

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

MATEUSZ ZIELIŃSKI
Uniwersytet Wrocławski

PLEBS I IRONIA
NIEREPREZENTOWALNOŚĆ WE WSPÓŁCZESNEJ TEORII
REPREZENTACJI POLITYCZNEJ

WSTĘP

W jednej z prac poświęconych współczesnym przemianom władzy symbolicznej Jacques Rancière przywołuje historię *secessio plebis*, konfliktu rozgrywającego się między rządzącą w starożytnym Rzymie klasą patrycjuszy a wykluczonym politycznie plebem. Skrajne zadłużenie, w jakie popadła znaczna część plebsu, uwypukliło jego wrażliwą sytuację polityczną, co doprowadziło do realnej groźby zamieszek w mieście. Było to tym bardziej prawdopodobne, że początkowa postawa patrycjuszy była niezwykle okrutna. Odmawiali oni uznania plebejuszy za grupę posiadającą specyficzną dla kondycji ludzkiej umiejętność — mowę:

„[...] nie ma miejsca — twierdzili — na dyskusję z plebem z prostego powodu, mianowicie plebs nie mówi. [Oni] nie mówią, ponieważ są istotami bez imion, pozbawionymi logosu — co znaczy, symbolicznego przypisania w mieście” (Rancière 1999, s. 23).

W ten sposób plebs staje się ważnym archetypem, obrazowo kierującym ku kluczowemu dla współczesnej demokracji liberalnej pytaniu: Czy potrzebuje ona jeszcze kategorii grup bądź jednostek niereprezentowalnych? Czy jej współczesne przemiany, zwłaszcza w bogatych krajach glo-

balnej Północy, nadal wpisują się w horyzont procesu emancypacyjnego, w którym pełna reprezentacja polityczna jest znacznikiem jego ostatecznego spełnienia?

Postaram się zmierzyć z tym problemem, konfrontując radykalną teorię populizmu Ernesta Laclau (2009) z liberalną teorią „roszczeń reprezentacji” Michaela Sawarda (2010). W ten sposób omówię konsekwencje dyskursywnego przejścia od „popytowego” do „podażowego” rozumienia reprezentacji politycznej. Uzasadniając taką strategię, po pierwsze, zauważam dobrze omówione w literaturze zagadnienie „utowarowienia” kolejnych obszarów polityki (Fraser 2014; Polanyi 2010), które wiąże się ze wzrostem znaczenia w przestrzeni publicznej logiki marketingu i reklamy politycznej (Blumler 2014; Chadwick 2017). Po drugie, uznaję doniosłość zmiany polegającej na wykorzystaniu technologicznych możliwości internetu w procesie kreowania reprezentacji politycznej (Papacharissi 2015; Bennett, Seyis 2023). Przede wszystkim jednak koncentruję się na debacie w obszarze teorii reprezentacji politycznej. Zgadzam się w tym miejscu z Jacques’em Rancièrem, który stwierdza, że to przeobrażenia w „reżimie postrzegalności”, dyskursie regulującym „co”, „kto” i „jak” może być publicznie dostrzeżone, przekładają się — choć w nieoczywisty sposób — na to, co uznajemy za przejawy reprezentacji politycznej (Rancière 2007, s. 96). Obecna zmiana prowadzi, moim zdaniem, do „inflacji” roszczeń reprezentacji politycznej, które stają się przedmiotem kulturowej „konsumpcji”. Z mitu suwerennej władzy ludu pozostaje jedynie jego ironiczna reinterpretacja, co wpływa na dominujący styl i retorykę obecnej debaty politycznej. Odślania się w niej „radykalna heterogeniczność” reprezentowanych podmiotów, różnorodność ich jednostkowych doświadczeń i wynikające z nich sprzeczne żądania (Laclau 2009, s. 123). Zmiany te generują poczucie politycznej niereprezentowalności, zmuszając nas wszystkich do poszukiwania nowych form budowy demokratycznych więzi społecznych.

POPYT

Według radykalnej teorii populizmu Ernesta Laclau proces tworzenia prawdziwie demokratycznej reprezentacji politycznej zaczyna się zawsze od społecznego żądania. W swojej książce *Rozum populistyczny* (2009) argentyński filozof przewidywał, że skostniała demokracja liberalna w najbliższej przyszłości będzie miała do czynienia z nowymi ruchami społecznymi, które podważą jej dyskursywny i instytucjonalny porządek. Dla Laclaua nie był to jednak (co do zasady) powód do zmartwień: w populizmie dostrzegał on podstawowy mechanizm „samonaprawy” demokracji,

możliwość rekonstrukcji jej suwerennego podmiotu — ludu. Aby to wyjaśnić, Laclau również odwoływał się do historycznego rozdarcia ludu, który — jak twierdził — „może być wyobrażony jako *populus*, ciało wszystkich obywateli, bądź jako plebs, warstwa nieuprzywilejowana” (Laclau 2009, s. 75). Jego zdaniem w tym rozróżnieniu kluczowe jest to, że ostatecznie plebs „rości sobie prawo do bycia jedynym prawomocnym *populus*” (Laclau 2009, s. 75), przyjmując w antagonistycznej walce podwójną rolę: podmiotu „żądania ludowego” oraz źródła niereprezentowalnej społecznej heterogeniczności.

