

Leszek Koczanowicz

UNIwersytet SWPS
e-mail: lkoczanowicz@swps.edu.pl
 <https://orcid.org/0000-0002-4204-1674>

Radość polityki

Abstract

The Joy of Politics

The article deals with a problem that is neglected in reflection on politics, namely whether politics, doing politics, can be a source of joy. Various positions on the matter are considered, from ancient writings to modern newspapers or even tabloids. The constraints on active politicians and the concerns that their private lives may raise are shown. The second theme of the article is the enjoyment of politics by citizens who are not professional politicians. Can participating in democracy, in democratic procedures, be something joyful for them? The thesis of the article is that this is generally not the case, that negative emotions dominate in politics, including democratic politics. The article concludes with the postulate that for a democratic society to function well, it is necessary to restore the joy of participating in democracy.

Key words: joy, democracy, politics, politicians, participation in democracy, political emotions

Słowa kluczowe: radość, demokracja, polityka, politycy, uczestnictwo w demokracji, emocje polityczne

W sierpniu 2022 roku świat obiegła wiadomość o skandalu w Finlandii. Premierka Sanna Marin, która w tym czasie w wieku 36 lat była najmłodszą wybraną przywódczynią kraju, została sfotografowana podczas prywatnego przyjęcia, a następnie w modnym nocnym klubie w Helsinkach (Kale 2022). Nie było to jedyne związane

z nią wydarzenie, które poruszyło opinię publiczną. Sanna Marin postępuje po prostu tak, jak może zachowywać się każda kobieta w liberalnym kraju, będąca w jej wieku. Sprawa Marin ma wiele aspektów, w tym oczywiście genderowy, co podkreślano w komentarzach. Autorka jednego z nich kontrastuje maskulinistyczny styl uprawiania polityki, charakterystyczny często dla rządów autokratycznych, z podejściem Marin, które „Jest widocznym dowodem politycznej siły zachodniego liberalizmu, pozbycia się przesądów związanych z władzą, jest tym, co sprawia, że na plan pierwszy wysuwa się to, co najlepsze” (Badham 2022¹). Wychodząc nieco poza literalne znaczenie tego komentarza, można by zaryzykować postawienie uniwersalnej tezy, że o ile autorytarna polityka jest zawsze ponura, o tyle w liberalnej, demokratycznej polityce pozostaje przynajmniej miejsce na radość.

Z pewnością łatwo jest uzasadnić pierwszą część tej tezy. Autorytarni dyktatorzy rządzą, wykorzystując wzbudzany strach, starając się mniej lub bardziej brutalnie sparaliżować wszelkie próby oporu. Oczywistą strategią w takiej sytuacji jest stawianie bariery, która oddziela ich od podwładnych. Udowadniają w ten sposób, że są niezwykli, różnią się od innych ludzi, co w jakiś sposób jest jednym z czynników uzasadniających ich panowanie. Jeżeli nawet żartują, to ich poczucie humoru jest podsyte terrorem, pokazują tym samym swoją wyższość czy odejście od norm i zasad codziennego życia. Wiele jest opowieści o śmiertelnym śmiechu autorytarnych władców. Ich radość z uprawiania polityki to radość z tego wszystkiego, co mogą, ich wola niczym nie jest skrępowana, ich ironia zabija.

Bariera ta jest oczywiście dużo mniej wyraźna w przypadku polityków wybranych demokratycznie, choć jej wielkość waha się w zależności od kultury politycznej i ogólnej kultury poszczególnych krajów. Mówi się zwykle, że politycy są najbliższymi zwykłych ludzi w krajach skandynawskich ze względu na egalitarny styl życia tych społeczeństw. Naśladują ich jednak coraz bardziej przywódcy innych krajów, bo współcześnie coraz powszechniejsze są żądania, aby politycy, nawet ci najwyższego szczebla, byli „jednym z nas”. Takie roszczenie jest jednym ze sztandarowych haseł wszelkich populizmów, które właśnie definiowane są poprzez wskazywanie na dramatyczny podział między elitami a ludem (Mudde, Kalwasser 2017).

Niemniej jednak, nie jest łatwo wskazać, co zdecydowałoby, aby uznać, że politycy żyją niczym zwykli ludzie. Najczęściej wymienia się raczej zdarzenia: dojeżdżanie do pracy rowerem, spacerowanie bez ochrony, zakupy w normalnych sklepach i tym podobne. Czy to jednak wystarczy, by powiedzieć, że polityk jest normalnym człowiekiem i jak zdefiniować „normalnego człowieka”? Jest to być może jedna z tych kwestii w życiu społecznym, którą wszyscy jakoś wyczuwają intuicyjnie, ale którą trudno jest zdefiniować.

¹ Cytaty obcojęzyczne, o ile nie zaznaczono inaczej, są w moim przekładzie – L.K.

Sanna Marin w wywiadzie dla „Vogue’a” interesująco określiła swoją postawę, podkreślając nowy aspekt: „[...] chcę być uczciwa i być sobą” (cyt. za: Kale 2022). Pragnienie to, często formułowane obecnie przez polityków, choć może nie tak dobitnie, wprowadza inny wymiar normalności: autentyczność. Autentyczność egzystencji, osobowości jest, jak wielokrotnie pokazywano, fetyszem społeczeństw zachodnich, najbardziej może trwałym efektem kontrkultury i buntu młodzieżowego lat sześćdziesiątych (zob. Boltanski, Chiapello 2022). Francuscy socjologowie słusznie, jak myślę, ujawniają całą złożoność tej kategorii w nowoczesnej gospodarce kapitalistycznej. Jej atrakcyjność sprawia, że staje się ona towarem prawie takim samym jak wszystkie inne. Pamiętając o tej złożoności, chciałbym jednak zwrócić uwagę przede wszystkim na pewną *implicite* zarysowaną tezę, że bycie polityczką wiąże się – w poczuciu innych – z byciem nieautentycznym i hipokryzją, czemu fińska premierka chciałaby się przeciwstawić. Ta specyfika polityki wynika, jak się można domyślać, z tego, że niejako wciąga ona całe życie tych, którzy się w nią angażują. Wymaga poddania się licznym rytuałom, które w każdej kulturze wiążą się ze sprawowaniem i zachowywaniem się zgodnie z niepisanymi regułami tego, co politykom przystoi, a co prowadzi ich do życia, w którym polityka dominuje. Marek Aureliusz w swoich *Rozmyśleniach* zanotował: „Uważaj, abyś się nie szezarzył, abyś się nie zaraził. Zdarza się to bowiem. Utrzymaj się skromnym, dobrym, szczerym, poważnym, naturalnym w umiłowaniu sprawiedliwości, bogobojności, bądź życzliwym, miłym, wytrwałym w pełnieniu obowiązków” (Marek Aureliusz 2013: 52). Nieprzypadkowo więc czasem porównuje się politykę do teatru, w którym bohaterowie skazani są na odgrywanie swych ról latami. Nie każdy z nich może zachować się jak Król Demetriusz z wiersza Konstandinosa Kawafisa, który:

Gdy opuścili go Macedończycy,
oznajmiwszy, że wolą od niego Pyrrusa,
król Demetriusz (wielkiej duszy
człowiek) bynajmniej – tak mówiono –
jak król się nie zachował. Odszedł
i rzucił swe pozłociste szaty,
cisnął precz swe całe z purpury
trzewiki. Przebrawszy się śpiesznie
w zwyczajne suknie, uciekł.
Podobnie jak aktor, który, gdy się skończy
Przedstawienie, zmienia ubiór
i odchodzi.

(Kawafis 2019: 61)

Szczególnie trudna jest sytuacja polityków demokratycznych, jako że różnego rodzaju tyrani zawsze schować się mogą za barierą, którą wznoszą. Politycy demokratyczni ciągle w mniejszym lub większym stopniu zanurzeni są w społeczeństwie, które ich wybrało do sprawowania funkcji. W demokracji ponadto normalne jest, że sprawowanie władzy nie musi być wieczne, że oczywista jest kadencyjność. Każdy więc demokratycznie wybrany polityk musi się liczyć z opisaną przez Kawafisa sytuacją. To, co było rzadkie i wyjątkowe, staje się normą.

Po to jednak, by omówić bardziej szczegółowo osobliwości tej formacji, zacznę od klasycznego eseju Maxa Webera *Polityka jako zawód i jako powołanie* (1998). Autor stawia w nim dość wygórowane wymagania politykom demokratycznym, kończąc swój tekst słowami: „Tylko ten, kto jest pewien, że nie załamie się w sytuacji, gdy świat, widziany jego oczyma, okaże się zbyt głupi lub zbyt podły, by przyjąć to, co chce on światu ofiarować, i jest pewien, że wbrew wszystkiemu potrafi powiedzieć »mimo wszystko« – tylko ktoś taki ma »powołanie« do polityki” (Weber 1998: 110). Oczywiście, taki polityk jest pewnym ideałem, który można przeciwstawić innym, bardziej chyba rozpowszechnionym sposobom uprawiania polityki, jak urzędniczy, partyjny czy demagogiczny. Jednak, niezależnie od tego, jaki byśmy rozważali typ polityka, to w kontekście pytania o prawo do radości czy prawo do bycia autentycznym należy zwrócić uwagę na podane przez Webera dwa wymiary, które wyznaczają kontekst pracy polityka. Pierwszy, to znany podział na etykę przekonania i etykę odpowiedzialności. Drugi, może nawet ważniejszy w kontekście tych rozważań, to to, że polityk jest depozytariuszem prawomocnej przemocy fizycznej, na którą państwo ma monopol.

Polityk więc związany jest zasadami etycznymi, które sprawiają, że nieustannie musi je konfrontować z rzeczywistością społeczną, w której działa, ale też z własną aktywnością, jej podstawami i skutkami. Oczywiście, co do zasady, wszyscy jesteśmy na swoim poziomie w takiej sytuacji, kiedy przychodzi nam wybierać takie czy inne postępowanie i decydować, jakimi zasadami będziemy się kierować. Drugi z przytoczonych wymiarów uświadamia nam jednak, że wybory polityków mają nieporównywalnie większą wagę. Ich wybory i decyzje mają wpływ na życie, a często i decydują o śmierci całych narodów. Ciężar ten nieuchronnie musi oddziaływać na życie prywatne polityków. Nasuwa się wręcz pytanie, co by znaczyło bycie sobą w kontekście polityków, czym byłaby autentyczność egzystencji wobec spoczywającego na nich ciężaru odpowiedzialności. Ciężaru, którego nie sposób uniknąć, bo jest wpisany w samą istotę bycia politykiem. Historycznie rzecz ujmując, znajdujemy kilka odpowiedzi na to pytanie. U zarania demokracji Platon potępił frywolność i pozorną „lekkość bytu” obywatela demokratycznego *polis*:

[...] i tak sobie żyje z dnia na dzień, folgując w ten sposób każdemu pożądaniu, jakie się nadarzy. Raz się upija i upaja się muzyką fletów, to znowu pije tylko

wodę i odchudza się, to znów zapala się do gimnastyki, a bywa, że w ogóle nic nie robi i o nic nie dba, a potem niby to zajmuje się filozofią. Często bierze się do polityki, porywa się z miejsca i mówi byle co, i to samo robi. Jak czasem zacznie zazdrościć jakimś wojskowym, to rzuca się w tę stronę, a jak tym, co robią pieniądze, to znowu w tamtą. Ani jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu, ani nad nim. On to życie nazywa przyjemnym i wolnym, i szczęśliwym, i używa go aż do końca (Platon 2003, ks. 7, 561 D).

Charakterystyka ta dotyczy oczywiście państwa i ludzi sprzed 2500 lat, ale i współcześnie brzmi niezwykle aktualnie. Tyle tylko, że raczej szala oceny przechyliłaby się na pozytywną stronę. Wiele osób piszących o społeczeństwach ponowoczesnych mogłoby uznać, że jest to życie „przyjemne, wolne i szczęśliwe”, a także autentyczne. Zajmowanie się polityką staje się jedną z wielu możliwych czynności wolnego obywatela, nie jest ani zawodem, ani powołaniem, żeby użyć kategorii niemieckiego socjologa.

