

Barbara A. Markiewicz

Duchy polityczne i duchy w polityce

Widma jako temat filozoficznej refleksji znalazły się w obszarze filozofii polityki za sprawą Jacques’a Derridy i jego książki pt. *Widma Marksa*, wydanej w 1993 r.¹ Jednak obecność politycznych duchów i przede wszystkim ich żywotność nie jest głównie i nie jedynie zasługą filozofów. W sferze politycznej pojawiają się one bowiem od bardzo dawna, przybierając wiele form (od duchów życzliwych i inspirujących, po te wzbudzające wstręt i przerażenie) i przechodząc różne transformacje. Często są także wywoływane przez polityków, gdyż towarzyszące uprawianej przez nich aktywności emocje pozwalają wygrywać wybory i bardzo ułatwiają realizację szczególnie kontrowersyjnych decyzji politycznych. Polityczna wyobraźnia zbiorowa nie wytworzyła jednak swoistej, politycznej ikonografii i katalogu tych zjaw. Z tego powodu czerpie raczej z literatury, a obecnie głównie z kultury popularnej, która dzisiaj przeżywa zalew różnego pochodze-

Barbara A. Markiewicz (ORCID 0002-9267-3389) – ukończyła polonistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie i filozofię na Uniwersytecie Warszawskim. Nominację na profesora zwyczajnego uzyskała w roku 1998. Od 1975 r. była pracownikiem Uniwersytetu Warszawskiego, od 2018 r. jest na emeryturze. Opublikowała około 300 prac naukowych; jej teksty ukazały się także w języku niemieckim, angielski i hebrajskim. Wykładała i wygłaszała odczyty m.in. w Turynie, Bochum, Zurichu, Paryżu, Oksfordzie, Londynie, Jerozolimie, Barcelonie i w Berlinie. Głównym przedmiotem jej zainteresowań jest historia filozofii, dydaktyka filozofii oraz filozofia polityki. Działa w Polskim Towarzystwie Filozoficznym, od lat z jego ramienia zajmuje się Olimpiadą Filozoficzną dla młodzieży.

¹ Polskie wydanie: J. Derrida: *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.

nia duchów, demonów i wampirów². Ponieważ część z nich przeniknęła także do sfery politycznej, warto, jak sądzę, zastanowić się nad znaczeniem tego zjawiska oraz zbadać warunki możliwości takiego przenikania. Dlatego nie zamierzam ani negować, ani bagatelizować występowania różnego rodzaju politycznych duchów, które od czasu do czasu nawiedzają zarówno polityków, jak i obywateli, opanowując polityczne instytucje i odrealniając polityczne dyskusje i działania.

Polityka w perspektywie widmologii

Zgodnie z diagnozą Derridy współczesny dyskurs polityczny jest ufundowany na strachu przed duchami różnych ideologii, w tym przede wszystkim przed marksizmem. Uczestnicy tego dyskursu, usiłując się ich pozbyć, odpowiadają egzorcyzmom, te jednak okazują się nieskuteczne. Co więcej, utrwalają ich obecność, przemieniając duchy w widma. Jest to swoista przypadłość naszego świata, który, jak za Szekspirem twierdzi Derrida, „wypadł z formy”. Oznacza to również, że teraźniejszość nie przechodzi w naturalny sposób w przeszłość, otwierając drogę przyszłości, gdyż przeszłość jest w niej stale obecna, chociaż jedynie w widmowy, upiorny sposób. Przenikające teraźniejszość zjawy zmieniają jej aurę, lecz ze względu na własną swoistość ontologiczną jej nie różnicują. O widmie nie można bowiem powiedzieć, że jest ani że istnieje, nie sposób powiązać go z substancją ani przypisać mu esencji. Derrida zarysowuje zatem projekt nowej ontologii, ontologii widmowej, czyli widmologii (fr. *hauntologie*)³.

² Na ten temat patrz m.in.: B. Chaciński: *Moc żywych trupów*, „Polityka” 2011, nr 44 (2831), 26 października–1 listopada i przede wszystkim prace amerykańskiego politologa Daniela W. Dreznera, w tym jego książka: *Theories of International Politics and Zombies*, Princeton University Press, Princeton 2014. Fragment: D.W. Drezner: *A jak napadną nas zombi?*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny” 2010, 24–25 lipca; <http://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,8172123,A_jak_napadna_nas_zombi_.html> [dostęp: 2 marca 2019 roku], przedruk z „Foreign Policy” 2010, lipiec–sierpień.

³ *Hauntologie*, czyli nauka o zjawach/duchach – słowo utworzone od fr. *hanter* – nawiedzać. Derrida wykorzystuje tutaj grę słów; po francusku brzmienie słowa „*ontologie*” jest takie samo jak „*hauntologie*”.

Poglądy Derridy stały się podstawą ożywionej dyskusji, w której wzięli udział m.in. Jürgen Habermas i Richard Rorty. Wypowiadali się w niej również nowocześni postmarksyści, tacy jak m.in. Slavoj Žižek czy Michael Hardt i Antonio Negri. Jednak niniejszy tekst nie nawiązuje do niej bezpośrednio, tym bardziej iż z konieczności byłaby to przede wszystkim dyskusja na temat filozofii samego Derridy. Jak bowiem pokazała Agata Bielik-Robson, temat widma, czy raczej ducha, stanowi jeden z najważniejszych, czy może kluczowych, w znaczeniu klucza do szyfru, tematów całej twórczości Derridy⁴. Swoistej pneumatologii bowiem poświęcił on około dwudziestu lat życia, i stała się ona tematem jego trzech ważnych prac⁵. Propozycję Derridy traktuję tutaj zatem jako inspirację i punkt wyjścia dla rozważań na temat diagnozy współczesności lub precyzyjniej teraźniejszości. Interesuje mnie bowiem temat politycznych duchów w perspektywie klasycznej ontologii, ontologii obecności, czyli głównie proces, w trakcie którego sfera duchowa, towarzysząca każdej ludzkiej zbiorowej aktywności, przybiera kształt widma, a nie obszar samych widm.

