

A d a m   C h m i e l e w s k i

## Polityka jako przedmiot dociekań filozoficznych\*

**Słowa kluczowe:** *polityczność, filozofia polityki, homo ordinans*

### Wprowadzenie

Celem niniejszych rozważań jest przedstawienie autorskiego rozumienia zadań filozofii wobec polityki. Wstępem do nich jest interpretacja filozofii jako aktywności intelektualnej, w której centralną rolę odgrywa kategoria porządku, oraz wskazanie na funkcje spełniane przez refleksję filozoficzną. Spośród nich szczególną wagę przypisuję funkcji krytycznej i interwencyjnej jako istotnych dla filozoficznego rozumienia polityki. Szkic historycznego następstwa rozmaitych filozoficznych konceptualizacji kategorii porządku służy wskazaniu ich zbieżności z wiodącymi koncepcjami porządku politycznego, dominującymi na różnych etapach rozwoju społecznego.

Punktem wyjścia do filozoficznej definicji polityki jest wyróżnienie szeregu przestrzeni życia ludzkiego, rozumianych jako odmienne typy relacji konstytuujących różne sfery życia. Wyróżnienie tych rodzajów przestrzeni umożliwia sformułowanie kilku tez dotyczących natury polityki. Według pierwszej z nich przestrzenie życia ludzkiego są wytwarzane i przetwarzane przez

---

\* Niniejszy tekst jest wykładem wygłoszonym w ramach X Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Poznaniu we wrześniu 2015 roku. W tekście wykorzystałem niektóre idee i sformułowania zawarte we wcześniej opublikowanych artykułach: A. Chmielewski, *Estetyka polityczna. Szkic projektu*, w: *Aksjologia sfery publicznej*, red. L. Godek, „Filo-Sofija” 2014, nr 1 (24), s. 147–164 oraz A. Chmielewski, *Do czego potrzebna jest filozofia*, w: *Obecność filozofii*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, Wrocław 2014, s. 15–32.

samych ludzi. Po drugie, argumentuję, że popularne w dyskursie politycznym rozróżnienie na to, co prywatne, i to, co publiczne (polityczne), należy uznać za nieadekwatne. Po trzecie, twierdzę, że polityczność, podobnie jak etyczność, nie ustanawia osobnej czy autonomicznej sfery lub przestrzeni, lecz jest przymiotem lub własnością relacji kształtujących się w każdej z wyróżnionych przestrzeni. Uważam ponadto, że przymiotem każdej z przestrzeni życia ludzkiego wyróżnionych w tekście jest również ich estetyczność, są one bowiem przestrzeniami ekspozycji i widzialności, i jako takie stanowią podstawę dla realizacji ludzkiej potrzeby uznania. Sądzę także, że wskazanie na podstawową rolę estetycznych własności przestrzeni życia społecznego pozwala zrozumieć współczesne formy walki o uznanie, szczególnie w obszarze życia politycznego. Rozumienie polityczności nie jako osobnej sfery życia społecznego, lecz jako przymiotu przysługującego zjawiskom występującym w każdej z przestrzeni życia ludzkiego, jest próbą teoretycznego sformułowania sądu wyrażanego w popularnym sloganie, zgodnie z którym „wszystko jest polityczne”. Tezy te pozwalają na zdefiniowanie polityczności jako własności relacji społecznych, których celem jest projektowanie, ustanawianie, krytyka, zmiana lub obalenie porządków w rozmaitych sferach życia ludzkiego.

## Filozofia jako poszukiwanie porządku

Wiele możliwych definicji istoty człowieka ma wspólną podstawę w przekonaniu, że człowiek jest nade wszystko istotą porządkującą. Ludzką kulturę materialną i symboliczną można bowiem interpretować jako przejaw i rezultat głęboko zakorzenionej potrzeby człowieka do porządkowania swojego otoczenia, własnego wnętrza, swego życia oraz relacji z innymi. Dzięki temu ludzkie otoczenie staje się uregulowane, przejrzyste i zrozumiałe, a tym samym przewidywalne i bezpieczne. Z tej racji do licznych filozoficznych definicji człowieka chciałbym więc dodać jeszcze jedną: *homo ordinans*.

Pojęcie porządku można ogólnie zdefiniować jako zbiór bytów, którym przypisywane są określone własności oraz zdolności do wchodzenia w odpowiednie relacje między sobą; natura relacji między poszczególnymi bytami jest pochodną ich własności. Pojęcie porządku zakłada również zazwyczaj, iż jeden z bytów, którym przypisuje się istnienie, spełnia rolę punktu węzłowego w relacji do innych, a tym samym odgrywa wiodącą rolę w kształtowaniu relacji zachodzących między nimi. W języku filozoficznym idea porządku kryje się pod takimi terminami, jak „regularności”, „prawidła”, „prawa” czy „reguły”, przedmiotem filozoficznego dążenia jest zaś znajdowanie stałości i regularności w naturze, stabilności w społeczeństwie, zasad w moralności i polityce, czy prawidłowości w języku, psychice i wszelkich innych formach życia duchowego.

Przygodność świata, zmienność natury ludzkiej oraz niedoskonałość ludzkiego poznania sprawia, że porządki odkrywane i ustanawiane przez człowieka mają zazwyczaj krótkotrwały żywot; pragnienie porządku daje się zrealizować jedynie tymczasowo. Uporządkowanie świata nigdy nie może się dokonać ostatecznie; jest zadaniem, które trzeba wykonywać nieustannie, ponieważ potrzeba odnajdywania, ustanawiania, narzucania i doskonalenia porządku nigdy w nas nie wygasa.

Idea porządku spełnia w filozofii rolę co najmniej podwójną. Porządek jest bowiem, z jednej strony, przedmiotem poszukiwań filozoficznych, z drugiej zaś, jest narzędziem organizującym te poszukiwania. Człowiek tworzy narzędzia, które służą mu do odkrywania i wytwarzania porządku. Z biegiem czasu niezbędne stały się mu narzędzia służące do odnajdywania porządku w chaosie własnych wytworów, będącym skutkiem samych prób ustanawiania porządku. Dlatego stworzymy także narzędzia do wytwarzania narzędzi służących nam do poznawania i tworzenia porządków.

Odkrywanie i wytwarzanie porządku, a także sukcesy i porażki w tych działaniach, są przedmiotem różnorodnej refleksji człowieka. Język i mity są intelektualnymi narzędziami człowieka do odkrywania porządku w rzeczywistości, prezentującej mu się jako zagadkowa, tajemnicza lub chaotyczna. Taką rolę spełniają religie, koncepcje filozoficzne, naukowe i polityczne. Pierwsze zasady filozofów jońskich są niczym innym, jak tylko zasadami postulującymi porządek świata, zaś ich celem jest uczynienie go nie tylko przedmiotem rozumienia, ale także przedmiotem panowania. Spośród nich szczególnie doniosłą próbą zrozumienia świata jako bytu uporządkowanego jest teoria Heraklita, który wpisał w nią ideę rozumu, przeobrażającego naoczny, zmysłowy chaos w logiczny, rozumny kosmos.

