

Urszula Zbrzeźniak
Uniwersytet Warszawski

Demokracja radykalna

Wśród wielu kwestii dyskutowanych obecnie w filozofii lewicowej trudno wskazać takie, które nie stanowiły przedmiotu ostrych sporów lub nie przekształcały się w powód stałych i właściwie nierozstrzygalnych nieporozumień. Niestety, upodobanie do refleksji krytycznej, w tym krytycznego rozpatrywania własnych założeń i podstaw, okazuje się w pewnych okolicznościach siłą wręcz zabójczą. Działanie tej prawidłowości dość dobrze odzwierciedla współczesna myśl lewicowa, dla której chyba punktem niepodlegającym dyskusji jest sam problematyczny i niesatysfakcjonujący stan współczesnej lewicy.

Kwestia radykalnej demokracji, tego, czym miałaby ona być, oraz tego, w jakiej relacji pozostaje wobec aktualnie istniejących demokracji parlamentarnych, także stanowi przedmiot debat. Niemniej należy podkreślić, że hasło radykalnej demokracji dość często pojawia się u współczesnych myślicieli. Tym, co wymaga jednak pewnych wyjaśnień, jest sam status, jaki zazwyczaj nadaje się samej demokracji radykalnej, ale także różnic w określaniu, czym być powinna.

Pytanie o demokrację radykalną, jej przyszłą formę i najważniejsze zasady, jakie ma ucieleśniać, staje się na tyle istotne, że niektórzy myśliciele, jak choćby Chantal Mouffe, łączą przyszłość nie tylko myśli lewicowej, ale współczesnej myśli politycznej z projektem radykalnej demokracji. Być może nie każdy zgodziłby się z Mouffe w tym, by kryzys współczesnej myśli lewicowej – a nawet kryzys współczesnej demokracji parlamentarnej – wiązać z rozpadem jakobińskiej wyobraźni kształtującej od ponad dwustu lat wszelką politykę rewolucyjną. Jej zdaniem lewica, jeśli chce mieć jakiegokolwiek znaczenie, musi budować swoje projekty, stale odwołując się do dwóch składników tradycji filozoficznej i politycznej nowożytnej Europy: ideałów Oświecenia oraz wspomnianej już lewicowej tradycji.

Na uwagę zasługuje fakt, że odnowa lewicy, o którą upominają się współcześni filozofowie, ma na celu coś więcej niż tylko sformułowanie projektu politycznego, który nawiązywałby do określonych idei czy postulatów charakterystycznych dla dawniejszej lewicy i zarazem odpowiadał specyficznym warunkom współczesnego świata. Postulat odnowienia myślenia lewicowego przybiera formę bardziej radykalną, a mianowicie chodzi w nim o przebudowę całej sfery wyobrażeń dotyczących natury więzi społecznych, działań politycznych, pożądaných celów oraz możliwych sposobów ich osiągnięcia. Wbrew pozorom nie chodzi tu jedynie o nową strategię, ale o bardziej fundamentalne kwestie.

Lektura najbardziej znanych prac poświęconych możliwym drogom rozwoju myśli lewicowej pokazuje dość dobrze, iż podstawowymi zagadnieniami bywają nie tyle problemy praktyczne, tzn. bezpośrednio dotyczące wyboru konkretnej strategii działania bądź wyznaczenia celów, ale kwestie natury ontologicznej czy dość abstrakcyjne pytania o podmiotowość polityczną. Skłonność do przekształcania konkretnych problemów i pytań w rozbudowaną refleksję teoretyczną także bywa przedmiotem krytyki ze strony myślicieli zainteresowanych przede wszystkim rozwiązywaniem konkretnych problemów¹.

W aktualnej debacie o przyszłości myśli lewicowej pojawiają się różnorodne wątki, ale nie można przeoczyć faktu, iż znaczna ich część związana jest z historią lewicy. Nawet we wspomnianym nurcie krytycznym chodzi o zrozumienie pewnych tendencji, które dość systematycznie pojawiają się w myśli lewicowej. Tak więc i w tym przypadku chodzi o rodzaj namysłu nad historią, pozwalającego na wydobywanie określonych mechanizmów i wyeliminowaniu ich. Jednak opisany tu nurt krytycznej autorefleksji charakterystycznej dla myślenia lewicowego, choć istotny, nie stanowi najważniejszej części dziedzictwa, z którym współcześni intelektualści lewicowi muszą się uporać. Wydaje się, że to raczej Oświecenie i cały zespół przekonań i postaw z nim związanych. Chodzi nie tylko o wspomnianą już jakobińską skłonność do myślenia o politycznej zmianie, ale także szereg idei filozoficznych, które od czasów rewolucji francuskiej określają naszą i filozoficzną, i polityczną wyobraźnię. Ostatnia kwestia jest decydująca dla zrozumienia, czym miałyby być demokracja radykalna. Oczywiście, powiązanie tej ostatniej z pewną tradycją lub określonym jej elementem ma niebagatelne znaczenie dla określania tego, czym ma być ów projekt.

