

**Prof. PAN dr hab. Andrzej Leder** — urodzony w 1960 roku, doktor habilitowany, profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Wydał rozprawy filozoficzne: *Nieświadomość jako pustka. Wokół myśli Freuda i Husserla*, oraz *Nauka Freuda w epoce <Sein und Zeit>*, pracę na temat historii Polski: *Prześlona rewolucja, ćwiczenie z logiki historycznej*, rozprawę dotyczącą idei filozoficznych w XX wiecznej Europie: *Rysa na tafli. Teoria w polu psychoanalitycznym*, a także, po angielsku: *The Changing Guise of Myths*. Naucza w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN i w Collegium Civitas. Mieszka w Warszawie.



*Wywiad z prof. PAN dr. hab. Andrzejem Lederem  
na temat emocji w polityce*

**Marcin Mazurek**

Na wstępie chciałbym Pana Profesora zapytać o coś, co wydaje się sprawą zupełnie fundamentalną, mianowicie, czy emocje w polityce różnią się od tych, które towarzyszą nam każdego dnia w życiu prywatnym, zawodowym. Jeżeli tak, to czy w ogóle możemy je zrozumieć?

**Andrzej Leder**

W polityce mamy do czynienia z tymi samymi emocjami, jednak inaczej dystrybuowanymi. Dlatego, że życie prywatne jest obszarem, w którym mamy tendencję do ukrywania czy tłumienia negatywnych emocji a eksponowania pozytywnych. Oczywiście to się różnie udaje, ponieważ w życiu prywatnym również często się pojawiają te negatywne, ale jednak ogólna tendencja jest taka żeby emocje negatywne bardzo mocno kontrolować. Życie polityczne staje się tym obszarem gdzie stosunkowo łatwo można emocje negatywne wyrazić. Stają się one wręcz nośnikiem, jeżeli przyjmiemy Schmitteańską koncepcję polityki, są wręcz pożądanym elementem polityczności. Są konstytutywne, o ile zakłada się, że pewnego rodzaju kategorie, na przykład wroga czy przyjaciela, nie mają charakteru jedynie poznawczego. Ale przyjmując w ogóle pewne dążenie czy namiętności jako element życia politycznego, to na pewno tutaj emocje negatywne odgrywają bardzo istotną rolę, i w związku z tym ta dystrybucja zaczyna być taka, że świat polityczny jest obciążony negatywnymi raczej emocjami, a świat prywatny ma być chroniony przed nimi.

**M.M.**

Gdy Chantal Mouffe nawiązuje do Schmitta, odcinając się jednocześnie od pewnej formy ekstremizmu politycznego jaka się wiąże z jego teorią, krytykuje m.in. myśl liberalną za wykluczanie emocji ze sfery politycznej. Czy można powiedzieć, że Mouffe dokonuje pewnego zwrotu konkludując, że emocje w polityce są pożądane i w tym sensie pozytywne?

**A.L.**

Redefinicja Schmitteńskiego pojęcia polityczności przez Mouffe wydaje mi się polegać właśnie na tym, że próbuje ona wyjść z koncentracji Schmitta na wrogości i konflikcie (jak wiadomo u Schmitta kategorią naprawdę ważną jest wróg, przyjaciel nie jest zbyt ważny), w kierunku większego zrównoważenia tych uczuć politycznych, tego by wzajemnie się zapośredniczały. To znaczy, stworzenia podstawy dla polityki demokratycznej w ramach Schmitteńskiego sposobu myślenia. Co u samego Schmitta naprawdę trudno sobie wyobrazić. Wydaje mi się też, że jej krytyka liberalizmu pomija fakt, że liberalizm w ogóle jest dość antypolityczny, tzn. że liberalizm samą kategorię polityczności traktuje jako taką, która z założenia ma charakter populistyczny, zaś większość problemów uznaje za eksperckie, do rozwiązywania których potrzebne są pewne techniczne i menedżerskie kompetencje. Towarzyszy temu oczywiście dewaluacja uczuć politycznych jako czegoś, co nie podlega dobremu zarządzaniu.

**M.M.**

Pojawiają się jednak, wydawane przez poważne ośrodki naukowe, publikacje poświęcone zarządzaniu emocjami. Muszę się przyznać, że zajrzałem do kilku z nich. Są to pisane z ogromną powagą teksty poświęcone przenoszeniu którejs już tam wersji zarządzania, jako źródłowo techniki kierowania pracownikami fabryk, na grunt emocji.

Łączy je przekonanie, że można w sposób racjonalny, włączający parametry czasu i efektywności, zarządzać emocjami. Swoimi, podwładnych, członków najbliższej rodziny etc.

**A.L.**

Oczywiście. Jest to podejście, w którym emocje są pojmowane jako jeden z żywiołów – jak, powiedzmy, powódzie i inne kłęski, które człowieka dotykają, czy wahania w popycie i podaży, a dobry menedżer musi potrafić sobie z tego rodzaju problemami radzić. Jest to zatem wiedza ekspercka, w której podmiot emocji nie jest traktowany poważnie, podmiotowo właśnie. To, co jest istotą projektu Mouffe i podobnych, to rozpoznanie tego, że emocje polityczne przede wszystkim niosą pewną wiedzę o podmiotach politycznych. O ich potrzebach, pragnieniach, związkach czy sposobach w jakie budują swoją tożsamość; że nie jest to żywioł, który trzeba opanować, tylko pewien rodzaj ekspresji politycznej. Co więcej, jest to dla tych podmiotów sposób na określenie się, wejście w sferę publiczną.

