

Współczesne wizje podmiotu zbiorowej emancypacji: Ernesto Laclau, Jacques Rancière i inni

W artykule przedstawiono wybrane sposoby określania zbiorowego podmiotu emancypacyjnego we współczesnych teoriach politycznych. Jak pokazano, część z nich jednostronnie uprzywilejowuje uniwersalny wymiar emancypacyjnej podmiotowości, na skutek czego wszelka partykularność roszczeń traci na znaczeniu. Inne zaś, posługując się zgoła odmienną logiką, ogłaszają śmierć wszelkiego podmiotu politycznego przez duże „P”. Pod tym kątem szczegółowo zbadane zostały projekty Jacques’a Rancière’a oraz Ernesta Laclau, które uznać można za rozwiązania kompromisowe. Na końcu autor wskazuje na pewne słabości omawianych propozycji.

Tematyka emancypacji wydaje się dziś nieco przebrzmiała. Być może wynika to z faktu, że każda teoria emancypacji łączy w sobie wiele tradycyjnych problemów filozoficznych: teorię i praktykę rewolucyjną, politykę i etykę, czy lewicowość i konserwatyzm. Wciąż istnieje jednak liczna grupa filozofów, która – porzucając niektóre tradycyjne dychotomie i znaczenia – stawia problem emancypacji na nowo. Szczególnie płodnym podłożem teoretycznym okazuje się współcześnie problematyka mediacji pomiędzy uniwersalizmem i partykularyzmem, czy też pogodzenia zbiorowego i indywidualnego podmiotu emancypacji uwikłanego w świat znaczeń i wartości. Tej właśnie problematyce chciałbym się tu bliżej przyjrzeć.

Niniejszy tekst ma zasadniczo charakter komparatystyczny. Na początku wstępnie naświetlam dwie skrajnie odmienne tradycje określania politycznych podmiotowości; następnie zaś – odwołując się do filozofii Jacques’a Rancière’a oraz Ernesta Laclau – poddamę szczegółowej analizie możliwe stanowiska kompromisowe¹.

Można zauważyć, że wielu filozofów, podejmując problem emancypacyjnej tożsamości, jednostronnie uprzywilejowuje uniwersalny charakter wyzwolenia, na skutek czego wszelka partykularność roszczeń i żądań traci na znaczeniu. Pogląd ten, jako wciąż żywe dziedzictwo tradycji oświeceniowej, zdecydowanie zdominował polityczne dyskursy ostatnich dwustu lat. Po raz pierwszy jasno wyartykułowany został przez Karola Marksa, którego uznać można za ojca-założyciela tego sposobu

1 Stanowiska, które uważam za atrakcyjne z lewicowego punktu widzenia.

myślenia. Niemiecki filozof, tłumacząc istotową homogeniczność proletariatu², wciąż upraszczającą się strukturą społeczną w warunkach kapitalizmu, wprost wskazywał na uniwersalne powołanie tej klasy. Podobne zjawiska obserwujemy również u współczesnych filozofów zdradzających marksowskie korzenie. Dla przykładu, to, co uniwersalne, jest stałym elementem filozofii politycznej Slavojana Žižka. Choć w przeciwieństwie do Marksa zauważa on mnogość walk społecznych o charakterze etnicznym, ekologicznym czy feministycznym, twierdzi wyraźnie – wskazując na ekonomię jako samookreślającą się instancję funkcjonującą jako ostateczna podstawa społeczeństwa – iż za każdym razem to walka klasowa ma decydujące znaczenie³. Jest więc jasne, że przed wyzyskiwanymi postawione zostają uniwersalne zadania, którym tylko oni mają szansę sprostać. W tę samą tradycję wpisują się Michael Hardt i Antonio Negri. Wskazuje na to ich koncepcja „rzeszy”, przedstawiona w dziele *Imperium*. Warunkiem możliwości rzeszy jako globalnego podmiotu politycznego jest uniwersalna (bo obecna u wszystkich istot ludzkich) tendencja do walki i buntu przeciwko opresji, która pojmowana jest jako fundamentalna i zdolna do spontanicznej konwergencji siła. Z jeszcze innych powodów za przykład uniwersalizacji zadań politycznych uznać można teorię działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa. W tym przypadku, w procesie dialogu dostrzeżona zostaje możliwość osiągnięcia ogólnoludzkiego konsensusu, który wykraczałby poza wszelki partykularyzm.

Przejdźmy do drugiego, skrajnie odmiennego sposobu konceptualizacji interesującego nas zagadnienia. Szczególnie w ostatnich dziesięcioleciach pojawia się wiele teorii emancypacyjnych wykluczających istnienie jakiegokolwiek wymiaru uniwersalnego w polityce⁴. Takie tendencje są wyraźnie widoczne u wielu postmodernistów⁵, którzy w mnogości partykularnych roszczeń społecznych widzą dowód na śmierć każdego podmiotu przez wielkie „P”. Jako dowód podają najczęściej załamanie się miejsc, z których przemawiały uniwersalne podmioty oraz wyłonienie się mnogości partykularnych roszczeń. Przykład mogą stanowić etniczne i narodowe walki w Europie Wschodniej i na terenach byłego ZSRR, walki imigranckie w krajach Europy Zachodniej, nowe formy multikulturalizmu w Stanach Zjednoczonych oraz walki o równouprawnienie kobiet i mniejszości seksualnych. Zdaniem filozofów głoszących pochwałę czystej partykularności, świat społeczny nie ma (już) swojego centrum, z którego rozpoczynałyby się globalne ruchy wyzwolenicze. Zdecydowanym obrońcą tezy o śmierci uniwersalnych

2 Czyli globalnego podmiotu rewolucyjnego.

3 Zob. J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London-New York, Verso 2000.

4 Stało się to dobrze widoczne szczególnie po upadku Związku Radzieckiego i zakończeniu okresu Zimnej Wojny, w której obie strony konfliktu utożsamiały swoje cele z globalnymi projektami emancypacyjnymi.

5 Dobrym przykładem może być tu myśl Zygmunta Baumana, Jean-François Lyotarda, Richarda Rorty'ego, Jacques'a Derridy czy Michela Foucaulta.

podmiotów emancypacyjnych jest Zygmunt Bauman, który w swojej *Płynnej nowoczesności* konstatuje:

zadanie stworzenia nowego, lepszego ładu w miejsce starego i wadliwego zniknęło [współcześnie – M.S.] z planów sztabowych – przynajmniej w tej przestrzeni, w której operują zwykle działania polityczne. (...) Elementy trwałe, które trafiły obecnie do tygła i które znajdują się właśnie w fazie roztopiania – dzisiaj, w okresie płynnej nowoczesności – to więzy spajające poszczególne wybory w zbiorowe projekty i działania: z jednej strony wzorce komunikacji i koordynacji indywidualnych strategii życiowych, z drugiej – polityczne działania zbiorowe⁶.

Z podobnych powodów Mark Granovetter nazywa czasy, w których żyjemy, okresem „słabych więzi”, natomiast Richard Sennett uważa, iż nie jesteśmy już zdolni do długotrwałych związków politycznych.