¹ Ten rodzaj krytycznej refleksji nad skłonnościami lewicowych myślicieli do nadmiernego teoretyzowania, które ostatecznie przesłania sferę realnych problemów, można odnaleźć w artykule Alexa Loftusa. W swoim tekście Loftus – idąc śladami Rancière'a i Bosteelsa – poddaje krytyce „lewicowość spekulatywną”, ale równocześnie podejmuje próbę odzyskania intelektualnego dziedzictwa Gramsciego. Co warto podkreślić, Loftus proponuje własne odczytanie Gramsciego stanowiące przeciwwagę dla interpretacji stworzonej przez Laclaua i Mouffé. Stanowisko Loftusa jako polemika z poglądami Laclaua i Mouffé zdecydowanie zasługuje na uwagę, choćby ze względu na fakt, iż wspomniani myśliciele dość wyraźnie deklarowali chęć wypracowania takich narzędzi teoretycznych, które jednocześnie dobrze opiszą dynamikę polityki, ale będą także narzędziami umożliwiającymi przekształcenie aktualnej sceny politycznej. Zob. A. Loftus, *Against a Speculative Leftism*, [w:] J. Wilson, E. Swynedou (eds.), *The Post-Political and its Discontents*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014, s. 229-243.

Wśród filozofów piszących o demokracji radykalnej można prowizorycznie wyróżnić dwa obozy. Do pierwszego zaliczyć można wspomnianą już Chantal Mouffe, Ernesto Laclaua oraz Jacquesa Derridę. Natomiast reprezentantami drugiego byłiby Jacques Rancière oraz Simon Critchley. Rzecz jasna, zaproponowany podział może być dyskusyjny i z pewnością pomija wiele subtelnych różnic, ale może służyć jako zasada porządkująca dyskusje wokół demokracji radykalnej, a tym samym stanowić jakiś punkt wyjścia. Zasadą rządzącą zaproponowanym podziałem jest to, w jakiej relacji sytuuje się demokrację radykalną wobec tradycji. I tak w przypadku Laclaua i Mouffe, ale także u Derridy mamy do czynienia z projektem politycznym, który zdecydowanie chce być pogłębieniem pewnej tradycji demokratycznej. Z kolei u Rancière'a i Critchleya zdecydowanie wysuwa się na pierwszy plan rozumienie demokracji jako uniwersalnej zasady rozsadzającej każdy zastany porządek. Rzecz jasna, u Rancière'a pojawiają się też fragmenty sugerujące, iż spuścizna rewolucji francuskiej wciąż może mieć znaczenie dla obecnych ruchów politycznych jako istotny punkt odniesienia.

Omówienie pojęcia demokracji radykalnej chciałabym, ze względu na ograniczony charakter tego tekstu, zawęzić od nurtu „reformistycznego”, do którego zaliczyć można wymienionych już Laclaua i Mouffe, Derridę, ale również – z pewnymi zastrzeżeniami – także Richarda Rorty'ego². Połączenie Rorty'ego z autorami *Hegemonii i socjalistycznej strategii* może wydawać się niewłaściwe, ale z mojego punktu widzenia da się obronić. Rzecz jasna, nie należy sądzić, iż między tymi perspektywami nie istnieją żadne różnice. O istnieniu rozbieżności wspominali sami zainteresowani. Jednak w zasadniczych wymiarach, a przynajmniej w sposobie problematyzowania demokracji radykalnej, są oni zastanawiająco zgodni. Nieco dalej postaram się wskazać owe podobieństwa, ale także zaznaczyć najważniejsze punkty sporu między Rortym a Laclauem i Mouffe.

Wątkiem, który z pewnością można uznać za obecny u wszystkich wymienionych myślicieli jest przekonanie o konstytutywnej funkcji tradycji. Rozpoznanie, iż to pewien język czy typy narracji wyznaczają to, kim jesteśmy i jak myślimy. Nie oznacza to jednak pełnej zgody na kształt owej tradycji. Rorty, Laclau i Mouffe wyraźnie opowiadają się za koncepcją tradycji, która jest nieustannie redefiniowana i pogłębiana. Laclau wybiera strategię reformistyczną, tzn. taką, która dokonuje szeregu zmian społecznych i politycznych, zachowując pewne ogólne ramy istniejącego porządku. Co ciekawe, tak rozumiany reformizm wcale nie musi oznaczać podejścia zachowawczego. Zdaniem Laclaua nie ma nic dziwnego ani niezwykłego w tym, że reforma może przybrać naprawdę radykalną postać. Swoiste połączenie reformizmu z duchem radykalizmu pozwala na przekroczenie ograni-