Warto może wprowadzić tutaj jeszcze jedną dość istotną z punktu widzenia dalszych rozważań dystynkcję, którą także badał Derrida. Dochodzimy do niej przez odróżnienie sfery ducha i ogólniej duchowości (która stanowić może podstawę dla zjawiania się duchów, w tym także politycznych) od samych zjaw. W ujęciu Derridy to sam duch jest już wewnętrznie rozdwojony, heterogeniczny, co sprawia, że cechuje go „widmowa podwójność”. Oto zjawy pojawiają się wewnątrz zjawy, jak twierdzi bowiem Derrida: „[...] *Geist* jest zawsze nawiedzany przez swój *Geist*: jeden duch, innymi słowy [...], fantom, zawsze zaskakuje, powracając jako głos z brzucha drugie-

⁴ Por. A. Bielik Robson: *Gra w trzy ognie. Derridiańska trylogia o duchu*, za: <<http://myslec.pwn.pl/Download/Gra-w-trzy-ognie.-Derridianska-trylogia-o-duchu-Agata-Bielik-Robson>> [dostęp: 20 kwietnia 2017 roku].

⁵ J. Derrida: *Glas*, Galilée, Paris 1974; *idem: De l'esprit*, Galilée, Paris 1987 oraz *idem: Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993. W języku polskim ukazały się: *idem: O duchu. Heidegger i pytanie*, przekład B. Brzezicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015 i cytowane już tutaj *Widma Marksa*.

go”⁶. W perspektywie Derridiańskiej widmologii zjawy polityczne to przede wszystkim duchy duchów niegdysiejszych ideologii, także wytworów duchowości, z widmem komunizmu, czy raczej marksizmu na czele. I chociaż w swojej książce filozof ten wywołuje także ducha państwa czy demokracji, to poświęca im zdecydowanie mniej uwagi.

Bez wątpienia pojęcie duchowości, chociaż od wielu lat dyskutowane, nadal pozostaje nieostre i wieloznaczne⁷. W literaturze przedmiotu wyróżniono trzy główne modele kształtowania się duchowości. Duchowość może być zatem uznana za wynik:

a) procesów naturalnych, czyli być wyjaśniana przez odwołanie się np. do teorii ewolucji (socjobiologii) i wówczas traktuje się ją jako zdolność gatunkową *homo sapiens*, którą łączy się z mózgiem i uznaje za gatunkową przewagę w walce o byt i zdominowanie świata przyrodniczego;

b) działania sił nadnaturalnych, czyli pojawiać się dzięki kontaktowi z transcendencją, w akcie poszukiwania jej uzasadnienia teologicznego, w tym także neuroteologicznego;

c) procesów psychicznych, stanowiących adaptacyjną odpowiedź na egzystencjalną kondycję człowieka, czyli w perspektywie psychologii egzystencjalnej⁸.

Przyjmijmy zatem, za badaczami tego obszaru, że duchowość to wielowymiarowy konstrukt teoretyczny, ujęty w sposób funkcjonalny i dynamiczny, którego najpełniejszym wyrazem pozostaje kultura, rozumiana w bardzo szerokim sensie (wraz z religią, sztuką, nauką, polityką itp.). W ten sposób duchowość traktować można jako odkonkretnienie i uogólnienie jednostkowych możliwości twórczych. Jej podstawą pozostają jednostkowe zdolności i możliwości,

⁶ J. Derrida: *O duchu...*, s. 49. Na ten temat por także: J. Soćko: *Ontologia nawiedzenia (Jacques Derrida: „O duchu”)*, „ArtPapier” 2015, nr 12 (276), <<http://artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=226&artykul=5003>> [dostęp: 19 listopada 2017 roku].

⁷ Przegląd różnych ujęć duchowości por.: J. Gollnick: *Religion and Spirituality in the Life Cycle*, Peter Lang International Academic Publishers, Bern 2005, seria „Studies in Education and Spirituality”, t. 9.

⁸ Por.: A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany (red.): *Fenomen duchowości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2006, seria „Filozofia i Logika” nr 98; M. Sokolik (red.): *Wybrane zagadnienia duchowości. Perspektywa psychologiczna*, Wydawnictwo Mantis, Olsztyn 2006.

przejawiające się zarówno w procesie kształcenia (nabywanie formy, znaczenia), jak i w aktach twórczych (nadawanie formy, znaczenia).

Tak pojmowana duchowość staje się w pewnym sensie substancjalną podstawą dla postaciowania (formowania się) takich duchów, jak duch epoki, duch czasu lub duch postępu itp. Można ją zatem traktować jako warunek możliwości pojawienia się duchów zobiektywizowanych. Również ideologie formują się w obszarze tak rozumianej duchowości. I podobnie jak inne wytwory ludzkiego ducha mogą się stać widmami, zjawami, kiedy tracą z nią kontakt.

