, *Redeeming the Prince: The Meaning of Machiavelli's Masterpiece*, Princeton University Press, Princeton 2014.
- <sup>22</sup> Istnieją dowody, że Stalin czytał uważnie dzieło Machiavellego; por. Rober Service, *Stalin: A Biography*, Pan Macmillan, London 2004. Jacques Maritain w artykule *The End of Machiavellianism*, powołując się na Hermanna Rauschninga, pisze, że Hitler również systematycznie studiował pracę włoskiego myśliciela; Jacques Maritain, *The End of Machiavellianism*, „The Review of Politics” 1942, t. 4, nr 1, s. 12 (przypis).
- <sup>23</sup> Carl Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] tegoż, *Teologia polityczna i inne pisma*, Aletheia, Warszawa 2012, s. 245–314.
- <sup>24</sup> Chantal Mouffe, *Paradoks demokracji*, przeł. Andrzej Orzechowski i inni, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2005, s. 126.
- <sup>25</sup> Leszek Koczanowicz, *Politics of Dialogue: Non-Consensual Democracy and Critical Community*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015; polski przekład: *Polityka dialogu: demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*, przeł. Katarzyna Liszka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- <sup>26</sup> John Dewey, *Creative Democracy – The Task before Us*, [w:] tegoż, *Later Works*, s. 225–226.
- <sup>27</sup> Nadia Urbinati, *Me the People: How Populism Transforms Democracy*, Harvard University Press, Cambridge 2019, s. 7.
- <sup>28</sup> Alessandro Nai, Jürgen Maier, *Dark Politics. The Personality of Politicians and the Future of Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2024.
- <sup>29</sup> Tamże, s. 174.
- <sup>30</sup> Wojciech Ufel, *Granice demokracji. Dylematy deliberacji w perspektywie filozofii gier językowych*, Scholar, Warszawa 2023.
- <sup>31</sup> *Democracy in Dialogue, Dialogue in Democracy: The Politics of Dialogue in Theory and Practice*, red. Katarzyna Jezierska, Leszek Koczanowicz, Routledge, London 2015.