² W jednym z artykułów Laclau oświadcza, iż w pełni akceptuje filozoficzne stanowisko Rorty'ego oraz zgadza się z jego argumentami, ale jednocześnie podkreśla, że liberalna utopia, za którą opowiadał się ten ostatni, wymaga uzupełnienia dzięki włączeniu jej w perspektywę demokracji radykalnej (E. Laclau, *Spoleczność i jej paradoksy: „liberalna utopia” Richarda Rorty'ego*, przeł. Ł. Nysler, [w:] *idem*, *Emancypacje*, przekład Ł. Koczanowicz i inni, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2004, s. 143).

czające dychotomii reforma – rewolucja, która zdaniem Laclaua, określa projekt Rorty’ego i w dużym stopniu odpowiada za jego braki. Wykazanie pozorności przeciwstawienia strategii reformistycznej i rewolucyjnej pozwala Laclauowi na postulowanie takiego modelu przekształcania sfery polityczno-społecznej, który umożliwia wyznaczanie radykalnych celów, ale jednocześnie zapewnia ciągłość ogólnych ram konstytuujących daną wspólnotę. Ten reformistyczno-rewolucyjny punkt widzenia pojawia się także w pismach Chantal Mouffe, która przyznaje, że stanowi on integralny element podejścia agonicznego. Jak pisze, podejście to

[...] zaprzecza możliwości aktu radykalnego zerwania, który ustanowiłby od podstaw nowy porządek społeczny. W ramach liberalno-demokratycznych instytucji możliwy jest jednak cały szereg doniosłych społeczno-ekonomicznych i politycznych przekształceń o radykalnych skutkach.³

Celem argumentów Laclaua i Mouffe nie jest tylko obrona *status quo* lub zachowanie pewnego trzonu kultury polityczno-prawnej, która ukonstytuowała się w czasach rewolucji francuskiej. Nie są one wynikiem obserwacji historycznej, że wielkie polityczne i społeczne zerwania przeprowadzane w imię najszczytniejszych idei, często prowadziły do odrodzenia się tego zła, jakie w założeniach miały usunąć, ale opierają się na filozoficznych przesłankach. Co prawda u Chantal Mouffe częściej spotyka się argumenty inspirowane historią, ale u Ernesto Laclaua odnaleźć można rozbudowaną refleksję nad aporiami nowożytnych projektów emancypacyjnych. Oczywiście, nie chodzi o to, iż dotychczasowe projekty emancypacyjne obarczone były jakimiś błędnymi założeniami lub powieleły nieskuteczne strategie, ale o to, iż dotychczasowe myślenie emancypacyjne skazane jest na nierozwiązywalne sprzeczności⁴. Trzeba pamiętać, że zdaniem autora *Hegemonii i socjalistycznej strategii* zrozumienie, iż myślenie emancypacyjne, które znamy, wikało się zawsze w trudności nie do pokonania, nie oznacza tym samym, że powinniśmy wyrzec się emancypacyjnej nadziei.

Laclau podkreśla, że swoisty kryzys emancypacji, do którego może prowadzić wydobycie owych nieprzezwycięzalnych trudności, ale także podważenie zasad pełniących do tej pory ważną funkcję w myśleniu emancypacyjnym. Tak jest choćby w przypadku uniwersalności, która we współczesnej myśli kontynentalnej stała się uniwersalna⁵. Jednak z punktu widzenia Laclaua zakwestionowanie

³ Ch. Mouffe, *Polityczność*, przeł. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 48-49.

⁴ O podstawowych elementach składających się na każdy – i religijny, i świecki – projekt emancypacyjny oraz o nieuniknionych sprzecznościach, do których prowadzą, pisze Laclau w eseju *Poza emancypacją*. Zob. E. Laclau, *Poza emancypacją*, przeł. L. Rasiński, [w:] *idem*, *Emancypacje*, s. 29-47.