Ponieważ pojęcie ducha politycznego oraz wygenerowanych z niego zjaw zakresowo nie ogranicza się, jak sądzę, jedynie do sfery ideologii, spróbuję scharakteryzować je nieco bliżej. Bezpiecznym punktem odniesienia dla rozważań szczególnie na temat widm, w tym także widm politycznych, okazuje się (o czym świadczy wspomniana już tutaj dyskusja) koncepcja widma opracowana na potrzeby badań fizycznych. Zgodnie z definicjami encyklopedycznymi widmo to emitowany przez daną substancję obraz, uzyskany w wyniku poddania jej badaniom z wykorzystaniem różnego rodzaju fal (światła, promieniowania rentgenowskiego, ciepła, dźwięku itp.). Umiejętne odczytanie widma pozwala na uzyskanie wiedzy na temat badanych ciał, nawet jeśli są one bardzo odległe, jak np. gwiazdy⁹. Jak z tego wynika, fizyczne widmo, jeśli nawet stanowi coś odrębnego od substancji, która go emituje, to nadal jednak jest od niej zależne. Ponieważ stanowi źródło wiedzy na jej temat, można go potraktować jako formę informacji, i to informacji kategorialnej, w rozumieniu Arystotelesa, w tym także o kategorii pierwszej, czyli o istnieniu danej substancji.

Jeśli natomiast chodzi o widmo, jako jedną z postaci duchów wypełniających inne niż naukowe przestrzenie, to nadal można je wprawdzie potraktować jako formę informacji, ale ta informacja jest odcięta od swojej źródłowej podstawy. Zrozumiałe stają się zatem

⁹ Zgodnie z ujęciem fizycznym widmo, które powstało w wyniku emisji promieniowania przez analizowaną substancję albo na skutek kontaktu z nią (przeszło przez nią lub zostało przez nią odbite), może dostarczyć szeregu cennych informacji o badanej substancji. Istnieją różnego rodzaju widma np.: widmo atomowe, emisyjne czy absorpcyjne.

emocje, które towarzyszą tym, którzy jak twierdzą, doświadczyli nawiedzenia przez różnego rodzaju zjawy. Dotyczy to szczególnie indywidualnych, osobistych doświadczeń i relacji. Chodzi tutaj głównie o silny niepokój połączony ze strachem i przerażeniem, których źródłem jest nie tylko rozpoznawalna w tej widmowej formie postać, ale także świadomość, iż nie daje się jej połączyć z określonym ciałem. Ponieważ widmo jest tylko jego śladem, w tym sensie jest także bytem paradoksalnym: istnieje i nie istnieje jednocześnie. Odczuwany lęk i przerażenie w dużym stopniu wiążą się z także niemożnością poznawczego ogarnięcia tej sytuacji. Wymyka się ona bowiem logice klasycznej, tzn. ontologicznej wersji zasady sprzeczności. Efektem takiego spotkania nie może być także wiedza, bo chodzi w nim raczej o na-wiedzenie, czyli wiedzę doprowadzającą do wewnętrznej przemiany niż o poznanie w znaczeniu poszerzenia wiedzy już posiadanej. W taki sposób można próbować wyjaśnić relacje i różnego rodzaju narracje, których tematem są zjawy niezależnie od tego, czy uznaje się je za wytwór osobowej fantazji, czy przypisuje się im obiektywne istnienie.

Sprawa się niewątpliwie komplikuje, jeśli chcemy odnieść tę charakterystykę do zjaw, które można uznać za zjawy duchów politycznych. Powinny się one bowiem wyróżniać przez pewien rodzaj wspólnego doświadczenia. Istotnym warunkiem uznania ich za zjawy polityczne będzie także ich powiązanie z wydarzeniami politycznymi, głównie z przeszłości, niczym osoby, symbole czy znaki jak zjawy, które występują np. w *Weselu* Wyspiańskiego. Mogą także wywoływać przekonanie, że ich pojawienie się ma wpływ na wydarzenia, które zdarzą się w przyszłości, i z tego powodu nabierają politycznego charakteru, jak np.: zjawienie się ducha ojca Hamleta w dramacie Szekspira.

Przywołane zostały literackie przykłady zjaw politycznych z dość odległych czasów, jednak problem ten, chociaż już w innej stylistyce, wydaje się być jak najbardziej aktualny. Żeby to uzasadnić, chciałabym tutaj przypomnieć pracę Josepha Vogla, który podjął ten temat w obszarze zdaje się najmniej podatnym na zjawianie się

widm, czyli w obszarze ekonomii¹⁰. W interesujący sposób łączy Vogl tę kwestię z nowoczesną transformacją ducha kapitalizmu. Według niego o swoistości tego ducha zadecydowało nagromadzone w trakcie rozwoju kapitalizmu bogactwo, do czego przyczyniły się głównie idea postępu, wynalazczości, przedsiębiorczości, pracy i zysku. Szczególnie dążenie do zysku bez takich hamulców, jak np. życzliwość, o której pisał Adam Smith, sprawiło, że kapitalizm zaczął się rozwijać w toku „twórczej destrukcji”, napędzany, jak twierdzi Vogl, żądzą zmian, co spowodowało nieustanną rewolucję w obrębie struktur świata społecznego i gospodarki¹¹.