**M.M.**

Skoro już mówimy o podmiotach politycznych i ich emocjach. Czy sądzi Pan, że istnieją poszczególne rodzaje czy kategorie emocji, które można by przypisać poszczególnym klasom czy grupom społecznym? Czy klasa średnia dysponuje jakimś własnym repertuarem emocji?

**A.L.**

Przy wstępnym zastrzeżeniu, że jest to pewien rodzaj uproszczenia i uogólnienia, powiedziałbym, że emocje klasy średniej są szczególnie zapośredniczone. Są to emocje, które unikają bezpośredniości. Znakomicie wyraża to Hannah Arendt w swojej książce *O rewolucji*, gdzie właśnie pisze o swoim dystansie do wielkich namiętności re-

wolucyjnych, czyli miłości i nienawiści, jako w gruncie rzeczy niepolitycznych. Jej głos to głos klasy średniej. Emocje mieszczaństwa muszą zawsze być związane z dystansem, zaś związane z dystansem są, jak wiadomo, współczucie i ironia. W związku z tym klasa średnia ma do nich skłonność, choć pewnie można by znaleźć jeszcze parę innych. W przeciwieństwie do tych klas, które przeżywają świat w sposób o wiele bardziej bezpośredni. Badiou mówił o wieku XX jako o wieku „pragnienia realnego”, czyli właśnie absolutnej bezpośredniości. To oczywiście wiązało się w jego definicji z rolą jaką w XX wieku odgrywała zrewolucjonizowana klasa robotnicza. Możemy powiedzieć: tak, tutaj pojawiają się takie namiętności, które są najbardziej bezpośrednie, czyli te, które Arendt nazywa nienawiścią i miłością.

#### **M.M.**

Nawiązując do dorobku Arendt, dokładnie do książki *Eichmann w Jerozolimie*, czy Arendt nie stara się w niej jednak chłodzić emocji politycznych? Świat w jej czasach emocjonował się procesami nazistów, sam Eichmann przedstawiany był jako potwór, na którym możliwe było skoncentrowanie negatywnych emocji związanych ze zbrodniami nazistowskimi. Arendt w pewnym sensie wyśmiała taką postawę, emocje.

#### **A.L.**

Arendt właśnie uosabia ironiczny dystans, za którym jednak kryje się moralna pasja myślenia. Wydaje mi się, że miała ona przede wszystkim bardzo dużo dystansu do XIX-wiecznej naiwności. Do takiej naiwności, zgodnie z którą zbrodnie popełniają ludzie źli, a ludzie dobrzy - nie. Jej całe doświadczenie życiowe wskazywało na to, że wszyscy, których uważała za dobrych, popełnili zbrodnie. Albo słowem i myślą, tak jak Heidegger, albo po prostu jak wielu jej przy-

jaciół, którzy zostali oficerami armii niemieckiej. To jest oczywiście biograficzna interpretacja, można by ją zupełnie inaczej intelektualnie opowiedzieć, ale ja bym w taki sposób rozumiał jej dystans do tego rodzaju namiętności, które w latach 60. próbowały czynić z nazistów potwory, dzieło jakiegoś strasznego zła, które jest niezrozumiałe i w jakiś sposób metafizyczne. Podstawową intencję stwierdzenia o banalności zła rozumiałbym jako stwierdzenie mówiące przede wszystkim, że zło jest nijakie w swojej istocie. Myślę że nie przypadkowo Arendt była znawczynią myśli św. Augustyna, stąd obecny w tej tezie nicościujący charakter zła, który wywodzi się z myśli Augustyńskiej, w opozycji do manicheizmu. Ale zgadzam się też z takim podsumowaniem, że była to próba łagodzenia namiętności, które wyrastały z niemożności zrozumienia tego, co stało się w okresie Zagłady. Ona starała się z jednej strony wnikać w to, co się stało, ale z drugiej strony, starała się nie wpaść w pewien nastrój pobudzenia moralnego, które towarzyszyło temu rozpoznaniu.

### **M.M.**

Czy nie jest jednak tak, że w pewnym sensie odebrała ofiarom nazistów możliwość swobodnego przeżycia katarctycznego, skumulowania negatywnych emocji na tym jednym człowieku, doświadczenia pewnej wymierzonej mu symbolicznej kary jako przedstawicielowi nazistowskiego reżimu?

### **A.L.**

Myślę, że filozof nie ma władzy, żeby komuś coś takiego odebrać. W końcu sam wyrok kary śmierci Arendt interpretowała właśnie jako pewnego rodzaju odwet, nie jako coś, co wynikało z logiki porządku prawnego. Jest taki *passus* w *Eichmannie w Jerozolimie*, że ten wyrok wydano na gruncie przestarzałego odczucia, że jeśli wielka zbrodnia narusza porządek naturalny, to dla porządku naturalnego

trzeba złożyć ofiarę. Jest to oczywiście teza dalej idąca niż ta o banalności zła. Nie sądzę więc żeby Arendt mogła komuś odebrać ten rodzaj satysfakcji jaką odwet przynosi. Natomiast myślę, że niepokoiła ją myśl o tym, że odwet może stać się motorem kolejnej formy namiętności politycznej. Jest takie trafne sformułowanie Pierre'a Nora, który skądinąd znany jest jako jeden z teoretyków „zwrotu pamięciowego” w humanistyce pod koniec XX wieku, a który mówił, że choć taka penetracja i docenienie pamięci w historii pojawiło się jako sposób na oddanie sprawiedliwości skrzywdzonym i pozbawionym świadectwa, to często staje się też wyzwaniem do mordy. Wydaje mi się, że ten rodzaj niepokoju był bardzo u Arendt obecny.