⁵ Jednym z punktów sporu między Rortym a Mouffe i Laclauem jest właśnie pojęcie uniwersalności oraz funkcja, jaką przyznaje jej ten pierwszy. Mouffe podkreśla, że choć Rorty zasadnie krytykuje Habermasa za podtrzymywanie mitu uniwersalnego rozumu, który z kolei stanowi podstawę projektu politycznego, to sam wprowadza wymiar uniwersalności w innej formie. Tak więc ostatecznie Rorty okazuje się *malgré lui* zwolennikiem filozofii uniwersalistycznej. Zmiana typu argumentacji na pragmatyczną niewiele zmienia, zdaniem Mouffe, w ogólnym nastawieniu Rorty’ego, który, podobnie jak Habermas, przekonany jest o nadrzędności zachodniej kultury. Poza tym, co dla Mouffe jest najbardziej wątpliwą częścią projektu Rorty’ego, opowiada się on za ideą konsensusu, tyle że osiąganego za pomocą innego środka niż racjonalna debata. Dla Mouffe jest

dotychczasowego rozumienia uniwersalności wcale nie znaczy, że tracimy bezpowrotnie możliwość emancypacji, ale także nie oznacza, iż musimy zrezygnować z pojęcia uniwersalności. W miejsce uniwersalności myślanej w sposób pełny, tzn. jako mającą konkretną treść i możliwą do zrealizowania, Laclau proponuje zachować uniwersalność jako konieczne, ale jednocześnie puste miejsce. Zabieg ten umożliwia ominięcie raf dawniejszej polityki w możliwość inkarnacji lub pełniej realizacji jakiejś uniwersalnej treści, ale jednocześnie pozwala na zbudowanie nowej formy myśli emancypacyjnej⁶. Dla autora *Hegemonii i socjalistycznej strategii* wzajemny związek między tak pojętą uniwersalnością a partykularnością jest istotny nie tylko dla procesu emancypacji, opisuje on proces demokratycznej zmiany władzy, ale także stanowi zasadę rządzącą politycznością⁷. Demokracja jako pewien sposób organizowania źródłowej polityczności stanowi zatem do pewnego stopnia odzwierciedlenie tej ostatniej. W takim razie czym właściwie miałyby być demokracja w jej wersji radykalnej?

Laclau udziela na to pytanie jedynie odpowiedzi częściowej, ponieważ jego badania koncentrują się raczej wokół pytań i problemów związanych z prawidłowościami rządzącymi procesem wyłaniania się pewnych politycznych żądań czy ustanawiania politycznych tożsamości. Z kolei teksty Mouffe bywają poświęcone nie tylko rozważaniu natury relacji politycznych, ale także wprost poruszają kwestię związaną z konkretną tradycją, do której demokracja radykalna nawiązuje i stanowi jej pogłębienie. Jednak nawet przy zawężeniu rozważań do badania demokracji radykalnej jako pewnego mechanizmu okazuje się, że niezwykle trudno jest sformułować jej definicję. Laclau w jednym ze swoich tekstów dotyczących ontologii społecznej oraz właśnie pojęcia radykalnej demokracji wskazuje na zasadniczą i – co ważniejsze – nieusuwalną wieloznaczność tego pojęcia.

We wspomnianym tekście wyróżnia ona trzy możliwości rozumienia demokracji radykalnej. Pierwszy z nich jest najbardziej trywialny, a mianowicie odnosi się do pewnego instytucjonalno-prawnego porządku. W tym pierwszym i formalnym znaczeniu demokracja radykalna jest możliwa jako dążenie do pełnej realizacji lub do poszerzenia działania ogólnych zasad rządzących wyłanianiem, władzy, a następnie jej sprawowaniem⁸. Drugie rozumienie radykalnej demokracji wskazuje na specyficznego politycznego gracza, jakim są wykluczeni, zaś trzecie

to równoznaczne z zapomnieniem czy wykluczeniem istoty życia politycznego, czyli źródłowego antagonizmu. Zob. Ch. Mouffe, *op. cit.*, s. 104-106.

⁶ W przywołanym eseju Laclau nazywa ten nowy typ myśli emancypacyjnej „wyzwoleńczymi dyskursami naszej ponowoczesnej doby” (E. Laclau, *Poza emancypację*, s. 47).

⁷ E. Laclau, *Poza emancypację*, s. 44. Wygodny podział na politykę i polityczność stosowany przez Laclaua i Mouffe bywa także powodem nieporozumień. Na problematyczność relacji tych dwóch poziomów oraz wynikające z niej niejasności związane z charakterem demokracji zwraca uwagę Benjamin Arditì. Zob. B. Arditì, *Post-hegemony: Politics Outside the Usual Post-Marxist Paradigm*, [w:] *Radical democracy and collective movements today*, A. Kioupiokiolis, G. Katsambekis (eds.), Ashgate, Farnham – Burlington 2014, s. 17-45.

⁸ E. Laclau, *The future of radical democracy*, [w:] L. Tønder, L. Thomassen (eds.), *Radical democracy*, Manchester University Press, Manchester 2005, s. 259.

oznacza po prostu dążenie do zapewnienia pluralizmu stanowisk i grup politycznych. Istotne dla zrozumienia złożoności stanowiska Laclaua jest podkreślenie, że ostatecznie uznaje on, że żadne z wymienionych rozumień nie ma pierwszeństwa, ale także nie mogą być one traktowane rozłącznie, ponieważ stanowią różne, ale tak samo konstytutywne wymiary demokracji⁹.