Wydaje się, że przyjmując powyższe rozróżnienia, skazani jesteśmy na wybór pomiędzy naiwnym wyczekiwaniem pełni społeczeństwa porewolucyjnego a jałowym politycznie defetyzmem, który – porzucając wiarę we wszelkie projekty globalnej transformacji – zmusza nas do żmudnego i bezpłodnego reformizmu. Wychodząc od obserwacji, że polityczny podmiot nie musi być pojmowany ani jako gotowy twór socjologicznych procesów (jak chce tego większość uniwersalistów), ani jako suma niczym niespolonych pojedynczych roszczeń (jak widzi to większość zwolenników czystego partykularyzmu), chciałbym pokazać, że najbardziej postępowe rozwiązanie stanowić musi subtelną mediację pomiędzy przedstawionymi wyżej skrajnościami. Wyjdziemy od analizy wybranych aspektów myśli Jacques’a Rancièrè’a, by pokazać, że jedyną uniwersalnością w ramach polityki jest specyficznie rozumiana równość, a podmiot polityczny jest czymś „okazjonalnym”, a wręcz „rzadkim”. Następnie zajmiemy się teorią Ernesta Laclau, dla którego uniwersalność jest tylko hegemonicznym zespoleniem tego, co początkowo czysto partykularne.

Jacques Rancièrè – wszyscy jesteśmy równi

Rozpoczynamy od Rancièrè’a. Centrum jego politycznej teorii stanowi punkt styku dwóch heterogenicznych procesów: „równości” i „policji”. Policja „dotyczy rządzenia. Polega na organizowaniu we wspólnotę ludzkiego zgromadzenia za jego własnym przyzwoleniem i opiera się na hierarchicznym podziale miejsc i funkcji”⁷. Jak widać, gdy myślimy o tak rozumianej policji, musimy wyzbyć się potocznych skojarzeń ewokowanych przez to pojęcie. Nie chodzi o żaden jasno wyodrębniony element państwowego aparatu, który pełniłby funkcję nadzoru, dyscypliny lub represji. Policja, zdaniem Rancièrè’a, „nie jest [w ogóle – M.S.] funkcją społeczną,

6 Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków, Wydawnictwo Literackie 2006, s. 12.

7 J. Rancièrè, *Polityka, identyfikacja, podmiotowość*, przeł. I. Bojadżijewa, J. Sowa, [w:] *Na brzegach politycznego*, red. I. Bojadżijewa, J. Sowa, Kraków, Korporacja Ha!art 2008, s. 105.

ale symboliczną konstytucją społeczeństwa”⁸, swoistym sposobem dzielenia postrzegalnego (*partage du sensible*). Tym, co pozwala rzucić jednym ludziom nad innymi, jest specyficzny sposób ujawniania tego, co możliwe do zobaczenia, oraz zakrywania tego, co zobaczone być nie może⁹. Możliwe staje się to przede wszystkim poprzez prawo, które wyznacza formy udziału we wspólnocie „przy wcześniejszym określeniu modalności percepcyjnych, których udział ten dotyczy”¹⁰. Policja – wciąż reprodukując wspomniane modalności – stwarza obraz społeczeństwa jako pełni, która nie domaga się już żadnego dopełnienia.

Istotą policji jest takie dzielenie postrzegalnego, które unika pustki i nadmiaru: zgodnie z nią społeczeństwo składa się z grup mających określone zawody, z miejsc, gdzie się je wykonuje, i ze sposobów życia, które im odpowiadają¹¹.

Wszystkie te działania ogniskują się na ustanowieniu logiki uzależniającej sprawowanie władzy od posiadanych predyspozycji (lepsze urodzenie, większe bogactwo itp.).

Przejdźmy do drugiego ze wskazanych procesów, czyli do równości. Chodzi o proces, który polega na „grze praktyk zakładających równość każdego z każdym i troskę o jej weryfikację. Nazwa, która najtrafniej opisuje tę grę, to emancypacja”¹². Emancypacja, o której mowa w powyższym cytacie, może być określana również jako polityka. Słowo to zyskuje więc w teorii Rancière’a wyjątkowe znaczenie – polityka rozumiana jest jako wyjątek od „normalnych” sposobów dzielenia postrzegalnego. Tym, co najzwyczajniej charakteryzuje politykę, jest zakłócanie policyjnego porządku poprzez wskazywanie na udział we wspólnocie tych, którzy są go pozbawieni.

Tak przedstawia się wstępna mapa myśli Jacques’a Rancière’a. Aby w pełni zdać sprawę z relacji między uniwersalnymi i partykularnymi elementami jego myśli, musimy jednak znacznie dogłębniej zbadać zarówno wspomniany wyżej styk, jak i polityczną tożsamość, która się na nim pojawia. Największym błędem dotychczasowych politycznych działań i refleksji jest utożsamienie polityki z manifestacją tego, co właściwe danej grupie. W rezultacie tego utożsamienia zawsze dochodziło do zrównania podmiotu politycznego z tożsamością właściwą pewnej części policyjnie podzielonej wspólnoty. Polityka, aby jej emancypacyjny charakter nie został utracony, nie może zostać zdefiniowana przez odwołanie do konkretnego politycznego podmiotu, który istniałby przed nią samą.

8 J. Rancière, *Dziesięć tez o polityce*, przeł. I. Bojadziejewa, [w:] *Na brzegach politycznego*, dz. cyt., s. 28.

9 Jako przykład może służyć spychanie kobiet w sferę tego, co prywatne (niewidoczne), by wykluczyć je tym samym z życia publicznego (sfery tego, co możliwe do zobaczenia).

10 J. Rancière, *Dziesięć tez o polityce*, dz. cyt., s. 28.

11 Tamże.

12 Tenże, *Polityka, identyfikacja, podmiotowość*, dz. cyt., s. 105.

Jeśli polityka jest czymś specyficznym, a nie tylko sposobem na wyraźne zaznaczenie zbiorowej obecności lub formą władzy wyróżniającą się trybem swojej legitymizacji, to dzieje się tak dlatego, że (...) odnosi się [ona – M.S.] do właściwego sobie podmiotu i czyni to również we właściwy sobie sposób. (...) To w formie właściwej jej relacji trzeba poszukiwać „różnicy” politycznej, która pozwałałaby pomyśleć jej podmiot¹³.

Polityka powinna być więc „definiowana przez samą siebie jako działanie podejmowane przez właściwy mu podmiot i kierujący się właściwą sobie racjonalnością. To relacja polityczna pozwala pomyśleć podmiot polityczny, nie na odwrót”¹⁴. Już po tych wstępnych uwagach, widać, że następuje tu odwrócenie typowo uniwersalistycznego rozumienia podmiotu politycznego, który dopiero po odkryciu swej istotowej prawdy wkraczałby na polityczną arenę, by dokonać rewolucji¹⁵. Obserwacja ta nie jest jednak dla naszych rozważań rozstrzygająca.