Powyższą metodologiczną i tymczasowo przyjętą opozycję między odkrywaniem porządku i jego wytwarzaniem w znacznej mierze zamazuje fakt, że człowiek jest odgradzony od swego otoczenia przez sferę złudzeń lub idoli, εἰδωλα, a więc bytów o charakterze estetycznym, które uniemożliwiają mu bezpośredni dostęp poznawczy do rzeczywistości. Francis Bacon umieścił owe εἰδωλα w umyśle samego człowieka. Sądził jednak – uważam, że błędnie – iż światło rozumu jest w stanie skutecznie je rozwiewać. Zamazanie opozycji między odkrywaniem i wytwarzaniem jest równoznaczne z podważeniem tradycyjnych rozróżnień filozoficznych między obiektywnością i subiektywnością, absolutnością i względnością, a także między naturą i kulturą<sup>1</sup>. Człowiek nigdy nie może być pewien, czy porządek, co do którego sądzi, iż odkrywa go w rzeczywistości, jest czymś więcej niż tylko cieniem porządku, jaki chciałby jej narzucić.

---

<sup>1</sup> Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Harmondsworth 1999, s. xviii; wyd. pol.: *Filozofia i nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przeł. J. Grygieńć, Toruń 2013, s. 33.

Ogólnie więc mówiąc, człowiek jest istotą porządkującą, zaś filozofia to najbardziej podstawowa i najbardziej ogólna nauka o zasadach rozumienia i zaprowadzania porządku w świecie i we wszystkich sferach wytwarzanych przez człowieka. To także nauka etyczna, której zadaniem jest wskazywanie, dlaczego pewne typy porządków wytwarzanych przez człowieka wymagają utrwalania i zachowania, a inne zburzenia i zastąpienia innymi, być może lepszymi. Taki właśnie sens ma twierdzenie, że filozofia to najważniejsza z nauk, ponieważ zajmuje się podstawami wszelkich innych nauk oraz fundamentami ludzkiego życia.

Filozofia poszukuje porządków, ale także burzy zastane porządki. Zarówno w poszukiwaniu, konstruowaniu jak i obalaniu porządków filozofia spełnia szereg funkcji. Najważniejsze jej funkcje są następujące: światopoglądowa, spekulacyjna, wyjaśniająca, inspiracyjna, interpretacyjna, analityczna, oraz krytyczna i interwencyjna. Warto od razu zauważyć, że analogiczne funkcje spełnia filozofia polityczna: jest ona interpretacją, analizą, wyjaśnianiem i krytyką polityki zastanej, oraz budowaniem pożądanej wizji polityki przez spekulowanie o możliwie najlepszych reżymach politycznych; o tym, komu reżymy te winny służyć, jak je tworzyć, jak je uzasadniać, bronić ich i je umacniać. Jej zadaniem jest także inspirowanie przemian politycznych oraz interweniowanie w sprawy polityczne.

Przy definiowaniu interwencji filozoficznych w sferę polityki należy odróżnić wpływ myśli filozoficznej, zaangażowanie poszczególnych filozofów w politykę, od samych interwencji. Te rozmaite formy obecności filozofii w polityce nie wykluczają się, lecz nie są tożsame. Zaangażowanie filozofa w politykę może, lecz nie musi być interwencją w definiowanym tu rozumieniu. Przez wpływ filozofii na politykę rozumiem oddziaływanie idei filozoficznych na życie polityczne w długiej perspektywie, jak na przykład ideę Ligi Narodów, sformułowaną przez Kanta, czy sformułowanie celów polityki emancypacyjnej przez Marksa: można je rozumieć jako projektowanie utopii przyszłości. W odróżnieniu od formułowania utopii przyszłości, interwencja filozoficzna oznaczałaby więc raczej projektowanie utopii teraźniejszości<sup>2</sup>. Filozofia polityczna w swojej funkcji interwencyjnej sięga do wypracowanych przez siebie, ukształtowanych zasobów, metod i narzędzi, do akumulowanej przez wieki wiedzy o człowieku i ludzkich społeczeństwach, do intuicji, wyobraźni i rozumu. Atutem filozofii jest zwłaszcza dystans intelektualny, z jakiego spogląda, lub raczej spoglądać powinna, na badane przez siebie zjawiska. Źródłem tego dystansu jest całościowość filozoficznego oglądu rzeczywistości, racjonalność jako zdolność intelektualnego rekreowania badanej

---

<sup>2</sup> A. MacIntyre, *How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia*, „Philosophy of Management” 2008, Vol. 7, No. 1, s. 5.

rzeczywistości, tj. budowania jej modeli teoretycznych oraz przewidywania ich zachowania, wnikliwość jej analizy i krytyki, oraz zakorzeniona w filozoficznej wyobraźni zdolność do spekulowania o możliwościach konstruowania odmiennych rzeczywistości.

Ogólną tezę o roli idei porządku w myśleniu filozoficznym ilustruje następstwo porządków intelektualnych, które wyznaczały jego etapy rozwoju. Pierwszy okres w rozwoju filozofii można pojmować jako dzieje poszukiwania porządku natury lub porządku kosmicznego. Warto zauważyć, że w okresie tym nie pojawiają się systematyczne próby poszukiwania porządku w świecie społecznym, a więc to, co Arystoteles określił później mianem *ἐπιστήμη πολιτική*, wiedzy politycznej. Sprawy ludzkie postrzegano bowiem wówczas jako regulowane za pomocą porządku naturalnego.

Poszukiwanie właściwego porządku wspólnot politycznych stało się wiodącym przedmiotem dociekań myślicieli klasycznego okresu w rozwoju filozofii greckiej. Dążenie do skonstruowania oczekiwanego porządku politycznego jest bowiem główną treścią i celem systemu idei sofistów, Platona i Arystotelesa, nawet jeżeli niektórzy z nich byli przekonani, iż bardziej go odkrywają, aniżeli postulują. Ten okres w rozwoju filozofii można więc uznać za narodziny filozofii politycznej. Powstanie nauki o porządkach społecznych oraz metodach ich wprowadzania i utrzymywania stało się możliwe dopiero wówczas, gdy, dzięki sofistom, uświadomiono sobie brak bezpośredniego wynikania między porządkiem natury, *φύσις*, a porządkiem społecznym, *νόμος*.