Wydaje się, że w tym pierwszym rozumieniu demokracji radykalnej jako zasady wewnętrznego doskonalenia się porządku politycznego Laclaua zbliża się bardzo do pomysłów przedstawianych przez Rorty'ego. Zostawiając zupełnie z boku spory, jakie prowadzili ze sobą obaj myśliciele, można zastanawiać się, czy liberalna utopia Rorty'ego nie ucieleśniałaby właśnie owego mechanizmu postępującej demokratyzacji istniejącego porządku. W jednym z esejów poświęconych kondycji współczesnej amerykańskiej kultury określa najbardziej ogólny polityczny, ale także kulturowy projekt leżący u podstaw Stanów Zjednoczonych jako narodową narrację posiadającą otwarty charakter. Otwartość tej narracji oznacza według Rorty'ego zdolność do krytycznej oceny własnej przeszłości, a wraz z nią otwiera drogę do takiego przekształcenia zasad rządzących społeczeństwem, by zachować „jego reformistyczny i demokratyczny charakter”¹⁰. O tej specyficznej cesze pisał Rorty w *Przygodności, ironii i solidarności*, gdy wskazywał na ideały społeczeństwa liberalnego, czyli silnego poetę oraz utopijnego rewolucjonistę. Figury, zdaniem Rorty'ego, wskazują na najważniejszą cechę społeczeństw zachodnich (a przynajmniej społeczeństwa amerykańskiego), a mianowicie zdolność do przeprowadzenia pewnej specyficznej formy autokrytyki. Rorty opisuje ją następująco: „poeta i rewolucjonista protestują w imieniu samego społeczeństwa przeciwko tym aspektom społeczeństwa, które sprzeniewierzają się jego własnemu wyobrażeniu o sobie”¹¹. Rorty podkreśla, że w tym rozumieniu przestaje istnieć różnica między działaniem reformatorskim a rewolucyjnym, tym samym sytuuje się blisko perspektywy Laclau'a i Mouffe, którzy także postulowali ten rodzaj radykalnej zmiany, ale dokonywanej bez porzucania ogólnych ram normatywnych.

Pomysł połączenia podejścia ewolucyjnego z radykalizmem nie jest jedynym punktem wspólnym w myśli Rorty'ego oraz Laclaua i Mouffe. Drugim równie istotnym punktem jest docenienie wagi uczucia i wyobraźni zarówno w samym procesie konstytuowania się politycznych tożsamości, jak w wyznaczaniu politycznych celów ważnych dla określonej wspólnoty¹². Wszyscy wymienieni zgodni są w tym, że polityka w większym stopniu jest sprawą zaangażowania naszych

⁹ *Ibidem*, s. 261.

¹⁰ R. Rorty, *Edukacja jako socjalizacja i jako indywidualizacja*, [w:] *idem*, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przeł. J. Grygieńć, S. Tokariew, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 177-178.

¹¹ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009, s. 105.

¹² Właściwie można mówić – i niektórzy wysuwają już takie tezy – o swoistym „afektywnym zwrocie” w myśli współczesnej. Wielu filozofów dostrzega i problematyzuje miejsce afektu, a we współczesnej myśli politycznej odwołanie do konkretnego typu uczuć stało się już czymś zgoła pospolitym. Wystarczy przypomnieć Sloterdijka, Negriego czy w końcu Critchleya, by zrozumieć, że pytanie o uczucia i ich funkcję na dobre zagościło we współczesnej myśli kontynentalnej.

uczuciu i wyobraźni niż racjonalnych wyborów i przemyślanych strategii. Chantal Mouffe wyraża tę podstawową funkcję afektu dość jednoznacznie, pisząc:

Kiedy polityka demokratyczna traci zdolność mobilizowania ludzi wokół odrębnych projektów politycznych i ogranicza się wyłącznie do zapewnienia warunków koniecznych dla sprawnego działania rynku, pojawia się szansa dla demagogów, aby wyrazić ogólnospołeczną frustrację.¹³

Mouffe nie ufa czysto racjonalistycznej lub pragmatycznej¹⁴ koncepcji polityki, nie jest ona dla niej ani sferą wypracowywania racjonalnej zgody, ani ekonomicznej kalkulacji. Stanowi ona raczej przestrzeń ekspresji pewnych koncepcji dobrego życia oraz sferę manifestowania pewnych żądań. Emocje są podstawowym spoiwem życia politycznego, dlatego dojrzałe formy demokracji powinny te emocje rozpoznawać oraz zapewniać im możliwość realizowania się w taki sposób, by nie doprowadziły do rozsadzenia instytucjonalno-prawnego porządku.