Przede wszystkim, jak wynika z dotychczasowych ustaleń, „realizacja równości nie jest dziełem konkretnej aktywnej tożsamości czy demonstracją specyficznych wartości danej grupy, ale procesem konstrukcji podmiotowości”¹⁶. Pojawienie się takiej podmiotowości jest możliwe tylko dzięki „wyłomowi” w policyjnym porządku tego, co dostrzegalne: podważony musi zostać „normalny” podział na tych, którzy sprawują władzę, i tych, którzy się jej podporządkowują, a nawet więcej – podważone być muszą również same „właściwe” cechy legitymizujące sprawowanie władzy. Szczególnie interesujący wydaje się sam moment, w którym dochodzi do zaistnienia polityki, czy też zawiązania się relacji politycznych graczy. W tym miejscu konieczne jest odwołanie się do kolejnego kluczowego w myśli Rancière’a terminu – do demokracji. Demokracja nie jest – wbrew rozpowszechnionym intuicjom – określonym ustrojem politycznym. Jest specyficzną formą relacji, która poprzez zerwanie z logiką uzależniającą rządzenie od pewnych predyspozycji, definiuje specyficzny podmiot. „Demokracja to równość powstająca w samym sercu nierówności”¹⁷ i tylko tak rozumiana może być ustanowieniem polityki i jej specyficznych form relacji. To, co z naszego punktu widzenia szczególnie ważne, to fakt, że pojęcie demokracji odsyła bezpośrednio do pojęcia ludu (*demos*), czyli podmiotu, który wchodzi na polityczną scenę. *Demos* istnieje tylko jako zerwanie z logiką przeciwstawiającą tych, którzy się liczą, i tych, którzy są im podporządkowani. Zaistnieć więc może tylko w warunkach podważenia policyjnie skonstruowanej pełni – „jest abstrakcyjnym dodatkiem do każdego empirycznego rachunku części populacji, ich tytułów do zajmowania określonych pozycji i do przynależnego im na mocy tych tytułów udziału w tym,

13 Tamże, s. 19.

14 Tamże, s. 17.

15 Tak jak stający się klasą dla siebie proletariatu u Marksa.

16 Tenże, *Polityka, identyfikacja, podmiotowość*, dz. cyt., s. 109.

17 Tenże, *Antydemokratyczne demokracje*, [w:] *Co dalej z demokracją? Agamben, Badiou, Bensaïd, Brown, Nancy, Rancière, Ross, Žižek*, przeł. M. Kowalska, Warszawa, Książka i Prasa 2012, s. 108.

co wspólne¹⁸. Rancière'owi nie chodzi o to, że grupy uciskane zajmują polityczne pozycje i utożsamiają się z całością wspólnoty:

To, co demokracja utożsamia z całością wspólnoty, to część pusta, dodatkowa, która oddziela wspólnotę od sumy części społecznego ciała. To pierwotne oddzielenie ustanawia politykę jako działanie nadmiarowych podmiotów, które wpisują się w to, co stanowi naddatek w każdej rachubie społecznych części¹⁹.

Możemy teraz dokładniej określić, czym są podmioty polityczne u Rancière'a. Mówiąc najprościej, są one formami wzięcia pod uwagę tych, którzy się nie liczą. Historycznie ważnym przykładem takiej podmiotowości jest proletariusz. Nie jest to – jak to było u Marksa – określenie pewnej tożsamości, czy grupy socjologicznej. Jak możemy przeczytać w *Disagreement: Politics and Philosophy*:

proletariat to nie pracownicy fizyczni ani nie klasa robotnicza. To klasa tych, co się nie liczą, która istnieje jedynie w deklaracjach, w których nadaje się jej znaczenie tych bez znaczenia. Nazwa „proletariat” nie określa ani zbioru cech podzielanych w równym stopniu przez wiele jednostek (praca fizyczna, przemysł, bieda itp.), ani podmiotu zbiorowego ucieleśniającego podzielane przez jednostki zasady. (...) Podmiotowość proletariacka to podmiotowość krzywdy²⁰.

Z politycznego punktu widzenia było to niezwykle istotne – nazwa „proletariusz” była „odpowiednim terminem na określenie pracowników jako definicja byle kogo, osobnika pozostającego poza kastami, już nie pariasa, ale kogoś, kto nie przynależy do porządku klasowego i stanowi tym samym o wirtualnym rozpuszczeniu się tego porządku²¹. Polityczny podmiot powinien działać w interwale lub luce pomiędzy policyjnymi tożsamościami.

Policja domaga się (...) „ścisłych” nazw, określających przynależność ludzi do danego miejsca i danego zawodu. Natomiast polityka opiera się na nazwach „niewłaśnych”, wyrażających niedociągnięcia i krzywdy²².

Jest jasne, że policja stara się nieustannie wymazywać spór polityczny, który stwarza politykę. Dochodzi do tego przez zwyczajne zanegowanie, albo podstawienie policji w miejsce logiki politycznej. Wydaje się więc zrozumiałe, że w istnieniu polityki nie ma, zdaniem Rancière'a, nic koniecznego. Jest ona tylko rzadkim wyjątkiem w historycznych formach dominacji. W świetle wcześniejszych ustaleń jest też jasne,

18 J. Rancière, *Dziesięć tez o polityce*, dz. cyt., s. 25.

19 Tamże.

20 Cyt. za: E. Laclau, *Rozum populistyczny*, przeł. zespół pod kierownictwem T. Szkudlarka, Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej 2009.

21 J. Rancière, *Polityka, identyfikacja, podmiotowość*, dz. cyt., s. 109.

22 Tamże, s. 111.

że polityczny podmiot, a wraz z nim wszelka możliwość emancypacji są zawsze w zaniku. Tak ujmuje to Rancière:

Polityka jako taka jest rzeczą rzadką. Zawsze jest czymś lokalnym i okazjonalnym²³. Manifestacja polityczna ma (...) charakter punktowy, a jej podmioty wymagają nieustannej troski. Różnica polityczna znajduje się zawsze na skraju zaniku: lud pogrążający się w populacji lub w rasie, proletariats, który łatwo pomylić z pracownikami broniącymi swoich interesów, przestrzeń publicznych wystąpień ludu, która miesza się z agorą kupców itp.²⁴

Obecne w tych stwierdzeniach zagrożenia zobaczymy, gdy poddamy analizie współczesne dyskursy, które wskazują na koniec iluzji związanej z tym, co społeczne, i powrót czystej polityki. Rancière szczegółowo bada te zagadnienia w pracy *Nienawiść do demokracji*. Wskazuje tam między innymi na zjawisko deprecjonowania demokracji jako rządów bezwiednych mas i przeciwstawienia im czystej polityki, która przypisuje rządowym oligarchiom rolę strażników wspólnego dobra²⁵. Na marginesie zauważmy, że podobne policyjne praktyki mają, jego zdaniem, bardzo długą historię²⁶.

Jak skutecznie konstruować emancypacyjną podmiotowość w interwale pomiędzy policyjnymi tożsamościami i tym samym walczyć z logiką dominacji? Przykładem oporu może być przeciwdziałanie podziałowi na „mroczne” życie domowe i „świeciste” życie publiczne ludzi równych sobie.

Aby odmówić jakiejś kategorii – dajmy na to kobietom lub robotnikom – cechy podmiotów politycznych, wystarczyło zawsze relegować ją do przestrzeni „domowej”, przestrzeni oddzielonej od

23 Cyt. za: tenże, *Antydemokratyczne demokracje*, dz. cyt., s. 108.

24 Tenże, *Dziesięć tez o polityce*, s. 32.

25 Aspekt ten został przez Rancière'a szczegółowo zbadany w książce *Nienawiść do demokracji*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa, Książka i Prasa 2008.