Być może podejście do polityki jako jednego z wielu potencjalnych zatrudnień wynika ze specyfiki demokratycznego *polis*, gdzie większość żmudnych zadań administracyjnych wykonywali niewolnicy. Platon w *Polityku* jako jeden z niewielu greckich myślicieli podejmuje ten temat i, jak pisze Paulin Ismard, w dialogu tym ujawniają się powody prawie całkowitego braku źródeł o tej sprawie:

Sokrates Młodszy i Nieznajomy sami ujawniają powód tego milczenia, rysując ostrą linię podziału między dwoma porządkami etycznymi: politycznym, szlachetnym działaniem godnym wolnych ludzi, oraz służbą lub administracją. Autentyczna polityka nie może należeć do sfery wiedzy administracyjnej bez względu na to, jak bardzo jest „uniwersalna” (Ismard 2017: 36).

Rozdział ten, jak argumentuje autor cytowanej książki, nie wynikał z tego, że Ateńczycy lekceważyli wiedzę i umiejętności potrzebne do funkcjonowania państwa, ale z tego, że:

[...] chcieli zachować pewną specjalistyczną wiedzę poza polem politycznym. Przede wszystkim dlatego, że w przeciwieństwie do nowoczesnych, wierzyli, że deliberacja polityczna między „niespecjalistami” lub „amatorami” może dać początek zbiorowej wiedzy przydatnej dla miasta (Ismard 2017: 82).

Można sytuację tę interpretować na dwa sposoby. Polityka, jak chciałaby na przykład Hannah Arendt, odrywa się od konieczności ekonomicznych czy administracyjnych i staje się sferą starcia różnych wartości, powiedzmy za Arystotelesem, odmiennych koncepcji sprawiedliwości. Takie usytuowanie działalności politycznej jednak

może spowodować, co krytykował Platon, sprowadzanie jej do zabawy czy gry. Wtedy oczywiście powiązana jest z nią radość, bo taki obywatel uważa swoje życie za szczęśliwe, ale kosztem pewnej frywolności. Ismard przeciwstawia wiedzę polityczną starożytnych, wiedzy nowoczesnych, ale czy współcześnie, jak już wspomniałem, nie mamy do czynienia z takim samym czy podobnym procesem? Jednym z dramatycznych i chyba tragicznych w skutkach paradoksów obecnej polityki jest to, że musi się ona zmagać z coraz groźniejszymi wyzwaniem, a jednocześnie coraz częściej odrywa się od realnych problemów, stając się rodzajem zawodów, kto jest w stanie bardziej przekonująco dowodzić swoich racji.

Bystry obserwator współczesnej polityki Michał Matlak pokazuje tę tendencję na przykładzie architektów brexitu, w tym Borisa Johnsona. Opierając się na artykułach z prasy brytyjskiej, Matlak sugeruje, że politycy byli produktem specyficznej kultury akademickiej Oxfordu w tamtych czasach:

Większość przyszłych czołowych konserwatystów była członkami Oxford Union, studenckiego stowarzyszenia, którego życiem żył cały uniwersytet. Jednym z głównych momentów były wybory szefa. Aby nim zostać, trzeba było się wykazać szczególnymi umiejętnościami retorycznymi – wybory przypominały nieco konkurs krasomówczy, w którym szczególnie doceniani byli ci, którzy umieli dostarczyć publiczności rozrywki, często przez niewybredne żarty bądź ataki ad personam. Zostanie szefem było od początku marzeniem Johnsona, który za pierwszym razem przegrał wybory, ale już za drugim – zdecydowanie wygrał (Matlak 2019).

Taki sposób uprawiania polityki przeczy oczywiście zarówno etyce przekonania, jak i etyce odpowiedzialności, jest raczej ekspresją osobowości, dowodem twórczych sił bardziej lub mniej wybitnej jednostki. Na ogół taką zindywidualizowaną politykę wiąże się z populizmem, który ma niejako wpisana w swoją istotę postać charyzmatycznego lidera czy liderki, którzy jednoosobowo przyjmują rolę reprezentanta/ reprezentantki ludu, czyli, jak w tytule książki Nadii Urbinati z 2019 roku – *Me the People* („Ja lud”). Nieuchronnie jednak, tak się przynajmniej wydaje ze współczesnej perspektywy, przenika do, jak to kiedyś nazywano, ustabilizowanych demokracji, o czym świadczą przykłady takich liderów jak wspomniany już Boris Johnson czy Donald Trump. Oczywiście, w takich przypadkach polityka sama może przynosić radość, nawet jeżeli jest ona nieco perwersyjna, bo wynika z lekceważenia i braku jakiegokolwiek etycznej powagi.

Polityka lekkomyślności, jak można by ją nazwać, harmonizuje z tendencją nowoczesności, którą Theodor Adorno uchwycił we fragmencie *Minima moralia*, zatytułowanym oksymoronicznie *Śmierć nieśmiertelności* (Adorno 1999: 114–115). Niemiecki filozof pisze co prawda o artystach i ich poszukiwaniu sławy lub gardze-

niu nią, co było motorem działania większości z nich, ale łatwo odnieść te uwagi do polityków, co zresztą czyni choćby Claude Lefort w swoim tekście pod tym samym tytułem, ale ze znamionym znakiem zapytania (Lefort 1991). Nieśmiertelność staje się, zdaniem Adorna, towarem, przez co zmieniają się nastawienia artystów wobec obecnej i przyszłej publiczności:

Sławni ludzie nie czują się dobrze. Robią z siebie artykuł rynkowy, sami dla siebie stają się obcy i niezrozumiali, jako żywe obrazy siebie samych, są już jak martwi. Pretensjonalna troska o własny nimb pochłania merytoryczną energię, jedyne, co mogłoby przetrwać. Nieludzka obojętność i wzgarda, jakie natychmiast stają się udziałem upadłych wielkości przemysłu kulturalnego, odstawiają prawdę o ich sławie, nie oznacza to jednak, że ci, którzy taką sławę mają za nic, mogą pokładać tym większe nadzieje w potomnych (Adorno 1999: 115).