Kolejny etap w rozwoju zachodniej myśli filozoficznej to czas konstruowania porządków, w którym rolę kategorii centralnej spełniała idea boga. W przeważającej mierze myśl teologiczna, za Augustynem i Tomaszem, stawiała sobie za cel przywrócenie łączności między boskim porządkiem kosmicznym, interpretowanym jako rezultat działania istoty transcendentnej, z porządkiem społecznym. Epoki Odrodzenia i Oświecenia to czas, kiedy filozofowie, kwestionując, jak zwłaszcza Spinoza, różne elementy porządku teologicznego, budowali swoje propozycje uporządkowania świata naturalnego i społecznego, posługując się w tym celu kategorią rozumu.

Opozycja wobec porządku opartego na rozumie kształtowała od samego początku jej powstania oraz zmieniała swoje cele w miarę uzyskiwania przez racjonalistyczny model coraz to nowych postaci. Kartezjański racjonalizm inspirował Giambattistę Vica do sformułowania antyracjonalistycznej i historycystycznej *Nauki nowej*. Kantowski racjonalizm i kosmopolityzm stał się inspiracją dla partykularystycznych idei Herdera, Fichtego i innych myślicieli. Z kolei główną negatywną inspiracją dla holistycznego systemu Hegla były indywidualistyczne założenia Thomasa Hobbesa, stanowiące ontologiczne podłoże dla dokonanej przez niego transpozycji racjonalistycznych i subiektywistycznych idei kartezjańskich na obszar społeczny i polityczny.

Późniejsze sukcesy w racjonalnym objaśnianiu zjawisk przyrodniczych były głównym powodem stopniowej transformacji porządku rozumu w ideę porządku pojmowanego wężej – porządku nauki. Idea ta opierała się na optymistycznym przekonaniu, że metody służące do wyjaśniania zjawisk przyrodniczych, tak skuteczne na tym obszarze dociekań, zapewnią nie mniejszą skuteczność w objaśnianiu świata społecznego. Scjentyzm ten pobudził powstanie opozycyjnego sposobu myślenia, który odwołując się do idei życia niedającego się ująć w karby naukowej racjonalności, budował porządek alternatywny w stosunku do naukowego sposobu myślenia.

## Rozmaitość porządków politycznych

Większość myślicieli zajmujących się polityką reprezentuje ontologiczne podejście, zgodnie z którym własności formalnego, ogólnego pojęcia porządku z konieczności znajdują odzwierciedlenie w życiu społecznym i politycznym. Wskazane powyżej typy i metody filozoficznego porządkowania świata: kosmiczny, wspólnotowy, teologiczny, racjonalny, naukowy czy oparty na idei życia, mają na celu „stabilizację” lub ugruntowanie filozoficznych teorii politycznych, a także praktyk politycznych, za pomocą oparcia ich na trwałym i niezmiennym gruncie ontologii. Porządek ontologiczny stanowi wzorzec dla sposobów rozumienia ludzkich jednostek, relacji między nimi, społeczeństwa oraz polityki. Tak rozumiane pojęcie porządku służy im jako podstawa opisu rzeczywistości społecznej i politycznej, w istocie pełniąc również funkcję normatywną.

Analiza funkcjonowania kategorii porządku w dyskursie filozoficzno-politycznym pozwala ukazać jej fundamentalną rolę na gruncie każdej ideologii politycznej. Jak powiadał twórca jednego z nurtów konserwatyzmu, Edmund Burke, dobry porządek jest podstawą wszystkiego<sup>3</sup>. Ideologie konserwatywne, dla których stabilność i trwałość struktur społecznych jest wartością najistotniejszą, pojmują zazwyczaj porządek jako dany przez boga, zbudowany na prawie naturalnym lub utrwalony i uświęcony przez tradycję, który może, lecz nie powinien być naruszany. Odwołanie się do idei boga, prawa naturalnego lub tradycji jest typowym dla konserwatyzmu sposobem legitymizowania porządku społecznego jako czegoś, co należy utrzymywać, chronić i bronić przed zmianą, zwłaszcza przed „wichrzycielami”.

Z punktu widzenia ideologii liberalnych porządek jest spontanicznym dziełem ludzkich interesownych zachowań i indywidualnej racjonalności. W ramach tej ideologii naturalny jest wniosek, że zewnętrzna ingerencja w spontanicznie

---

<sup>3</sup> E. Burke, *Reflections of the Revolution in France*, Dodsley, London, 1790, s. 351.



generowany porządek może prowadzić wyłącznie do jego zaburzenia i jest przejawem nieakceptowanego „konstruktywizmu” społecznego<sup>4</sup>. Należy jednak od razu podkreślić, że trudno uchwycić sens kategorii „zewnętrzności”, na której opiera się ten argument; trudność w ulokowaniu owej zewnętrzności zdecydowanie ten argument podważa.

Ideologie komunitarne postrzegają porządek jako trwale ucieleśniony we wspólnotowo ukształtowanych zasadach kultury, moralności i polityki. Niektóre spośród nich podkreślają ponadindywidualne, agonistyczne procesy, z których wspólnotowy porządek się wyłania i nawet jeżeli uzyskuje on względną stabilność, to nieustannie się zmienia i nigdy nie przyjmuje ostatecznej, finalnej postaci.

Ideologie emancypacyjne pojmują porządek jako dzieło rozumu ludzkiego, który odkrywając prawdę o naturze przyrody i człowieka, jest w stanie na jej podstawie zbudować porządek sprawiedliwości oparty na idei równości.

Rzecz interesująca, że nawet ideologie anarchiczne, których nazwa odnosi się do negowania i zwalczania autorytetu, władzy czy porządku (*ἀναρχία*), albowiem postrzegają je jako źródło ograniczenia wolności, przez swoją negację idei porządku nadają jej rolę czynnika konstytuującego ich ideologiczną tożsamość.

Ta pobieżna enumeracja typów ideologii politycznych wskazuje, że jakkolwiek różnią się one od siebie niekiedy bardzo radykalnie, to każda traktuje ideę porządku jako centralną. Na gruncie każdej ideologii kategoria ta jest pojmowana w sposób odzwierciedlający partykularność punktu widzenia i interesów reprezentowanych przez daną ideologię. Jest tak również w przypadku ideologii anarchistycznej, nawet jeżeli w swoim radykalizmie czerpie ona zarówno swoją nazwę, jak i treść, od negacji kategorii porządku.

Dodać należy również, że odmienne interpretacje kategorii porządku ustanawiają jej związek z innymi pojęciami politycznymi. Na przykład idea porządku jest ściśle powiązana z ideą panowania: otoczenie uporządkowane, bez względu na to, co jest źródłem czy zasadą tego uporządkowania, jest warunkiem umożliwiającym rozumienie go, orientowanie się w nim oraz panowanie nad nim. Innymi słowy, idea czy raczej pragnienie porządku leży u podłoża pojęcia władzy, również w politycznym znaczeniu tego terminu; odmienne sposoby pojmowania idei porządku politycznego stanowią podstawę dla odmiennych sposobów legitymizacji panowania. Ponownie, ową intymną łączność idei porządku i władzy uzmysławia szczególnie dobitnie ideologia anarchizmu, która kontestuje równie mocno samą ideę porządku, jak ideę panowania.