26 Tradycyjna filozofia polityczna, która opierała emancypacyjne działanie na właściwym mu podmiocie, zamazywała spór, który z punktu widzenia polityki jest kluczowy – spór dotyczący samego zaistnienia polityki. Wymazanie takie dokonuje się najczęściej poprzez sam sposób opisu świata i ciągnie się aż od starożytności. Nienawiść do demokracji jest „równie stara, jak sama demokracja, i to z prostego powodu: już samo to słowo jest wyrazem nienawiści” (J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, dz. cyt.). W Grecji klasycznej najzagorzalszym krytykiem demokracji był Platon, który, wykładając swoją teorię w *Państwie*, próbował podporządkować wspólnotę jednej zasadzie dzielenia tego, co postrzegalne. W przypadku Platona i współczesnych intelektualistów chodzi o to samo: „o odsunięcie niewłaściwości związanej z samą zasadą polityki” (tamże, s. 49), o ukrycie faktu, że „rządy społeczeństw mogą opierać się w ostatniej instancji wyłącznie na własnej przygodności” (tamże, s. 60). Ów fakt zakryty zostaje policyjnym konsensusem. Istotą konsensusu „jest redukcja ludu do sumy części społecznego ciała, a wspólnoty politycznej do stosunku interesów i aspiracji tych poszczególnych części. Konsensus to redukcja polityki do policji. Jest końcem polityki, ale rozumianym nie jako wypełnienie jej celów, ale jako powrót normalnego stanu rzeczy, w którym jest ona nieobecna” (tamże).

życia publicznego, z której mogą wydobywać się jęki lub krzyki cierpienia, głodu czy złości, ale nigdy dyskurs artykułujący wspólnotową *aisthesis*²⁷.

Zadaniem lewicy jest więc, według Rancière'a, taka reorganizacja społecznej przestrzeni, dzięki której wyłoni się płaszczyzna sporu. Zadanie to „polega na uczynieniu widzialnym tego, co nie było dostrzeżone, na wydobyciu słów z tego, co brzmiało dotychczas jak hałas, na przedstawieniu jako wspólnotowego dobra lub zła czegoś, co wcześniej istniało jedynie jako wyraz partykularnej przyjemności lub cierpienia”²⁸. Z punktu widzenia francuskiego filozofa nie ma nic emancypacyjnego w oporze wyrażającym się w strajku pracowników, którzy domagają się świadczeń socjalnych. Sytuacja taka konserwuje jedynie podział na tych, którzy decydują, i tych, którzy od decyzji zależą. Moment emancypacyjny pojawia się wtedy, gdy uciskana grupa przekształca się we właściwy podmiot polityczny – robotnicy zobaczą samych siebie jako tych, którzy się nie liczą, ale jednocześnie równych tym, od których zależą. Równość ta jest przedmiotem dowodu, który jest jednoznaczny z politycznym aktem. Podmiot polityczny powstaje zawsze w momencie wcielenia w sferę politycznej *praxis* „równościowej” samowiedzy – zakłada wstąpienie na egalitarną płaszczyznę sporu, która pozostawała dotychczas wyłączona z pola widzenia.

W eseju *Użycia demokracji* Rancière prezentuje „właściwą” strategię konstytuowania się politycznego podmiotu tak, aby zmaksymalizować jego emancypacyjny potencjał²⁹. Dotychczas nauki społeczne zajmowały się niemal wyłącznie potwierdzaniem istnienia nierówności społecznych i wyciąganiem ich na światło dzienne. Zgodnie z tą logiką chodziło o pokazywanie, że „prawno-polityczny dyskurs jest iluzją, że głoszona równość pozostaje pozorna i ma na celu wyłącznie maskowanie rzeczywistej nierówności”³⁰. Tej strategii Rancière pragnie przeciwstawić jej przeciwieństwo: punktem wyjścia polityki winno być potwierdzanie równości³¹. Logika ta zakłada odrzucenie konfrontacji pomiędzy dyskursem (iluzoryczną równością gwarantowaną przez prawo) i faktem (rzeczywistymi praktykami społecznymi) – „przeciwstawia raczej dyskurs dyskursowi oraz fakt faktowi. Wychodząc od tego, co zazwyczaj postrzegane jest jako bezpodstawne roszczenie lub coś, co należy oddalić, dokonuje jego przekształcenia w coś całkowicie przeciwnego: podstawę do roszczeń, przestrzeń otwartą na polemikę”³². W tym ujęciu strajk czy też inna forma oporu winny przybrać postać logicznego dowodu, dzięki czemu stosunek siły przekształcony zostanie w konfrontację racji. Przedmiotem dowodzenia powinna stać się właśnie równość.

27 Tenże, *Dziesięć tez o polityce*, dz. cyt., s. 30.

28 Tamże, s. 30-31.

29 Jako przykład rozważani są robotnicy tuż po rewolucji we Francji w 1830 roku.

30 Tenże, *Użycia demokracji*, przeł. I. Bojadżijewa, [w:] tegoż, *Na brzegach politycznego*, dz. cyt., s. 86.

31 Z tego punktu widzenia Rancière rozwija bardzo ciekawą krytykę Pierre'a Bourdieu, dla którego punktem wyjścia (przy analizie szkoły jako miejsca reprodukcji struktury społecznej) jest nierówność.

32 J. Rancière, *Użycia demokracji*, dz. cyt., s. 86.

W ten sposób definiuje się walka o równość, która nigdy nie może być jedynie prostą prośbą skierowaną do innego lub wywartą na nim presją, a musi jednocześnie stanowić dowód, który dajemy sobie samym³³.

Podmiot polityczny powstaje dopiero wtedy, gdy poprzez praktykę polityczną udowodni sobie, iż jest liczącą się częścią społeczeństwa, która zdolna jest do czegoś więcej niż formułowanie potrzeb, skarg i krzyków rozpaczny – dopiero wtedy, gdy jego własne działanie przybierze postać argumentu na rzecz posiadania języka i rozumu. W tym ujęciu emancypacja nie polega na rewolucji wywracającej społeczny porządek, ale na „utwierdzeniu się w roli współ-dzielnego wspólny świat, na wstępnym założeniu, że choć pozory wskazują na coś przeciwnego, można grać w tę samą grę co przeciwnik”³⁴. Francuski filozof zwracał uwagę na te aspekty szczególnie w pracy *Le Maître ignorant*³⁵.

Czas na pierwsze konkluzje. Nie może być wątpliwości, że „punktowo” występujący podmiot, który jest wiecznie zanikającą i zmienną formą brania pod uwagę tych, którzy się nie liczą, nie ma w sobie nic uniwersalnego. W interwale policyjnych tożsamości z rzadka pojawia się aktywność, która na mocy dowodu swojej równości staje się słyszalnym podmiotem krzywdy. Nie ma to nic wspólnego z historyczną rolą klasy proletariuszy, charakterystyczną dla tradycji marksistowskiej. Natychmiast powstaje jednak inna wątpliwość. W związku z polem naszych zainteresowań można dorzecznie postawić pytanie, czy w myśli francuskiego filozofa sama równość nie stanowi jedynej uniwersalnej podstawy, na której kształtowana jest podmiotowość emancypacyjna? Wydaje się, że jest tak w istocie. Konieczne są jednak pewne zastrzeżenia. Rancière nie uważa egalitarnego społeczeństwa za ideał, który powinniśmy obierać jako polityczny drogowskaz. Dla niego „równość istnieje jako pewien zbiór praktyk, które wyznaczają jej dziedzinę – równość nie ma innej rzeczywistości niż rzeczywistość równości”. Punktem wyjścia jego rozważań jest zasada, zgodnie z którą równość jest założeniem, a nie punktem dojścia filozofii politycznej. Jest ona „czymś zawsze aktualnym, istniejącym w tle tego wszystkiego, a nie ideałem, do którego się dąży przez zastosowanie odpowiednich strategii, przyjęciem właściwego kierunku, poprzez naukę czy jeszcze coś innego”³⁶. Widzimy więc, że równość nie jest czymś idealnym, nie jest fikcją. Doświadcza jej każdy zwierzchnik. Nie ma niewolnika, który nie mógłby uciec swojemu panu, nie ma

33 Tamże, s. 88.

34 Tamże, s. 89.

35 Z tego punktu widzenia niezwykle ciekawa okazuje się krytyczna analiza ruchów studenckich z maja 1968 roku. Rancière twierdzi, że studenci popełnili błąd, nie interesując się jakkolwiek dyskusją z władzą. Nie byli oni więc podmiotem politycznym *sensu stricto*. Niespełna dwie dekady później, w 1986 roku, na skutek kontrowersyjnej reformy edukacji, dwieście tysięcy ludzi ponownie wyległo na ulice Paryża. Tym razem jednak młodzież potrafiła spisać swoje postulaty i podjąć rozmowy z władzą, dzięki czemu była w stanie przystąpić do gry przeciwnika. Całkowite zaskoczenie rządzących przesądziło o powodzeniu tej strategii.