Lefort, analizując szczegółowo różne odniesienia pojęcia nieśmiertelności w polityce i sztuce, odwołując się do, oprócz Adorna, Hannah Arendt, przeciwstawia się koncepcjom, które jej zaprzeczają. Twierdzi, że Adorno i Arendt mają tylko częściowo rację, gdyż: „Nie dostrzegają, że choć zapomniała o nieśmiertelności, nowoczesność deifikowała niektórych tyranów, a nawet balsamowała ciała niektórych z nich po ich śmierci. Nie dostrzegają również, że ostatecznie istnieje element roztropności i cnoty w odrzuceniu reprezentacji niezniszczalnego ciała” (Lefort 1991: 281). To odrzucenie dokonuje się najmocniej poprzez śmiech, który, choć pozornie słaby i bezradny wobec tyranii, niesiony będzie przez pokolenia. Paradoksalnie więc, nieśmiertelność zdobywają nie ci, którzy jej poszukują, ale ci, którzy jej zaprzeczają, ci, którzy są w stanie podważyć uroszczenia tyranów. Polityka nieśmiertelności w tym rozumieniu jest więc polityką nieskrępowanej radości płynącej z odrzucenia polityki, jest cieniem, który towarzyszy wszelkim próbom zapełnienia „pustej przestrzeni”, która według Leforta jest nieodłącznym atrybutem demokracji.

Oczywiście, trudny optymizm Leforta jest wciąż istotny. Nie brakuje niestety tyranów, którzy chcieliby się unieśmiertelnić, więc wciąż potrzebujemy śmiechu, który sprowadza te pragnienia do właściwych proporcji. Jednak główny problem naszych czasów jest inny. Politycy lekkomyślności nie są tyranami, przynajmniej nie w klasycznym sensie tego słowa. Są oni raczej jak artyści z cytowanego wyżej fragmentu Adorna, wiedzą, że ich nieśmiertelność jest produktem takim jak wszystko inne i dlatego włączają ją w swój zabawowy styl uprawiania polityki. Stają się przez to celem niezliczonych kpín i ironicznych odniesień, ale jest to ich świadomie skalkulowane ryzyko.

Skoro jednak taka polityka lekkomyślności czy frywolności oznacza zanegowanie zarówno działania według przekonań, jak i według odpowiedzialności, to wciąż pozostaje otwarte pytanie, które wcześniej postawiłem; chodzi o pytanie o możliwość autentyczności, jeżeli jest się politykiem. Drugą odpowiedzią jest, że spełnia się

to dzięki temu, że od polityka w gruncie rzeczy nic nie zależy, że jest on jedynie figurą, która ucieleśnia działanie innych sił.

Klasyycznym przedstawicielem takiego myślenia jest oczywiście G.W.F. Hegel, który w słynnym fragmencie *Wykładów z filozofii dziejów* podważył samodzielną rolę wielkich jednostek w historii:

Jeśli rzucimy okiem na los tych wielkich postaci historycznych, które powoływane były na wykonawców ducha świata, to zobaczymy, że los ten nie był szczęśliwy. Nie osiągnęli spokoju i zadowolenia, całe ich życie było pracą i móżdżem, cała ich istota jedną namiętnością. Kiedy cel został osiągnięty, odpadają niby próżna łupina od jądra owocu. Umierają młodo, jak Aleksander, giną zamordowani, jak Cezar, zsyłani na Wyspę Świętej Heleny, jak Napoleon. Tę złowrogą pociechę, że wielcy ludzie nie zaznali tego, co nazywa się szczęściem, i że szczęście jest zdolne dać mu tylko, które może upłynąć w bardzo rozmaitych okolicznościach – tę pociechę niech czerpią z dziejów ci, którzy jej potrzebują (Hegel 1958: 46–47).

Niewielu byłoby w stanie bronić tak mocnej definicji logiki historii, ale niezależnie od tego jasne jest, że rola wielkich jednostek i pojedynczych polityków, niezależnie od ich formatu, jest coraz mniejsza. Ulegają oni presji ekonomii, dyktatowi enigmatycznie zdecydowanych „rynków”, a także radom ekspertów z różnych dziedzin. Co więcej, najważniejsze obecnie problemy, z którymi borykają się rządy, mają charakter globalny, jak przede wszystkim kryzys klimatyczny czy też bezpieczeństwo narodowe. Wybryki polityków, ich radość z przetamywania konwencji, choć może być oczywiście irytująca i przynieść sporo szkody, jest jednak wtórna w stosunku do mechanizmów leżących poza możliwościami ich decyzji. Po raz kolejny więc potwierdza się poprawka Karola Marksa do historiozofii Hegla: „Hegel powiada gdzieś, że wszystkie wielkie historyczne fakty i postacie powtarzają się, rzecz można, dwukrotnie. Zapomniał dodać: za pierwszym razem jako tragedia, za drugim jako farsa” (Mars 1949: 15).

Farsowość tej polityki ujawnia się wyraźnie, kiedy przywołamy jeszcze jeden cytat z tekstu Hegla, w którym wyszydza „kamerdynerskie podejście do historii” jako nieumiejętność ujęcia tego, co najważniejsze w życiu wielkich jednostek:

Psychologowie tacy żerują głównie na życiu prywatnym wielkich postaci historycznych i na tym, co ich charakteryzuje jako ludzi prywatnych. Każdy człowiek musi jeść, pić, ma przyjaciół i znajomych, podlega uczuciom i chwilowym porywom. Dla kamerdynera nikt nie jest bohaterem... nie dlatego, by ten nie był bohaterem, lecz dlatego, iż tamten jest kamerdynerem. Wszak to on ściąga bohaterowi buty, ściela mu łóżko, zna jego predylekcje do szampana itd. Osobistości historyczne obsługiwane w dziejopisarstwie przez takich psychologicz-

nych kamerdynerów, niedobrze na tym wychodzą; ściągają ich oni z wyżyn, sprowadzają do poziomu, a nawet o parę szczebli poniżej poziomu moralnego owych przenikliwych znawców ludzkiej duszy (Hegel 1958: 48–49).