---

<sup>4</sup> Por. np. A. Chmielewski, *Dwie koncepcje jedności. Interwencje filozoficzno-polityczne*, rozdz. „Antyracjonalizm w polityce”, Oficyna Brandta, Wrocław–Bydgoszcz 2005, s. 91–114.

Idea panowania odnosi się nie tylko do tego, co zewnętrzne wobec człowieka, ale także tego, co wewnętrzne. W swojej próbie zdefiniowania sprawiedliwego człowieka Platon uznał, że łatwiej jest odkryć, czym jest sprawiedliwość w przedmiocie większym niż człowiek, dlatego zwrócił się ku państwu, w którym, miał nadzieję, łatwiej sprawiedliwość zobaczyć. Tym, co dostrzegł, była sprawiedliwość rozumiana jako racjonalny, hierarchiczny i nienaruszalny porządek społeczny, którego elementy ostatecznie opierały się na odpowiednio uporządkowanych rodzajach ludzkich dusz, spośród których najwyżej cenił tę, która posiadała zdolność do panowania nad sobą<sup>5</sup>. Ta zasadniczo sokratejsko-platońska idea ścisłego związku polityczności i pragnienia oraz powiązanej z tym technologii kształtowania ludzkich osobowości, lub ściślej, technologii pragnienia, zachowuje aktualność do dziś. Idea ta funkcjonuje w filozofii Michela Foucaulta i w jego koncepcji technologii jaźni<sup>6</sup>. Została ona rozwinięta przez Gilles'a Deleuze'a i Felixa Guattariego<sup>7</sup>, którzy skupili uwagę na kategorii pragnienia i na sposobach jego funkcjonowania i kształtowania. Na gruncie filozofii chrześcijańskiej analogiczne technologiczne podejście do ludzkiego wnętrza, zwłaszcza pragnienia, zostało rozwinięte zwłaszcza przez Bernarda z Clairvaux, teologa o wielkim temperamencie i wpływie politycznym, obecnie zaś posłużyło do redefinicji zadań teologii wyzwolenia<sup>8</sup>.

Bez trudu można wykazać związek kategorii porządku z ideą wolności, albowiem porządek jest jej warunkiem, choć zarazem jej ograniczeniem. Analogicznie rzecz się ma z ideą jedności, która była tak ważka w filozofii Carla Schmitta<sup>9</sup>; jedność wyłania się jako skutek zaprowadzenia porządku i jest zachowana dzięki jego surowemu przestrzeganiu, choć porządek w jego koncepcji polityczności i państwa jest ostatecznie pochodną arbitralnych decyzji niedemokratycznie rozumianego suwerena. Porządek łączy się także z ideą

---

<sup>5</sup> „[K]iedy to, co z natury lepsze, panuje nad tym, co gorsze, to znaczy, że człowiek panuje nad sobą i to się chwali; a kiedy skutkiem złego wychowania albo jakiegoś towarzystwa wielka ilość tego, co gorsze, zacznie opanowywać pierwiastek lepszy, bo on jest mniejszy, to się już gani... [o takim człowieku mówi się], że nie ma mocy nad sobą i że się oddaje rozpuszczenie człowiek tak dysponowany. [...] Te pożądania proste i utrzymane w mierze, o których decyduje rozum i sąd prawdziwy, i rozumowanie, te spotkasz u niewielu ludzi – u tych, którzy naturę mają najlepszą i najlepsze odebrali wychowanie” (Platon, *Państwo*, 430e–431c, przeł. W. Witwicki).

<sup>6</sup> M. Foucault, *Technologies of the Self*, w: *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, red. L.H. Martin i in., The University of Massachusetts Press, Cambridge, Mass. 1988, s. 16–49.

<sup>7</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, przeł. ang. R. Hurley, M. Seem, H.R. Lane, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000.

<sup>8</sup> Por. D.M. Bell Jr., *Theology of Liberation After the End of History. The Refusal to Cease Suffering*, Routledge, London–New York 2001.

<sup>9</sup> C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, Znak, Kraków 2000, s. 191–250.



sprawiedliwości, która okazuje się skutkiem uporządkowanego – na różne sposoby – rozdziału społecznie wytwarzanych dóbr materialnych i symbolicznych. Można więc powiedzieć, że idea porządku spełnia centralną rolę w każdej ideologii politycznej; dlatego uważam to pojęcie za kategorię o fundamentalnym znaczeniu dla rozumienia polityki.

Należy na koniec pamiętać, że to, co dla jednego człowieka jest porządkiem, drugiemu wydaje się chaosem, co jeden uważa za porządek naturalny, sprawiedliwy czy słuszny, inny uznaje za twór sztuczny, niesprawiedliwy, niewłaściwy. To trywialne stwierdzenie jest szczególnie adekwatne zarówno w odniesieniu do praktyki politycznej, jak i do filozoficznej refleksji o polityce. Podana przeze mnie na wstępie definicja polityki jako aktywności mającej na celu projektowanie, ustanawianie, krytykę, zmianę lub obalenie porządków w rozmaitych sferach życia ludzkiego, implikuje więc i z konieczności zawiera silny element agonistyczny: ustanawianie każdego porządku politycznego jest procesem z konieczności implikującym gwałtowne spory i konflikty, a niekiedy nawet wojnę, jako skrajny sposób prowadzenia polityki.

## Polityczność jako przymiot

Powyższy szkic następstwa porządków filozoficznych oraz rozmaitych koncepcji porządku politycznego, formułowanych na gruncie ideologii politycznych, pozwala postawić znak zapytania nad kategorycznym stwierdzeniem Carla Schmitta, zgodnie z którym „wszystkie znaczące pojęcia współczesnej teorii państwa są zeświecczonymi pojęciami teologicznymi”<sup>10</sup>. Tezę tę, sformułowaną przez Schmitta pod wpływem jego nauczyciela Maxa Webera i jego koncepcji „odczarowania”, a także wyznawanego przez siebie katolicyzmu, można uznać za adekwatną jedynie na gruncie przekonania o fundamentalności lub pierwotności światopoglądu religijnego, w którym pojęcie „boga” odgrywa rolę punktu węzłowego. Tylko wówczas można mówić o pozostałych postaciach porządków społecznych i politycznych jako jego pochodnych, ukształtowanych w toku swoistej ciągłej ewolucji, w której pierwotny porządek religijny ulega stopniowemu zeświecczeniu lub demitologizacji. Koncepcja ta jednak cierpi znacznie wskutek tego, że punktem wyjścia dla Schmittiańskiej koncepcji teologii politycznej jest XVI-wieczna myśl polityczna, nie sięga bowiem do wcześniejszych okresów w rozwoju filozofii polityki. Jej obciążeniem jest również koncentracja Schmitta na teorii państwa, a w szczególności na koncep-