Opisując pierwszą z wyżej wskazanych ról, Laclau podkreśla, że osiągnięcie pełnej reprezentacji wszystkich interesów społecznych jest oczywiście niemożliwe. Niespełnione żądania wywołują jednak społeczne doświadczenia braku, pragnienie domknięcia wspólnoty politycznej, której jedność jest wpisana w ontologiczne założenia demokracji poprzez kategorię „lud”. Próba jego realnej (re)konstrukcji wyznacza horyzont utopijnej walki o polityczną równość wszystkich obywateli, w której wykluczona część społeczeństwa zaczyna „uosabiać” niemożliwą jedność: plebs staje się *populus*. Plebejskie żądanie ludowe spaja różnorodną konstelację niespełnionych oczekiwań, które pod wspólnym populistycznym sztandarem formują nowy front walki o zmianę istniejącej hegemonii, dyskursywnych ram akceptowalnego sposobu definiowania ludu. Plebs jest więc motorem napędowym zmiany: wzrastająca świadomość braku reprezentacji prowadzi do sformułowania „żądania ludowego”, szlachetnej walki o szerszą inkluzję polityczną.

Druga ze wskazanych ról plebsu odsłania się, gdy na marginesie toczącej się walki o polityczne uznanie ujawnia się to, co Laclau określa mianem „radykalnej heterogeniczności”. Jest to niereprezentowalna część społeczeństwa, która nie zgadza się z samą logiką procesu reprezentacji. Laclau, za Heglem, nazywa tę część społeczeństwa „ludem bez historii” (Laclau 2009, s. 123), co przypomina marksistowski opis lumpenproletariatu: nieufornowanej (jeszcze) politycznie masy, niebiorącej udziału w strategicznej walce o polityczną hegemonię (Laclau, Mouffe 2007, s. 157–160). Istnienie plebsu ujawnia zatem zauważalną różnicę między (zinstytucjonalizowaną) sferą praktyki reprezentacji politycznej a samą rozszerzającą się w nowych wymiarach przestrzeni społecznej postrzegalnością. Publiczna „widoczność” plebsu nie świadczy jeszcze o jego reprezentacji politycznej.

To rozdzielenie reprezentacji i postrzegalności ma dla Laclaua, jak się wydaje, fundamentalne znaczenie. Po pierwsze, umożliwia pomyślenie o radykalnej heterogeniczności grup niereprezentowanych jako niezbędnej przeciwwadze dla unifikujących sił ruchu populistycznego. Po drugie,

dopóki istnieje plebejska polityka wykluczonych, dopóki elementy heterogenicznej logiki są obecne w społecznym mainstreamie, dopóty istnieje rezerwuar sił umożliwiających rekonstrukcję nieuchronnie kosztujących struktur dyskursywnych i instytucjonalnych demokracji.

„Jeśli nie wszystko w społeczeństwie jest polityczne, to tylko dlatego, że istnieją w nim formy zakrzepłe, których pochodzenie zostało zapomniane. Ale jeśli więzy społeczne są ugruntowane w heterogeniczności, to nigdy nie będziemy w stanie usunąć wymiaru politycznego, który umożliwia nam ciągłą rekonstrukcję społeczeństwa i «ludu»” (Laclau 2009, s. 133).

Myśl ta jest bardzo zbliżona do filozofii Rancière’a, co sam Laclau otwarcie przyznaje, zaznaczając, że zgadza się z rancierowską tezą, iż prawdziwy konflikt polityczny nie jest konfliktem reprezentowanych interesów (poziom ontyczny), ale walką o „samą zasadę owego liczenia się”, bycia postrzeganym (poziom ontologiczny) (Laclau 2009, s. 209). Przeciw Rancière’owi wysuwa jednak zarzut, że według francuskiego filozofa zmiana reżimu postrzegalności, zakłócanie bądź przekształcanie sposobów i reguł percepcji, zawsze już odczytywana jest jako ruch emancypacyjny. Tymczasem istnieje ewentualność, że „ci, którzy się nie liczą, mogliby skonstruować swą tożsamość nieliczących się na sposób zupełnie niezgodny z tym, za czym i on [Rancière — M.Z.], i ja moglibyśmy politycznie się opowiedzieć. Na przykład na sposób faszystowski” — zauważa Laclau (2009, s. 209). Dlatego celowo teoretyzuje ową „radikalną heterogeniczność” głównie strategicznie, to jest w obrębie sposobów funkcjonowania współczesnych demokratycznych systemów politycznych.

Akceptując pragmatyczne rozwiązanie Laclaua, wciąż trafiamy jednak na szereg pytań bez odpowiedzi. Czy w chwili, gdy radykalna heterogeniczność przestanie być społecznym marginesem, zachodnim społeczeństwom grozi społeczna anomia? Co gwarantuje, że populistyczna forma artykulacji wykluczonych interesów nie przybierze postaci otwartej przemocy (Fanon 1985, s. 19–62; por. Mouffe 2005, s. 42)? W kontekście tych pytań dyskusja o przyszłość reprezentacji politycznej nabiera podwójnego znaczenia dla zwolenników liberalnej demokracji:

„Z jednej strony, treści te stanowią będą zestaw propozycji dotyczących organizacji społecznej; z drugiej strony, jako że pojawiają się jako symetrycznie przeciwstawiona alternatywa dla możliwości «pustki», ucieleśniałyby samą możliwość organizacji społecznej — to znaczy, zasadę organizacji społecznej jako taką” (Laclau, Zac 1994, s. 14).

Inaczej mówiąc, Laclau odkrywa, że opisane powyżej zagrożenia spełniają (paradoksalnie) fundamentalną rolę w procesie utrwalania systemu

demokratycznego. To, co niereprezentowalne, jest bowiem konieczne nie tylko jako rezerwuar propozycji nowych form reprezentacji, ale też jako uzasadnienie strategicznego użycia reprezentacji politycznej jako mechanizmu kontroli kierunku reprodukcji systemów demokratycznych.