Wydaje się, że współcześni politycy lekkomyślności znajdują radość w byciu przedmiotem takich właśnie kamerdynerskich opisów. Wiedzą, że ujawniane przez tabloidy fakty z ich życia prywatnego, nawet te żenujące, mogą przysporzyć im głosów niektórych przynajmniej grup wyborców. W polityce coraz bardziej liczy się obecność w mediach różnego rodzaju, niezależnie od tego, z czego ona wynika. Polityka staje się więc wielkim komediowym spektaklem, który ma przyciągać widzów i sprawiać im radość podszytą ekscytacją.

Miejmy jednak nadzieję, że nie jest to jedyny model uprawiania polityki dostępny w naszym stuleciu. Przypadek Sanny Marin, od którego zacząłem ten esej, prowadzi nas do trzeciej odpowiedzi. Replikuje się w niej klasyczny liberalny podział na sfery: publiczną i prywatną, tyle że zastosowany jest w tym przypadku do jednostki, polityka. Zasada ta zwykle dotyczy kwestii religii w sferze publicznej i może najbardziej znanym jej sformułowaniem jest dosadne zdanie Thomasa Jeffersona: „Nie wyrządzi mi krzywdy to, że mój sąsiad mówi, że jest dwudziestu bogów lub że nie ma żadnego boga. Nic mi to nie ukradnie ani nie złamie nogi” (Jefferson 2022: 240). Wartości, które kierują życiem prywatnym jednostki, jej wybór określonego sposobu dobrego życia, są prywatną sprawą, do której państwo nie powinno się mieszać. Tym, co liczy się w sferze publicznej, jest obywatelstwo, przestrzeganie prawa i działanie na rzecz społeczeństwa.

Jednak, jak dzieje się w przypadku wielu zasad regulujących życie społeczne, podział ten wymaga ciągłych negocjacji i zależy od warunków kulturowych i społecznych. To, co prywatne w jednym czasie, staje się publiczne w innym, a bywa też odwrotnie, że pewne elementy znikają z dyskursu otwartego i zostają odesłane do prywatności. Co więcej, te same wypowiedzi czy działania mogą raz być w sferze publicznej, a raz w sferze prywatnej. Wszystko zależy od kontekstu, w którym się dokonują. Kryterium, które możemy przyjąć za Johnem Deweyem, jest to, czy mają one szersze konsekwencje, czy też ograniczają się do wąskiego grona znajomych danego polityka (zob. Westbrook 1991: 302). Wydaje się, że współcześnie styk życia prywatnego: jego radości i smutki z życiem publicznym, coraz częściej staje się kontestowanym obszarem, który może redefiniować obie strony tej relacji.

Niektóre przypadki są dość oczywiste z tego punktu widzenia. Przykładem może być głośna w swoim czasie afera Profumo. John („Jack”) Profumo był wysokim urzędnikiem w Ministerstwie Obrony Wielkiej Brytanii (*junior minister*), a później ministrem rządowym, który miał dostęp do najbardziej tajnych materiałów dotyczących obronności, w tym – danych o broni atomowej nie tylko brytyjskiej, ale też amerykańskiej. Jego romans z młodą modelką i aspirującą do wielkiej kariery aktorką

Christine Keeler był bez wątpienia zaaranżowany przez radziecki wywiad, którego oficer również był kochankiem Keeler, o czym świadczy fakt, że aktorka dostarczała mu uzyskane w intymnych sytuacjach informacje, ale też listy miłosne brytyjskiego ministra. Co więcej, oficer ów bywał w domu Profumo i miał możliwość fotografowania supertajnych materiałów wojskowych (Haslam 2015: 208–210).

Afera ta miała daleko idące konsekwencje zarówno dla bieżącej polityki Zjednoczonego Królestwa, jak i dla Partii Konserwatywno-Unionistycznej (Conservative and Unionist Party), dla której oznaczała ewolucję od tradycyjnej sieci powiązań rodzinnych i klasowych do merytokracji. W jej wyniku dokonana się też zmiana relacji między politykami a prasą oraz innymi mediami, które zaczęły coraz mocniej poddawać ich życie prywatne skrupulatnej kontroli. Oczywiście, był to też wynik wewnętrznej dynamiki mediów, które stawały się coraz bardziej stabilizowane, i też przesuwania się terenu walki politycznej z programów politycznych. Przykładem i być może przełomowym przypadkiem była afery romansu Billa Clintona ze stażystką w Białym Domu – Monicą Levinsky. Mimo, powiedziałbym, dość banalnego podłoża sprawy, stanowiła ona rodzaj pryzmatu, w którym skupiły się nowe sposoby podejścia do powiązania między sferą publiczną a prywatną poprzez konfrontację między publiczną a prywatną moralnością, jak pisze autor książki o tej sprawie Richard Posner (1999). Kwestia ta ma wiele aspektów, które autor szczegółowo rozważa, wysuwając na plan pierwszy, jak się wydaje, rolę charakteru przywódcy w całokształcie jego działalności politycznej:

Ocena charakteru może zależeć od tego, jak ważymy różne elementy, które składają się na charakter przywódcy politycznego. Jeśli zgadzasz się z Arystotelesem..., że ważną, być może najważniejszą, funkcją polityki jest promowanie cnoty... lub z Adamem Smithem, że skuteczne przywództwo polityczne zależy od autorytetu zakorzenionego w podziwie, będziesz skłonny osądzać Clintona bardziej surowo, niż gdybyś przyjął pogląd Machiavellego, a tym samym uważał, że celem polityki powinno być postawienie na czele narodu osoby, która dzięki inteligencji, przebiegłości i bezwzględności może najskuteczniej wspierać interesy swojego narodu w rywalizacji z innymi narodami – a nawet Platon uważał, że przywódcy polityczni mają prawo kłamać (Posner 1999: 163).