36 J. Rancière, *Antydemokratyczne demokracje*, dz. cyt., s. 110.

siły, którą można byłoby narzucić komuś, bez odpowiedniej legitymizacji. Równość staje się więc warunkiem możliwości jakiegokolwiek nierówności:

aby nierówność mogła funkcjonować, konieczne jest uznanie nieredukowalnej równości. W sytuacji gdy posłuszeństwo musi odwoływać się do zasady legitymizacji, gdy konieczne jest istnienie praw narzucających się jako prawa i instytucji ucieleśniających istotę danej społeczności, rozkazywanie musi zakładać równość między rozkazującymi i słuchającymi rozkazów³⁷.

Ponadto, zgodnie z tą wizją, historia emancypacji nie składa się tylko z wielkich wydarzeń czy rewolucji. Równie ważne są przeoczone często dążenia do wytworzenia form wspólnotowych odrzucających zastany konsensus. Rancière, w oczywisty sposób odnosząc się do teorii Hardta i Negriego, w jednym z wywiadów konkluduje:

trzeba by któregoś dnia wystawić rachunek wszystkim tym, którzy twierdzili, że dzierżą klucz do przyszłości i mieli do zaproponowania jedynie słuszne strategie polityczne – rachunek za to, co przydarza się nam dzisiaj³⁸.

Całą teorię Rancière'a uważać można za próbę wypracowania nowej wizji emancypacji, która stanowczo odetnie się od tradycji wielkich strategów. Równie zajadły atak przypuszczony zostaje na ideę historycznej konieczności.

Historia sama z siebie nic nie robi, nic nie mówi. To, co nazywamy historią, jest dziełem ludzi, którzy – wychodząc od swojego własnego życia, od swojego doświadczenia – stworzyli pewną czasowość. Opowiada się historii wielkich podmiotów, takich jak klasa robotnicza (...), ale widać przecież, że w rzeczywistości istniały przerwy w transmisji, nici łączące z przeszłością zrywały się, a później zawiązywały się na nowo³⁹.

Filozofię Rancière'a możemy uznać za przykład ciekawego kompromisu pomiędzy skrajnymi stanowiskami dyskutowanymi na pierwszych stronach niniejszej pracy. Mimo to w stosunku do jego projektu powstają dwie naturalne obiekcje. Po pierwsze, nie dość dosadnie podkreśla on, że moment emancypacyjny zawsze związany jest z pewnego rodzaju nieodwracalnym zerwaniem w sferze tego, co symboliczne. Przedstawiając świat polityczny jako walkę o uczynienie oligarchii bardziej demokratycznymi, zapomina, że wyłonienie się tych, którzy doznają krzywdy, mieć może bardzo gwałtowny charakter, który nie zawsze ogranicza się do dowodzenia równości. Jak zauważa Andrzej Leder:

wtargnięcie podmiotu nędzy w obręb spraw politycznych, w sferę debat o wolności, przypomina raczej katastrofę zachodzącą w porządku naturalnym niż działanie polityczne. Jest uderzeniem w strukturę

37 J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, dz. cyt.

38 Tenże, *Antydemokratyczne demokracje*, dz. cyt., s. 110.

39 Tamże.

symboliczną spoza jej pola. Z perspektywy tych, którzy są w jej obrębie, postrzegane jest jako nieludzkie, porównywalne z siłami natury. (...) Dopóki istnieje nędza, możliwy jest ten gwałtowny ruch, który nie tyle zmienia konfigurację imaginarium, co stawia je [jako całość – M.S.] pod znakiem zapytania, niszczy je jako pole symboliczne⁴⁰.

Wydaje się, że Rancière, jako apologeta wciąż zanikającej polityki, nie jest w stanie w pełni zdać sprawy z historycznych rewolucji społecznych, które nie tylko dokonywały trwałych zmian w sytuacji politycznej, ale również całkowicie wywracały sferę tego, co Leder określa jako „imaginarium”⁴¹.

Po drugie, wizja Rancière’a wydaje się nazbyt „manichejska”. Francuski filozof nieustannie przedstawia politykę jako zmaganie się dobrego, lecz wciąż zanikającego ludu ze złą oligarchią. Konstytuowanie się podmiotu zawsze ma dla niego postępowy (emancypacyjny) charakter. Na aspekt ten zwraca uwagę Laclau w swoim *Rozumie populistycznym*:

Rancière za bardzo utożsamia politykę z polityką emancypacyjną, bez brania pod uwagę innych ewentualności – takich na przykład, że ci, którzy się nie liczą, mogliby skonstruować swoją tożsamość niełączących się na sposób zupełnie niezgodny z tym, za czym i on, i ja moglibyśmy się politycznie opowiedzieć. Na przykład na sposób faszystowski.

Wydaje się, że francuski myśliciel nie jest w stanie przedstawić przekonującej analizy wielu ciemnych momentów w historii emancypacyjnego rozumu. Pewne próby odpowiedzi na obydwie wskazane wyżej problemy znajdziemy w filozofii politycznej Ernesto Laclau.

Ernesto Laclau – hegemoniczna konstrukcja ludu

Cała twórczość Laclau może być rozumiana jako ciągła polemika z uniwersalizmem obecnym w tradycji marksistowskiej. Odrzuca on wyraźnie tęsknotę za powszechną klasą, która byłaby zdolna do przeprowadzenia rewolucji społecznej i urzędzenia pogodzonego ze sobą świata. Już w swoim programowym dziele *Hegemonia i socjalistyczna strategia*⁴², afirmatywnie odwołując się do teorii hegemonii Gramsciego, ustawia się w zdecydowanej opozycji względem marksistowskiej lewicy głównego nurtu. Jak możemy przeczytać:

podczas gdy marksizm tradycyjnie żywił się marzeniem o dotarciu do systemowo skończonej całości, która w ostatecznej instancji byłaby determinowana przez ekonomię, w podejściu hegemonicznym zrywa się stanowczo z esencjalistyczną logiką społeczną. Jedyne możliwe całościujący horyzont

40 A. Leder, *Prześlona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Warszawa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2014.

41 Oczywistym przykładem jest tu Wielka Rewolucja Francuska. Słowo „imaginarium” używane jest tu w znaczeniu, jakie wiązał z nim Charles Taylor.