PODAŻ

W kontrze do powyższych rozważań, głównie formułowanych na lewicy, liberalna teoria Michaela Sawarda wskazuje, że proces tworzenia reprezentacji politycznej zaczyna się od *roszczenia* (oferty), a we współczesnych liberalnych demokracjach nie ma miejsca na ideę niereprezentowalnych warstw społecznych. Saward jest głównym przedstawicielem nurtu obecnie dominującego w anglosaskiej teorii reprezentacji, znanego jako „zwrot konstruktywistyczny” (Saward 2010; Schaap 2012; de Wilde 2013; Disch 2015). Jednym z postulatów tego nurtu jest idea:

„[...] nie ma niczego, co nie jest reprezentowalne, o ile nie żądamy lub nie oczekujemy jakiejś formy [podobieństwa] jeden-do-jednego lub esencjonalnej replikacji. To nie oznacza, że tworzenie i przyjmowanie reprezentacji jest łatwe. Po prostu w danym kontekście kulturowym nie jest ono niemożliwe (Saward 2010, s. 80).

Zdaniem Sawarda (2010, s. 36; 2020, s. 55) dzieje się tak, ponieważ początek reprezentacji stanowi nie żądanie, lecz *event*: prezentacja roszczenia, w którym ktoś publicznie stwierdza, że reprezentuje kogoś innego. Tylko nieznacznie nowsza teoria roszczeń reprezentacji zdaje się zdecydowanie mocniej uwzględniać przemiany społeczne, jakie wprowadziła rewolucja cyfrowa. Saward odchodzi od ujęcia reprezentacji jako enigmatycznej tajemnicy, spowijającej wybory reprezentantów (Pitkin 1972, s. 8–9), i stara się udowodnić, że powinniśmy koncentrować się raczej na „zrozumieniu tego, co reprezentacja robi, zamiast tego, czym jest” oraz „eksplorować skutki jej przywołania, zamiast jej instytucjonalnego ucieleśnienia” (Saward 2010, s. 4). W tym performatywnym ujęciu reprezentacji można wyczuć wpływ Judith Butler (2008), ale teoria Sawarda ma zdecydowanie mniej radykalny charakter i wpisuje się ideologicznie w liberalny mainstream (Urbinati 2019).

W jego ujęciu istnieją wyłącznie (tymczasowe) przejawy technicznych niewydolności instytucjonalnej infrastruktury systemu reprezentacji, które można przezwyciężyć poprzez postępującą liberalizację „ekonomii roszczeń reprezentacji” (Saward 2006). Jak przekonuje Saward, możemy zapewnić wszystkim inkluzję polityczną, jeśli tylko zwiększymy możliwo-

ści swobodnego tworzenia różnorodnych form reprezentacji, zwłaszcza zaś pozainstytucjonalnych, tzw. samozwańczych reprezentacji (Montanaro 2012). Saward opowiada się za „stałym potencjałem obywateli do wyrażania siebie jako przedstawicieli określonych stanowisk (ponownie), bez natychmiastowego lub ustalonego z góry orzeczenia czy założenia co do jego prawnej bezpodstawności [*illegitimacy*]” (Saward 2010, s. 166). Oczywiście, rodzi to problemy co do politycznej odpowiedzialności (*accountability*) tak „wybranych” reprezentantów, ale Saward czyni następujące założenie:

„W zasadzie roszczenie reprezentacji nie jest ani dobre, ani złe. Roszczenia reprezentacji mogą aktywować i wzmacniać ich odbiorców lub obserwatorów, nawet jeśli nie jest to intencją ich twórców. Odbiorcy są «na mapie», gdy są przywoływani w roszczeniach reprezentacji, nawet jeśli początkowy efekt roszczenia to uciszenie” (Saward 2010, s. 55).

W konsekwencji w tej teorii zacierają się wcześniej akcentowane granice między praktyką politycznej reprezentacji a innymi formami aktywności politycznej w społecznej przestrzeni postrzegalności. Internet i nowe media (społecznościowe) stają się „otwartą sceną”, miejscem nieskończonej liczby performance’ów, a tylko od naszego wyzwolenia spod jarzma klasycznej teorii reprezentacji politycznej zależy, czy rozpoznamy w nich mechanizmy politycznej inkluzji.

Z jednej strony liberalna teoria reprezentacji uwalnia się w ten sposób od zarzutu esencjonalizmu i krytyki radykalnych feministek, związanych z teorią intersekcjonalną: przestaje wspierać ekskluzywny „reprezentacjonalizm”, głosząc praktykę polityczną otwartą na różnorodne formy ekspresji (Geerts, van der Tuin 2013). Z drugiej strony radykalny konstruktywizm teorii Sawarda traci oczywiste zakorzenienie w normatywnych podstawach demokracji reprezentacyjnej (Disch 2015). Odsłania to problem „sprawiedliwości epistemicznej” w polityce reprezentacji, ponieważ nie uwzględnia dysproporcji w zasobach niezbędnych do publicznego formułowania i obrony reprezentacji (Fricker 2007, s. 129–142; Devenney 2019)