Fundująca funkcja emocji to wątek, który zaznacza się mocno u Rorty'ego i nie chodzi jedynie o to, że, tak jak Mouffe, widzi konieczność zbudowania silnej emocjonalnej więzi między określoną narracją służącą jako narzędzie socjalizacji, ale że podkreśla jej rolę w konstytuowaniu i podtrzymywaniu ogólnych projektów politycznych realizowanych przez daną wspólnotę. To, co sam określa mianem utopijnej nadziei, jest elementarnym mechanizmem decydującym o powodzeniu danego projektu. Stąd najważniejszym pytaniem dla Rorty'ego pozostaje pytanie o naszą zdolność do podtrzymywania owej nadziei, która ożywiła nowoczesne społeczeństwa demokratyczne¹⁵.

Rorty uznawał, że potrzebujemy specyficznej narracji zapewniającej pewną obywatelską mobilizację, natomiast Laclau przekonywał, że każde polityczne działanie potrzebuje tzw. pustych znaczących¹⁶. Obie mają zdolność nadawania jedności doświadczeniu oraz pozwalają ukierunkować polityczne nadzieje i działania. Rorty tym różni się od Laclaua, że jego utopijna nadzieja ma prowadzić do globalnego demokratycznego i bezklasowego społeczeństwa, co z perspektywy

¹³ Ch. Mouffe, *op. cit.*, s. 87.

¹⁴ Trzeba jednak zauważyć, iż jest to pragmatyzm rozumiany niezwykle wąsko, w którym pożytek jest równoznaczny z rozwojem ekonomicznym.

¹⁵ Na uwagę zasługuje fakt, że Rorty powątpiewa, by filozofia mogła w jakiś fundamentalny sposób przyczynić się do redefinicji bądź umocnienia politycznej nadziei. Co prawda, w tym odrzuceniu filozofii nie jest do końca konsekwentny, ale równocześnie powraca do tego twierdzenia. Jednocześnie przekonyuje, że: „Narracja historyczna jest lepszym zapleczem intelektualnym dla deliberacji politycznej niż teoria polityczna lub quasi-polityczna. Chodzi zwłaszcza o narrację, która gładko przechodzi w utopijny scenariusz mówiący o sposobach budowania lepszego jutra” (R. Rorty, *Globalizacja, polityka tożsamości i nadzieja na lepsze społeczeństwo*, [w:] *idem, Filozofia a nadzieja...*, s. 291).

¹⁶ Laclau porównywał puste znaczące do mitu Sorela i zauważa, iż ten ostatni jest jedną z najczystszych postaci pustych znaczących. Co więcej, Laclau wprost odnosi zarówno do Kantowskiej idei regulatywnej i wskazuje, że Sorelowski mit jest nieskończonym zadaniem, które usiłują wypełnić – z założenia nieskutecznie – różne działania. Jeśli uznać, że faktycznie puste znaczące są taką najogólniejszą ideą, której treść każdorazowo jest wypełniana przez określone walki czy działania polityczne, to widać tu pewne podobieństwo do utopijnej nadziei opisywanej przez Rorty'ego. Zob. E. Laclau, *The rhetorical foundations of society*, Verso, London – New York, s. 73.

Laclaua nie tylko jest mrzonką, ale oznacza *de facto* wprowadzenie tylnymi drzwiami uniwersalizmu oraz uśmiercenie polityki. W przeciwieństwie do Rorty'ego Laclau oraz Mouffe opowiadają się za wizją świata pluralistycznego, a zatem trudno byłoby im zgodzić się na pomysł globalnego społeczeństwa¹⁷. Co więcej, autorzy *Hegemonii i socjalistycznej strategii* są przekonani, że pewne stanowiska są zwyczajnie nieuzgadnialne, więc zamiast karmić się nadzieją na wprowadzenie jednego ładu, powinniśmy konstruować ramy prawne i instytucjonalne tak, by respektować różnorodne koncepcje dobrego życia i związane z nimi porządki prawne. Być może pomysł Rorty'ego należałoby uznać za przykład „demokracji radykalnej i niepluralistycznej”, tzn. takiej, która dąży do pełnej realizacji zasady równości, ale zapomina o tym, że pluralizm wymaga istnienia wielu przestrzeni¹⁸. Demokracja radykalna Laclaua i Mouffe oznacza nie tylko zgodę na obecność różnych sił politycznych oraz dążeń, ale zakłada dążenie do różnicowania sfery politycznej

Innym charakterystycznym aspektem demokracji radykalnej opisywanej przez Laclaua i Mouffe jest to, że jest ona faktycznie niemożliwa do zrealizowania. Stanowi raczej zadanie, ideę regulatywną raczej niż możliwy do urzeczywistnienia pomysł. W tym względzie koncepcja demokracji radykalnej Laclaua i Mouffe przypomina projekt nadchodzącej demokracji opisywanej przez Derridę. Sam Laclau nie ukrywał zresztą swojego intelektualnego zadłużenia wobec Derridy i wielokrotnie bronił dekonstrukcji. W eseju *Władza i reprezentacja* twierdzi wprost, że dekonstrukcja i praktyki hegemoniczne stanowią komplementarne elementy¹⁹ oraz podkreśla znaczenie dekonstrukcji jako jednego z „najpotężniejszych narzędzi myślenia strategicznego”²⁰.