W ten sposób, zdaniem Vogla, duch nowoczesnego kapitalizmu, na mocy własnej istoty przeistacza się w widmo. Oznacza to, że kapitalizm staje się coraz bardziej nierzeczywisty: przez globalizację dematerializuje się kultura rynku, a ruch kapitału oddziela się od materialnych form bogactwa i objawia się niezależnie od strefy geograficznej i poza zasięgiem realnych pieniędzy. Współczesna gospodarka, niepowiązana ze sferą produkcji dzięki aliansowi techniki i kapitału, okazuje się gospodarką pozbawioną materialnej podstawy, co sprawia, iż wymyka się racjonalnemu ujęciu i planowaniu. Symbolizuje tę sytuację, według Vogla, spopularyzowana przez Nassima Nicolasa Taleba figura „czarnego łabędzia”, czyli odpowiednik problematycznych wniosków indukcyjnych¹². Nowoczesny, widmowy kapitalizm, porzucając wszelkie lokalne formy integracji społecznej czy politycznej, pochłania wszelki bunt i anarchię w tym także widmo komunizmu, czyniąc z nich formę wyrazu dla własnego sys-

¹⁰ Por.: J. Vogl: *Widmo kapitału*, przekład K. Sosnowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.

¹¹ Na temat znaczenia życzliwości u Adama Smitha zob.: B. Markiewicz: *Radykalizm Adama Smitha, czyli o softwawowej wersji Oświecenia*, w: J. Miklaszewska, A. Tomaszewska (red.): *Filozofia oświecenia. Radykalizm – religia – kosmopolityzm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 413–428.

¹² N.N. Taleb: *Czarny łabędź. O skutkach nieprzewidywalnych zdarzeń*, przekład O. Siara, T. Kasprowicz, Wydawnictwo Kurhaus Publishing, Warszawa 2014. Jak twierdzi Taleb, problem „czarnego łabędzia” w jego pierwotnej postaci dotyczy zmienności, ryzyka i istoty nieprzewidywalnych zdarzeń, czyli „[...] jak możemy poznać przyszłość, opierając się na wiedzy o przeszłości, albo, ujmując to bardziej ogólnie, jak możemy wnioskować o cechach tego, co nieznanne (i nieskończone), na podstawie tego, co znane (i skończone)”.

temu i reformując się dzięki takiemu oporowi. Niezależnie zatem od tego, czy zastosujemy do rozważenia tych kwestii perspektywę widmologii czy klasycznej ontologii obecności, trzeba będzie uznać, jak zrobił to w odniesieniu do ekonomii Vogl, że postępująca dematerializacja różnych dziedzin życia, stanowiących podstawę duchowości w coraz większym stopniu emituje widma, które wpływają na teraźniejszość, także w jej wymiarze politycznym.

O sile politycznego demona

W jaki sposób dochodzi jednak do pojawienia się widm w obszarze politycznym, czyli do oderwania się i usamodzielnienia wytworów duchowych od ich duchowej podstawy? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, chciałabym posłużyć się tutaj dość wygodnym schematem, choć może także „zużytym i wytartym”, w znaczeniu, jakie nadaje temu określeniu Derrida, czyli odwołując się do zróżnicowania starożytnego i nowożytnego/nowoczesnego modelu polityki¹³.

Jeśli przyjmiemy jako podstawę starożytnego modelu polityki koncepcję Arystotelesa, to warto zwrócić uwagę, iż w zaproponowanej przez niego definicji *polis* jako wspólnoty politycznej zawiera się wyraźna wskazówka, że ta wspólnota jako całość jest pewnym tworem duchowym. Jej podstawą jest bowiem „poczucie wspólnoty”, generowane przez ideę dobra wspólnego. Jak twierdzi Arystoteles, każda wspólnota zawiązuje się dla jakiegoś dobra, dlatego najlepsza wspólnota, czyli wspólnota polityczna, to taka, która obejmuje wszystkie inne, reprezentując także największe dobro¹⁴. Tego rodza-

¹³ Wykorzystuję tutaj wypracowany od czasów oświecenia schemat, który po raz pierwszy w tej formie pojawił się w XVII wieku za sprawą sporu między starożytnymi i nowożytnymi, czyli *ancien i modern*. Przy czym w języku polskim zawsze pojawia się wątpliwość co do tłumaczenia słowa *modern*, dlatego zachowuję jego dwuznaczność, czyli oddaję go jako nowożytność/nowoczesność. O wartości takich „wytartych i zużytych” pojęć por. J. Derrida: *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*, w: *idem: Marginesy filozofii*, przekład A. Dzidek *et al.*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 25 i n.

¹⁴ Arystoteles: *Polityka*, ks. 1, przekład L. Piotrowicz, w: *idem: Dzieła wszystkie*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 21. Nie jest to sprzeczne z uznaniem przez Arystotelesa wspólnoty politycznej za twór powstały z natury, ponieważ powstaje ona z natury człowieka.

ju wspólnota jest równocześnie czymś konkretnym, ponieważ wiąże ze sobą, spaja wszystkie pozostałe, w których ludzie funkcjonują¹⁵. Powstaje ona w wyniku rozwoju duchowej natury człowieka i tylko dzięki niej ludzie mogą własną naturę kształcić. Dlatego także są w stanie rozpoznawać jej wartość, utożsamiać się z nią, co przyczynia się do jej trwałości i potrzeby jej obrony, czasami za cenę własnego życia. Taka wspólnota jest czymś żywym tak długo, jak długo ludzie czują się z nią zjednoczeni, uznając jej strukturę, ustrój za dobry, czyli sprawiedliwy. Kiedy z różnych powodów, zanika to poczucie wspólnoty, inaczej polityczny rodzaj duchowości ustrukturyzowanej przez wartości (dobro, sprawiedliwość, itp.), wtedy sama wspólnota nie zamienia się w widmo tylko, jak wszystkie inne twory powstałe z natury, zanika, umiera, nawet jeśli jest to proces gwałtowny i dramatyczny, spowodowany np.: przez wojny domowe¹⁶. Zadanie polityki i polityków sprowadza się zatem do takiej aktywności, która polega na wzmacnianiu poczucia wspólnoty mimo istniejących w niej różnic i konfliktów.