W swojej teorii Saward proponuje zmianę w demokratycznym dyskursie emancypacyjnym, która dokonuje się wokół kategorii niereprezentowalności. Jeśli dla Marksa odsłaniała ona paradoks emancypacji realizowanej za pomocą politycznej reprezentacji — ci, którzy „nie mogą sami siebie reprezentować, muszą być reprezentowani [a w konsekwencji] ich przedstawiciel musi zarazem występować jako ich pan, jako autorytet stojący nad nimi” (Marks 2012, s. 97) — to dla Sawarda niereprezentowalność

staje się mitem, który koniecznie trzeba obalić, dyskursywną przeszkodą na drodze do pełnej realizacji autonomii jednostki, jej prawa do bycia reprezentantem. Na wstępie swojej pracy Saward (2010, s. 16) zaznacza, że jego celem jest „oswobodzenie polityka jako artysty, jako twórcy reprezentacji”. Dlatego też w jego teorii, w odróżnieniu od wcześniejszych „rynkowych” ujęć politycznej reprezentacji (zob. Schumpeter 1995, s. 302–304), twórca roszczenia nie tyle odpowiada na istniejące zapotrzebowanie, ile aktywnie kreuje interesy reprezentowanych grup. Saward rozumie, jak się wydaje, że akceptacja roszczenia reprezentacji często jest wymuszana przez strukturalne ograniczenia grup wykluczonych, jednak to właśnie dlatego, jego zdaniem, konieczna jest pełna liberalizacja „rynku roszczeń reprezentacji” (Saward 2010, s. 154).

KONSUMPCJA

Istnieją co najmniej dwa zakończenia przywołanej na wstępie historii pierwszego *secessio plebis*, które zostaną kolejno omówione. Według pierwszego z nich, zgodnie z podaniem Tytusa Liwiusza, w obawie przed rozszerzeniem się zamieszek, do obozu plebsu wysłano w poselstwie Meneńiusza Agrypę, a on „na ów starodawny i prosty sposób” opowiedział plebsowi bajkę o tym, jak pewnego razu „poszczególne części ciała miały własną wolę i własny język” i postanowiły się zbuntować:

„Oburzyły się inne części ciała, że trudem swoim, zachodem i służbą dostarczają wszystkiego żołądkowi, a żołądek leżąc spokojnie w środku, nic nie robi, tylko sobie używa dostarczanych przyjemności. Zmówiły się więc między sobą, że ręka nie podniesie pokarmu do ust, że usta nie przyjmą podawanego pokarmu, a zęby nie będą żuły. Tak się uwzięły, by głodem poskromić żołądek, a tymczasem razem z nim i członki, i całe ciało doszło do ostatecznego wyniszczenia (Tytus Liwiusz 1968, s. 109–110).

Według Tytusa Liwiusza, dzięki bajce plebs zrozumiał, że konieczność zgody społecznej jest ważniejsza od istniejących nierówności społecznych, ponieważ jest kluczowa dla przetrwania całego „ciała wspólnoty”. W konsekwencji plebs zelżał w swoim gniewie i przystąpił do negocjacji.

Zakończenie to jest otwarte na dwie interpretacje. Z jednej strony, zgodnie z teorią Laclaua, w odpowiedzi na oddolne żądanie poszerzyła się dominująca koncepcja ludu, co potwierdzają retoryczne zabiegi Meneńiusza. „Ciało wspólnoty” pojawia się tu jako „puste znaczące”, element dyskursu umożliwiający artykulację różnorodnych żądań pod sztandarem wyobrażonej wspólnoty (Laclau 2009, s. 68–69). Problemem w tej interpretacji jest oczywiście kwestia tego, w jakim stopniu doszło do prawdzi-

wej zmiany dotychczasowego porządku hegemonicznego: czy plebs stał się istotnie ludem. Z drugiej strony, w zgodzie z teorią Sawarda, to roszczenie reprezentacji Meneniusza, jego autorski performance, pozwoliło zażegnać potencjalny konflikt. Problem w tej interpretacji dotyczy kwestii tego, czy Meneniusza możemy uznać za reprezentanta plebsu. Taką nieoczywistą interpretację wspiera, jak się zdaje sam Tytus Liwiusz, który podkreśla, że choć Meneniusz był lubiany przez patrycjuszy, to przede wszystkim „był z ludu”, a po jego śmierci pieniądze na godny pochówek zebrały dolne warstwy społeczne Rzymu, pamiętające o jego roli „pośrednika” (Tytus Liwiusz 1968, s. 111).

Jak się więc okazuje, obie perspektywy, choć mają odmienne założenia metodologiczne i wyrastają z różnych paradygmatów, nie wykluczają się. Są to raczej dwie strony tej samej „ekonomii” reprezentacji politycznej. Jeśli na poziomie dyskursu reprezentacji istnieje ukierunkowane przejście od koncepcji popytowej do podażowej, to nie wynika to z prostej chronologii prezentowanych teorii, ale z ich odniesienia do punktu brzegowego tego dyskursu: istnienia grup niereprezentowalnych. W tym kontekście teoria Sawarda obiecuje zdecydowanie więcej. Pytanie jednak, jakim kosztem: czy opowiadając bajkę, Meneniusz oszukał plebs? A może plebs musiał udawać naiwną wiarę w bajki, by zdobyć jakąkolwiek formę społecznej postrzegalności?

Rozważania Richarda Rorty’ego podsuwają ciekawą interpretację tego dylematu z perspektywy współczesności. Argumentuje on, że również obecnie historie spajające nasze wspólnoty to tylko drogie nam bajki. Rorty ironią nazywa stan, w którym jednostka nabywa świadomości, że to, co uważa za fundament swojej tożsamości, w rzeczywistości ma jedynie przygodny charakter (Rorty 2009, s. 124–129). Tak jak dla Laclaua populizm nie jest ideologią, tak dla Rorty’ego ironia jest czymś więcej niż tylko kategorią estetyczną czy elementem retoryki — przedstawia egzystencjalną kondycję zachodnich społeczeństw w dobie postmodernizmu. Jako światły liberał Rorty obawia się jednak, że powszechna świadomość tej przygodności może mieć groźne konsekwencje zwłaszcza dla wrażliwszych grup społecznych:

„[...] nie posunąłbym się do twierdzenia — pisze Rorty (2009, s. 143) — że mogłaby bądź powinna istnieć kultura, której publiczna retoryka byłaby ironiczna. Nie potrafię wyobrazić sobie kultury, która uspołeczniałby młodzież w taki sposób, by budzić w niej ciągłe wątpliwości co do samego procesu uspołecznienia. Ironia wydaje się czymś z istoty swej prywatnym”.