### **M.M.**

Pytałem o Arendt w kontekście książki Jeana Améry'ego, *Poza winą i karą*. Jest to człowiek, który nie tylko doświadczył aresztowania i tortur ale również cudem przeżył holocaust, zaś gdy niedługo po wojnie udzielał wywiadów, między innymi w rozgłoszeniach radiowych w Europie, w USA, gdy opowiadał o ogromie zbrodni niemieckich, był wielokrotnie atakowany jako osoba, która wszczynająca niepokoje, że nie do końca wiadomo, co ma na celu. Gdy dowiadywał się, że parę lat po wojnie powstawały w Stanach Zjednoczonych kluby, których regulamin wykluczał jako członków Żydów, wnioskował, że w sensie moralnym zakończenie wojny niewiele zmieniło w kwestii żydowskiej. Teza, tyle oczywista, co zaskakująca, którą stawia w książce jest taka, że Niemcy przestali mordować ludzi w obozach zagłady nie dlatego, że przeszli jakąś formę przemiany moralnej, ale po prostu dlatego, że przegrali wojnę.

### **A.L.**

Całkowicie zgodziłbym się z tą diagnozą.



### **M.M.**

W związku z tym pojawia się właśnie pytanie czy Arendt nie odmawiała jednak ofiarom nazistów prawa do pewnego „symbolicznego mordu politycznego”, jako do naturalnej potrzeby, z czym być może wiązała się tak silna krytyka też Arendt.

### **A.L.**

Byłbym bardzo ostrożny jeśli chodzi o „naturalne potrzeby”. A jeszcze bardziej z tym, w jakim zakresie myśliciel powinien takim naturalnym, spontanicznym „potrzebom” basować. W tej sprawie jestem więc po stronie Arendt; pragnienie odwetu jest częstym ludzkim przeżyciem, jego krytyczna analiza – obowiązkiem człowieka myślącego. Ale akurat w Niemczech ten mord rytualny, albo powiedziałbym raczej ojcobójstwo, się dokonało. Po pierwsze, proces Eichmanna i wykonanie wyroku śmierci na nim a potem procesy frankfurckie załogi Auschwitz i Birkenau spowodowały głębokie otwarcie na tę problematykę następnego pokolenia, pokolenia dzieci „zwyczajnych Niemców” z okresu nazizmu. Jednocześnie świadomość polityczna bardzo mocno wówczas ewoluowała w kierunku lewicowym. To stworzyło konglomerat, który doprowadził do buntu przeciwko temu, co dla Améry’ego jeszcze było nie do ruszenia: tradycyjnej, związanej z chrześcijaństwem formy „większościowej” ludów Zachodu. Ksenofobicznej, nacjonalistycznej, hierarchicznej. Lata 60. i początek 70. to bardzo silna rewolta młodzieży przeciwko temu porządkowi, w tej formie, w jakiej ustanowiony został po drugiej wojnie światowej, tzn. przeciwko porządkowi ustanowionemu przez Adenauera i de Gaulle’a. W Niemczech w gruncie rzeczy ten porządek konserwował nazistowskie państwo. Rewolta i namiętność młodzieży lat 60. miała wyraźnie Freudowski charakter, tzn. była formą symbolicznego ojcobójstwa.

Wydaje mi się, że tutaj książka Arendt nie odegrała istotnej roli. Ona zresztą odegrała rolę głównie w anglosaskiej sferze językowej, no i w Izraelu. Natomiast to o czym Pan mówi, to zjawisko, które jest nadal bardzo uderzające w Polsce. Po całym zagładowym cyklu, mówię tu o literaturze Grossa i wielu innych książkach, w zasadzie niewiele się zmieniło w postrzeganiu Żydów, ich roli w społeczeństwie i w porządku metafizycznym. Trochę się zmieniło, nie mogę powiedzieć, że nic, ale nie tak znowu wiele. To pokazuje jak struktura pola symbolicznego, imaginarium – że użyję swoich ulubionych terminów – jest trwała, to znaczy, że zmiana jest bardzo trudna i wymaga czegoś tak silnego jak bunt młodzieży w Niemczech. Niemcy mieli błogosławieństwo winy, to znaczy ich wina była tak niewątpliwa, że tam trudno było zaprzeczyć temu oskarżeniu, które padało ze strony następnego pokolenia. Takie kraje jak Polska, Francja, mają tę ambiwalentną sytuację, w której zawsze można mówić „to nie my”.

### **M.M.**

No tak, też byliśmy ofiarami. Pojawia się wobec tego pytanie o to, czy są bezwzględnie negatywne emocje w polityce. Takie, o których pozytywnym wymiarze trudno pomyśleć, tak pod względem użytecznym jak i egzystencjalnym.

### **A.L.**

Powiedziałbym, że sama polityczność opiera się na pewnym zapośredniczeniu uczuć negatywnych. Pouczająca jest historia końca wojen religijnych we Francji. Ci, których określano jako „politiques” – a było to jedno z pierwszych użyczeń tego słowa w nowożytności – byli jednocześnie tymi, którzy nawoływali do zaprzestania rzezi. Zakładali, że w jednym państwie mogą żyć ci, którzy się nienawidzą, jeśli odstąpią od bezpośredniej przemocy i scedują ją na suwerena.