W nowożytnym/nowoczesnym modelu polityki w miejsce wspólnoty politycznej pojawia się społeczność, której polityczną strukturę określa umowa, czyli akt prawny. Jeśli zatem w starożytności chodziło o utrzymanie żywej wspólnoty politycznej, to w nowożytności/nowoczesności jej miejsce zajmuje kontrakt prawny i dbałość o jego dotrzymanie. Dla ludzi, coraz bardziej ceniących własną indywidualność, życie we wspólnocie staje się pewnym wyzwaniem i wymaga od nich właściwego przystosowania. Wymaga to również poszukiwania politycznych sposobów zmuszenia ludzi do uczestniczenia w takiej politycznie wytworzonej duchowości, co sprawia,

¹⁵ Chodzi mi tutaj o pierwotne znaczenie tego, co konkretne. Zgodnie z łacińską etymologia wywodzi się ono od czasownika „concreescere”, czyli „zrastać się, spajać”.

¹⁶ Nie znaczy to, że w starożytności zjawy i fantomy nie pojawiały się w obszarze politycznym. Były to jednak, jak zauważa Hannah Arendt, „zamierzone iluzje”. Pojawiały się w obszarze publicznym, politycznym, kiedy, jak pisze: „ludzie zamiast się «ukazywać» i odsłaniać, wytwarzali fantomy i zjawy, by z ich pomocą oszukać innych obywateli. Te zamierzone iluzje przesłaniały prawdziwe zjawiska (*phainomena*), tak jak złudzenie optyczne może niejako przesłonić przedmiot i nie pozwolić, by ów naprawdę się ujawnił”. Por. H. Arendt: *O rewolucji*, przekład M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 126. Były to nie tyle zjawy, ile raczej widziadła.

że pojawiają się nowe projekty tożsamości, których podstawą może być np.: państwo, naród, społeczeństwo klasowe, rasa itp. Sama wspólnota w coraz większym stopniu przesuwana się w obszar idealny; zmieniając się w pożywkę dla różnego rodzaju ideologii, przestaje być konkretna i żywa. Pierre Manent, badając przemiany rzeczy wspólnej, czyli szczególnej formy politycznej wspólnoty od czasów starożytności, zwraca uwagę na rolę, jaką w tym procesie odegrała nowożytna „rewolucja filozoficzna”¹⁷. Jak zauważa, inaczej niż w mitologii, zgodnie z którą każda rzecz może być inna, bo nie ma stałej istoty, czyli ulega ciągłej przemianie, filozofia, a szczególnie filozofia nowożytna/nowoczesna ustala, czym rzecz jest, stając się w coraz większym stopniu filozofią definiującą. Dla „nowoczesnych”, zauważa Manent, dana rzecz nie tylko jest tym, czym jest, ale jest wyłącznie tym, czym jest. Oznacza to równocześnie, iż filozofia, a z nią nauka i teoretyczny wysiłek nowoczesności, posiada siłę, aby stwierdzić, czym dana rzecz nie jest, czyli siłę dokonywania podziałów i wyznaczania różnic. Dotyczy to także sfery społecznej i polityki.

Nowa całość polityczna, jaką wówczas staje się państwo, wymagała uwzględnienia powstałych historycznie różnic, które z powodu nowego sposobu podejmowania decyzji politycznych, czyli przez system partyjny, zostają wpisane w jej strukturę. Jest to zatem całość ufundowana na różnicach: interesów, światopoglądów, opinii itp. Co więcej, sama działalność polityczna, która z tych różnic czerpie swoją legitymację, kieruje się nie tyle potrzebą ich zniwelowania, ile raczej dąży do ich pogłębienia i wytwarza nowe podziały. W ten sposób ujawnia się destrukcyjna siła nowożytnego/nowoczesnego modelu polityki, w którym została zaprogramowana konieczność różnicowania¹⁸. Jeśli uznać, jak czyni to Manent, iż proces ten zapo-

¹⁷ Por. P. Manent: *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, przekład W. Dłuski, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2014, s. 51 i n.

¹⁸ Na tej sile opiera się także technika władzy, którą dysponuje biowładza, na co zwracają uwagę Michel Foucault i Giorgio Agamben. Pozwala to powiązać technikę biowładzy z wojną. Jak twierdzi Foucault od XVI wieku dominującym dyskursem staje się dyskurs wojny a podstawowym jego elementem, stanowiącym o możliwości wojny jest głównie siła dokonywania i politycznego utrwalania różnic, takich jak np.: różnice etniczne, językowe, stopnia dzikości i barbarzyństwa, różnice narodowe czy rasowe itp. Por. M. Foucault: *Trzeba bronić społeczeństwa*, przekład M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 60.

czątkowała filozoficzna rewolucja z początku nowoczesności, to jego konsekwencje z całą ostrością objawia się także w wymiarze filozoficznym, wskrzeszając jeden z najstarszych, jak twierdzi Hannah Arendt, problemów metafizycznych, czyli problem relacji między bytem i zjawiskiem¹⁹. Zdaniem Arendt problem ten nabiera szczególnego wymiaru w polityce, ponieważ, jak twierdzi ona: „W polityce [...] – bardziej niż gdziekolwiek indziej – nie ma możliwości odróżnienia bytu od zjawiska [...] są w istocie tym samym”²⁰.