Z tego powodu ciężar świadomości ironicznej kondycji naszych czasów Rorty powierza „liberalnej ironistce”, wycemancypowanej intelektualist-

ce, która cechuje się poczuciem solidarności opierającej się na „poczuciu wspólnego zagrożenia, a nie wspólnego posiadania czy podzielanej mocy” (Rorty 2009, s. 148). Zagrożeniem jest nieustanna możliwość upokorzenia, publicznego ujawnienia tego, że „nasza jaźń i nasz świat są błahe, przestarzałe, bezsilne” (Rorty 2009, s. 146). Ta powszechna „podatność na upokorzenie” staje się, zdaniem filozofa, podstawą więzi społecznych, które można wzmacniać poprzez reprezentację, raczej w formie dobrej literatury niż klasycznej polityki. Jedność ciała politycznego wspólnoty wymaga spajających ją historii, nawet jeśli nie są one obiektywną prawdą. Ciężar świadomości tego nie może być jednak innym narzucony. Przy czym to, czy Meneniusz Agrypa sam wierzył w opowiedzianą bajkę, pozostaje mniej istotne niż performatywny efekt jej przedstawienia.

Co jednak, jeśli ironia nie wyrasta z intelektualnej zdolności do krytycznej weryfikacji treści politycznych „bajek” (różnorodnych ideologii), ale raczej z uodpornienia na sam performance demokratycznej reprezentacji? Jeśli Saward ma rację i zaciera się granica między polityczną reprezentacją a innymi obszarami społecznej postrzegalności, to nadmierna ekspozycja na różnorodne formy roszczeń reprezentacji sprawia, że ironia nie ogranicza się do wąskiego grona intelektualistów i elit politycznych. „Odczarowana” reprezentacja polityczna staje się kolejnym obiektem kulturowej „konsumpcji” — o jej wartości nie świadczy treść, ale pozycja na rynku roszczeń oraz możliwość jej prywatnego „użycia”, na przykład w procesie kreacji własnego wizerunku. Rozwój nowych obszarów percepcji społecznej, do których przenosi się polityczna praktyka reprezentacji, tylko wzmacnia ten proces, prowadząc do narastania „inflacji reprezentacji politycznej”. Problemem staje się znikoma wartość kolejnych roszczeń reprezentacji, pojawiających się, zgodnie z założeniem Sawarda, bez wymogu wstępnego orzekania o ich zasadności.

Na poziomie dyskursywnym bajka o jedności ciała politycznego może przetrwać zatem obecnie jedynie w ironicznej formie: poza ironią nie sposób mówić o kluczowej dla demokracji idei suwerennej władzy ludu, nie popadając przy tym w pompatyczny ton bądź zwykłą śmieszność. Ironia ludu rodzi się, gdy społeczeństwo nie może z całą powagą zaakceptować powierzonej mu roli suwerena, bo odwołanie do jego woli staje się tylko motywem odziedziczonej konwencji estetycznej. Nie może jednak również całkowicie porzucić figury ludu-suwerena bez gruntownej przebudowy demokratycznego dyskursu emancypacyjnego, który w ten sposób historycznie zdefiniował i zabezpieczył polityczną tożsamość szerokich mas społecznych. Pozostaje zatem powszechna ironia, poczucie zawieszenia pomiędzy ludem a plebsem, podtrzymywanie praktyk demokratycznej

reprezentacji bez ostatecznej wiary w możliwość pełnej realizacji ich inkluzyjnego potencjału.

Jeśli zmediatyzowana produkcja reprezentacji staje się mechanizmem reprodukcji systemu politycznego, to logika tego procesu wymusza nieustanne pobudzanie społecznej konsumpcji kolejnych roszczeń reprezentacji. „Bajką” okazują się nie tylko narracje utrzymujące jedność ciała politycznego wspólnoty, ale też indywidualne historie, warunkujące jednostkowe upodmiotowienie. Nowa technologia przekształca nas w „ciała danych”, przy czym: „[...] moje dane nie muszą być stabilizowane jako złożony profil poddany pracy interpretacyjnej analizy osobowości i badań motywacyjnych; to, co ma znaczenie, to po prostu jej funkcjonalność w określonym kontekście w danym momencie” (Raley 2013, s. 123).

W ten sposób potencjalnie powraca przemieszczona, ale nie przezwyższona idea tego, co niereprezentowalne: mechanizmy marketingowego mikrotargetowania nieustannie przeszukują rozebraną na elementy tożsamość jednostki w poszukiwaniu wciąż jeszcze niereprezentowanych podstaw dla nowych roszczeń (Papacharissi 2015, s. 94–115). Do głosu powraca Laclau, chociaż jego uwagi o radykalnej heterogeniczności trzeba przenieść na inny poziom rozważań, to jednostka okazuje się przestrzenią heterogenicznych żądań, których nie sposób łatwo sprowadzić do wspólnego mianownika indywidualnej podmiotowości. Jeśli mieli rację patrycjusze, którzy twierdzili, że plebejusze są „istotami bez imion, pozbawionymi logosu”, a więc nieracjonalnymi bytami pozbawionymi trwałą, jasno określoną tożsamością, to okazuje się, że w każdym z nas jest również element nieusuwalnej plebejskości, którą współczesne mechanizmy reprezentacji starają się skrzętnie wykorzystać. Dlatego, jak twierdzą Gilles Deleuze i Félix Guattari, potrzebne są nowe strategie oporu, skoro „bajka” o naszej spójnej podmiotowości staje się:

„[...] miarą naszej podległości i naszego ujarznienia. Skoro jednak w nich przyszło nam się zrodzić, w nich pozostaje nam toczyć walkę. Nie w sensie jakiegoś koniecznego momentu, lecz w sensie narzędzia, któremu wynaleźć trzeba jakiś nowy użytek” (Deleuze, Guattari 2015, s. 228).