Niewątpliwie Clinton nie spełnił oczekiwań, które można by nazwać promowaniem cnoty, ale, jak zresztą powiedziano wiele razy przy tej okazji, niewierność małżeńska choć zasadniczo potępiana, nie jest jednak czymś niezwykłym w krajach zachodnich. O wiele mniej akceptowalne było jego zachowanie po ujawnieniu całej sprawy, kłamstwa i sztuczki prawne, po które sięgnął, a które miały maskować prawdę.

Upierałbym się, że zasadniczym problemem jest, dlaczego sprawa ta została upubliczniona z oczywistym złamaniem zasadniczej reguły demokracji liberalnej

o podziale na dwie sfery, z których prywatna jest ostoją wolności, więc nie może być zawłaszczana przez rząd, co sformułował wyraźnie Benjamin Constant w swoim znanym eseju o wolności starożytnych i nowożytnych (Constant 1992). Możemy założyć, że reguła ta stosować się miała zarówno do tych, którzy pełnią urzędy, ale też do tych, którzy nie sprawują władzy. Oczywiście, konkretyzowała się ona zawsze w określonych warunkach kulturowych i społecznych i dlatego afera Clintona wywoływała zdziwienie komentatorów europejskich, gdzie przynajmniej w tym czasie wciąż jeszcze ostrożniej się obchodzono z życiem prywatnym polityków.

Jak już wcześniej zaznaczyłem, jest to wynik przemian demokracji, która zmierza w kierunku postdemokracji, żeby użyć określenia Colina Croucha (2004). Charakteryzuje ją coraz większa alienacja zwykłych wyborców, coraz mniej poważne dyskusje programowe i upadek polityki partyjnej. Myślę, że współcześnie należałoby dodać coraz większą rolę mediów społecznościowych z ich programowo skrótowym ujęciem dyskusji politycznych i naciskiem na personalną stronę walki politycznej. Wszystkie te czynniki uruchamiają kołowrót, którego elementem istotnym staje się życie prywatne polityków i polityczek, ich radości i smutki przenikają do sfery publicznej i, co więcej, odgrywają znaczącą rolę w ocenie ich rządów. Paradoksalnie więc życie prywatne odgrywa decydującą rolę w publicznym funkcjonowaniu, podczas gdy sprawowanie władzy czy urzędu często jest w dużej mierze ukryte przed oczami wyborców jako zbyt techniczne albo wręcz marginalne. Radość prywatna polityków i polityczek coraz częściej staje się przedmiotem dyskusji niż ich posunięcia społeczne czy ekonomiczne.

Pragnienie Sanny Marin, aby zachować autentyczność, czyli by jej życie prywatne pozostało takie, jakie było przed wyborem jej na premierkę, zderzyło się boleśnie z tymi przemianami. Mimo że nie zarzucano jej właściwie żadnych wykroczeń, naraziła się na krytykę. Swoim zachowaniem, obroną prywatności naruszyła to, co wydaje się jednym ze znaków czasu współczesnej polityki, czyli odwrócenie porządków między sferą publiczną a prywatną. We wszystkich opiniach o niej podkreśla się, że była zawsze bardzo dobrze merytorycznie przygotowana i dzięki temu dość sprawnie przeprowadziła swój kraj przez trudny okres pandemii. Wprowadziła też Finlandię do NATO. Nie przeszkodziło to jednak w podważaniu jej postawy właśnie z punktu widzenia życia prywatnego. Sanna Marin ewidentnie nie chciała przyjąć strategii polityków i upublicznić swoją prywatność. Nie wydaje się więc dziwne, że wkrótce, po przegranych przez jej partię wyborach, postanowiła wycofać się z polityki (Bryant 2023).

Historia Sanny Marin pokazuje rosnącą rolę emocji w polityce. Rozważałem tę kwestię jak dotąd w relacji między tym, co publiczne, a tym, co prywatne, ale przecież nie jest to jedyny wymiar. Równie ważnym i powiązanim z tym pierwszym jest emocjonalny ładunek, który niesie ze sobą uczestniczenie w życiu politycznym. Polityka demokratyczna była postrzegana jako sfera racjonalnej dyskusji, która prowadzi

do konsensu będącego zwykle kompromisem. Wszelkie ekspresje emocji traktowane były jako patologia lub w najlepszym przypadku jako bardzo wstępna faza ustalania porządku demokratycznego. Szczególną rolę odgrywał tu czarny obraz tłumu jako całkowicie irracjonalnego i emocjonalnego, który znalazł swą podbudowę teoretyczną w znanej pracy *Psychologia tłumu* Gustawa LeBona (2013).

Ujęcie takie jednak jest nie do utrzymania. Polityki nie da się oddzielić od emocji, a demokracja nie może istnieć bez emocjonalnego zaangażowania mas w jej funkcjonowanie i utrzymanie. Jednak emocje, które są najczęściej związane z polityką, w tym z polityką demokratyczną, to gniew, desperacja, oburzenie. Wskazuje się na ogół, że są one naturalną reakcją na niesprawiedliwość i uruchamiają zbiorowe działania prowadzące do jej likwidacji.

Co ciekawe, jednak wśród emocji politycznych rzadko, a nawet prawie wcale, wymieniana jest radość. Jedną z przyczyn tego pominięcia może być przekonanie, że o ile negatywne uczucia mają dużą siłę motywującą, o tyle pozytywne – jak radość, są jedynie epifenomenalne, są przelotnym uczuciem ulgi po odniesionym zwycięstwie. Jeżeli przyjmujemy taką koncepcję, to miejsce radości jest mocno ograniczone, bo nawet po sukcesie walki podejmowanej w wyniku przeżywania gniewu mamy do czynienia z tym, co w języku niemieckim określa się dosadnie jako: *Schadenfreude*, czyli satysfakcja z czyjejś porażki.