Można uznać, iż właśnie utrzymanie tej tożsamości znamionuje „dobry byt”, daje stabilność i pewność, wyznaczając cele i kierunki wspólnego działania. W powszechnym mniemaniu przekłada się to na poczucie bezpieczeństwa, łączone z pewnością jutra, które będzie i nie będzie gorsze niż dzisiaj, co jest ściśle połączone z poczuciem rzeczywistości. Problem pojawia się wtedy, kiedy w wyniku działań polityków, kierowanych podejrzliwością i nieufnością czy „rygoryzmem cnoty”, jak np.: Maksymilian Robespierre, lub sprovokowanych przez nich obywatele dochodzi do rozerwania jedności politycznych fenomenów, kiedy poszukuje się poza nimi ich istoty. To właśnie wtedy z politycznych idei wyrastających z ludzkiej duchowości zaczynają się uwalniać widma i zjawy, naruszając stabilność i pewność politycznej rzeczywistości. Nabierają charakteru politycznego, ponieważ są wspólnie doświadczane, co umożliwia formę, w jakiej są zwykle przekazywane, za sprawą której stają się informacją, a tym samym nabierają wartości czegoś obiektywnie istniejącego. Są zwykle rozpowszechniane w narracyjnej formie tzw. legend miejskich jako opowieści o spiskach, tajnych organizacjach itp., wraz z towarzyszącą im wizualizacją, nawiązującą do obrazów zapożyczonych z kultury masowej (mass media, Internet), jak obecnie wampiry, zombie czy rastafarianie. Ponieważ w potocznym doświadczeniu widma polityczne zbliżone są do sennych koszmarów, odrealniając rzeczywistość i pogłębiając obawy o jutro, stąd wywo-

¹⁹ Ten uporczywy powrót ducha metafizyki w polityce niepokoi także Derridę. Jak pisze: „Metafizyka zawsze powraca, rozumiem ją jako powracającą zjawę, a *Geist* jest najbardziej fatalną figurą tego powracania”. J. Derrida: *O duchu...*, s. 49–50.

²⁰ Por. H. Arendt: *O rewolucji...*, s. 120.

lują strach i agresję, co sprawia, że większość widm politycznych zostaje zepchnięta do obszaru politycznego zła²¹.

W ten właśnie sposób aktywizuje się dzisiaj demoniczna siła polityki, która tak naprawdę już od starożytności jest w niej potencjalnie zawarta. Jak zauważył Max Weber: „[...] dawni chrześcijanie wiedzieli bardzo dokładnie, że świat jest rządzony przez demony i że kto obcuje z polityką, to znaczy używa władzy i przemocy jako środków, ten zawiera pakt z mocami diabelskimi. [...] Kto tego nie widzi, ten faktycznie jest dzieckiem pod względem politycznym”²². Przy czym demoniczną siłę polityki utożsamia się najczęściej, jak robi to Weber, z potencjałem władzy, która dysponuje prawomocnie przemocą. Jednak prawdziwy demon polityczny objawia swoją moc przez inną przemoc, jego siła, to siła negacji, czyli narzucania różnic i tworzenia politycznych podziałów.

Greckie słowo *daimon*, zgodnie z etymologią, wywodzi się od czasownika *daiomai*, które znaczyło ‘rozdieram, dzielę’. Jak pisze Krzysztof Rutkowski, rekonstruując wywody Agambena z *Mocy myśli*, pierwotnie słowo demon: „[...] nie oznaczało ani boga, ani demona, ani tym bardziej decydującego o przeznaczeniu geniusza”²³. W kontekście wielokrotnie interpretowanego i dyskutowanego sto dziewiętnastego fragmentu Heraklita: *ethos anthropo Daimon* Agamben interpretuje słowo „demon” jako siłę, która dzieli i rozdiera, a także tego, kto wyznacza i przeznacza, ponieważ *daiomai* najpierw znaczy ‘dzielę’, a potem ‘wyznaczam’. W ten sposób, według Agambena, fragment ten uzyskuje nowe znaczenie. Jeśli przez „*ethos*” rozumieć będziemy najbardziej człowiekowi właściwe i zwyczajne, ‘bycie

²¹ Zob.: P. Hayden: *Systemic evil and the international political Imagination*, „International Politics” 2014, t. 51, nr 4, s. 424–440, a także: B. Pietkiewicz: *Czar czarnej Wolgi*, „Polityka” 2012, nr 27 (2865), 4–10 lipca.

²² M. Weber: *Polityka jako zawód i powołanie*, przekład A. Kopacki, P. Dybel, Kraków – Warszawa 1998, s. 104.

