

Tomas Kačerauskas
(Wileński Techniczny Uniwersytet im. Giedymina)

Z czym walczy demokracja?

Wstęp: demos i kratos

Słowo *demokracja* składa się z dwóch części *demos* i *kratos*. *Demos* oznacza większość, za Platonem: ciemny tłum, motłoch. W dialogu „*Państwo*”¹ tłum przedstawia on jako bezładny i dysharmonijny twór, któremu przeciwstawia harmonijne, umiarkowane, dzielne i sprawiedliwe społeczeństwo o arystokratycznym ustroju, umiejętnie kierowane przez rządzących -filozofów. *Kratos* wskazuje na władzę, to jest na hierarchiczny porządek, który gwarantuje samowystarczalne (autarkiczne), według słów Arystotelesa², istnienie państwa wraz z ludźmi. Należy zastanowić się, jakie są możliwe warianty takiego połączenia? Po pierwsze – władza większości dopuszcza istnienie mniejszości, która powinna być podporządkowana większości. Z drugiej strony – może to usprawiedliwiać przemoc w odniesieniu do mniejszości. Tutaj należy wspomnieć F. Dostojewskiego, dla którego łaza jednego dziecka jest wartością absolutną, i Kanta, dla którego człowiek jest celem samym w sobie, dlatego nikt nie może być podporządkowany żadnym, w naszym przypadku – politycznym celom. Ale teraz pojawia się problem, w jaki sposób określać polityczność – czy jest ona tylko wzajemną wojną i wrogością przedstawicieli społeczeństwa, jak to rozumiał Schmitt?³ Rzeczywiście, nie interesowała go kwestia demokracji (ponieważ nie jest wojną), a do liberalizmu – „dziecięcia demokracji” – odnosił się negatywnie. W tekście chciałbym przeanalizować demokrację jako walkę nie tylko jako walkę zewnętrzną, jak ją pojmował Schmitt. Wydawać się może, że demokracja jest sprzeczna z koncepcją egzystencjalizmu, która oddaje pierwszeństwo

¹ Platon, *Państwo*, Wyd. Mintis, Vilnius 1981 (w języku litewskim: Platonas, *Valstybė*, Mintis, Vilnius 1981).

² Aristoteles, *Politik*, Felix Meiner-Verlag, Hamburg 1981.

³ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker&Humblot, Berlin 1991.

indywiduum nad politycznym wpływem. Chociaż Heidegger (jak i Schmitt) ucierpiał z powodu polityki, to z jego Biblii egzystencjalizmu – „*Bycie i czas*”⁴ wynika, że polityka stanowi żywioł *das Man*, któremu przeciwstawia się autentyczna egzystencja, która może zaistnieć dzięki owemu sprzeciwowi. Dlatego *das Man* w formie polityki (lub masowej kultury) także posiada rangę egzystencjału. W tym sensie egzystencjalizm jest antydemokratyczny: ciągle powinniśmy przeciwstawiać się większości, nieustannie walczyć ze wszystkimi, jeśli chcemy stać się sobą. To – wojna wszystkich przeciw wszystkim, według słów Hobbesa⁵. Używam tu słowa *stać się*, a nie *uchować się*: gdyż nieustannie stanowimy się za sprawą sprzeciwu lub wojny z większością. Jest to, tym samym, dynamiczny proces samorealizacji. Za pomocą tegoż procesu czynimy otaczające nas środowisko własnym, to znaczy częścią naszej egzystencjalnej całości, wywalczoną w obcym nam świecie. Wzajemna więź urzeczywistniania siebie i samostanowienia⁶, oparte one są: po pierwsze, na myśleniu egzystencjalnym, po drugie, na arystotelesowskiej *entelechia-dynamis* metafizyce. Wydaje się, że egzystencjalistyczna destrukcja i arystotelesowska filozofia, dająca początek metafizyce scholastycznej, są niezgodne ze sobą. Jednak, po rozpatrzeniu radykalnego antymetafizycznego frontu, czyli dekonstrukcji – postaram się pokazać, że obie tendencje mogą być przydatne fenomenologii stawania się⁷ na tyle, na ile to możliwe w warunkach walki wszystkich przeciw wszystkim. Stajemy się sobą ostatecznie na śmiertelnym łożu, kiedy już nie możemy się sprzeciwić, ale warto zaznaczyć, że i po śmierci nasze prace kontynuują toczoną przez nas za życia wojnę, póki nie dojdzie do ich asymilacji ze środowiskiem, i nie staną się przedmiotem wiedzy szkolnej (scholastycznej). Kiedy prace są studiowane jako podręcznikowe (chrestomatyczne), wtedy ich sprzeciw wobec otaczającego środowiska wyczerpuje się, stają się one martwe w sensie egzystencjalnym.