W POSZUKIWANIU NOWYCH STRATEGII

Przywoływany na wstępie Rancière dodaje odmienną interpretację pierwszej *secessio plebis*. Powołując się na wersję, którą przekazał Pierre-Simon Ballanche, twierdzi, że zanim przysłano Meneniusza, buntowniczy plebs sam wybrał swoich przedstawicieli, którym nadał nowe imiona, sformułował powszechne odezwy, zapytał własną wyrocznię o zdanie:

„[...] stali się oni «ludźmi»; to znaczy istotami za sprawą słów biorącymi odpowiedzialność za wspólny los. Stali się istotami, które w zupełności mogą składać obietnice i sporządzać umowy. W rezultacie gdy Meneniusz wygłasza swoje przeprosiny, słuchają go grzecznie i dziękują mu, ale tylko po to, aby następnie móc poprosić go o traktat” (Rancièrè 1999, s. 25).

Rancièrè nie twierdzi, że bajka Meneniusza była zbędna. Gdy poseł przemawiał do zebranych — wygłaszał apologię nierówności — to, paradoksalnie, uznawał ich za równych sobie, przynajmniej w tym sensie, że stanowią oni istoty zdolne do rozumiałej komunikacji. Już sama rozmowa kwestionuje dotychczasowy (skrajnie wykluczający) porządek postrzegania, pojawia się przeblysłk logiki równościowej, kwintesencja demokratycznej polityki (Rancièrè 1999, s. 29–42). Przede wszystkim jednak wydarzenie to poprzedzała próba skonstruowania alternatywnego reżimu reprezentacji. W tym kontekście Martin Breugh (2013, s. XXIII) stwierdza, że „mimo swojej względnej krótkotrwałości to plebejskie doświadczenie pozostawia ślad”. Staje się ono częścią alternatywnej historii politycznej, pozostaje w pamięci społecznej jako oswobadzający moment zerwania hegemonii. To świadomość wagi tego śladu zbliża teorie Rancièrè’a i Laclaua.

Próby teoretycznego opracowania alternatywnych reżimów reprezentacji są obarczone znacznym ryzykiem niepowodzenia, co dobrze widać na przykładzie teorii Sawarda. Twierdzi on, że performatywne rozszczenie reprezentacji prowadzi do szerszej emancypacji społecznej, ponieważ zawsze przynajmniej poszerza pole tego, co społecznie postrzegalne (Saward 2010, s. 55). Peggy Phelan (1993, s. 7) przestrzega jednak przed takim podejściem i określa je mianem „ideologii widocznego”, w której umniejsza się znaczenie tego, co odmawia reprezentacji i chce pozostać w ukryciu. Zdaniem Phelan, gdy performance ulega utrwaleniu i zaczyna reprodukować własny porządek, staje się potencjalnym narzędziem społecznej ekskluzji (Phelan 1993, 146–147). Niereprezentowalność musi zatem być wciąż dostępną „opcją”. Z tego powodu nie powinniśmy zbyt łatwo popadać w moralizatorski ton, krytykując po równo wszystkie przejawy wulgarnej agresji przeciw niechcianym rozszczeniom reprezentacji, ale też — z drugiej strony — nie powinniśmy bezwarunkowo bronić ich jako formy oddolnej emancypacji. Innymi słowy, nie powinniśmy czynić z plebsu ucieleśnienia naszej własnej fantazji politycznej (Spivak 2011). Nowe formy reprezentacji mogą być wykluczające, zwłaszcza gdy nadzoruje je dyskurs ekspercki, który stara się łączyć pola praktyki politycznej i sztuki.

Na przykład już w latach czterdziestych XX wieku Max Horkheimer i Theodor W. Adorno słusznie zdiagnozowali problematyczną trajektorię „dialektyki oświecenia”, która reprezentację interesów jednostki zmie-

nia w system rynkowej klasyfikacji „społecznego przemysłu”, przy czym każdy jest „reprezentantem swego geograficznego, psychologicznego, socjologicznego typu. Formuła uwzględnia [jednak] prawo wielkich liczb, nie cechy indywidualne” (Horkheimer, Adorno 2023, s. 88–89). Mają więc oni rację co do oceny kierunku zmian szerokiego procesu emancypacji, ale plebejski gust muzyczny bądź zamiłowanie do rozrywkowego kina stają się bezbronnym przedmiotem ich eksperckiej krytyki, gdy lamentują nad „stylowym barbarzyństwem” jazzu czy tragedią końca epoki kina niemego (Horkheimer, Adorno 2023, s. 131). Na marginesie przedstawionych rozważań pojawia się więc pytanie: czy plebs ma prawo do ironicznego uśmiechu w (racjonalnej) debacie publicznej bądź akademickiej?