42 *Hegemonia i socjalistyczna strategia* została napisana wspólnie z Chantal Mouffe.

zawiera się w częściowości, czyli tutaj – w sile hegemonicznej, która zawiera w sobie znaczenie mitycznej całości⁴³.

Widzimy więc, że warunkiem możliwości całości (uniwersalności) jest częściowość (partykularność) i to ona wobec tego musi stać się punktem wyjścia politycznych rozważań. Ponadto – zauważa Laclau – odrzucenie tradycyjnych kategorii marksistowskich staje się warunkiem zrozumienia współczesnej polityki. Cechą charakterystyczną „współczesnych walk społecznych i politycznych jest (...) wyraźne potwierdzenie własnej partykularności”⁴⁴. Nie powinniśmy jednak, co warto podkreślić, całkowicie rezygnować z perspektywy całości na rzecz czystej częściowości.

Zarówno uniwersalizm, jak i partykularyzm są dwoma nieusuwalnymi wymiarami wytwarzania tożsamości politycznych, choć połączenie między nimi nie jest bynajmniej oczywiste⁴⁵.

Wobec tego, aby adekwatnie opisać kształtowanie się politycznych podmiotowości, konieczna jest mediacja pomiędzy tymi dwoma skrajnymi stanowiskami. Śmierć podmiotu przez wielkie „P”, którą ochoczo ogłaszają postmoderniści, staje się punktem wyjścia pozwalającym odzyskać wymiar uniwersalny lub – chcąc wyrazić to samo inaczej – uniwersalna tożsamość polityczna musi zostać skonstruowana z tego, co czysto partykularne. Podstawowe pytanie brzmi: jak jest możliwe istnienie uniwersalnego podmiotu politycznego, który wyłania się z mnogości partykularnych walk? Od odpowiedzi na to pytanie rozpocząć musimy nasze rozważania.

W *Rozumie populistycznym*, książce w całości poświęconej naturze oraz logice formowania się zbiorowych politycznych tożsamości, Laclau jasno stwierdza, że podstawową jednostką jego analiz jest pojedyncze, początkowo odseparowane żądanie. Takie podejście wyrasta z „niezadowolenia z perspektyw socjologicznych, które albo traktują grupę jako podstawową jednostkę analizy społecznej, albo starają się przekroczyć poziom grupy, lokując ją w szerszych ramach paradygmatów funkcjonalistycznych lub strukturalistycznych. Logika, którą zakładają te typy myślenia o funkcjonowaniu społeczeństwa, jest (...) zbyt prosta do uchwycenia różnorodności ruchów społecznych zaangażowanych w formowanie tożsamości”⁴⁶. Kategoria grupy zostaje wobec tego rozbita na mnogość konstytuujących ją atomów, które nazwane zostają „żądaniem”. Jak zauważa Laclau, „pojęcie «żądanie» jest niejednoznaczne w języku angielskim: może oznaczać prośbę, ale może także

43 E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu 2007.

44 E. Laclau, *Podmiot polityki, polityka podmiotu*, [w:] *Emancypacje*, przeł. zespół pod przewodnictwem L. Rasińskiego, Wrocław, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu 2004, s. 84.

45 E. Laclau, *Przedmowa*, [w:] *Emancypacje*, dz. cyt., s. 26.

46 E. Laclau, *Rozum populistyczny*, dz. cyt., s. 3.

odnosić się do roszczeń⁴⁷. Ta dwuznaczność okazuje się bardzo ważna w kontekście konstruowania ludu.

To, co powiedzieliśmy dotychczas, staje się jaśniejsze po przeanalizowaniu fikcyjnego przykładu⁴⁸, który ilustruje wyłanianie się wyodrębnionych początkowo żądań i sposób, w jaki zaczynają się one łączyć.

Wyobraźmy sobie rolników, którzy migrują i osiedlają się w szafasowych dzielnicach na przedmieściach rozwijających się miast przemysłowych. Problemy związane z budownictwem mieszkaniowym skłaniają ludzi do wymagania od władz lokalnych jakichś rozwiązań. Jest to żądanie, które początkowo może ujawnić się jako prośba. Sprawa się zakończy, jeśli władze sprostają żądaniu. Jednak jeżeli nie zostanie ono spełnione, ludzie zaczynają dostrzegać, że ich sąsiadów również dotyczą podobne niespełnione żądania dotyczące problemów z wodą, zdrowiem, szkolnictwem i tym podobne. Jeśli ten stan trwa dłużej, następuje nagromadzenie niezrealizowanych żądań i tym samym wyrasta niezdolność systemu instytucjonalnego do traktowania ich w zróżnicowany sposób (każde oddzielnie od pozostałych). Pomiędzy żądaniami powstaje relacja ekwiwalencji. W rezultacie, jeśli zewnętrzne czynniki nie staną temu na przeszkodzie, sytuacja doprowadzi do poszerzenia się przepaści między systemem instytucjonalnym i ludem⁴⁹.

Na tej bazie tworzy się szersza społeczna podmiotowość, a mnogość poszczególnych żądań przekształca się w „żądanie ludowe” (*popular demand*). W tym właśnie momencie na scenę wkracza lud jako potencjalny historyczny aktor, który zdolny jest do poprawy losu rolników.

Mając na uwadze ten prosty przykład, przeanalizujmy proces konstrukcji politycznej tożsamości w sposób znacznie bardziej ogólny. Jak widzieliśmy, punktem wyjścia tego procesu jest wielość partykularnych żądań. Spełnienie części żądań oznaczać będzie wpisanie ich w instytucjonalną totalność. Podmiot polityczny wyłonić się może jedynie z żądań niespełnionych, których partykularna mnogość, dzięki istnieniu wspólnego odrzucającego je wroga, zjednoczona zostaje w pewien łańcuch ekwiwalencji. Początkowo więc żądania nie dzielą ze sobą nic prócz bycia niespełnionymi. Wspomniany łańcuch stanowi chwilowo poczucie nieokreślonej solidarności, żądania zaś, które najpierw były prośbami, przekształcają się stopniowo w roszczenia. W tym samym czasie społeczeństwo zostaje podzielone na dwa obozy: z jednej strony ekwiwalentny łańcuch żądań, z drugiej zaś głucha wobec nich władza. Nie jest jednak tak, iżby różnice po stronie łańcucha zniknęły.

Ekwiwalencje mogą osłabiać, lecz nie mogą oswoić różnic. Przede wszystkim jest tu oczywiste, że ekwiwalencje nie zmiernają do usunięcia różnic. (...) Ekwiwalencja i różnica ostatecznie pozostają niekompatybilne, ale potrzebują siebie wzajemnie⁵⁰.