Zatem (po drugie), demokracja dopuszcza przeciwstawienie się jednostki władzy większości, stan wojny, który jest potrzebny dla naszego indywidualnego bycia. Po trzecie, władza większości dopuszcza dualizm swojość/obcość: kiedy to *swojość* utożsamiana jest z większością, obcość – z mniejszością. Tutaj należy podkreślić, że większość w krajach demokratycznych nie oznacza bynajmniej liczebnej przewagi. W życiu politycznym duża (jeśli nie większa) część obywateli stanowi masę, która dąży do politycznego władania nad politycznie aktywną mniejszością, posiadającą środki finansowe i władzę. Jak widzimy, jest to inna, zewnętrzna, chociaż skryta wojna, natomiast wyżej wspomniane było indywidualne, wewnętrzne odniesienie do wojny. Oprócz tego możliwa jest wojna jawna⁸. Oczywiście, Schmitt miał na myśli tylko tę wojnę (według jego słów, realną, egzystencjalną), stanowiącą treść polityczności. W kontekście fenomenologii kultury rzeczywistość rozumiana jest inaczej i realne oznacza to, co jest częścią naszej egzystencjalnej całości i tym samym ją poszerza, dodając nowe aspekty⁹.

⁴ M.Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer-Verlag, Tübingen 1993.

⁵ T. Hobbes, *Leviathan*, Stuttgart 1988.

⁶ Stawania się samym sobą.

⁷ Ta jest częścią fenomenologii kultury, jak polityka -częścią kultury, którą tutaj traktujemy egzystencjalnie.

⁸ Jak wojna USA przeciw Irakowi.

⁹ To nazywam fenomenem, którym może być idea lub obraz (np. Boga).

Oznacza to, że wojna w demokracji przejawia się na kilku frontach: walka zewnętrzna jawna, zewnętrzna skryta i wreszcie, wewnętrzna. W artykule polemizuję nie tyle z wąską interpretacją wojny jako tylko walki zewnętrznej – w interpretacji Schmitta, ile z Habermasowską iluzją polityki bez wojny (a tym samym z iluzją Platona, Arystotelesa i Kanta). Korzystam tu z rozważań nie tylko Schmitta, ale także kontynuatorów jego tradycji, obecnych w politycznym dyskursie postmodernizmu – z rozmyślań Mouffe i Deriddu.

To, że owa wojna skryta nie jest demonstrowana publicznie, czyni ją jeszcze bardziej intensywną, co powoduje, że napięcia są obecne w każdym przedwyborczym słowie i geście, chociaż wydają się bardzo banalne. Sens publicznych słów i działań także wywodzi się ze środowiska przesiąkniętego walką. Semantyczne związki świata polityki są formułowane jako część wojennej retoryki. Moje tezy wynikające z tych założeń to:

1. *tworzenie się demokracji nierozłącznie związane jest ze stanem wojny, z której ona wynika i za pomocą której się rozwija;*

2. *świat życia społecznego i życia indywidualium formuje się w środowisku walki. W celu rozwinięcia tych tez najpierw rozpatrzę koncepcję demokracji Platona i Arystotelesa, następnie przeanalizuję dualizm tego, co swoje i obce w warunkach demokracji. Na koniec rozpatrzę różne formy wojny w warunkach demokratycznych. Wspomniałem trzy formy toczony walki: wewnętrznej, zewnętrznej skrytej i zewnętrznej jawnej. W odróżnieniu od Schmitta, najmniej uwagi poświęcę wojnie zewnętrznej jawnej, chociaż spróbuję ukazać jej związek z wojną zewnętrzną skrytą. Zamiast tego będę koncentrował się na walce wewnętrznej (egzystencjalnej) jako warunku formowania się zmiennego środowiska demokratycznego. Moja trzecia hipoteza wynika z pierwszej:*

3. *zewnętrzna jawna wojna jest częścią wojennej kultury demokracji.*

Jak już wspomniałem moimi sprzymierzeńcami z „prawej strony” będą: Platon, Arystoteles, Habermas, z „lewej”: Schmitt, Mouffe, Derrida. Podobnie będę rozpatrywał politykę jako fenomen dynamicznej kultury, nie pominę heideggerowskiej fenomenologii egzystencjalnej i arystotelesowskiej *entelecheia-dynamis* metafizyki. Dlatego pozostaną dla mnie „podręcznymi” (parafrazując heideggerowskie *zuhandene*) zarówno metafizyczni konstruktywiści jak i dekonstruktywiści.

Pojęcie demokracji u Platona i Arystotelesa

Przedstawiając uporządkowane spojrzenie na podjęte zagadnienia należy rozpocząć od Platona. Jak już mówiliśmy, Platon oceniał demokrację negatywnie: jako ustrój nieharmonijny i nieumiarkowany. W tym ujęciu demokratyczny porządek - jest nierozumny, a obywatelom, którzy wyrosli w demokratycznym otoczeniu, brakuje odwagi. Chociaż osobiście nie zgadzam się z tym ostatnim twierdzeniem, to bardzo ważne jest przedstawienie go w kontekście niniejszego artykułu: największą wartością czasów wojny jest przecież odwaga. Jako niestabilna i niebezpieczna, demokracja w końcu przeradza się w tyranie, w najbardziej niesprawiedliwy ustrój, który niszczy indywidualność jednostki. Ową destrukcję interpretuję jako pozbawienie możliwości stawania się sobą. Tak dzieje się w zamkniętym, zastygłym totalitarnym społeczeństwie,