Warto jednak pamiętać, że Laclau nie podchodzi do poglądów Derridy w sposób bezkrytyczny. Z pewnością pomysłem, który stara się przejąć, ale jednocześnie poddaje reinterpretacji, jest koncepcja nadchodzącej demokracji jako obietnicy, o której sam Derrida pisał, że jest ona mesjanizmem bez mesjanizmu²¹, tzn. obietnicą pozbawionej konkretnej treści. Na poziomie ogólnych sformułowań pomysły Laclaua i Derridy wydają się niezwykle podobne, niemniej Laclau podkreśla, że Derrida w niewłaściwy sposób wykorzystuje swój pomysł. Laclau zarzuca

¹⁷ Potwierdzenie odnaleźć można w tekstach Mouffe polemizującej z koncepcjami kosmopolitycznymi. Zob. Ch. Mouffe, *op. cit.*, s. 107-136.

¹⁸ Co prawda, Rorty wspomina, że celem społeczeństw liberalnych nie powinno być dążenie do stworzenia przestrzeni dla indywidualnych różnic, ale wydaje się wątpliwe, czy miał na myśli tę samą politykę pluralizmu, co Laclau i Mouffe. Wydaje się, że mimo wszystko Rorty'emu bardziej zależało na realizacji takiego modelu społeczeństwa, w którym różnice mają faktycznie charakter indywidualny, wpisując się w projekt prywatnej autonomii opisaną przez Rorty w *Przygodności, ironii i solidarności*. Tym, co budzi największe wątpliwości, jest wpływ, jaki powinna mieć ta ostatnia na sferę publiczną. Należy bowiem pamiętać, że Rorty cały czas opowiadał się za utrzymaniem podziału na sferę prywatną i publiczną, a autokreację zalicza do sfery prywatnej.

¹⁹ E. Laclau, *Władza i reprezentacja*, przeł. L. Rasiński, [w:] *idem*, *Emancypacje*, s. 125.

²⁰ E. Laclau, „*Zwichnięty czas*”, przeł. L. Koczanowicz, K. Liszka, [w:] *idem*, *Emancypacje*, s. 117.

²¹ J. Derrida, *Widma Marksa*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, s. 115.

Derridzie pochopne wyprowadzanie etycznych postaw z koncepcji demokracji jako obietnicy, które jego zdaniem są nieuzasadnione. Rzecz jasna, nie należy przez to rozumieć, iż Laclau chciałby sfery polityki uwolnionej od wszelkich związków z etyką. Niepokoi go jedynie myślenie o etyce jako pewnym fundamentalnym, źródłowym wymiarze, które zaciera różnicę między etyką i polityką. Dla Laclaua etyka i polityka są wypadkową historycznych i przypadkowych działań. To, że decydujemy się na opowiedzenie za konkretnymi wartościami, nie ma żadnych głębokich uzasadnień; żadna ontologia ani żadna etyka nie determinują charakteru działań politycznych. Ten rodzaj błędu dostrzega Laclau nie tylko u Derridy, ale również u Rancière'a, któremu zarzuca nieuzasadnione utożsamianie podmiotu demokratycznego z podmiotem emancypacyjnym²². Bez wątplenia zarzuty wobec Derridy oraz Rancière'a są słuszne, są także zrozumiałe ze względu na to, że sam Laclau rozwija koncepcję polityki respektującej podstawowe założenia dotyczące charakteru świata społecznego, którego najważniejszymi cechami są skończoność i przygodność. Oczywiście, można zastanawiać się, czy sam Laclau nie zapewnia sobie dodatkowego uzasadnienia owej wizji polityki poprzez zbudowanie określonej ontologii tego, co społeczne i polityczne. I jeśli tak, to czy ustanowienie takiego związku jest czymś bardziej uzasadnionym od sięgania po pewne założenia etyczne?