---

<sup>10</sup> C. Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, przekł. ang. G. Schwab, przedmowa T.B. Strong, The University of Chicago Press, Chicago 1985, s. 36.

cji suwerenności, pojmowanej przezeń według zasady *auctoritas, non veritas facit legem*, w której nosicielem władzy jest ktoś, kto analogicznie do Boga, który stworzył świat, stwarza dany porządek polityczny. Celem Schmitta jest przywrócenie idei wymiaru transcendentnego, zatraconego wskutek laicyzacji autorytetu politycznego i bezpowrotnej erozji jego tradycyjnej legitymizacji<sup>11</sup>. Najbardziej kontrowersyjne w koncepcji Schmitta jest jego przekonanie, że przywrócenie władzy jej wymiaru transcendentnego w warunkach, gdy utraciła ona boską legitymizację, może odbywać się za pomocą aktów przemocy, których celem jest, jak można się domyślać, wzbudzanie grozy, a tym samym posłuchu wśród obywateli. W aktach przemocy, takich jak wyrok śmierci wydany przez Hitlera na oficerów SA, który Schmitt pochwalał, dostrzegał on skuteczniejszy i właściwy sposób na zaprowadzanie i zachowanie jedności państwa aniżeli alternatywne, zwłaszcza liberalno-demokratyczne formy sprawowania władzy. Naszkicowane powyżej następstwo porządków politycznych, sięgające do samych początków myśli filozoficznej, wskazuje raczej na szereg zerwań, którymi naznaczona była i jest filozoficzna myśl polityczna, aniżeli jej ciągłość. Jakkolwiek nie neguje to całkowicie samej idei teologii politycznej ani jej nie wyklucza, to pozwala ją rozumieć pluralistycznie, nie zaś wyłącznie w sposób zaproponowany przez Schmitta.

Carl Schmitt definiuje istotę polityczności za pomocą odróżnienia jej od odmiennych sfer życia społecznego<sup>12</sup>. Każda z wyróżnionych przez niego sfer jest definiowana jako ukonstytuowana za pomocą przeciwieństwa między dwoma pojęciami: sfera ekonomii jest konstytuowana za pomocą opozycji między zyskiem i stratą; religia – za pomocą opozycji między wiernymi i niewiernymi, etyczność to sfera oparta na pojęciach dobra i zła, estetyka zaś jest zbudowana na opozycji między tym, co piękne i brzydkie. Polityczność, rozumiana jako sfera konstytuowana za pomocą opozycji między wrogością i przyjaźnią, jest, według niego, sferą nie tylko odmienną, ale także autonomiczną i fundamentalną w stosunku do pozostałych spośród wymienionych sfer.

Teza o odrębności polityki budzi zastrzeżenia nade wszystko dlatego, że polityczność prezentuje się jako ściśle powiązana na płaszczyźnie praktycznej zarówno ze sferą ekonomii, religii, etyki i estetyki. Te powiązania nasuwa-

---

<sup>11</sup> T.B. Strong, *Introduction*, w: C. Schmitt, *Political Theology*, dz. cyt. Według Jürge-na Habermasa, Schmitt był zafascynowany „nade wszystko estetyką przemocy. Suwerenność, zinterpretowana według modelu *creatio ex nihilo*, uzyskuje aurę surrealistycznych znaczeń za pośrednictwem jej relacji z gwałtowną destrukcją normatywności jako takiej” (J. Habermas, *Horrors of Autonomy*, w: *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historian's Debate*, przekład i redakcja S.W. Nicholsons, Polity Press, Cambridge 1989, s. 137).

<sup>12</sup> Na temat filozofii politycznej Schmitta por. m.in. artykuły zebrane w „*Studia Philosophica Wratislaviensia*”, Vol. IV, fasc. 1., Wrocław 2009, red. D. Dralus, a także: D. Dralus, *Esencjalizm w koncepcji polityczności Carla Schmitta*, w: *Polityka i polityczność. Problemy teoretyczne i metodologiczne*, red. A. Czajowski, L. Sobkowiak, Atla2, Wrocław 2012, s. 125–160.

ją myśl, że między polityką i tymi sferami zachodzą powiązania nie tylko o charakterze przygodnym, co dopuszczał Schmitt, ale także konstytutywnym. Z jednej strony, kwestie będące przedmiotem działań ekonomicznych, religijnych, etycznych i estetycznych nie przestają wypełniać zarówno refleksji teoretycznej o polityce, jak i bieżącej aktywności politycznej. Z drugiej zaś, wielu teoretyków sądzi, że aktywność polityczna i sama polityczność jest lub winna być podporządkowana realizacji wartości moralnych, celów instrumentalnej użyteczności lub winna być zgodna z przekonaniem religijnym czy z upodobaniami estetycznymi, choć bez wątpienia te ostatnie postrzega się z reguły jako najmniej ważne. Po trzecie, polityczność i polityka podlega nieustannym ocenom z punktu widzenia kryteriów funkcjonujących w tych „pozapolitycznych” dyskursach i obszarach. Należy również dodać, że tezę o autonomii polityki wobec innych sfer życia społecznego poddał pewnym kwalifikacjom sam Schmitt, stwierdzając, iż konflikty w innych sferach, gdy przekroczą pewien poziom intensywności, mogą przeobrazić się w konflikty polityczne. Po czwarte, najistotniejszy problem, jaki nastęrcza koncepcja polityczności Schmitta, to jej ontologizacja, tj. nadanie polityczności statusu swoistego i autonomicznego bytu. Jest to według mnie teza o charakterze esencjalistycznym i jako taka jest błędna; chciałbym jej przeciwstawić stanowisko odmienne, nominalistyczne. Nominalizm ten, moim zdaniem, można wykazać za pomocą krytyki funkcjonującego w filozofii politycznej pojęcia przestrzeni.