które Platon i Arystoteles nazywają tyranią. Jednakże Platon dostrzega też pozytywne aspekty demokracji: 1) jako różnorodna jest piękna, chociaż ideę prawdziwego piękna Platon wiąże z harmonią¹⁰; 2) różnorodność myśli może rodzić cenne idee, chociaż jeszcze częściej prowadzi do różnicy zdań i dysharmonii¹¹. Ostatni aspekt wynika z sokratejskiej dialektyki - sztuki sporu, w której rodzi się prawda. Jak wiemy, Platon przerósł Sokratesa, powiązawszy dialektykę ze swoją teorią idei: nasze idee niezmiennie doskonalą się, jeśli są zgodne z boskimi prawdami. W książce, przeznaczonej dla sprawiedliwego państwa - to znaczy w książce o polityce¹², Platon mówi o nieskończonej (boskiej) granicy poznania, do której nieustannie przybliżamy się za pomocą dialektyki, stając się przy tym sobą. Dialektyka jest sztuką sporu, lingwistyczną wojną rozumów, która charakteryzuje naszą egzystencjalną całość (dopasowując ją tym samym do boskiej idei, którą ujawniamy). Ta ostatnia jest o wiele bardziej realna niż zmysłowo doznawane rzeczy, nie tylko dlatego, że jest ona natury boskiej (wiecznej, niezmiennej), ale również z tego powodu, że jest czynnikiem naszego zmiennego życia (i myślenia), pomagającym nam w samostanowieniu.

Polityczny arystokratyzm Platona odpowiada teorii idei. Drogę tłumowi powinien pokazywać nie pochlebny i manipulacyjny demagog z tłumy, lecz filozof stojący o głowę wyżej, który rozwinął sztukę kontemplacji idei i pomaga społeczeństwu być samym sobą, jako harmonijnej (sprawiedliwej), ale żywej (mężnej) całości. Dlatego najbardziej odpowiednim środowiskiem do doskonalenia się (harmonizowania się z ideą) społeczeństwa, jest ustrój arystokratyczny. Zupełnie inne środowisko to demokracja, która według słów Platona (wy)radza się z oligarchii, kiedy wady wyższych warstw społeczeństwa (pogoń za zyskiem, dążenie do władzy, nieumiarkowanie) rozprzestrzeniają się w szerokich warstwach, gdzie zaczynają swoją śmiertelną i niszczącą dla społeczeństwa działalność. Grupy zaczynają rywalizować o stery władzy, jako środek walki wykorzystują kapitał, który z kolei zwiększa polityczną potęgę. Jak wspomnieliśmy - mniejszość posiada większość zasobów politycznych i finansowych. To nazywam zewnętrzną skrytą wojną, w której łupem jest władza (potęga) i pieniądze (kapitał).

Polityczne poglądy Arystotelesa i Platona nie zawsze są zbieżne. Arystoteles w *Metafizyce* i *Etyce Nikomachejskiej* burzy metafizyczną podstawę polityczności Platona-ideę. Pojawia się pytanie - jak Arystoteles uzasadnia polityczność? Według jego słów „człowiek z natury jest zwierzęciem politycznym”¹³. Co znaczy zatem być politycznym? Polityczność Arystoteles utożsamia z państwowością: „państwo od przyrody jest wcześniejsze, jak rodzina i pojedynczy człowiek, dlatego że całość powinna być wcześniejsza niż część”¹⁴. Z egzystencjalnej perspektywy rozpatrywałem świat człowieka jako zmienną całość, którą ciągle kreujemy. Ten świat jako „zespół działań i postanowień człowie-

¹⁰ Np. najpiękniejsza poezja wyraża harmonię myśli i rytmu. Platon stosuje do teorii państwa estetyczne, poetyckie kryteria: sprawiedliwe jest tylko państwo harmonijne.

¹¹ To można porównać z rodzinną sprzeczką, kiedy to rozwój - „ubogacanie” myśli partnerów często przekształca się w potyczki, stałą walkę i rozwód.

¹² Schmitt określa politykę jako wojnę, która jest nie-harmonią.

¹³ Arystoteles, *Politik*, Felix Meiner-Verlag, Hamburg 1981, fr. 1253 a.

¹⁴ Tamże.

ka i rodzone przez nie (*hervorgebracht*) życiowe porządki i instytucje¹⁵ jest właśnie przedmiotem filozofii praktycznej Arystotelesa. Według słów interpretatora Arystotelesa, G. Biena, praktyczną filozofię obejmuje polityka 1 (filozofia ludzkich spraw), która dzieli się na etykę i politykę 2 (teorię ustroju), a ta w swoim następstwie – na ekonomię i politykę 3 (teorię życia społecznego)¹⁶. Zatem polityka w szerokim ujęciu jest filozofią ludzkiego świata, w wąskim – teorią państwa. W wyżej przedstawionych poglądach Arystotelesa zawiera się to, że człowiek jako indywiduum jest oddzielną częścią, staje się sobą dopiero w całości – państwie, w swoim społecznym środowisku. Państwo jest sensowną całością, stworzoną przez ludzi i formującą samego człowieka. Inaczej mówiąc, nasze cele, wytyczane i realizowane razem z naszym środowiskiem, tworzą nas samych. W tym sensie trzeba rozumieć twierdzenie, że państwo jako całość jest wcześniejsze, niż indywiduum pojęte jako jego część. To odpowiada Arystotelesowskiej doktrynie *entelecheia* (aktualizacja) i *dynamis* (zmiennie współdziałanie części i całości), która jest opracowana w *Metafizyce*. Świat człowieka – to zmienna, aktualizowana przez nas całość, w której stajemy się sobą.