I to jest już opanowanie nienawiści. Zakładamy więc, że dopóki rządzi nienawiść, która zezwala na przemoc bezpośrednią, nie ma polityki. To znaczy, że nie jest to polityka, to jest wojna. Wbrew Clausewitzowi wojna, szczególnie domowa, nie jest przedłużeniem polityki; jest albo wojna, albo polityka. Ten rodzaj nienawiści domagającej się natychmiastowego mordy wydaje się więc uczuciem prymarnie antypolitycznym. W momencie gdy ten rodzaj nienawiści zostaje jakoś opanowany lub powstrzymany, pojawia się w ogóle możliwość polityki czy polityczności. I to jest jedyne uczucie, z mojego punktu widzenia, niepolityczne. Inne są treścią polityki. Choć zastanawiałbym się nad tezą Arendt dotyczącą miłości, bo też wydaje mi się, że polityka realizowana w imię miłości bez kolejnego etapu zapośredniczenia jest właśnie niepolityczna, zwykle stacza się w przemoc.

#### **M.M.**

Na ile możemy być świadomi emocji w polityce? Jeśli za Heglem stwierdzimy, że filozofia jest rozumowym ujęciem przeszłości, to możemy tutaj mówić o rozpoznawaniu pewnych emocji z przeszłości. Okres drugiej wojny światowej jest na tyle odległy, że możemy z pewnym poczuciem obiektywizmu mówić o towarzyszących jej emocjach. Jeżeli zaś chodzi o bieżące emocje, na ile jesteśmy w stanie je rozpoznać będąc jednocześnie w nie uwikłani na wiele sposobów?

#### **A.L.**

Sądzę, że nie ma tu aż tak dużej różnicy między podmiotowością społeczną a podmiotowością indywidualną. Zawsze jesteśmy pod wpływem jakichś emocji, czy też w jakiejś przestrzeni emocji. Świadomość tego zmusza do uwagi, do tego by zadawać sobie pytanie o rodzaj, jakość tej przestrzeni, albo tego światła, które ją wypełnia.

Jeżeli to pytanie się zadaje, to znaczy, że przynajmniej część z pobudek uczuciowych zostaje rozpoznana. Jeżeli się go sobie nie zadaje, to jest się po prostu niesionym przez pewien rodzaj sił, nad którymi się nie panuje.

**M.M.**

To znaczy, że pewna forma ciągłej autoanalizy jest tu potrzebna.

**A.L.**

Wydaje mi się, że tak. Jedną z rzeczy, które są potrzebne dla rozumienia polityki, również na poziomie teorii politycznej, jest umiejętność rozpoznania nastroju – żeby użyć określenia Heideggerowskiego – nastroszenia. Jest takie ładne powiedzenie Havla, że po to aby wiedzieć jakie będą wydarzenia polityczne, trzeba słuchać tego, co ludzie śpiewają w gospodach. To jest właśnie ta uwaga dla nastrojów politycznych. U nas to się wyraża raczej tym, co ludzie piszą na murach. Polacy nie są bardzo muzykalni, ale napisy na murach ujawniają jaki nastrój polityczny panuje.

**M.M.**

Można też czytać wpisy na portalach społecznościowych.

**A.L.**

Tak, oczywiście. Chociaż w Internecie człowiek się spotyka albo z tym, co jest mu bliskie, bo tak ma ustawione różne kręgi dostępności na portalach, albo z tym, co jest mu absolutnie wrogie, bo docierają do niego hejterzy. Natomiast gdy idzie się ulicą miasta człowiek spotyka to, co nie jest bezpośrednio adresowane do niego, tylko to, co jest adresowane do wszystkich.

**M.M.**

W kontekście przytoczonej przez Pana wypowiedzi Havla, czy uważa Pan, że sprawny polityk to ktoś, kto dysponuje jakąś niezwykłą intuicją, która pozwala mu wyczuwać emocje, ktoś, kto potrafi rachować w zdystansowany sposób, dokonując ciągłej autoanalizy, czy może powinien to być wirtuoz emocji, uczestniczący w nich i dyrygujący nimi jednocześnie.

**A.L.**

Skuteczny polityk to ten, który przede wszystkim działa jako pudło rezonansowe emocji politycznych. Jest to osoba, która niesie w sobie pewien rodzaj emocji, które jednocześnie są istotne, a często wiążącościowe w społeczeństwie. Absolutnie nie sądzę aby refleksyjny stosunek do polityki, czy inżynieria emocjonalna, były skuteczne. Przypomina mi się Leszek Balcerowicz, któremu – gdy został szefem Unii Wolności – ktoś doradził, by okazywał więcej entuzjazmu, a w szczególności posługiwał się mową ciała. Gesty – „Zwyciężymy!”, z podniesieniem rąk – w wydaniu kogoś, kto ma chłodny analityczny umysł, na dodatek krytyczny i sarkastyczny, były tak śmieszne i nietrafne, że moim zdaniem nie mogły wywołać żadnego entuzjazmu. W odróżnieniu od niego, Jarosław Kaczyński ma taką umiejętność, że nawet bez wyrażania bardzo silnych emocji potrafi znaleźć słowa, które w tym momencie nazywają afekty jego słuchaczy. Sądzę, że Donald Tusk też miał taką umiejętność, chociaż odwoływał się do innych emocji. Natomiast aktualnie nie widzę nikogo w polskiej polityce, kto miałby tego rodzaju umiejętności. I tutaj żadna inżynieria, zarządzanie emocjami nic nikomu nie da. To się albo ma, albo nie. Jest to taki rodzaj talentu, jak malarski bądź „radiowy”.

**M.M.**

Czy to znaczy, że myśl polityczna, która do dziś zresztą nawiązuje do filozofii Machiavellego, jest w pewnym sensie wydumana i mało skuteczna?

