

## Wielość jako podmiot demokratycznych rewolucji Kilka wniosków z psychoanalizy zbiorowego głosu

1 Zob. N. BOBBIO: *Liberalizm i demokracja*. Tłum. P. BRAVO. Kraków 1998; R.A. DAHL: *Demokracja i jej krytycy*. Tłum. S. AMSTERDAMSKI. Kraków 1995; S.M. LIPSET: *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*. Tłum. G. DZIURDZIK-KRAŚNIEWSKA. Warszawa 1998; P. MANENT: *Intelektualna historia liberalizmu*. Tłum. M. MISZAŁSKI. Kraków 1994; G. SARTORI: *Teoria demokracji*. Tłum. P. AMSTERDAMSKI, D. GRINBERG. Warszawa 1998; T. VANHANEN: *The emergence of democracy. A comparative study of 119 states, 1850-1979*. „Commentationes Scientiarum Socialium” 1984, [vol.] 24. Więcej na temat dyskusji z liberalnymi koncepcjami demokratyzacji zob. J. SOWA: *Ciesz się, późny wnuku. Kolonializm, globalizacja i demokracja radykalna*. Kraków 2006.

2 Zob. F. FUKUYAMA: *Koniec historii*. Tłum. T. BIEROŃ, M. WICHROWSKI. Poznań 1996; F. ZAKARIA: *The future of freedom. Illiberal democracy at home and abroad*. New York 2004.

3 A. BADIOU: *Le Réveil de l'histoire*. Paris 2011.

Niniejszy tekst chciałbym poświęcić wydarzeniom politycznym 2011 roku. Chodzi o zamieszki, protesty i powstania na Bliskim Wschodzie (Maghreb), w Europie (Madryt) i Stanach Zjednoczonych (ruch Occupy Wall Street). Wydarzenia te kwestionują trafność liberalnych ujęć procesu demokratyzacji<sup>1</sup>. Problemów jest tu kilka. Przede wszystkim te masowe ruchy o sile i zasięgu niespotykanym od roku 1968 zgłaszają mniej więcej podobne postulaty w Egipcie, Libii, Syrii, Hiszpanii, Anglii i Stanach Zjednoczonych; postulaty owe sprowadzają się do jednego żądania: więcej demokracji. Wszyscy, którzy sądzą jeszcze – jak Francis Fukuyama czy Fared Zakaria<sup>2</sup> – że teoria modernizacji nie jest martwa, powinni bliżej zainteresować się tą znamioną zbieżnością. Nie mamy tu do czynienia z transferem czy imitacją na peryferiach czegoś, co działałoby się w centrum. W momencie, gdy obywatele państw o rządach dyktatorskich walczą o więcej autonomii i emancypacji, a mniej plutokracji i korupcji, mieszkańcy krajów zwanych demokratycznymi – a nawet obywatele USA, państwa uznającego się za ideał demokracji – żądają tego samego. Co więcej, ruchy protestu zwracają się przeciw rządóm zarówno prawicowym (w Anglii), jak i lewicowym (w Hiszpanii), a także centrowym (w Stanach Zjednoczonych). Jest to pośredni argument potwierdzający tezę, że tradycyjne podziały zanikają w dzisiejszej rzeczywistości politycznej (czy raczej, aby wyrazić to lepiej, postpolitycznej).

Pomimo tego, co usłyszeć można w głównym nurcie dominującego dyskursu liberalnego, to nie społeczeństwa centrum zainspirowały przemiany na peryferiach. Stało się dokładnie na odwrót: to plac Tahrir w Kairze uznać można za synekdochę „przebudzenia historii”, jak Alain Badiou określa wydarzenia 2011 roku<sup>3</sup>. Okupujący plac Puerta del Sol w Madrycie czy Liberty Plaza w Nowym Jorku wspominali często o inspiracji protestami w Egipcie i Tunezji, protestami, które stały się źródłem nadziei i wiary, że fundamentalna zmiana rzeczywistości politycznej jest możliwa. Sytuacja ta to symptom głębokiego przekształcenia globalnej dynamiki społeczno-politycznej, do czego wrócę pod koniec tekstu.