Zarówno Arystoteles, jak i Platon rozpatrują różne polityczne formy, i zgadzają się, że określone środowisko polityczne (demokratyczne, arystokratyczne, oligarchiczne, tyrania) formuje człowieka, który z kolei także oddziałuje na owo środowisko. Zgadzają się też w drugiej kwestii. Chociaż Arystoteles krytykuje Platona, to cel – (racjonalna całość) jako czynnik świata ludzkiego w jego praktycznej filozofii (jak i w metafizyce), jest pojęciem fundamentalnym. Mało tego, Arystoteles rozszerza pojęcie realności przydając aktualizowanej możliwości (*dynamis*) status rzeczywistości. Wróćmy do Platona, według którego idea, z którą my harmonizujemy swe życie, także jest realna. W tym sensie cel (*telos*) odpowiada idei (*eidos*). Obaj klasycy antycznej filozofii są zwolennikami harmonii i współlistnienia w państwie przeciwstawnych zasad i głoszą teorię „złotego środka” (między anarchią a tyranią). Demokrację krytykują za niedostateczną harmonię i brak bezpieczeństwa, tzn. za walkę polityczną jednostek, którą w szerokim ujęciu nazywam wojną. Jednak w ich myśleniu pozostaje napięcie między częścią i całością, bez którego świat człowieka byłby martwy a myśl zastygłym tworem. Tę dialektykę, czyli *polemios* postaram się później powiązać z wojną egzystencjalną (wewnętrzna). Wcześniej jednak rozpatrzę miejsce (skrytej i jawnej) walki zewnętrznej obecnej we współczesnej demokracji.

Walka zewnętrzna

Schmitt, jak już było wspomniane, wiąże politykę z walką, zewnętrzną jawną wojną: ani ekonomiczna konkurencja, ani etniczne sprzeczności, ani religijne tarcia nie dopuszczają polityczności. „Fenomen polityki zrozumiemy tylko na podstawie realnej możliwości grupowania się na przyjaciół i wrogów¹⁷”. Obecny tutaj dwuznaczny wyraz „realna możliwość” wydaje się wiązać z koncepcją *dynamis* Arystotelesa. Jednakowoż, w innym

¹⁵ G. Bien, *Bemerkungen zum aristotelischen Politikbegriff und zu den Grundsätzen der aristotelischen Staatsphilosophie*, XIX (w) *Aristoteles, Politik*, Felix-Myer Verlag, Hamburg 1981.

¹⁶ Tamże, XLIII.

¹⁷ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker&Humblot, Berlin 1991, s. 36.

miejscu, Schmitt mówi o fizycznej walce i o prawie rozporządzania ludzkimi losami, którymi nie dysponują żadne polityczne instytucje (programy, ideały, normy)¹⁸. Dalej kategorycznie stwierdza: „Wojna i gotowość walczących ludzi do umierania, fizyczne wyniszczenie innych ludzi, przebywających po stronie wroga, nie mają żadnego normatywnego sensu, a tylko sens egzystencjalny, jako realność sytuacji autentycznej walki przeciw prawdziwemu wrogowi, a nie w formie jakiś ideałów, programów czy normatywności”¹⁹.

Widzimy, że Schmitt, w odróżnieniu od Arystotelesa, rozumie realność tylko jako fizyczną. Odpowiednio (empirycznie) traktuje egzystencję i fenomen. Rozwijając ideę polityczności w kontekście fenomenologii egzystencjalnej (jako część kultury i egzystencjalnej twórczości), postawię zatem pytania: 1) czy wojna jest warunkiem polityczności i 2) czy traktować wroga jako fenomen. Oprócz tego, 3) nie jest jasne, czym fenomen polityki odróżnia się od innych zjawisk kultury, które interpretuje się egzystencjalnie, to jest jako czynniki egzystencjalnego projektu. Drugie pytanie zostawię na koniec artykułu. Trzecie pytanie można rozszerzyć i sformułować tak: czym polityka różni się od innych dziedzin kultury? To pytanie związane jest z pierwszym: czy przeciwstawianie przyjaciela/wróg jest osobliwością polityki? Na ostatnie pytanie z pomocą Schmitta odpowiedziałbym twierdząco, chociaż byłbym skłonny mówić nie tyle o rozróżnieniu między przyjacielem a wrogiem, a ile między Swoim a Obcym, dlatego że jest ono dla mnie bardziej „na rękę” przy szukaniu miejsca wojny w fenomenologii kultury. Od pytania o zbieżności Cudzego z Innym, na razie powstrzymam się. Schmitt mówi o wojennym prawie (*jus belli*), a wojnę nazywa bardziej sprawiedliwym czynem, niż moralne i fizyczne zniszczenie politycznych wrogów²⁰. Wróg zawsze ma więcej praw i zasługuje bardziej na szacunek niż burzyciel harmonii życiowego spokoju, terrorysta²¹ – burzący życiowy spokój bez jakiegokolwiek potrzeby, podobny do plagi żywołów.