**A.L.**

Dlaczego? Ktoś, kto wyczuwa nastroje społeczne musi też umieć działać tak, by wykorzystywać je, mobilizować, używać dla zdobycia władzy. Z tego, że ma się talent polityczny nie wynika, że będzie się dobrym politykiem, podobnie jak z tego, że ma się talent malarski nie wynika, że jest się malarzem. Potrzebna jest też praktyka i technika. I tu wchodzi Machiavelli. Jest przy tym pewne rozłożenie akcentów, odróżniające politykę renesansu od masowej polityki demokratycznej współczesności. Wydaje mi się, że współczesny polityk demokratyczny, nawet jeśli dąży do autorytaryzmu, musi być do jakiegoś stopnia pudłem rezonansowym nastrojów społecznych. Natomiast ukąszenie Machiavelliczne jest oczywiście niezbędne w takim sensie, że polityk nie może być całkowicie nieświadomy tego, co robi.

**M.M.**

Jeśli chodzi o samych przywódców politycznych, zastanawia mnie jedna rzecz: dlaczego Nikodem Dyżma jest postacią absolutnie negatywną, wywołującą tak skrajnie negatywne emocje i jednocześnie wciąż tak żywą ze względu na chociażby dwie ekranizacje powieści Dołęgi–Mostowicza? Dyżma nie jest w końcu żadnym wampirem politycznym, człowiekiem złym do szpiku kości. Intelktualnie i emocjonalnie jest raczej człowiekiem zupełnie przeciętnym, wywołującym jednocześnie tak skrajnie negatywne emocje.

**A.L.**

Być może, choć nie mam pełnej odpowiedzi na to pytanie, stosunek do Dyzmy pokazuje to, że jednak łączymy z politykami bardzo duże oczekiwania. To znaczy, że polityk powinien być w powszechnym wyobrażeniu kimś mądrzejszym, lepszym, bardziej przygotowanym do wykonywania tego zawodu, a przede wszystkim, biorącym odpowiedzialność za innych. I powszechne narzekanie na polityków wiąże się właśnie z tym wyidealizowanym obrazem. Dyzma z tą swoją absolutną przeciętnością tak bardzo rozczarowuje i tak bardzo nie pasuje do tego rodzaju ojcowskiej postaci, że to rozczarowanie zmienia się w jakiś rodzaj złości i niechęci. Jest takie badanie profesor Małeckiej-Szałygin z etnografii Warszawskiej, dotyczące wyobrażeń na temat polityki na Podhalu. Na pytanie, czy był w Polsce jakiś dobry polityk w ostatnich dziesięcioleciach, padała odpowiedź, „owszem, Jan Paweł II”. Jeżeli to jest ojcowska, wzorcowa postać polityka, to na pewno Dyzma rozczarowuje.

**M.M.**

O ile to, co Pan mówi jest niezwykle ciekawe, o tyle wydaje mi się, że pozostaje w sprzeczności z pewnym dobrze ugruntowanym dyskursem, który zapoczątkował już co najmniej Le Bon, a którego kontynuatorem był Gasset, obecnie jest nim Sloterdijk. Chodzi mi o wciąż nawarstwiające się, coraz głębsze i bardziej radykalne interpretacje społeczeństwa masowego, które w świetle tego dyskursu nie znosi transcendencji, nie znosi być kierowane przez coś, co jest inne i w założeniu bardziej szlachetne, wyższe, lepsze od niego. W wymiarze emocjonalnym demokracja masowa wiązałaby się tutaj z całkowitym brakiem zaufania, niechęcią i nieufnością wobec tych wszystkich, którzy nie stanowią przedstawicieli masowego społeczeństwa. Gdyby przyjąć taką perspektywę, Nikodem Dyzma powinien być ulubieńcem, maskotką szerokiego ogółu, a tak nie jest.

### A.L.

To dowodzi, że ta hipoteza jest błędna. Przedstawił Pan pewien nurt myśli konserwatywnej, która w swojej emocjonalnej treści jest przede wszystkim niechętna polityce masowej, pokazuje głównie jej ciemne strony i opisuje je w taki sposób, aby pokazać, że polityka masowa jest właściwie skazana na klęskę. Ja się z tym nie zgadzam. Polityka masowa jest trudna i niebezpieczna, ale w dzisiejszych czasach tylko ona jest możliwa, a co ważniejsze, tylko ona jest sprawiedliwa. Natomiast do opisu polityki masowej bardziej nadaje się i trafniejszy jest krótki esej Zygmunta Freuda *Psychologia zbiorowości i analiza ja*, niż te rozważania, o których Pan wspomniał, z Le Bonem na czele. Chociaż Freud nie jest też szczególnie progresywną i charakteryzuje go mocny rys konserwatywny, przede wszystkim pesymizm antropologiczny. Ale dlatego odwołuję się do tego eseju, bo Freud mówi: masa zawsze pragnie pewnego ideału. Ten ideał jest jej potrzebny, by mogła formować samą siebie i formować swoje działania. Mniej więcej w ten sposób rozumiem tę wypowiedź górala na temat Jana Pawła II – jest pewna postać, która pozwala nam jak gdyby zbawiać świat politycznie, w takim sensie, że dzięki istnieniu takich osób świat nie jest tak zły, jak czasami nam się jawi, jak często nam się jawi. Dla postępowców pierwszej połowy XX wieku kimś takim był Lenin, w drugiej – Che Guevara.

Przy czym to wcale nie jest takie proste, bo jak wiadomo, żaden polityk nie dorasta do tego ideału i w związku z tym występuje ogromna niechęć do rzeczywistej klasy politycznej. Jest to generalnie kwestia umiejętności radzenia sobie ze swoimi ideałami i rozczerowaniami nimi. Co nie zmienia faktu, że konserwatywna wizja głosząca, że masa nie posiada ideału, jest bardzo jednostronna. Nie mówię, że takich procesów prowadzących do anomii nie ma, ale zwykle jest to jednak pewien „stan wyjątkowy”. Jak w Polsce w 1944 i 1945 roku, zgodnie z opisem Marcina Zaremby.