Koncepcja demokracji radykalnej, stanowiąca jedną ze współczesnych perspektyw emancypacyjnych pozwala na pokazanie pewnych cech, które – jak się wydaje – stanowią pewną część wspólną aktualnej refleksji politycznej nad możliwymi formami emancypacji. Pierwszą z nich jest to, iż u wszystkich omawianych filozofów emancypacja przybiera formę mniej lub bardziej radykalnej transgresji. Należy pisać raczej o praktyce transgresji niż o akcie, ponieważ we współczesnej refleksji zgodnie uznaje się, że emancypacja ma charakter procesu. Nawet u Rancière'a czy Critchleya, którzy w swoich koncepcjach demokracji akcentują raczej jej negatywną siłę podważania istniejącego porządku, zakłada się, że ów proces kontestacji ma charakter nieskończony. Niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z koncepcją reformistyczną czy bardziej radykalną, pełną realizację zasady demokratycznej uznaje się za niemożliwą.

²² Laclau słusznie zauważa, że Rancière ma skłonność do utożsamiania „części bez udziału” będącej podmiotem polityki (podmiotem demokratycznym, ale także podmiotem krzywdy) za podmiot emancypacyjny w sensie, jaki byłby pozytywny z lewicowego punktu widzenia. Autor *Hegemonii i socjalistycznej strategii* przytomnie zauważa, że nic nie przesądza o tym, jaki charakter przyjmie działanie takiego podmiotu politycznego. Działanie to może stać się działaniem na rzecz pogłębienia czy rozszerzenia zasad demokratycznych, ale z równym prawdopodobieństwem może przybrać formę antydemokratyczną (E. Laclau, *Uwagi końcowe*, przeł. T. Szkudlarek, [w:] *idem*, Rozum populistyczny, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2009, s. 208-209).

Za to ten sam rodzaj myślenia o funkcji etyki dla działania politycznego odnajduje autor *Hegemonii* u Badiou i jego koncepcji działania politycznego jako „wierności wydarzeniu”. Laclau odnajduje tu ten sam mechanizm, który obecny jest w działaniu hegemonicznym, tzn. reinterpretuje wierność wydarzeniu opisywaną przez Badiou jako proces nadania pewnej partycularnej treści uniwersalnej funkcji (E. Laclau, *The rhetorical foundations of society*, s. 181).

Poza tym, że współczesna myśl emancypacyjna przekreśla możliwość pełnego urzeczywistnienia, redefiniuje znaczenie konfliktu w polityce oraz miejsca afektu w decyzjach politycznych. Konflikt nie tylko zostaje uznany za naturalny element polityki, ale sama perspektywa przekroczenia konfliktów poprzez racjonalną zgodę staje się synonimem zmiękczenia polityki jako takiej. Podmiot polityczny przestaje być określany jako podmiot przede wszystkim racjonalny, a afekt staje się integralnym i pozytywnym elementem procesu powstawania tożsamości politycznych.

Inną cechą interesującą i z czysto praktycznego punktu widzenia, ale także z filozoficznego, jest kwestia relacji, w jakiej pozostaje tak myślna praktyka demokratyczna wobec tradycji. U filozofów nieukrywających swoich sympatii reformistycznych radykalną demokrację traktuje się jako krytyczne przedłużenie i pogłębienie najważniejszych zasad tradycji nowoczesnych państw demokratycznych. Mamy tu zatem do czynienia z pewną koncepcją krytycznej recepcji własnej tradycji, ale jednak wychodząca z przekonania, że jest ona czymś cennym i wartym zachowania. Z kolei u myślicieli jawnie opowiadających się za radykalizmem, również można zastanawiać się, czy w pewien paradoksalny sposób nie realizują pewnych tendencji właściwych naszej tradycji. Jednak obecność tradycji nie ogranicza się do podjęcia tematu relacji demokracji radykalnej do dotychczasowej tradycji demokratycznej, ale przejawia się także w samej formie rozważań. Otóż wszystkie przywołane tu teksty potwierdzają swój głęboki związek z tradycją poprzez fakt, że wszelkie próby wypracowania nowych koncepcji zawsze dokonują się poprzez pewną serię nawiązań i przekształceń dotychczasowych języków oraz koncepcji. Projekt radykalnej lub nadchodzącej demokracji, choć jest działaniem zmierzającym do przekształcenia *status quo*, stworzenia jakiejś nowej rzeczywistości, jednocześnie nie może dokonać się bez stałego odnoszenia się do tradycji, w tym do tradycji rewolucyjnej.

Urszula Zbrzeźniak

Radical Democracy

Abstract

This paper presents an analysis of one of the most widely discussed concepts of the contemporary political thought; the concept of radical democracy. This idea created and developed by Chantal Mouffe and Ernesto Laclau is a contemporary form of emancipatory project. This paper examines some fundamental elements of this concept and shows how the concept of radical democracy differs from the emancipatory projects formulated by others contemporary philosophers.

Keywords: radical democracy, democracy-to-come, politics, emancipation.