Wróćmy do wojny, która toczy się w realnej przestrzeni życiowej. Retoryka ukrytej wojny przejawia się w toku kampanii wyborczej skierowanej na rozchybotaną nieokreśloną masę, którą zamierzają pozyskać rywalizujące ze sobą strony. Prawidła wojny pozwalają ustawić „ciężką artylerię” przeciw Obcemu, jednakowoż przeciw chybotałej, nieokreślonej masie można wykorzystać tylko „lekką artylerię” – w postaci w pustych obietnic i pochlebstw. Platon miał rację twierdząc, że w demokracji jest dużo schlebiania tłumowi, jednak mylił się myśląc, że nastroje tłuszczy kierują politykami.

¹⁸ „Aber kein Programm, kein Ideal, keine Norm und keine Zweckhaftigkeit verleiht ein Verfügungsrecht über das physische Leben anderer Menschen“ (1991: 49) – „Żadnemu programowi, żadnemu ideałowi, żadnej normie i żadnej racjonalności nie daje się żadnego prawa rozporządzania fizycznym życiem drugiego człowieka”.

¹⁹ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, dz. cyt., s. 49.

²⁰ „In Wahrheit enthält ein nach den Regeln des europäischen Völkerrechts korrekt geführter Krieg in sich mehr Sinn für Recht und Reziprozität /.../, mehr „Rechtshandlung“ /.../ als ein von modernen Machthabern inszenierter Schauprozess zur moralischen und physischen Vernichtung des politischen Feindes“ (1991: 12). – „W rzeczywistości wojna wykazuje prawidłową postawę, zgodną z normami europejskiego praworządnego państwa, zawiera w sobie w większej mierze sens prawa i wzajemności /.../, więcej praworządnego działania, niż inscenizowanego show przez współczesnych rządzących w procesie którego przechodzi moralne i fizyczne zniszczenie politycznych wrogów”.

²¹ Dlatego Turcji lepiej jest traktować Kurdów nie jako wrogów, a jak terrorystów. Bush, wydawszy wojnę terrorystom okazał im szacunek.

Pochlebstwa i podlizywanie są tylko orężem, którym rządzi się tłumem. Chociaż demokracja jest środowiskiem wojny wszystkich przeciw wszystkim, wplatanie ciężkiej i lekkiej artylerii jest wielkim taktycznym błędem. Rozróżnienie między Swoim a Obcym - radykalne i nieprzejednane, realnie gwarantuje zwycięstwo. Tak odbywa się bezkompromisowa wojna Schmitta, która rozróżnia politycznie jednostki. Obcy nie jest tutaj „Innym” Levinasa, jest nowością, którego odmienność pomaga rozszerzyć nasz egzystencjalny projekt i która gwarantuje żywotność naszego egzystencjalnego stawania się.

Zanim wrócimy do naszych pytań, przeanalizujemy jawną wojnę, którą wydało państwo – twierdza zachodniej demokracji – USA. Dla Schmitta jest ważne, aby określić wroga: to część *jus belli*, poprzez którą polityczna jednostka (naród) wyraża swoją suwerenność i tym samym tworzy swoją tożsamość. Jeśli naród nie jest gotowy tego uczynić, to ten przywilej przywłaszczony zostaje przez inne polityczne ciało, pozbawiając go tym samym suwerenności. W przypadku wojny USA z terroryzmem nie ustalono wrogów. Oni są wszędzie, jak metastazy rodzące się w politycznym ciele demokracji: terroryści kształcili się (to jest zintegrowali się) lub nawet urodzili się w demokracjach Zachodu. USA pospieszyło skorzystać z prawa *jus belli*, ignorując głosowanie ONZ, ale tę wojnę światową wszczęły nie walczące strony, a instytucje demokracji – masowe media. Ponadto granice politycznych organizmów zatarły się: terytoria krajów EU nie tylko nie są broniące (nie ma wrogów albo są wewnątrz), co więcej, nie ma kontroli granic. Jeśli tak, to wydanie wojny terrorystom jest desperacką próbą ochrony granic politycznych organizmów. Jednak wydanie zewnętrznej wojny, kiedy nie ma określonego konkretnie wroga, tylko jeszcze bardziej zwiększa nieokreśloność, niestałość, dysharmonię, to znaczy nie służy politycznej kreacji woli narodu, prędzej przyczyni się do przeciwnego skutku. I tak, wojna Schmittowska (zewnętrzna, otwarta) w rozpatrywanym przypadku nie służy politycznemu urzeczywistnianiu. Mimo to zarówno demokracja jak i walka są nierozłączne, chociaż zewnętrzną jawną wojnę zastępuje tutaj wojna skryta. Do tego tematu jeszcze powrócę po tym, jak przeanalizuję interpretację międzynarodowego terroryzmu dokonaną przez Habermasa i Derridę.