Filozofia polityczna zazwyczaj zadawała się rozróżnieniem jedynie dwóch przestrzeni: „prywatnej” i „publicznej”. Tradycyjnie polityczność była przypisywana naturalnie tylko sferze publicznej. Ten sposób rozumienia prywatności i polityczności został zakwestionowany przez przedstawicielki feministycznej filozofii politycznej, wskazujące, iż zjawiska i aktywności konstytuujące sferę prywatną mają jak najbardziej wymiar polityczny. Tym sposobem jednak słuszna krytyka ograniczenia polityczności do tego, co jawne, tj. publiczne, prowadzi do zatarcia intuicyjnie i praktycznie zrozumiałej różnicy między prywatnym i publicznym wymiarem życia ludzkiego. Jest to jednak problem pomniejszy. Istotniejsze jest to, że rozróżnienie to okazuje się co najmniej niedostatecznie precyzyjne w ujmowaniu złożonych zjawisk społecznych. Uznaję więc, że podział życia społecznego jedynie na dwie sfery jest narzędziem zbyt niedoskonałym w konfrontacji ze złożonością przestrzeni wytwarzanych i zamieszkiwanych przez człowieka. Za bardziej adekwatne uważam podejście pluralistyczne, które umożliwia wskazanie, że człowiek zamieszkuje jednocześnie wiele przestrzeni. Sądzę bowiem, że ludzkie życie można postrzegać jako toczące się w przestrzeni naturalnej, społecznej, publicznej, prywatnej oraz intymnej, a także, od pewnego czasu, w cyberprzestrzeni, która powstała wskutek upowszechnienia wyników najnowszej nauki i technologii, i do której przenosi się coraz więcej form ludzkiej aktywności.

Filozoficzno-antropologiczne pojmowanie przestrzeni jest odmienne od powszechnych intuicji na temat przestrzeni jako pustego miejsca, w którym jednostki gromadzą się, by demonstrować swoją podmiotową sprawczość i ją rozwijać. W przeciwieństwie do tego i przez analogię do fizyki współczesnej, według której przestrzeń istnieje o tyle, o ile istnieją cząstki wypełniające ją swą energią kinetyczną, przestrzenie ludzkiego życia istnieją o tyle, o ile istnieją ludzkie cząstki, które wypełniają je swą energią. Przestrzenie te są więc konstytuowane i zmieniają się odpowiednio do energii wytwarzanej przez jednostki i wspólnoty, które się w nich poruszają. Przestrzenie ludzkiego życia należy więc rozumieć jako wytwory historycznie zmieniających się praktyk społecznych. Pozwala to postrzegać je jako *loci* niustannych i całościowych transformacji ludzkiego życia.

Choć te sfery ludzkiego życia nieustannie się przecinają, są zarazem od siebie odmienne: społeczne aspekty ludzkiego życia nie są tożsame z ich aspektami publicznymi, a zarazem są odróżnialne od sfery prywatnej i intymnej. Przestrzeń intymna stanowi część przestrzeni prywatnej, jednakże nie może być do niej całkowicie sprowadzona, albowiem jest ona tworem potrzeb i relacji, które nie znajdują zaspokojenia w żadnej z pozostałych sfer. Ewolucja form życia społecznego wytworzyła normy – porządki – regulujące postępowanie jednostek w każdej z tych przestrzeni i na ich przecięciu. Ludzie funkcjonują w nich jako istoty natury i kultury. Wkraczają w nie jako jednostki oraz jako członkowie wspólnot. Każda z tych sfer ma własną historię i jest rządzona za pomocą sobie właściwych norm.

Jestem zdania, że wśród wyliczonych powyżej rodzajów przestrzeni ludzkiego życia nie ma miejsca na wyróżnienie osobnych, odrębnych czy autonomicznych przestrzeni: politycznej, etycznej, estetycznej czy ekonomicznej. Etyczność, estetyczność, ekonomiczność i polityczność nie konstytuują samoistnych przestrzeni, lecz są przymiotami zjawisk pojawiających się w każdej z nich, są kryteriami oceny czynów, które są w nich dokonywane. Ten status etyczności, polityczności, ekonomiczności oraz estetyczności zjawisk można wyjaśnić analogicznie do kategorii prawdziwości lub fałszywości jako przymiotów sądów lub zdań. Jeżeli więc wartość epistemologiczna, tj. prawdziwość lub fałszywość, przysługuje zdaniom trafnie lub błędnie opisującym pewien fragment rzeczywistości, tak też można mówić, iż wartość moralna, tj. dobro lub zło, jest przymiotem (wartością) czynów wykonywanych w różnych przestrzeniach ludzkiego życia, nie zaś w tylko jednej, obejmującej czyny wyłącznie moralnie właściwe. Albowiem wszystkie czyny dokonywane we wszystkich przestrzeniach ludzkiego życia mają wartość moralną: są dobre lub złe. Podobnie wartości estetyczne, w tym piękno i brzydota, nie mogą być ograniczone w ich stosowalności do jakiejś specyficznej kategorii zjawisk, lecz mogą być, i są, trafnie przypisywane zjawiskom przynależnym do wszystkich spośród wyróżnionych przestrzeni. Ana-

logicznie, wszystko, co w tych przestrzeniach czynimy, ma wartość ekonomiczną, albowiem uczestnictwo w tych przestrzeniach polega na wydatkowaniu energii nakierowanej na wytwarzanie i wymianę rozmaitych dóbr. Tego ekonomicznego aspektu wymiany we wszystkich tych przestrzeniach nie podważa fakt, że wartości wymienianych dóbr nie zawsze są wzajemnie przeliczalne, ani to, że procesy wymiany w przestrzeniach rzadko kiedy przebiegają zgodnie z ideą ekwiwalentności. Nie podważa go również fakt, że nie wszystkie dobra podlegające wymianie w rozmaitych przestrzeniach uległy procesowi komodyfikacji, tj. przeobrażaniu w towar. Sądzę, że to samo dotyczy polityczności: polityczność, a więc ludzka aktywność projektowania porządku, jego ustanawiania, doskonalenia, krytykowania czy obalania, nie obejmuje osobnej, autonomicznej sfery czynów, lecz dzieje się w rozmaitych sferach życia ludzkiego. Kategorie polityczne, etyczne, ekonomiczne i estetyczne są więc integralnymi elementami ludzkiej orientacji w przestrzeniach ludzkiego życia i przenikają je wszystkie, nie konstytuują wszakże osobnych, samoistnych przestrzeni. Słuszne jest więc stwierdzenie, że „wszystko jest polityczne”, albowiem cokolwiek czynimy w każdej ze sfer ludzkiego życia, ma wiele wymiarów, w tym polityczny.

Przestrzenie ludzkiego życia należy pojmować jako obszary rywalizacji o uznanie, w sensie heglowskim, w którą wkraczają zarówno jednostki, jak i zbiorowości. Zgodnie z tym poglądem, przestrzenie ludzkiego życia są konstytuowane wskutek obiektywnych konfliktów i opozycji, co wyjaśnia ich nieustanną dynamikę. Tę ich cechę można zilustrować stwierdzając, że miejsce raz zajęte przez jednostkę w takich przestrzeniach nie może być uznane przez nią za jej trwałą własność, ponieważ starając się do niego powrócić, stwierdza zazwyczaj, iż zostało ono już zajęte, nie mniej prawomocnie, przez kogoś innego. Ta właśnie cecha sfer ludzkiego życia przeobraża je w obszary nieustających walk o uznanie. Oznacza to również, że funkcjonowanie w nich pociąga za sobą nieustanny wysiłek; być w ludzkich przestrzeniach znaczy być w nich gotowym na walkę o miejsce dla siebie. Z tej perspektywy przestrzenie życia ludzkiego są obszarami nieustających i całościowych przeobrażeń.