Takie usytuowanie emocji w polityce jest jednak ściśle związane z jej pewną wersją, w której uważa się, że jest ona polem ciągłej walki, gdzie chodzi jedynie o zniszczenie wroga definiowanego jako wróg właśnie. Klasykiem takiego podejścia jest Carl Schmitt, według którego wróg „tym innym [wrogiem – L.K.], jest obcy, i to w zupełności wystarcza, aby określić jego istotę” (Schmitt 2012: 254). Neguje on jakikolwiek psychologiczny aspekt tej definicji, pozostaje ona ontologicznym określeniem, ale jednak można uważać, że niesie ona za sobą ładunek emocjonalny i to zdecydowanie negatywny. Druga część opozycji, która według Schmitta konstytuuje to, co polityczne, czyli przyjaciel, też nie stymuluje pozytywnych emocji. Najbardziej rozpowszechniona interpretacja tej figury, mówiąca, że przyjaciel to wróg mojego wroga, zapośrednicza możliwe emocje wiążące się z radością poprzez negatywne wiązanie z nienawiścią.

Koncepcje, które nawiązują do tekstów Schmitta, ale modyfikują je tak, by bronić idei demokracji, również dalekie są od określenia roli pozytywnych emocji w polityce. Chantal Mouffe, która wprowadziła wysoce oryginalne modyfikacje do idei autora *Teologii politycznej*, pisze sporo o roli uczuć w życiu politycznym, a przede wszystkim ich znaczeniu dla tworzenia tożsamości zbiorowych. Postuluje ona zmianę kategorii wroga na adwersarza, a antagonizmu na agonizm. Polityka demokratyczna jest nieustannym konfliktem, walką o osiągnięcie i utrzymanie hegemonii, ale dokonuje się z poszanowaniem reguł walki politycznej (Mouffe 2005: 124):

Sprawnie funkcjonująca demokracja wymaga konfrontacji demokratycznych stanowisk politycznych, a w tym celu konieczna jest autentyczna debata na temat dostępnych alternatyw. Konsens jest rzeczywiście niezbędny, ale towarzyszyć mu musi różnica zdań. I wbrew temu, co można by sądzić, nie ma w tym żadnej sprzeczności. Konieczny jest konsens dotyczący podstawowych instytucji demokracji. Zawsze jednak będzie istniał spór dotyczący wdrażania sprawiedliwości społecznej w obrębie tych instytucji. W demokracji pluralistycznej taki spór należy uważać za zasadny, a nawet pożądany.

Niewątpliwie udział w takiej konfliktowej polityce jest nacechowany emocjonalnie, ale znów możemy się domyślać, że przeważają emocje negatywne, które tworzą potencjał motywacyjny dla angażowania się w walkę polityczną. Z tej perspektywy można jednak dostrzec dwie możliwe szczeliny, przez które przesączać by się mogły emocje pozytywne. Pierwsza z nich to oczywiście radość ze zwycięstwa wyborczego, które jest znakiem ustanowienia hegemonii. Radość, która płynie nie tyle z pokonania przeciwnika, ile z przekonania innych do słuszności swoich poglądów połączona z pełną świadomością tego, że zwycięstwo takie ma zawsze charakter czasowy i przez to przemijający. Nawiązując do używanej przez autorkę koncepcji, metafory agonizmu, możemy porównać taką radość z tą, jaką odczuwamy po zwycięstwie naszej ulubionej drużyny czy zawodnika, któremu kibicujemy. Drugim więc źródłem radości mogłaby być satysfakcja z gry *fair play*, z tego, że wygrało się, jednocześnie szanując przyjęte reguły. Wątpić jednak można, czy radość z wygranej, nawet przy pełnym poszanowaniu reguł, nie jest podszyta złośliwą satysfakcją z porażki przeciwnika, a jeszcze bardziej wątpliwa jest radość z trzymania się zasad. Z perspektywy psychologii raczej mówi się o odwrotnej sytuacji, stresu moralnego, kiedy ludzie muszą się zmagać z wewnętrznymi konsekwencjami łamania ustalonych i zinternalizowanych norm, ale wtedy powstająca emocja jest negatywna.

Ta ostatnia konstatacja odnosi się też do przeciwstawnej koncepcji demokracji, czyli demokracji deliberatywnej, w której, jak się przyjmuje, w wyniku dyskusji dochodzi się do konsensu. Koncepcja ta przeszła znaczącą ewolucję, od ujęć kładących nacisk na racjonalne aspekty deliberacji, do takich, gdzie dopuszcza się kontekst kulturowy jako ważny element sytuacji dialogicznej (Ufel 2023). Niemniej jednak niewiele jest badań dotyczących jej komponentu emocjonalnego, mimo że ewolucja poglądów na jej temat uzasadniałaby zajęcie się i tym komponentem.

Oczywiście, zasadniczym problemem leżącym w zakresie moich dotychczasowych rozważań jest, czy demokracja, a szczególnie liberalna demokracja, może w ogóle stymulować pozytywne emocje, jeżeli jej trzonem jest dotarcie do konsensu. Cóż bowiem jest radosnego w żmudnych często negocjacjach czy dyskusjach. Wydaje się jednak, że takie rozumowanie jest niebezpieczne dla samej polityki demokratycznej. Jeżeli nie pojawia się w niej radość z poczucia spełnienia, to staje się ona pustą

skorupą, której nie ma kto bronić. Innymi słowy, demokracja to nie tylko administracja, ale też ideał tego, jak powinny się układać relacje społeczne i polityczne. Jeżeli się o tym zapomina, to stronę emocjonalną polityki przejmą ruchy antydemokratyczne, które, bazując na uczuciach, zdobywać mogą coraz większe poparcie.

Kluczową sprawą dla współczesnej demokracji jest więc odzyskanie radości, jaką daje uczestnictwo w polityce. Dla realizacji polityki radości konieczne jest przedefiniowanie samych podstaw polityki demokratycznej poprzez włączenie do niej alternatywnych ruchów społecznych. Pozytywne emocje, w tym radość, powiązane są z poczuciem sprawczości, ale też współdziałania czy współdzielenia problemów, z jakimi przychodzi się borykać w życiu społecznym. Formy aktywności politycznej, poprzez które są one realizowane, stanowią najlepszą odpowiedź na współczesne problemy demokracji. Chodzi o zgromadzenia, demonstracje, perfomansy i happeningi, partycypacja w decyzjach lokalnych. Należą też do nich nieformalne zebrania i dyskusje, ale także różnego rodzaju zdarzenia w mediach społecznościowych. Jak sądzę, można je traktować jako nowe sposoby dialogu demokratycznego, który pozwala na wzajemne rozumienie, choć niekoniecznie na konsens (Koczanowicz 2016).