Habermas interpretuje terroryzm w kontekście swej teorii działania komunikacyjnego: „spirala przemocy zaczyna się od spirali zakłóconej komunikacji, która (...) wiedzie ku przerwaniu komunikacji”²². Habermas wiąże polityczność z harmonijnym współistnieniem społecznych grup w państwie i między państwami. W tym ujęciu idzie śladami Platona i Arystotelesa, zgadzając się z nimi, że harmonia jest głównym celem państwa i polityki. Polityczność, a tym samym i sprawiedliwość rozwijają umiarkowanie i kompetencje, a także warunkują podział pracy. Widzieliśmy, że zarówno u Platona jak i u Arystotelesa państwo jest żywym organizmem, który potrzebuje naszych twórczych wysiłków. Dlatego polityka to część kultury jako egzystencjalnej twórczości człowieka, kultury, dla której charakterystyczna jest wojowniczość i nieobecność spokoju. Nazywam to wewnętrzną wojną, o której jeszcze będę mówić. Habermas wiąże

²² J. Habermas, *Fundamentalismus und Terror. Ein Gespräch mit Jürgen Habermas*, [w] J. Habermas, J. Derrida, *Philosophie in Zeiten des Terrors*, Philo, Berlin 2004, s. 61.

polityczną harmonię z *global players*, także z moralnym i prawnym uniwersalizmem²³. Mój pogląd na to zagadnienie jest inny: po pierwsze międzynarodowe prawo nie jest efektywne (mało tego, podtrzymuje ten stan lider demokracji - USA, któremu nie jest potrzebny mandat ONZ, żeby zacząć wojnę); po drugie, uniwersalizm akurat zaciera granice politycznych organizmów, a bezgraniczność stwarza warunki sprzyjające rozprzestrzenianiu się metastaz terroryzmu. W ten sposób - komunikacja według Habermasa nie jest do pogodzenia z wojną, chociaż i on uznaje określone trudności w praktykach demokratycznego dialogu.

Derrida, interpretuje terroryzm inaczej niż Habermas. Nie żywi bynajmniej uniwersalistycznych iluzji. Zaznacza, że niebezpieczeństwo terroryzmu jest nieokreślone, rozmiary tej wojny są niewyobrażalne, a winni są nieznanymi, ponadto, „w ogóle ma przeciwvagi do strachu, nie ma bowiem pojedynku”²⁴. Najbardziej przerażające w tej wojnie jest to, że wróg „nie jest zidentyfikowany, nie jest nazwany”²⁵, inaczej mówiąc, nie ma w ogóle jawnej wojny, przy pomocy której można byłoby określić polityczny organizm, jaki utracił granice w warunkach globalizacji. I tak nie zagraża nam wróg, który stał się niejasny, a polityczny organizm funkcjonuje bez granic i bez wojny. Terrorysty nie przestrzegają *jus belli*, jak nie przestrzegają praw do terytorium. Państwowy terroryzm bywa usprawiedliwiany, kiedy toczy się wojna między dwoma terytorialnymi jednostkami (Derrida opierał się na przykładzie Algierii, to doskonale ilustruje też przypadek Czeczenii). Nawiasem mówiąc, bojownicy „Al – Kaidy” także negują wojnę – wyrrywają korzenie zła w swoim świecie.

Demokratyczny społeczny ustrój dopuszcza zewnętrzną skrytą wojnę. Demokratyczne wybory i instytucje przedstawicielskie formują przesłanki dla współzawodnictwa grup (partii) w społeczeństwie w celu objęcia władzy. Walka toczy się nie tylko przeciwko rywalizującym grupom, dominuje dążenie do „zawojowania” jak największego terytorium, to jest głosów mas. Dlatego demokracja jest szkołą kultury wojennej, w której formuje się odpowiednia retoryka. Ta ostatnia z kolei określa świat życia jako środowisko walki. Ta walka jest ukryta nie tylko za zamaskowaną wojenną retoryką, ale także za tendencją do skrytości, która pojawiła się przy pogłębieniu różnic z Obcym. To z tego środowiska wyrasta jawna wojna, która także służy do zwiększenia potęgi wewnątrz państwa. Inaczej mówiąc, dla podtrzymania wojennej kultury już nie wystarczają ukryte formy, dlatego potrzebuje ona walki międzynarodowej. Z drugiej strony, otwarta wojna zaczyna się wtedy, gdy narody dokonują tego za pomocą potęgi: produkcja bomby atomowej- dźwigni mocy- stała się pretekstem do rozpoczęcia wojny z Irakiem. Nie przypadkiem w ostatnich wojennych konfliktach kraje demokratyczne ukazują siebie jako agresorów, którzy nie mogą pogodzić się z powiększaniem swej potęgi przez inne kraje. W tych warunkach właśnie zewnętrzne jawne wojny pozwalają

²³ „Der moralische und rechtliche Universalismus ist in dem Sinne unüberbietbar, dass die fehlerhafte Praxis nur anhand der eigenen Maßstäbe kritisiert werden kann“ (J. Habermas, J. Derrida, *Philosophie in Zeiten des Terrors*, dz.cyt., s.69). – „Moralny i prawny uniwersalizm jest niemożliwy do przejścia, dlatego że może krytykować błędną praktykę tylko przy pomocy właściwych jej kryteriów.”