**M.M.**

Czy demokracja liberalna opiera się na jakichś specyficznych, przynależnych jej emocjach politycznych, innych niż powiedzmy socjalistyczna bądź komunistyczna forma organizacji politycznej?

**A.L.**

Przede wszystkim wydaje mi się, że do dziś nie znamy żadnych innych ustrojów wychodzących poza dwie podstawowe formy: mniej lub bardziej demokratyczne albo tradycyjne, oparte na hierarchii. Więc stwierdzenie, że istnieje coś takiego jak socjalizm czy komunizm budzi moje zastrzeżenie. Takich ustrojów nigdzie nie ma i w zasadzie nie było, być może poza pierwszymi latami rewolucji bolszewickiej czy szczytowym momentem rewolucji kulturalnej w Chinach. Ale to oczywiście nie były żadne ustroje, tylko procesy rewolucyjne. Nawet schyłkowy socjalizm realny obejmował społeczeństwo hierarchiczne. W tym sensie wydaje mi się, że nasz wybór jest między różnego rodzaju formami demokracji a formami społeczeństw zhierarchizowanych, rządzonych autorytarnie. Jeżeli więc Pan pyta o uczucia związane z demokracją, to powtórzę: uważam, że demokracja wymaga zapośredniczenia, zbyt duża bezpośredniość emocji po prostu uniemożliwia istnienie demokracji. Inaczej mówiąc, jeżeli emocje są zbyt silne i przekładają się bezpośrednio na działanie wówczas proces odroczenia, którym jest każdy proces demokratyczny, staje się niemożliwy.

**M.M.**

Jeśli mówimy o zapośredniczeniu. Ja sobie je wyobrażam w sferze polityki jako pewną formę zaufania do instytucji i kultury organizacyjnej, które stanowią z jednej strony wyzwanie, a z drugiej strony narzędzie przetwarzania emocji, nadawania im intersubiektywnego charakteru. Jeśli tak się rzecz przedstawia, pojawia się pytanie o to,

jaka jest różnica między stabilnością demokracji zachodnich a wschodnich, młodych, w których stopień zaufania do instytucji politycznych i prawa jest niższy.

### **A.L.**

Właśnie ją Pan chyba zdefiniował. To znaczy, jak na razie w społeczeństwach o długiej tradycji demokratycznej ciągle jest bardzo duże zaufanie do instytucji i sposobów podejmowania decyzji, do praktyk społecznych i politycznych, które z tymi instytucjami są związane. To w dużo mniejszym stopniu dotyczy społeczeństw Wschodniej Europy. Nawet ta część niemieckiego społeczeństwa, która lokuje się na wschód od Łaby, dawne NRD, mimo że instytucjonalnie należy do Zachodu, funkcjonuje inaczej. Wyrasta z pruskiego feudalizmu, znalazła się pod wpływem imperium sowieckiego i jest o wiele mniej gotowa do zaufania w demokratyczne instytucje niż społeczeństwo Niemiec zachodnich. Sądzę, że jest coś takiego jak wspólne doświadczenie starych demokracji, które uodparnia na rozczarowania polityką demokratyczną. Która – dodajmy – jest oczywiście rozczarowująca. Zaakceptowanie tego, że polityka jest pewną sferą rozczarowań, kompromisów a mimo to ta demokratyczna jest najlepszym rozwiązaniem, odróżnia społeczeństwa, które mają dłuższą i krótszą tradycję demokratyczną. Odnosząc się ponownie do wyidealizowanej figury Jana Pawła II – jeśli ma się tak wysokie oczekiwania względem polityki, nie sposób nie rozczarować się polityką rzeczywistością. Nazizm w Niemczech, XIX-wieczna Komuna Paryska, rządy Vichy, wcześniej sprawa Dreyfusa, wojna domowa w Hiszpanii i wreszcie wojny kolonialne, żeby wymienić tylko kilka europejskich przykładów, stanowią pewien rodzaj doświadczenia, które tkwi w społecznej pamięci i jakoś wpływa na sposób postrzegania procesu demokratycznego.

### **M.M.**

Nawiązując do historii. Dlaczego budzi ona tak silne polityczne emocje? Czy jest to kwestia jedynie budowania za pomocą historii pewnej tożsamości i mitu, na którym się opiera, czy w grę wchodzi jeszcze jakiś inny motyw? Niektóre z zachodnich społeczeństw mają historię dłuższą niż polskie społeczeństwo ale nie wydaje się, aby debaty na temat historii miały w ich obrębie tak emocjonalny charakter jak ma to miejsce w Polsce.

### **A.L.**

Zaczynając od ostatniej części pytania, i Francji, którą dobrze znam. W XIX wieku każde pokolenie historyków pisało swoją historię Rewolucji, wyrażając aktualne emocje i nastroje, te które wyrażały współczesność, ale ogniskowały się też na powszechnie znanym, patetycznym dramacie Rewolucji. Komuna Paryska nawiązywała do 1793. Pamięć o Komunie Paryskiej definiowała sposoby identyfikacji w czasie sprawy Dreyfusa, a to później silnie oddziaływało na sposoby identyfikacji w okresie międzywojennym. Później mamy sprawę Vichy, do dzisiaj nie do końca rozpoznaną we Francji i proces Papon w latach 80. i 90., proces prefekta Bordeaux, który wysłał Żydów z Bordeaux do Auschwitz, zupełnie bez niemieckiej „pomocy”. Trzydzieści lat temu proces ten wywołał ogromne polityczne namiętności we Francji. Więc nie jest tak, aby kraje zachodnie pozbawione były tego rodzaju silnych namiętności. Dziś we Francji nie istnieje coś takiego jak ONR ale w latach trzydziestych podobne organizacje jak ONR po prostu istniały, również robiły na ulicach to, co dziś ONR w Polsce. Dzisiaj jest inaczej dlatego, że większość krajów demokratycznych, faszystowskich organizacji nie dopuszcza do życia publicznego. Nie czynią tego błędu, bo wiedzą jakie są jego konsekwencje; w odróżnieniu do Polski miały faszystowskie rządy – sanacji do takich formacji jednak bym nie zali-

czał – opierające się na bojówkach. W związku z tym nie można powiedzieć, że w krajach o długiej tradycji demokratycznej nie występują tak silne namiętności związane z historią i tożsamością, jest większe doświadczenie dotyczące ich konsekwencji.