47 Tamże, s. 68.

48 Przykład ten analizowany jest w *Rozumie populistycznym*.

49 E. Laclau, *Rozum populistyczny*, dz. cyt., s. 68.

50 Tamże, s. 73-74.

Pomocny okazuje się tu przykład, który Laclau analizował szczegółowo w *Hegemonii i socjalistycznej strategii*. Jedność klasy robotniczej nie jest wynikiem apriorycznych względów dotyczących priorytetów walki politycznej bądź ekonomicznej (tak jak to miało miejsce u Žižka), lecz skumulowanym rezultatem wewnętrznego rozszczepienia wielu częściowych mobilizacji⁵¹. Na czym polega owo rozszczepienie? Z jednej strony każda walka czy mobilizacja ma dyferencjalny charakter *vis-à-vis* wszelkich innych żądań oraz mobilizacji. Z drugiej jednak ustanowiona zostaje ekwiwalencja wszystkich tych żądań w ich wspólnej opozycji wobec systemu. Laclau pisze:

w klimacie skrajnej represji każda mobilizacja dla cząstkowego celu postrzegana będzie nie tylko jako zależna od konkretnych żądań lub celów walki, lecz także jako akt sprzeciwu wobec systemu. Ten ostatni fakt ustanawia więź między różnaitością konkretnych lub cząstkowych walk i mobilizacji – wszystkie postrzegane są jako wzajemnie powiązane, nie dlatego, że ich konkretne cele są wewnętrznie powiązane, lecz dlatego, że wszystkie postrzegane są jako ekwiwalentne w konfrontacji z represyjnym systemem. W konsekwencji to nie coś pozytywnego, wspólnego im wszystkim, ustanawia ich jedność, lecz coś negatywnego: ich sprzeciw wobec wspólnego wroga⁵².

Im dłuższy staje się łańcuch ekwiwalencji zawarty w każdej z robotniczych walk, tym w mniejszym stopniu każda z nich będzie w stanie utrzymać się w obrębie pewnej dyferencjalnej tożsamości. „Coś w równym stopniu obecnego” w każdej z tych walk będzie stawało się coraz mniej określone. Aby doszło do powstania stabilnego podmiotu politycznego, potrzebne jest dalsze rozszerzanie łańcucha ekwiwalencji oraz pojawienie się pewnego symbolicznego zjednoczenia. Finalnie łańcuch ekwiwalencji zostaje zjednoczony dzięki wyłonieniu się ludowej tożsamości, która nie jest tożsama z sumą ogniw łańcucha ekwiwalencji.

Totalizacja wymaga jednego elementu różnicującego, który przyjmie na siebie reprezentowanie niemożliwej całości. (...) Pewna tożsamość zostaje wyrwana z całego pola różnic i staje się ucieleśnieniem działania całościującego⁵³.

To kluczowy z naszego punktu widzenia moment. Można rzec, iż łańcuch ekwiwalencji krystalizuje ludową tożsamość jako taką. Cytując Laclau:

Relacje ekwiwalencji nie przekroczyłyby fazy nieokreślonego poczucia solidarności, gdyby nie skryształizowały się w postaci pewnej tożsamości dyskursywnej, która nie przedstawia już równoważnych żądań demokratycznych, ale samo ekwiwalentne połączenie. To jest ten moment krystalizacji, który konstituuje lud populistyczny. To, co było prostą mediacją pomiędzy żądaniami, zyskuje teraz własną

51 Przykład ten Laclau zaczerpnął od Róży Luxemburg.

52 E. Laclau, *Dlaczego puste znaczące mają znaczenie dla polityki?*, [w:] *Emancypacje*, dz. cyt., s. 72.

53 E. Laclau, *Rozum populistyczny*, dz. cyt., s. 73. Dobrym przykładem są tu symbole „Solidarności”, które bardzo szybko przestały być partykularnymi żądaniami gdańskich robotników, a stały się symbolem szerszego ruchu ludowego, który sprzeciwił się opresyjności rządzącego reżimu.

spoistość. Pomimo że ogniwo to pierwotnie było podporządkowane żądaniom, teraz działa ponad nimi i przez odwrócenie stosunku zaczyna zachowywać się jak podstawa⁵⁴.

Widzimy więc, że, aby wyjaśnić powstanie politycznej tożsamości, musimy wskazać jakiś wspólny mianownik, który mógłby ucieleśniać całość szeregu. Ów wspólny mianownik sam musi pochodzić z tego szeregu, może być nim więc wyłącznie pewne szczególne żądanie, które dzięki sprzyjającym okolicznościom odegra centralną rolę. Wspólnota jako taka nie może mieć żadnej własnej formy reprezentacji i musi zapożyczyć ją od pewnego bytu z łańcucha ekwiwalencji⁵⁵. To koniunktura zdecyduje, które ogniwo w określonym momencie stanowić będzie inkarnację uniwersalnej funkcji. Jest to działanie hegemoniczne, które stanowi jądro filozofii politycznej Laclau.

Żądanie, które krystalizuje popularną tożsamość, jest wewnątrznie rozdarte: z jednej strony zachowuje partykularny charakter, z drugiej jego własna partykularność zaczyna znaczyć coś całkiem innego: pełny łańcuch ekwiwalentnych żądań. Pozostając partykularnym żądaniem, zaczyna też być znaczącym szerszej uniwersalności⁵⁶.

Z ekstensjonalnego punktu widzenia taka tożsamość jest coraz pełniejsza, gdyż wydłuża się łańcuch żądań. Z punktu widzenia intensjonalności jest jednak uboższa: w celu przyjęcia heterogenicznych żądań musi wyzbyć się swych partykularnych treści. „Toteż ludowa tożsamość ma skłonność do bycia pustym znaczącym”⁵⁷. Przykładem może być rewolucja październikowa.

Wszystkie antagonizmy występujące w społeczeństwie rosyjskim były skupione wokół pewnej niestabilnej jedności domagającej się „chleba, pokoju i ziemi”. Moment pustki odgrywał tu decydującą rolę⁵⁸.

Lud, który stanowi część społeczeństwa, będzie chciał funkcjonować jako całość. Będzie chciał wykluczyć wszystko co nie jest nim samym (znakomitym przykładem jest tu hasło „Cała władza w ręce rad”). Jak zauważa Laclau w *Rozumie populistycznym*, w bardzo podobny sposób aspekt ten opisuje Rancière:

Lud (*demos*) przypisuje sobie jako własność coś, co należy do wszystkich obywateli. Czyniąc to, ta niebędąca jednością frakcja uznaje niebędącą jej własnością cechę za jedyną zasadę społeczeństwa i utożsamia swą nazwę – nazwę nieodróżnicowanej masy ludzi bez określonej pozycji – z nazwą społeczeństwa jako całości⁵⁹.

54 Tamże, s. 84.

55 Laclau dodaje: „W ten sam sposób jak złoto jest określoną wartością użytkową, która przyjmuje również funkcje reprezentowania wartości w ogóle”.

56 E. Laclau, *Rozum populistyczny*, dz. cyt., s. 86.

57 Tamże.

58 Tamże, s. 87-88.

59 Cyt. za: tamże, s. 85.

Wróćmy teraz do naszego kluczowego problemu, czyli mediacji między partykularnością i uniwersalnością. Możemy rzec, iż zdaniem Laclau „taką mediacją może być tylko mediacja hegemoniczna (która zakłada odniesienie do tego, co uniwersalne, jako do pustego miejsca) i że jej oddziaływanie modyfikuje tożsamości zarówno tego, co partykularne, jak i tego, co uniwersalne”⁶⁰. To właśnie usprawiedliwia twierdzenie, że to, co uniwersalne, jest tylko pewną partykularnością, która w pewnym momencie zdobywa dominującą pozycję⁶¹. Na zakończenie warto, jak sądzę, przywołać przykład, który ilustruje to, co dotychczas ustaliliśmy.

W eseju *Uniwersalizm, partykularyzm i problem tożsamości* Laclau analizuje strategię, którą obrać powinny wszelkie dyskursy na rzecz obrony wielokulturowości. Jego zdaniem, na pewno nie powinniśmy po prostu domagać się uznania praw do poszanowania odmienności i oddzielnego rozwoju różnych grup etnicznych, wyznaniowych itp.