²⁴ J. Derrida, *Autoimmunisierung, wirkliche und symbolische Selbstmorde. Ein Gespräch mit Jacques Derrida* [w] J. Habermas, J. Derrida, *Philosophie in Zeiten des Terrors*, dz.cyt., s. 132.

²⁵ Tamże, s. 127.

określić polityczny organizm demokracji. Moją alternatywą wobec tej zewnętrznej wojny staje się – wewnętrzna egzystencjalna walka.

Wewnętrzna wojna

Większy lęk niż jawna wojna w ujęciu Schmittowskim rodzi niedostatek walki w warunkach nieokreślonej, nieurzeczywistnionej, i dodam, niezrealizowanej demokracji. Używam tu pojęcia *walka* nie tylko w sensie wojny zewnętrznej, ile jako wewnętrzną (egzystencjalną) zmienność. Demokracja powinna stale się tworzyć, zmieniać się i na nowo aktualizować. To odpowiada żywemu, ruchomemu (*dynamis*) światu Arystotelesa, ciągle kreującemu swoją istotę (*entelecheia*). W odróżnieniu od Arystotelesa, Platona lub Habermasa ten proces tworzenia polityki wiąże z walką, która, co prawda, nie jest wojną zewnętrzną, jawną, jak ujmuje to Schmitt. Naszej intencji odpowiada wypowiedź Derridy o przychodzącej demokracji, która jest otwarta na wydarzenia, jakie nas spotykają. Tę myśl Derridy akceptuje też Mouffe: pluralistyczna demokracja zawsze jest w procesie, konflikt i antagonizm są jej warunkiem. Mouffe dodaje, że „rozpływanie się politycznych granic jest szkodliwe dla demokracji, formują się w tym antydemokratyczne tożsamości”²⁶. Polityczne zdarzenie jawi się jako zdarzenie naszego (jako „zwierząt politycznych”) stawiania się, za pomocą którego stworzymy swój naród i siebie w nim. W tym tworzeniu polityki ważny jest Inny jako fenomen, który powstaje w wydarzeniu, wymagający naszego rozumienia, to jest włączenia w całość politycznego organizmu, w czasie którego owa całość poszerza się. Zgadza się ze Schmittem – w tym, że wróg i walka określają politykę, wkładam w jego pojmowanie wroga i wojny całkiem inny sens. Z powyższej koncepcji egzystencjalnej rzeczywistości wynika, że wróg jako Obcy ma prawa przysługujące fenomenowi, to znaczy jest częścią naszej życiowej całości, a realna wojna jest nie tylko i nie tyle jawna zewnętrzna, ale też skryta i nawet wewnętrzna. Takie rozszerzenie czy wręcz zmiana schmittowskiego pojęcia wojny potrzebuje nowej definicji. Dlatego zamiast wojny używam pojęcia walki, którą, w odróżnieniu od Schmitta, wiąże z demokracją, a politykę z życiem państwa (które jest żywym procesem). Ani wojny, ani wroga nie ma w totalitarnym państwie, gdzie burzycielom porządku nie daje się żadnych praw i żadnego poważania, są oni po prostu niszczeni.

Chociaż polityka, moim zdaniem, obowiązkowo dopuszcza wojnę, koncepcja wojny i wroga w fenomenologii polityki przyjmuje zupełnie inną treść niż w pracy *Pojęcie polityczności*²⁷. Granice pojęcia wroga w kontekście fenomenologii i hermeneutyki kultury określają przedstawione przeze mnie osiowe pojęcia - *rzeczywistość, fenomen, egzystencja, rozumienie*. Z koncepcji polityczności Schmitta wynika, że wróg jak negatyw, nie może mieć udziału w naszym egzystencjalnym projekcie, jest absolutnie Obcy. Można go pokonać jedynie przez zniszczenie (Schmitt by dodał: zniszczenie fizyczne). Ale w fenomenologii kultury unicestwić fizycznie nie znaczy bynajmniej pokonać realnie. Nawet jeśli wróg jest unicestwiony (według słów Schmitta) jako Obcy, w naszej życiowej całości pojawia się on jako pewien znak, kierujący naszym życiem i pomagający

²⁶ Ch. Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London 1993, s. 5-6.

²⁷ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker&Humblot, Berlin 1991.

je zrozumieć, a tym samym i kreować. W tym ujęciu nawet Obcy ma prawa (jeśli nie range) fenomenu.