Dynamika przestrzeni życia ludzkiego, a więc fakt ich nieusuwalnej konfliktowości, stanowi zarazem podstawę dla tego, co określam mianem konsekwentnie agonistycznej teorii polityki. Za pomocą tego terminu chcę wyrazić nie tylko i nie tyle fakt, że polityczność jako cecha aktywności ludzkiej w różnych przestrzeniach naznaczona jest konfliktowością. Chcę także w ten sposób stwierdzić, że teoretyczne, w tym filozoficzne próby wypracowywania intelektualnego porządku, który mogłyby stanowić klucz do rozwiązywania konfliktów politycznych, same są polityczne, tj. są naznaczone konfliktowością, choć powstały w intencji rozwiązywania tej konfliktowości. Polityczność cechuje się więc samozwrotnością, albowiem przenika wszystko, także same próby zrozumienia polityczności. Fakt ten jest główną przyczyną trudności w zdefiniowaniu polityczności i jej rozumieniu.

## Zasadnicze spory polityczne

Współczesną filozofię polityczną wypełniają debaty zorganizowane wokół rozmaitych opozycji, które konstytuują jej dyskurs i problematykę. Toczą się one głównie wokół opozycji takich jak: „społeczeństwo otwarte i wspólnota”, „kosmopolityzm i komunitaryzm”, „uniwersalizm i partykularyzm”, „wolność i jedność”, „równość i zasługa”, „podmiotowość i bierność obywatelska”. Niektóre z tych opozycji doczekały się debat szczególnie wnikliwych, inne zaś wydają się skupiać znacznie mniej uwagi.

Jedną z tych mniej intensywnie rozważanych kwestii jest zagadnienie jedności politycznej, mimo że w potocznej retoryce politycznej jest ono bardzo często obecne. Teoretyczne zaniedbanie problemu jedności politycznej wynika zapewne z negatywnych konotacji, mających swe źródło w ustanowieniu jedności politycznej przez reżymy totalitarne. Znacznie więcej uwagi poświęca się idei różnorodności. Jednakże koncentracja na zagadnieniu różnorodności jest właśnie skutkiem tego, że, z jednej strony, wskutek procesów globalizacyjnych staje się ona doświadczeniem codziennym wszystkich społeczeństw, z drugiej zaś podważa ona tradycyjne formy organizacji społecznych, po trzecie zaś dlatego, że różnorodność społeczna stanowi szczególnie ważki problem w zarządzaniu społeczeństwami, które podległy procesowi dywersyfikacji. Po czwarte jednak, co najważniejsze, różnorodność społeczna stanowi wiodący problem współczesnej teorii i filozofii polityki dlatego właśnie, że odsyła ona do pojęcia jedności, o zachowanie której w istocie chodzi w sprawowaniu władzy politycznej nad zróżnicowanymi społeczeństwami. Sądzę, że punktem wyjścia do debaty na ten temat winno być rozróżnienie na jedność pojmowaną jako rezultat narzuconego autorytarnie dogmatu oraz jedność rozumianą jako skutek demokratycznego i agonistycznego budowania kompromisu. To rozróżnienie między dwiema koncepcjami jedności politycznej obejmuje zatem, z jednej strony, koncepcję władzy zdolnej do zaprowadzania jedności politycznej w sposób zbliżony do Schmittiańskiej *auctoritas* lub podobny, z drugiej zaś liberalno-demokratyczne, w tym agonistyczne formy budowania wspólnotowości politycznej, zakładające poszanowanie indywidualnej podmiotowości i wolności obywateli. Z pewnością jednym z najistotniejszych zagadnień współczesnej praktyki politycznej jest tendencja do nawrotu ku autorytarnym metodom narzucania jedności społecznej oraz zjawisko ksenofobii i ekskluzywizmu, stanowiące przejaw lęku przed odmiennością, przed którą społeczeństwa bronią się za pomocą mechanizmu przeobrażania jej w obcość, a w skrajnych wypadkach we wrogość.

Po drugie, niedostatecznie dużo uwagi skupia na sobie problem obywatelskiej bierności. Zamiast tego debata koncentruje się na zagadnieniu obywatelskiej sprawczości politycznej, stanowiącej przedmiot dyskursu organi-



zwanego wokół pojęcia „społeczeństwa obywatelskiego”, tj. takiego, które samoistnie i autonomicznie, tzn. bez udziału organów władzy państwa, zarządza swoimi sprawami i porządkuje je. Wiadomo powszechnie jednak, że upowszechnieniu demokratycznych form sprawowania władzy nie towarzyszy aktywność obywatelska, jaką demokracja zakłada i jakiej oczekuje. Mamy w istocie do czynienia z osłabieniem tej aktywności, któremu towarzyszy lęk przez wkraczaniem w przestrzeń publiczną; to zjawisko można określić mianem agorafobii publicznej. Istotnym czynnikiem odpowiedzialnym za nie jest upowszechnianie się postawy interpasywności, która jest wpisana w sam system demokracji przedstawicielskiej. Zakłada ona bowiem metodę wybierania przedstawicieli obywateli reżymu demokratycznego, którzy wykonują obywatelskie zadanie uczestnictwa w sprawowaniu władzy w zastępstwie za lud i w jego imieniu. Z tą kwestią łączy się kolejne zagadnienie, które w moim przekonaniu nabiera coraz większego znaczenia. Można je sformułować za pomocą opozycji pomiędzy stanowiskiem, zgodnie z którym celem polityki jest holistyczno-inżynierskie, biopolityczne „zarządzanie tłumem”, a przekonaniem opartym na wierze w podmiotowość indywidualną obywateli danej wspólnoty politycznej. Jest to opozycja, która w coraz większej mierze ujmuje zarówno to, co dzieje się we współczesnej polityce, jak i sposoby filozoficznego myślenia o życiu politycznym społeczeństw. Jest tak dlatego, że w państwach rozwiniętych coraz większa liczba obywateli rezygnuje nawet z tej formy uczestnictwa w sprawowaniu władzy w zamieszkiwanej wspólnocie politycznej, która polega na niewielkim wysiłku oddania głosu na swoich przedstawicieli.