Demokracja współcześnie przechodzi zasadnicze przeobrażenia i ich skuteczność będzie decydować o jej przyszłości. Jedną z najważniejszych cech tego systemu jest zdolność do ciągłego eksperymentowania, uruchomienie pracy wyobraźni po to, by stworzyć wizje nowych porządków społecznych. Rdzeniem demokracji jest więc twórczość, a czy jest większa radość niż radość tworzenia?

Bibliografia

- Adorno Theodore (1999): *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*. Przekł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Badham Van (2022): *Finland's PM is a young Woman in Power. Her Partying is the total Opposite of Disgrace*. „Guardian”, 24.08., <https://www.theguardian.com/comentisfree/2022/aug/24/finlands-pm-is-a-young-woman-in-power-her-partying-is-the-total-opposite-of-disgrace> [dostęp: 6.03.2024].
- Boltanski Luc, Chiapello Ève (2022): *Nowy duch kapitalizmu*. Przekł. F. Rogalski. Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Bryant Miranda (2023): *Former PM Sanna Marin quits Finnish politics to join Tony Blair Institute*. „Guardian”, 7.09., <https://theguardian.com/world/2023/sep/07/sanna-marin-finland-prime-minister-tony-blair-institute> [dostęp: 6.03.2024].
- Constant Benjamin (1992): *O wolności starożytnych i nowożytnych*. Przekł. Z. Kosno. „Arka”, nr 42.

- Crouch Colin (2004): *Post-Democracy*. Polity Press, Cambridge.
- Ismard Paulin (2017): *Democracy's Slave. A Political History of ancient Greece*. Harvard Press, Cambridge Mass.
- Jefferson Thomas (2022): *Notes on the State of Virginia: An Annotated Edition*. Yale University Press, New Haven.
- Haslam Jonathan (2015): *Near and Distant Neighbors: A New History of Soviet Intelligence*. Oxford University Press, Oxford.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1958): *Wykłady z filozofii dziejów*. Przekł. J. Grabowski, A. Landman. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kale Sirin (2022): *Sanna Marin: Finland's Prime Minister who just wants to be Herself*. „Guardian”, 24.08., <https://theguardian.com/world/2022/aug/24/sanna-marin-finland-prime-minister-who-just-wants-to-be-herself> [dostęp: 6.03.2024].
- Kawafis Konstandinos (2019): *Król Demetriusz*. Przekł. I. Kania. W: K. Kawafis: *Wiersze wszystkie*. Wydawnictwo Austeria, Kraków, s. 52.
- Koczanowicz Leszek (2016): *Politics of Dialogue: Non-Consensual Democracy and Critical Community*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- LeBon Gustaw (2013): *Psychologia tłumu*. Wydawnictwo Marek DREWIEŃSKI, Kęty.
- Lefort Claude (1991): *The Death of Immortality?*. In: Idem: *Democracy and Political Theory*, Cambridge: Polity Press, Cambridge.
- Marek Aureliusz (2013): *Rozmyślania*. Przekł. M. Reiter, Wydawnictwo Marek DREWIEŃSKI, Kęty.
- Marks Karol (1949): *18 brumaire'a Ludwika Bonaparte*. Książka i Wiedza, Warszawa.
- Matlak Michał (2019): *Ćwicz retorykę, nie oglądaj się na fakty. Jak Oksford wychował liderów brexitu*. „Gazeta Wyborcza”, 16.11., <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,25414375.brexit-cwicz-retoryke-nie-ogladaj-sie-na-fakty-jak-oxford.html> [dostęp: 6.03.2024].
- Mouffe Chatal (2005): *Paradoks demokracji*. Wstęp L. Koczanowicz. Przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław.
- Mudde Cas, Kaltwasser Rovira (2017): *Populism. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford.
- Posner Richard (1999): *An Affair of State: the Investigation, Impeachment, and Trial of President Clinton*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Platon (2003): *Państwo*. Przekł. W. Witwicki. Wydawnictwo ANTYK, Kęty.
- Schmitt Carl (2012): *Pojęcie polityczności*. W: Idem: *Teologia polityczna i inne pisma*. Przekł. M.A. Cichocki. Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, s. 203–258.
- Ufel Wojciech (2023): *Granice demokracji. Dylematy deliberacji w perspektywie filozofii gier językowych*. Scholar, Warszawa.
- Urbinati Nadia (2019): *Me the People. How Populism Transforms Democracy*. Harvard University Press, Cambridge Mass.

Weber Max (1998): *Polityka jako zawód i powołanie*. Przeł. A. Kopacki. W: M. Weber: *Polityka jako zawód i powołanie*. Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, s. 55–140.

Westbrook Robert B. (1991): *John Dewey and American Democracy*. Cornell University Press, Ithaca–London.

Abstract

La gioia della politica

L'articolo affronta un problema che viene trascurato nella riflessione sulla politica, e cioè se quest'ultima o il fare politica, possano essere fonte di gioia. Vengono prese in considerazione varie posizioni sull'argomento, dagli scritti antichi ai giornali moderni o addirittura ai tabloid. Vengono mostrate le limitazioni a cui sono soggetti i politici attivi e le preoccupazioni che la loro vita privata può sollevare. Il secondo filo conduttore dell'articolo è la gioia di fare politica da parte di cittadini che non sono politici di professione. La partecipazione alla democrazia e alle procedure democratiche può essere per loro motivo di gioia? La tesi dell'articolo è che generalmente non è così, che le emozioni negative dominano in politica, anche in quella democratica. L'articolo si conclude con il postulato secondo cui per il buon funzionamento di una società democratica è necessario ripristinare la gioia di partecipare alla democrazia.

Parole chiave: gioia, democrazia, politica, politici, partecipazione alla democrazia, emozioni politiche