Fenomen, egzystencja, realność- pojęcia stosowane w fenomenologii kultury mają całkiem inny sens. Fenomenem nazywam zjawisko postaci rzeczy, obrazu lub idei, które, przedstawiając nowość, znajdują miejsce w naszym egzystencjalnym projekcie, a ten z kolei rozszerza się. Realne lub rzeczywiste, moim zdaniem, jest to, co ma udział w naszej życiowej całości. W tym sensie norma, ideał lub program jako czynnik naszego życia dorównują platońskim ideom lub arystotelesowskim celom, gdyż mogą być bardziej realne niż otaczające nas rzeczy. Pojęcie *egzystencjalny projekt* Heideggera oddaje jawność (zmiennność), która jest formułowana przez fenomeny – punkty orientacyjne rozumiane jako cele, obrazy, ideały. Ponadto otaczające nas rzeczy ożywają, to jest nabierają realności tylko w świecie naszych dążeń i celów. Dlatego egzystencjalna całość, także hermeneutyczna, która pojmuje otoczenie i jego fenomeny jako części swej sensownej całości, tworzy owo środowisko także dla siebie samego. Tak oto *egzystencja* (stałe wykraczanie, rozszerzanie), *rozumienie* (dążenie do harmonii), *kultura* (ludzka twórczość), *teleologia* (ustanawianie i urzeczywistnianie celów), *fenomenologia* (wprowadzanie fenomenów do naszej egzystencjalnej całości) – tworzą poszerzające się pole fenomenologii kultury, która obejmuje także polityczność rozumianą jako płynny proces, to znaczy jako wewnętrzną wojnę.

Wnioski: Inny jako komponent demokracji

Na końcu chciałbym zaproponować alternatywę wojny zewnętrznej. Nie myślę, że można uniknąć walki. Wspomnijmy Heraklita: wojna jest ojcem wszystkich rzeczy. Tę myśl fenomenologicznie interpretowałbym w ten sposób: z przeciwności rodzi się świat życia. Jednakowoż Obcy powinien stać się Innym, który pomógłby poszerzyć nasz egzystencjalny projekt. Jesteśmy autentyczni, gdy stajemy się sobą, to znaczy ciągle kreujemy swoje życie z pomocą Innego w zmieniającym się egzystencjalnym środowisku. Nasze stawanie możliwe jest podczas tej wewnętrznej wojny ze sobą, w trosce o bardziej otwarty świat życia, o tworzącą się demokrację, którą my współtworzymy, realizujemy, urzeczywistniając i ograniczając swój polityczny organizm. W tym sensie jesteśmy autentyczni tylko wtedy, gdy walczymy. Na szczęście lub na nieszczęście wojna i demokracja są nierozłączne.

tłum. z języka rosyjskiego
Agnieszka Przychodzka-Dziekońska i Jacek Dziekoński

Резюме

Tomas Kačerauskas

В статье рассматривается место войны в демократии. Выдвигаются три тезисы: 1) демократия и война – неразделимы, демократия приобретает идентичность и ограничения только благодаря войне; 2) война нужна для формирования жизненного мира и индивида в нём; 3) внешняя открытая война является частью военной культуры демократии. Эти тезисы развиваются в контексте феноменологии и герменевтики культуры. Утверждается, что политика является частью творчества жизненной среды (культуры) как подвижного образования. Автор статьи опирается на понятия политики как войны Карла Шмитта (C. Schmitt), на концепции открытой приходящей демократии Жака Деррида (J. Derrida) и Шанталь Муфф (Ch. Mouffe), а также на аристотелевское понятие динамического мира. Выделяются три вида демократической борьбы: открытая внешняя, скрытая внешняя войны и внутренняя борьба. Анализируются их связи. Критикуется взгляд, что демократия несовместима с войной. Внутренняя (не внешняя) борьба трактуется как творческий фактор.

*

W przedstawionym artykule zostaje dokonana analiza roli wojny w demokracji. Wyeksponowane są trzy następujące tezy: 1) demokracja i wojna są zjawiskami nierozdzielными, gdyż demokracja uzyskuje tożsamość i granice dzięki wojnie; 2) wojna potrzebna jest do formowania świata społeczno-politycznego i jednostkowego; 3) zewnętrzna jawna wojna jest częścią konfliktogennej kultury demokracji. Te tezy rozwijane są w kontekście fenomenologii i hermeneutyki kultury. Twierdzi się tutaj, że polityka jest częścią życiowego i kulturowego środowiska. Autor artykułu opiera się na pojęciu polityki jako wojny sformułowanej przez Carla Schmitta, na koncepcji nadchodzącej jawnej demokracji J. Derridy i Ch. Mouffe, a także na arystotelesowskim rozumieniu dynamicznego świata. Rozważane są tu trzy aspekty demokratycznej walki: jawna walka zewnętrzna, skryta wojna i walka wewnętrzna. Są analizowane ich związki. Autor krytykuje pogląd, według którego demokracja jest niezgodna z wojną. Wewnętrzną (a nie zewnętrzną walkę) traktuje jako czynnik twórczy.

*przekład zweryfikowała**Halina Rarot*