Zdaniem Rorty’ego ironia wiąże się z nieustannym napięciem i poczuciem wyobcowania, dlatego powinniśmy chronić przed nią zwłaszcza młodzież (Rorty 2009, s. 143). Podążając za Judith Shklar, możemy określić liberalną troskę Rorty’ego o młodych ludzi mianem „moralności romanetycznej” — psychologicznej projekcji:

„[wyraża ona] obawę ludzi, którzy za sobą zostawili społeczny świat swego dzieciństwa i przyjęli nowe obyczaje i role. Prawdziwe ja jest identyfikowane z dzieciństwem i z rodziną, a żal oraz poczucie winy, że się zostawiło ten świat za sobą, mogą sprawiać, że nowe style zachowania wydają się sztuczne, fałszywe i stanowią w pewnym sensie zdradę samego siebie (Shklar 1997, s. 88).

Teoria Rorty’ego to, jak się wydaje, wyraz protekcyjnej postawy, która cechowała również Meneniusza Agrypę, gdy opowiadał zbuntowanym plebejuszom bajkę. Tak rozumiana troska nie pasuje do sytuacji współczesnej młodzieży, zanurzonej w pełni w ironicznym świecie internetu, dla której nie ma ucieczki do idylli niezachwianych praw i oczywistych faktów. Ujmując rzecz szerzej, paternalistyczny intelektualizm przenika cały projekt demokratycznej emancypacji, dlatego ironia plebejska zawsze będzie oznaczać również krytyczny dystans wobec niego.

Rewolucja internetu i nowych mediów jest jednocześnie rewolucją polityczną i estetyczną. Dotyka ona praktyk politycznej reprezentacji i wyznacza nowe formy społecznej widzialności. Społeczna hierarchia ulega przeobrażeniu, a nierówności generowane przez nowe reguły estetyczne percepcji społecznej rządzą również reżimami reprezentacji politycznej. Dlatego budowa nowych, silnych więzi społecznych musi wyrastać z uznania, że również plebejskie obcowanie z nowymi technologiami, na przykład w formie przeglądania mediów społecznościowych, ma potencjał zmiany: samo patrzenie jest równoprawną formą aktywności społecznej

(Noë 2004, s. 73). Jest częścią praktyki reprezentacji politycznej. Rancière stwierdza:

„Bycie widzem nie jest tylko dopuszczalnym stanem, który powinniśmy przekształcać w aktywność. To nasza normalna sytuacja. Uczymy się i uczymy innych, działamy i poznajemy, będąc jednocześnie widzami, którzy cały czas łączą to, co widzą, z tym, co widzieli, powiedzieli, zrobili i o czym marzyli” (Rancière 2009, s. 17).

Musimy zatem postarać się inaczej zastosować powszechny potencjał potrzeby „współczującego wzroku i przyjaznego głosu, które kształtują nasze pragnienie zobaczenia siebie przez obraz innego, co wszystkie formy zachodniej reprezentacji starają się wykorzystać” (Phelan 1993, s. 16).

ZAKOŃCZENIE

Staralem się tu odpowiedzieć na pytanie, czy współczesna teoria i praktyka reprezentacji politycznej nadal potrzebują kategorii „niereprezentowalności”. Wskazałem, że wraz z tym, jak polityczna praktyka reprezentacji rozszerza się na prawie każdą formę aktywności w nowych obszarach przestrzeni percepcji społecznej (takich jak internet i nowe media), pojawia się radykalna „inflacja reprezentacji politycznej”, co prowadzi do utraty jej pierwotnej społecznej wartości.

Przeanalizowałem również konfrontację między radykalną teorią populizmu Ernesta Laclau (wypływającą z paradygmatu poststrukturalnego) a liberalną teorią roszczeń reprezentacji Michaela Sawarda (opartą na paradygmacie konstruktywistycznym). Ukazałem, jak nastąpiło przesunięcie od „popytowej” do „podażowej” teorii reprezentacji, co zakwestionowało użyteczność kategorii „grup niereprezentowalnych” w tym obszarze debaty akademickiej. Logika liberalnej teorii skłania się ku konsumpcyjnemu modelowi reprezentacji, choć nie przynosi to ostatecznej satysfakcji. Pojawia się paradoksalna sytuacja, w której nowe media zwiększają przestrzeń publicznych performance’ów, jednocześnie generując poczucie fundamentalnego braku reprezentacji. Dominująca w nich logika mikrotargetingu nie tylko prowadzi do utraty wiary w istnienie suwerennego ludu, ale także ogólnie podważa możliwość kształtowania spójnej tożsamości jednostek i grup.

Ostatecznie to, co niereprezentowalne, powraca do głosu na poziomie jednostkowym w formie radykalnej heterogeniczności podmiotów reprezentacji, rzucając światło na wewnętrzną sprzeczność pragnień i interesów każdego z nas. Chociaż heterogeniczność ta może być wykorzystywana ja-

ko źródło potencjalnych nadużyć, utrudniając budowę szerszych sojuszy ludowych, to kryje w sobie również potencjał politycznej subwersji, który rozpoznaję jako moment triumfu plebejskiej ironii: nabrania dystansu do demokratycznego dyskursu emancypacyjnego.