Po trzecie, nie dość poważnie podejmowane są problemy tego, co określiłbym mianem estetyki politycznej. Podobnie jak w przypadku statusu estetyki na gruncie samej filozofii, estetyka polityczna w ramach filozofii politycznej zajmuje trwale, lecz poboczne miejsce. Na początku wspomniałem, że idea porządku spełnia centralną rolę w każdej ideologii politycznej. W tym sensie jest to uniwersalna kategoria polityczna. Fakt uniwersalności tej kategorii wymaga wyjaśnienia. Uważam, że wyjaśnienie winno sięgać do tej sfery ludzkich dyspozycji, pragnień i dążeń, które określa się mianem estetycznych<sup>13</sup>. Kluczem, który pozwala docenić wagę związku polityczności i estetyczności, może być znana Berkeleyowska zasada, zgodnie z którą „być znaczy być postrzeganym”. Pierwotnie służyła ona do wyrażenia radykalnego stanowiska subiektywizmu epistemologicznego; sądzę, iż może ona służyć także jako

---

<sup>13</sup> Np. Martha Nussbaum wskazuje biologiczny mechanizm wstrętu jako podłoże politycznych zachowań ekskluzywistycznych (M.C. Nussbaum, *Genocide in Gujarat*, w: *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's future*, Harvard University Press, Harvard 2008, s. 17–51) oraz demonstrowanie funkcjonowanie kategorii estetycznych w orzecznictwie wymiaru sprawiedliwości (taż, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2004).

klucz do interpretacji współczesnych społeczeństw jako zdominowanych przez kulturę widzialności. Odpowiednio do tego można więc powiedzieć, że *być* we współcześnie konstytuowanych przestrzeniach ludzkiego życia znaczy *być w nich postrzeganym*. Zasada ta pozwala tym samym ugruntować sformułowane przez Agnes Heller kryterium polityczności, według którego wszelkie możliwe kwestie stają się polityczne wraz z momentem pojawiania się ich w sferze publicznej. W sferze tej rozmaite kwestie stają się przedmiotem negocjacji, debat i sporów, są, innymi słowy, poddawane władzy sądenia. Nie ma tego, co polityczne, bez sfery publicznej, tj. bez sfery tego, co widzialne<sup>14</sup>.

Sfera publiczna jest przestrzenią zbiorowego rozumienia i rozwiązywania kwestii, które nabierają waloru polityczności wskutek ich pojawiania się w sferze publicznej. Własność sfery publicznej, która pozwala jej przeobrażać rozmaite zagadnienia w problemy polityczne, polega na tym, że stanowi ona sferę ujawniania tego, co dotychczas było niewidoczne, nieoczywiste, niedostrzegane lub niejawne, i uprzytamniania tego, co dotychczas było ukrywane lub zapomniane. Akty ujawniania i uobecniania są aktami twórczymi; są one w istocie aktami ściśle estetycznymi w tradycyjnym znaczeniu estetyczności. Jak jednak podkreślałem wcześniej, polityczność nie może ograniczać się do sfery publicznej, albowiem jest ona własnością relacji międzyludzkich, które wypełniają pozostałe wyróżnione sfery ludzkiego życia. To, co dzieje się zarówno w sferze społecznej, prywatnej, intymnej, a także w cyberprzestrzeni, ma wymiar polityczny. Jest tak dlatego, że wiele form rywalizacji w przestrzeniach wytwarzanych przez człowieka ma na celu bycie zauważonym przez innych; zasady tych rywalizacji stanowią więc rudymenarne formy społecznej dystrybucji dóbr. Przestrzenie podlegają więc nieustanym podziałom, które stanowią jednocześnie podstawowe metody dystrybucji dóbr społecznych.

Ze względu na obecne przeobrażenia natury produkcji i konsumpcji, wskutek których produkcja materialna jest coraz mocniej wypierana przez produkcję dóbr niematerialnych, życie społeczne podlega procesom spektakularyzacji<sup>15</sup>. Pojawienie się w nim mediów masowego komunikowania odegrało rolę o niezwykłym znaczeniu, albowiem wskutek uprzywilejowania kultury widzialności doprowadziły one do estetyzacji stosunków społecznych i politycznych, w szczególności do spektakularyzacji polityki. Warto dodać, że spektakularyzacja polityki jest odpowiedzialna za szereg zjawisk patologicznych. Walka o uznanie, nieodłączny element wszystkich ludzkich zbiorowisk, przeobraża się obecnie w walkę o możliwie największą widzialność. Kształtująca się więc obecnie kultura narcyzmu, budowana za pomocą rozmaitych mediów, głównie

---

<sup>14</sup> J.P. Hudzik, *Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką?*, „Teksty Drugie”, Pro Cultura Litteraria, Warszawa, s. 11–34.

<sup>15</sup> G. Debord, *Society of the Spectacle* [1967], Printing Co-Op, Detroit 1970.

elektronicznych, doprowadziła do tego, że widzialność sama w sobie stała się celem i nagrodą, bez względu na to, jakimi metodami jest uzyskiwana.

Jakkolwiek procesy powierzchownej estetyzacji i spektakularyzacji polityki budzą szerokie zainteresowanie i są prawomocnym przedmiotem badania estetyczno-politycznego, to moim celem jest również wskazanie, że zadania estetyki politycznej nie można sprowadzać wyłącznie do badania tych zjawisk. W odniesieniu do nich zadaniem estetyki politycznej jest raczej nadawanie im zrozumiałości poprzez wyjaśnianie ich jako skutków procesów bardziej fundamentalnych, które są właściwym przedmiotem badania tej dyscypliny

## Streszczenie

Niniejszy tekst zawiera zarys autorskiej koncepcji filozofii polityki. Szkicowana koncepcja opiera się na kilku założeniach co do natury samej filozofii. Zgodnie z pierwszym założeniem, filozofię należy pojmować jako intelektualną działalność, w której centralną rolę odgrywa idea porządku. Po drugie, autor argumentuje, że filozofia spełnia szereg funkcji, tj. światopoglądową, wyjaśniającą, spekulacyjną, inspiracyjną, analityczną i krytyczną. Po trzecie, autor sądzi, że filozofia jest uprawniona do interweniowania w sprawy polityczne. Po czwarte, autor kwestionuje popularne rozróżnienie na to, co publiczne i prywatne, i w zamian proponuje pluralistyczną koncepcję, zgodnie z którą ludzkie życie toczy się w szeregu odróżnialnych przestrzeni: naturalnej, społecznej, publicznej, prywatnej i intymnej, a także w cyberprzestrzeni, która obejmuje coraz większy zakres ludzkich aktywności. Na podstawie powyższych założeń autor argumentuje, że pojęcie polityczności nie powinno być rozumiane jako coś, co odnosi się do oddzielnej i autonomicznej sfery ludzkiej aktywności, lecz stanowi własność lub atrybut wszystkich relacji społecznych, które mają na celu projektowanie, ustanawianie, przekształcanie lub obalanie porządków funkcjonujących we wszystkich przestrzeniach ludzkiego życia.