²³ Filozoficzny potencjał tego pojęcia badał Giorgio Agamben w pracy: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005. Jej francuskie tłumaczenie, które ukazało się w 2006 roku w interesujący sposób przedstawił Krzysztof Rutkowski: *Demon Heraklita, mądrość Sokratesa*, Radio France Internationale, 4 lipca 2007, <http://www1.rfi.fr/actu/pl/articles/091/article_1628.asp> [dostęp: 14 grudnia 2017 roku].

u siebie', to właśnie ono ujęte jako demon jest tym, co go rozdziera i rozrywa, inaczej bycie człowieka polega na sprzecznościach. Ten sposób myślenia o zdolności człowieka do refleksji, wydaje się równie stare jak sama filozofia. Tak przecież działał demon Sokratesa, z tego rozerwania czerpał swoją siłę zły duch Kartezjusza, obawiał się go także Hegel. Również Kierkegaard utożsamiał aspekt demoniczny człowieka z jego zdolnością do refleksji, zwróceniem się ku samemu sobie, co zawsze wiąże się z rozdzieleniem na Ja i nie-Ja. Także Derrida na tym rozdarciu opiera swoją naukę o ducha.

Z rozdartego bycia człowieka wynikają jego siły. Przywołajmy raz jeszcze koncepcję ducha Derridy: „Otóż sama siła nigdy nie jest obecna: jest jedynie grą różnic i ilości. Bez różnicy między siłami, siła w ogóle by nie istniała [...]”²⁴. W ten sposób realizuje się siła duchowa człowieka, siła do tworzenia, a także do różnicowania i negocjowania. Jednym z wyrazów takiej siły jest również polityka. Dlatego mogą w niej przeważać tendencje do budowania jedności, jak w modelu starożytnym, albo do „rozdzierania i dzielenia”, jak w nowoczesności. Siła demoniczna nowoczesnej polityki, to siła nastawiona na samo różnicowanie. Znikają bowiem podstawy materialne tych różnic, nie generuje ich już struktura społeczna, bo rozmywają się podziały na społeczne klasy. Polityczne zróżnicowanie staje się coraz bardziej odrealnione i ma charakter głównie symboliczny i ideowy. Ponieważ jego podstawą jest demoniczna siła negacji, traci ono także swój potencjał poznawczy: nie jest już informacją, ale głównie demon-stracją albo jak uznał Jean Baudrillard – procesją symulaków.

Za sprawą demonicznej siły polityka staje się zdolna do rozerwania ontologicznej jedności politycznych zjawisk, co w konsekwencji prowadzi do zachwiania i podważenia koniecznej w tym obszarze pewności i racjonalnego charakteru tego obszaru. Uaktualnienie takiej siły może nastąpić w wyniku braku politycznej skuteczności, złych politycznych decyzji czy rozwoju sytuacji międzynarodowej. Jej skutki natomiast uwiadcniają się jako rozpad integralnego ładu świata oraz konieczność funkcjonowania obywateli w obliczu

²⁴ Por. J. Derrida: *Różnia*, w: *idem: Marginesy filozofii...*, s. 44.

sprzeczności, co często doprowadza do naruszenia podstawowej tezy naturalnego nastawienia, zachwiania podstaw rzeczywistości, które może przybierać formę kłamstwa i pozorów, o czym w kontekście hipokryzji pisała Arendt, albo politycznych widziadeł i zjaw. Obywatele w coraz większym stopniu oswajają się z polityczną nierzeczywistością, traktując ją jako coś normalnego. Jeśli, jak chciał Arystoteles, polityka wynika z natury człowieka, to wpisana w nią demoniczna zdolność negacji aktywizuje się dzisiaj jako szczególna zdolność do produkowania realistycznych fantomów. Z powodu nadzwyczajnego charakteru tej sytuacji brakuje wypracowanego schematu zachowań, co sprawia, że ludzie czują się bezradni i nie potrafią się jej przeciwstawić. Jak zauważył Ryszard Kapuściński: „Człowiek wymyśla fantomy, a one go później zabijają”²⁵.

Niewspółczesna współczesność

W jednym z wywiadów Michel Foucault w sposób następujący określił zadania dzisiejszej filozofii: „Idzie o to, by diagnozować stan obecny, objaśniać teraźniejszość, określić, na czym polega różnica, absolutna różnica między naszą teraźniejszością a wszystkim, co nią nie jest, to znaczy naszą przeszłością. Być może z tym właśnie, z takim zadaniem, związana jest dzisiaj filozofia”²⁶. Nie wiadomo jednak, czy w ten sposób dałoby się zbudować ontologię teraźniejszości, której projekt odkrył Michel Foucault u Immanuela Kanta i do którego nawiązywał w swojej twórczości. Główną wartością tego projektu stało się powiązanie teraźniejszości i współczesności²⁷, czyli traktowania współczesności jako horyzontu, w którym sytuują się pytania o naszą własną tożsamość, której warunkiem

²⁵ R. Kapuściński: *Lapidarium VI*, Czytelnik, Warszawa 2007, s. 132.

²⁶ M. Foucault: *Foucault odpowiada Sartre'owi*, przekład M. Herrera, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 4(56), s. 50–55.

²⁷ Zdaniem M. Foucault odkrycie to od Kanta przybiera postać pytania: „Czymże więc jest ta teraźniejszość (*present*), do której należę?”; por. M. Foucault: *Aufklärung i rewolucja*, przekład L. Wyczański, „Colloquia Communia” 1986, nr 4–5, s. 99–102.

możliwości okazuje się czas naszego życia oraz wspólnie przeżywane doświadczenia historyczne (u Kanta rewolucja francuska). Kant, nadając wartość filozoficzną pytaniu o swoją terażniejszość, stworzył tym samym możliwość filozoficznego namysłu nad współczesnością. Powiązał go bowiem równocześnie z problemem miary, kryteriów, za pomocą których ujmowana terażniejszość może ujawnić swój współczesny sens. Miarą tą stała się dla Kanta zdolność człowieka do „samodzielnego posługiwania się swym własnym rozumem”.