Teraz, wracając do pytania: „dlaczego?” Oczywiście odpowiedź tożsamościowa jest moim zdaniem podstawowa, tzn. że sposób rozumienia własnej historii jest określeniem swojej tożsamości, ale ja bym to rozwinął w takim kierunku, że większość podmiotów zbiorowych i indywidualnych, politycznych też, doświadcza głębokiej potrzeby uprawomocnienia, a powiedziałbym nawet usprawiedliwienia. To znaczy ustanowienia tego, kto jest winny, a kto jest niewinny, przeprowadzenia negocjacji winy. To jest ważna, głęboka potrzeba, którą zajmują się filozofowie egzystencjalni, rozpoznając winę jako bardzo ważny rys wszelkiej antropologii. Historia jest obszarem, w którym dokonuje się negocjacja winy i usprawiedliwienia. To moim zdaniem jest źródłem tak gwałtownych namiętności z nią związanych, ponieważ właśnie doświadczenie winy jest tak nieznosne, że wywołuje nienawiść, lęk, bardzo destrukcyjne, negatywne emocje, a doświadczenie, przeżycie usprawiedliwienia, przynosi ogromną ulgę i dumę. Ogromna większość sporów dotyczących historii, prowadzonych na masowym, a nie profesjonalnym poziomie, dotyczy winy i usprawiedliwienia, tzn. tego, kto był sprawiedliwy, kto miał rację, kto był zły. Struktury narracyjne, które opowiadają winę i usprawiedliwienie, są fundamentalnym sposobem przekazywania historii i wydaje mi się, że to właśnie jest ten rdzeń, który powoduje, że historia jest tak ważna. Podstawową stawką tych sporów jest tak opowiedzieć historię, aby dać własnemu podmiotowi politycznemu definicję jego prawości, a inne podmioty obciążyć winą.

**M.M.**

Z tego, co Pan mówi wynika, że spory te są nieuniknione.

**A.L.**

Tak. Sądzę, że są absolutnie nieuniknione. Zmiana jest możliwa tylko w sposobie definiowania tego „my”, w którym widzimy nasz podmiot polityczny.

**M.M.**

Jak to się odnosi do tożsamości narodowej, jeżeli z jednej strony mamy do czynienia z modernistami takimi jak Gellner, którzy twierdzą, że idea tożsamości narodowej ma charakter wtórny, jest wynikiem przemian o charakterze gospodarczym, jednocześnie będąc stymulowaną przez ideologie nacjonalistyczne, procesy tworzenia historii narodowej, budowanie języka narodowego, natomiast z drugiej strony mamy takich myślicieli jak Gasset, którzy twierdzą, że historia tożsamości narodowych sięga mniej więcej czasów upadku Imperium Rzymskiego, zaś dyskurs nacjonalistyczny XIX i XX wieku stanowi formę patologicznego nawiązywania do tych tożsamości? Istnieje w tej sprawie pewien spór. Gdybyśmy przyjrżeli się mu jednak od strony emocji politycznych towarzyszących tożsamości narodowej, czy są one wynikiem pewnej inżynierii politycznej, która konstruuje pewien byt polityczny, kulturowy, prawny, jakim jest naród, czy może emocje związane z tożsamością narodową mają charakter, nie powiem naturalny, ale ciągły, w dużej części nieświadomiony i niekontrolowalny.

**A.L.**

Wydaje mi się, że po pierwsze, pewien rodzaj tożsamości czy potrzeby posiadania tożsamości jest nieuchronną słabością ludzkiej

natury, stałą antropologiczną. Tożsamości są też oczywiście na różne sposoby wspólnotowe. To natomiast jak się definiuje te wspólnoty, jest kwestią pewnej kulturowej negocjacji i procesu konstruowania. Pewna definicja samego siebie wydaje się konieczna, trudno jest funkcjonować podmiotowi, który nie potrafi się zdefiniować jako „ktoś”. Skądinąd wiele skomplikowanych intelektualnie nurtów kulturowych i religijnych próbuje człowieka wyrwać z przymusu definiowania się, czy to mistycyzm chrześcijański, czy buddyzm, czy „słabe tożsamości” postmodernizmu. Występuje w nich nacisk na próbę oderwania się od wspólnotowych atrybutów. Jest to jednak ścieżka dostępna tylko niektórym, elitarna. Generalnie zawsze w kulturach uznaje się potrzebę zdefiniowania siebie w kontekście pewnej wspólnoty i w tym sensie uczucia narodowe są właśnie odpowiedzią na ten rodzaj potrzeby.