BIBLIOGRAFIA

- Bennett Andrew, Seyis Didem, 2023, *The Online Market's Invisible Hand: Internet Media and Rising Populism*, „Political Studies”, t. 71(3), s. 655–675 (DOI: 10.1177/00323217211033230).
- Blumler Jay G., 2014, *Mediatization and Democracy*, w: Frank Esser, Jesper Strömbäck (red.), *Mediatization of Politics: Understanding the Transformation of Western Democracies*, Palgrave Macmillan, Basingstoke–New York, s. 31–41.
- Breaugh Martin, 2013, *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*, Columbia University Press, New York.
- Butler Judith P., 2008, *Uwikłani w płéć: feminizm i polityka tożsamości*, tłum. Karolina Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Chadwick Andrew, 2017, *The Hybrid Media System: Politics and Power*, Oxford University Press, New York.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, 2015, *Tysiąc plateau*, tłum. Joanna Bednarek, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa.
- Devenney Mark, 2019, *The Improper Politics of Representation*, w: Lisa Disch, Mathijs van de Sande, Nadia Urbinati (red.), *The Constructivist Turn in Political Representation*, Edinburgh University Press, Edinburgh, s. 224–238.
- de Wilde Pieter, 2013, *Representative Claims Analysis: Theory Meets Method*, „Journal of European Public Policy”, t. 20(2), s. 278–294 (DOI: 10.1080/13501763.2013.746128).
- Disch Lisa, 2015, *The “Constructivist Turn” in Democratic Representation: A Normative Dead-End?*, „Constellations”, t. 22(4), s. 487–499 (DOI: 10.1111/1467-8675.12201).
- Fanon Frantz, 1985, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. Hanna Tygielska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Fraser Nancy, 2014, *Czy społeczeństwo można utowarować bez reszty? Polanyi’ego refleksje o kapitalistycznym kryzysie*, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego (http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0131_fraser.pdf [dostęp: 15.04.2024]).
- Fricker Miranda, 2007, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Geerts Evelien, van der Tuin Iris, 2013, *From Intersectionality to Interference: Feminist Onto-Epistemological Reflections on the Politics of Representation*, „Women’s Studies International Forum”, t. 41(3), s. 171–178 (DOI: 10.1016/j.wsif.2013.07.013).
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W., 2023, *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Laclau Ernesto, 2009, *Rozum populistyczny*, tłum. Tomasz Szkudlarek i in., Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław.
- Laclau Ernesto, Mouffe Chantal, 2007, *Hegemonia i socjalistyczna strategia: przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. Sławomir Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław.

- Laclau Ernesto, Zac Lilian, 1994, *Minding the Gap: The Subject of Politics*, w: Ernesto Laclau (red.), *The Making of Political Identities*, Verso, London–New York, s. 11–39.
- Marks Karol, 2012, *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Maoistowski Projekt Dokumentacyjny.
- Montanaro Laura, 2012, *The Democratic Legitimacy of Self-Appointed Representatives*, „The Journal of Politics”, t. 74(4), s. 1094–1107 (DOI: 10.1017/S0022381612000515).
- Mouffe Chantal, 2005, *Paradoks demokracji*, tłum. Wojciech Jach, Magdalena Kamińska, Andrzej Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław.
- Noë Alva, 2004, *Action in Perception*, MIT Press, Cambridge.
- Papacharissi Zizi, 2015, *Affective Publics: Sentiment, Technology, and Politics*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Phelan Peggy, 1993, *Unmarked: The Politics of Performance*, Routledge, London–New York.
- Pitkin Hanna F., 1972, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley.
- Polanyi Karl, 2010, *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. Maria Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Raley Rita, 2013, *Dataveillance and Countervailance*, w: Lisa Gitelman (red.), „Raw Data” Is an Oxymoron, MIT Press, Cambridge, s. 121–146.
- Rancière Jacques, 1999, *Disagreement: Politics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Rancière Jacques, 2007, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, tłum. Maciej Kropiwnicki, Jan Sowa, Korporacja Ha!art, Kraków.
- Rancière Jacques, 2009, *The Emancipated Spectator*, Verso, London–New York.
- Rorty Richard, 2009, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Waław Jan Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Saward Michael, 2006, *The Representative Claim*, „Contemporary Political Theory”, t. 5(3), s. 297–318 (DOI: 10.1057/palgrave.cpt.9300234).
- Saward Michael, 2010, *The Representative Claim*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Saward Michael, 2020, *Making Representations: Claim, Counterclaim and the Politics of Acting for Others*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Schaap Andrew, 2012, *Critical Exchange on Michael Saward’s “The Representative Claim”*, „Contemporary Political Theory”, t. 11(1), s. 109–127 (DOI: 10.1057/cpt.2011.42).
- Schumpeter Joseph A., 1995, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, tłum. Michał Rusiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Shklar Judith N., 1997, *Zwyczajne przywary*, tłum. Marcin Król, Znak–Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa.
- Spivak Gayatri Ghakravorty, 2011, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, tłum. Ewa Majewska, „Krytyka Polityczna”, nr 24–25, s. 196–239.
- Tytus Liwiusz, 1968, *Dzieje od założenia miasta Rzymu. Księgi I–V*, Ossolineum–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Urbinati Nadia, 2019, *Representative Constructivism’s Conundrum* w: Lisa Disch, Mathijs van de Sande, Nadia Urbinati (red.), *The Constructivist Turn in Political Representation*, University Press, Edinburgh, s. 182–205.

THE PLEBS AND IRONY:
NON-REPRESENTABILITY IN CONTEMPORARY
POLITICAL REPRESENTATION THEORY

Mateusz Zieliński
(University of Wrocław)

Abstract

The article examines, from the perspective of representation theory, the place of the idea of unrepresentable groups and individuals in contemporary liberal democracies. The author juxtaposes Ernesto Laclaus' radical theory of populism with Michael Saward's liberal theory of representative claims. The analysis traces the discursive shift from "demand-side" to "supply-side" representation theory, illustrating how the logic of this shift leads to an "inflation of representation", where the representation obtained ultimately does not bring fulfilment. The author's assumption is that the influence of new media creates a paradoxical situation in which the radical heterogeneity of the plebs returns at the level of individual experiences, revealing the internal contradiction of desires and interests of individuals. Although this becomes a source of potential abuse, it also harbours the potential for political subversion, identified in the article as the triumph of plebeian irony.

key words: political representation, radical democracy, representative claims

słowa kluczowe: reprezentacja polityczna, radykalna demokracja, roszczenia reprezentacji