Diagnoza terażniejszości dokonywana w procesie różnicowania rozbija tak pomyślaną ontologię terażniejszości, w tym przede wszystkim rozrywa związek między terażniejszością i współczesnością. I tak oto aktualizuje się inny model terażniejszości i współczesności, którego filozoficzny zarys odnaleźć można u Fryderyka Nietzschego. Jeśli chodzi o współczesność, to na plan pierwszy wysuwa Nietzsche obecność w jednym czasie z innymi. Dużego znaczenia nabiera więc tu figura świadka, którego świadectwo nadaje substancjalności temu, co się w danym czasie dzieje²⁸. A zatem współcześni, jako świadkowie bieżących zdarzeń poręczają za ich rzeczywistość. Dopiero w ten sposób współobecność, konstytuująca współczesność staje się rzeczywistością oraz nabiera konkretności. Problem polega na tym, że Nietzsche nie akceptował swoich współczesnych, szczególnie tych, którzy uznawali się za ludzi oświeconych, i traktował ich jako pozbawionych ducha, siły i niewiarygodnych. Dlatego także sama współczesność, którą zmuszony był z nimi dzielić, jawi mu się jako pozbawiony znaczenia, przemijający bezpowrotnie, pstrokaty obraz. Jednak przemijanie jest zabójcze dla życia. Tym samym współczesność nabiera niebezpiecznego i groźnego charakteru, stając się, jak pisze Nietzsche, przejściem przez: „na wpół uchylone wrota, u których czuwają grabarze”²⁹. Przeciskająca

²⁸ Nawiąże do tej figury Hannah Arendt, również w filozofii Agambena świadek będzie pełnił ważną funkcję. Por.: H. Arendt: *O rewolucji...*, s. 125; G. Agamben: *Co zostaje z Auschwitz?*, przekład S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008.

²⁹ Por. F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*, przekład W. Berent, Warszawa – Kraków 1913, s. 166.

się przez te wrota przeszłość staje się martwa i podpada pod władzę czyhających na nią grabarzy/naukowców. Za ich sprawą zostaje pogrzebana w archiwach, a stąd nie ma szans się rozwinąć w żywą przyszłość.

Takiej wizji swojej współczesności przeciwstawia Nietzsche koncepcję terażniejszości. Ponownie sięga do metafory bramy, lecz nie traktuje jej już jako śmiertelnej pułapki, ale jako możliwość „wejścia i wyjścia”. Jak twierdzi: „Dwie drogi zbiegają się tutaj, nikt jeszcze dróg tych do końca nie zszedł. Ta długa droga wstecz: po wieczność ciągnie się ona. Owa zaś droga przed się – to druga jest wieczność. Przeczą sobie te drogi; zderzają się one ze sobą głowami: – i tu oto przy tej bramie zbiegają się ze sobą. Imię podbramia stoi oto wypisane: «Chwila». [...] Spójrzij [...] na tę chwilę! Od tego podbramia chwili bieży długa wieczna droga wstecz: poza nami leży wieczność”³⁰. Ktoś, kto staje przy tej bramie, sam staje się „teraz”. Idea wiecznego powrotu oraz czasu cyklicznego wiąże bowiem wieczność z „teraz”, które jest zawsze „chwila”, w której ciągle na nowo dochodzi do zderzenia przeszłości i przyszłości. W ten sposób koncepcja niewspółczesnej współczesności, czyli czasu naszego życia, który nie musi mieć wymiaru wspólnego z tymi, którzy żyją w tym samym czasie, nabiera filozoficznego uzasadnienia.

Przy diagnozowaniu naszej terażniejszości należy zatem uwzględnić rozłam, jaki dokonał się między czasem, który podzielamy z innymi ludźmi, czyli naszą współczesnością, a sprowadzoną do chwili, terażniejszością. Współczesność ma bowiem dzisiaj walor jedynie formalnej ramy czasowej, wartością dla ludzi jest ich własna chwila, terażniejszość. Być może jedynym sposobem wskrzeszania współczesności – czyli doprowadzenia do wspólnego przeżywania, doświadczania własnego czasu – jest dzisiaj strach. Do jego wywołania i sterowania nim znakomicie nadają się właśnie polityczne duchy, widma i upiory.

³⁰ *Ibidem*, s. 219–220. Analizę tej metafory przeprowadził Martin Heidegger w wykładach o filozofii Nietzschego. Por. M. Heidegger: *Nietzsche*, przekład A. Gniazdowski, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

Political Spirits and Spirits in Politics

The political sphere has been full of ghosts, phantoms and demons for a long time. They take many forms and undergo various transformations. They have also been the subject of philosophical considerations as evidenced by Jacques Derrida's popular book entitled 'Spectres of Marx' (1993). Political collective imagination, however, has not created a specific, political iconography and a catalogue of these ghosts. For this reason, it draws upon literature and now particularly upon popular culture, which today is experiencing a deluge of different kinds of spirits, demons and vampires. Some of them have also penetrated the political sphere. I do not intend to negate or downplay the appearance of the different types of political ghosts which haunt politicians and citizens from time to time, affecting political institutions and making political discussions and actions unreal. In this article, I try to reflect on the importance of this phenomenon and examine its philosophical basis.

Keywords: political ghosts, phantoms, demons, difference, contradiction, tear, ontology of the present time.