Czy są one konstruktem XIX-wiecznym? Myślę, że tak. Wcześniejsza polityka była arystokratyczna, lud żył w obszarze pewnych tożsamości lokalnych, dopiero XIX wiek wraz ze wszystkim przemianami, o których wiemy, wprowadził lud w masową kulturę i również w masową politykę. Wydaje mi się, że tutaj kategoria hegemonii kulturowo-politycznej pojawiająca się u Gramsciego a rozwijana przez Mouffe jest bardzo trafna, to znaczy, że tożsamość narodowa okazała się tożsamością najbardziej hegemoniczną, zyskała największą siłę przyciągania. Czy ona jest konieczna w takiej samej postaci w XXI wieku? Ja mam przede wszystkim wątpliwości czy jest adekwatna. W skali Europy jest już nieadekwatna – mówi się, że narody europejskie dzielą się na te, które już wiedzą, że są za małe, by prowadzić samodzielną politykę i te, które za chwilę się o tym dowiedzą. Tożsamość narodowa nie odpowiada większości wyzwań, wobec których ludzie obecnie stoją, ale też nie odpowiada stylowi życia, co najmniej stylowi globalnej klasy średniej. Niemniej jest nadal bardzo silną kategorią w związku z czym jej siła przycią-

gania jest bardzo duża. Jeżeli spojrzeć na to w duchu Marksowskim, to jest to głęboko zależne od skali procesów ekonomicznych, ich skala jest zbyt dużą dla dzisiejszych narodów. Ale z drugiej strony kto wie, czy „odpowiedzi nacjonalistyczne” nie okażą się znowu bardzo mocne, gdy uniwersalistyczne projekty neoliberalnego ładu globalnego są dramatycznie kryzysogenne.

### **M.M.**

Jest to rzecz, o którą chciałem spytać ponieważ kwestia ta dotyczy bardzo wpływowych projektów filozoficznych, począwszy od koncepcji Habermasa, skończywszy na wszystkich tych, którzy do niego nawiązują. Z jednej strony, twierdzi on, że powstanie tożsamości narodowej i państwa narodowego zbiega się z początkami demokratycznego egalitaryzmu, definiuje się w usunięciu ekonomicznych, społecznych i innych różnic jako drugorzędnych wobec powszechnej podmiotowości politycznej. Obecnie mamy jednak do czynienia z procesem, w którym patriotyzm narodowy opisywany jest jako nieadekwatny i powinien zostać zastąpiony patriotyzmem europejskim. Tożsamość narodowa miałaby stać się elementem kultury „miękkiej”, natomiast kwestie natury prawno-ustrojowej wymagałyby zupełnie innego rodzaju podstawy. Wydaje mi się jednak, że trudno jest Habermasowi przekonać czytelnika jego prac, że tego rodzaju patriotyzm europejski w ogóle powstaje lub, że istnieją przesłanki by uwierzyć, że powstanie w dającej się przewidzieć przyszłości. Sytuacja wydaje się zatem dramatyczna.

### **A.L.**

Ona obecnie jest dramatyczna, bo nie ma ludu europejskiego – to stwierdzenie wydaje się być po pierwsze prawdziwe, po drugie, bardzo niepokojące. Habermas nie uwzględnił tego, jak ogromną rolę w tożsamości odgrywa rama etyczna, określona przez winę i uspra-

wiedliwienie. I uczucia z nimi związane. Co skądinąd, jak na uważnego czytelnika Freuda jest istotnym niedopatrzaniem. Wszystkie tożsamości narodowe dają podmiotom indywidualnym i zbiorowym doświadczenie dumy i usprawiedliwienia, które zaciera winę. Nacjonalizmy zawsze na tym bazowały. Ten rodzaj etycznej ramy byłby, moim zdaniem, odpowiedzią na deficyt poczucia tożsamości europejskiej. Gdyby tożsamość europejska potrafiła dawać tego rodzaju etyczną legitymizację tożsamościom indywidualnym, to mogłaby się stać pewnym faktem politycznym i społecznym. To, co wydarzyło się w ostatnim roku, w szczególności po zwrocie świata anglosaskiego ku pewnego rodzaju izolacji i protekcyjizmowi, ni z tego ni z owego doprowadziło do wyłonienia się nowej tożsamości europejskiej. Właśnie jako etycznej, ale nie w sensie moralizatorskim, tylko raczej odwoływania się do pewnej dumy, która uzasadnia to, że jesteśmy tym, czym jesteśmy. To dotyczy, niestety, raczej „strefy karolińskiej”, czyli dawnego obszaru Imperium Karola Wielkiego, dziś mniej więcej strefy euro. Jeżeli Angela Merkel mówi, że nasz projekt jest szczególnym projektem, lepszym projektem niż anglosaski, nie mówiąc już o wszystkich dyktaturach, które nas otaczają, Putina, Erdoğan, itd., próbuje dać właśnie tego rodzaju sankcję etyczną. Bardzo mnie uderzyło to, że sukces Macrona we Francji opierał się w dużym stopniu na tym, że potrafił uruchomić entuzjazm, dumę europejską wśród Francuzów, którzy dotychczas byli od tego bardzo dalecy i których uczucia narodowe są bardzo silne. Ale Macronowi udało się właśnie przełożyć w jakiś sposób język francuskiej dumy na dumę europejską. To jest, wydaje mi się, trop pokazujący, że jest to w ogóle możliwe. W świecie, w którym mamy, z jednej strony Trumpa, z drugiej Putina, nie wspominając o przywódcach Chińskich, z trzeciej strony Państwo Islamskie, duma z projektu europejskiego może stać się czymś rzeczywistym i zrozumiałym, a nie jedy-



nie moralizatorską wizją, którą już kilkadziesiąt lat temu Habermas rozwijał w sposób prekursorski, ale jednocześnie jałowy.

**M.M.**

Udało nam się zakończyć rozmowę optymistycznym akcentem.  
Dziękuję bardzo.

**A.L.**

Dziękuję.