Jest to [bowiem] ścieżka prowadząca wprost do dobrowolnego apartheidu, która często wiąże się z poglądem, iż wartości i instytucje kultury Zachodu służą białym mężczyznom, Europejczykom lub Anglo-Amerykanom i nie mają nic wspólnego z tożsamością innych grup żyjących na tym samym terytorium. W ten sposób zaleca się całkowity segregacjonizm, czystą opozycję partykularyzmów⁶².

Znacznie lepsza strategia polegałaby na zanegowaniu uniwersalnego wymiaru systemu ucisku przez skonstruowanie emancypacyjnego ludu. Dokonać się to może tylko poprzez realizację projektu radykalnej demokracji.

60 Tamże, s. 3.

61 Podobnie jak w przypadku Rancière'a, można wskazać na główne mechanizmy, które utrudniają zaistnienie emancypacyjnego podmiotu. Rozpocznijmy od podstawowego sposobu unicestwiania ludu. Łatwo będzie zauważyć tu uderzające podobieństwa względem teorii Rancière'a. Dyskurs instytucjonalny, za wszelką cenę starający się uniemożliwić rozbitcie społeczeństwa na dwa obozy, będzie się starał tworzyć granice dyskursywne pokrywające się z granicami wspólnoty. Zgodnie z tą logiką całość populistyczna zostanie wyeliminowana na rzecz całości instytucjonalnej. Pouczające są tu słowa Laclau z *Rozumu populistycznego*:

różnica między całością populistyczną a instytucjonalną tworzy się (...) na poziomie uprzywilejowanych, hegemonicznych znaczących, które jako punktu węzłowe strukturyzują pole dyskursywnej formacji. Różnica i ekwiwalencja występują w obu przypadkach, ale dyskurs instytucjonalny próbuje tworzyć granice formacji dyskursywnej pokrywające się z granicami wspólnoty. W ten sposób uniwersalna zasada „różnicowania” staje się dominującą ekwiwalencją w homogenicznej przestrzeni wspólnotowej. (...) W przypadku populizmu dochodzi do przeciwnej sytuacji: granica wykluczenia dzieli społeczeństwo na dwa obozy. Lud w tym przypadku jest czymś mniejszym niż całość członków danej wspólnoty: jest jednym z elementów składowych, ale mimo to aspiruje do tego, by być postrzeganym jako jedyna prawomocna całość (s. 62).

Z wyżej omawianym mechanizmem ściśle związany jest kolejny. Może dojść do dezintegracji ludu poprzez wchłonięcie wszystkich indywidualnych żądań jako czystego zróżnicowania wewnątrz dominującego systemu instytucjonalnego. Przykładem może być dezintegracja brytyjskiego czartyzmu.

62 E. Laclau, *Uniwersalizm, partykularyzm i problem tożsamości*, [w:] *Emancypacje*, dz. cyt., s. 62.

Proces demokratyczny dokonujący się w dzisiejszych społeczeństwach może zostać znacznie pogłębiony i poszerzony, jeśli obejmie się nim żądania dużych sektorów populacji – mniejszości, grup etnicznych itd. – które tradycyjnie były z niego wykluczone. (...) Dzisiejsze społeczne i polityczne zmagania (...) mogą nam pomóc w podążaniu ku nowym demokratycznym praktykom i nowej demokratycznej teorii, w pełni odpowiadającej obecnym warunkom⁶³.

Najważniejsze, żeby nigdy nie znalazło się partykularne ciało, które w sposób jedynie prawdziwy i na zawsze stanie się ucieleśnieniem tego, co uniwersalne. Wtedy demokracja stałaby się niemożliwa.

Jeśli demokracja jest możliwa, to dzieje się tak dlatego, iż to, co uniwersalne, nie ma żadnego koniecznego ciała ani żadnej koniecznej treści, natomiast różne grupy rywalizują ze sobą, by na pewien czas ich partykularyzmy pełniły funkcję uniwersalnej reprezentacji⁶⁴.

Można więc rzec, iż najlepsza strategia zawsze polegać będzie na próbie ukazania, że to, co jawi się chwilowo jako uniwersalny system ucisku, jest w rzeczywistości tylko pewną hegemoniczną partykularnością.

Powyższe cytaty nie pozostawiają złudzeń. Uniwersalizacja politycznego podmiotu nie tylko nie jest już możliwa do pomyślenia, ale byłaby wręcz czymś szkodliwym i niebezpiecznym. Prawdziwie demokratyczne społeczeństwo za swoją zasadę musi obrać ciągłą hegemoniczną walkę partykularności o to, by stać się tym, co czasowo i dyskursywnie uniwersalne. Owa walka o hegemonię rozgrywa się w znacznej mierze na symbolicznym poziomie pustych znaczących. Pozwala to Laclau na powiązanie ze zmianą polityczną przewrotu całego pola symbolicznego⁶⁵. Widzieliśmy, że brak możliwości uwzględnienia takiego przewrotu stanowił pewną słabość filozofii Rancière'a. Wydaje się również oczywiste, że projekt Laclau jest w znacznym stopniu mniej normatywny. To, która partykularna siła stanowić będzie hegemoniczne wcielenie uniwersalnych zadań, zależy wyłącznie od koniunktury właściwej danej sytuacji politycznej. *A priori* nie możemy wiązać większych nadziei z ruchem walczącym na rzecz równouprawnienia kobiet niż z „ludem smoleńskim”. Laclau w pełni uwzględnia też najgorszy z możliwych scenariuszy. Zakłada on, że jedna z partykularnych walk zapewni trwałe, niemożliwe do odwrócenia rezultaty. Wtedy skończy się polityka, my zaś pogrzemy się w totalitaryzmie.

Uwagi końcowe

W ramach paradygmatu Laclau można walczyć z mechanizmami wykluczenia i represji, ale rezultaty tej walki nie są pewne, a ewentualne zwycięstwo zawsze będzie niepełne i czasowe. Z tego punktu widzenia wydaje się, że bardziej postępowy charakter ma wizja Rancière'a, który również rezygnuje z esencjalizacji podmiotu

63 Tamże, s. 64.

64 Tamże, s. 66.

65 Terminu tego używam tu w znaczeniu Jacques'a Lacana.

politycznego, ale – wciąż podkreślając uniwersalny charakter równości – daje nam nadzieję na nastanie epoki jej, być może niepełnej, ale trwałej realizacji. U Laclau – dla którego współczesne liberalne demokracje Zachodu wydają się stanowić nieprzekraczalny horyzont – podstaw do takiej nadziei autor powyższego eseju nie dostrzega. Jest jednak jeden powód, by obydwie przedstawione projekty uznać za nieco powierzchowne. Choć analizowani autorzy szczegółowo badają transhistoryczne mechanizmy służące eliminacji emancypacyjnego ludu, żaden z nich nie wyjaśnia, z jakich powodów w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat borykamy się z największym kryzysem ruchów wyzwoleniczych w dziejach współczesnego świata.

Contemporary Visions of the Subject of Collective Emancipation – Laclau, Rancière, and Others

The paper consists of analyses of contemporary visions of the subject of collective emancipation; the visions are presented with reference to particular contemporary political philosophers. Some of them present the subject of emancipation as a universal identity. However, according to contrary theories, when thinking about emancipation, the main focus should rest on particular demands. In this context, two prominent contemporary philosophers, Jacques Rancière and Ernesto Laclau, are studied in detail, including the weak spots of their respective theoretical propositions.