Wydarzenia polityczne sprzed dwóch lat dostarczają wartościowego materiału do antropologicznej analizy demokracji. Trzeba

jednak unikać perspektywy indywidualistycznej, która każe poszukiwać psychologicznej, kulturowej, etycznej czy moralnej charakterystyki demokratycznego obywatelstwa. Nie zamierzam więc zastanawiać się tu nad cechami człowieka demokracji jako takiego, ale raczej **ludzi** – kobiet i mężczyzn – tworzących demokrację. Zmiana liczby oznacza głęboką zmianę teoretycznego i politycznego punktu widzenia. Zamiast perspektywy indywidualistyczno-liberalnej, która nie jest w stanie przekroczyć horyzontu tożsamościowo-kulturowego, wprowadza punkt widzenia zbiorowy i komunistyczny. Zdaję sobie sprawę, że słowo „komunizm” nie wzbudza pozytywnych skojarzeń, zwłaszcza gdy mowa o demokracji. Dodam więc od razu, że używam tego terminu w sensie postulowanym przez Hardta i Negriego i odsyłającym do „tego, co wspólne” (*the common*) jako istoty komunizmu: „Na czysto konceptualnym poziomie moglibyśmy rozpocząć definiowanie komunizmu w następujący sposób: czym to, co prywatne, jest dla kapitalizmu, a to, co publiczne, dla socjalizmu, tym to, co wspólne, jest dla komunizmu”<sup>4</sup>. Aby uchwycić to, co wspólne, trzeba wyjść z perspektywy indywidualistycznej. Pytanie o to, co wspólne, nie może być poprawnie postawione ani przez mężczyznę, ani przez kobietę demokracji, ale tylko przez kobiety i mężczyzn, czy też przez wielość.

4 M. HARDT, A. NEGRI: *Rzeczpospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*. Tłum. „Praktyka Teoretyczna”. Kraków 2012, s. 386.

Niestety, wielość sama w sobie jest problemem. W książce *A grammar of the multitude* Paola Virno twierdzi, że teoretyczne ubóstwo, które otacza pojęcie „wielości”, stanowi efekt jego porażki w starciu z innym konceptem, wokół którego na przestrzeni ostatnich wieków obudował się ogromny dyskurs polityczny, a mianowicie z figurą „ludu”. W efekcie tej porażki nowoczesna filozofia polityczna zwróciła się w stronę Hobbesa i Locke’a, a nie Spinozy<sup>5</sup>. Postawione obecnie przed nami zadanie polega więc na przekroczeniu dyskursu politycznego związanego z pojęciem ludu, a więc z pojęciem demokracji przedstawicielskiej, czy też, aby ująć to precyzyjniej, parlamentaryzmu. To jest, w moim odczuciu, najważniejszy i ostateczny cel; do niego dążą ci wszyscy i te wszystkie, którzy domagają się demokratyzacji ustrojów nazywanych demokratycznymi.

5 P. VIRNO: *A grammar of the multitude*. New York 2004, s. 21–23.

Jak twierdzi Virno, brak rozbudowanej teorii wielości, ujmującej polityczne konsekwencje jej istnienia i działania, otwiera również ogromne możliwości. Jesteśmy znów w XVII stuleciu i musimy wypracować system pojęć, które pozwolą nam pomyśleć urządzenie tak różne od demokracji parlamentarnej, jak ona sama była różna od monarchii<sup>6</sup>. Jakżeż wspaniałe wyzwanie! Ale również jak wielka praca przed nami! Aby osiągnąć cel, musimy posłużyć się wszelkimi narzędziami, jakie mamy do dyspozycji, a przede wszystkim najbardziej skutecznymi środkami intelektualnej walki: przechwyceniem (w sensie Deborda), kłusownictwem (w sensie

6 Ibidem, s. 24.

de Certeau) i profanacją (w sensie Agambenowskim). Z nich właśnie będę korzystał w dalszej części tego tekstu. Przede wszystkim jednak musimy bacznie przyglądać się temu, co dzieje się na naszych oczach i co jest – jak mi się wydaje – oznaką oraz załącznikiem nowego porządku.

Punktem wyjścia tych krótkich rozważań na temat wielości jako podmiotu rewolucji demokratycznej są dla mnie wspomniane na początku artykułu wydarzenia.

Arabska Wiosna – panarabskie powstanie, które w czasie kilku miesięcy doprowadziło do gruntownej rekonfiguracji porządku politycznego Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu. Chcę od razu podkreślić, że nie jestem ani politologiem, ani tym bardziej specjalistą od świata arabskiego czy islamu. Nie interesuje mnie jednak ani politologiczna analiza dynamiki relacji między poszczególnymi grupami zaangażowanymi w walkę, ani socjologiczne dociekanie przyczyn konfliktu, ale raczej uchwycenie wielościowego aspektu Arabskiej Wiosny i umieszczenie go w szerszym kontekście globalnych przemian demokratycznych. Pozwolę sobie jednak tutaj na jedną uwagę socjologiczno-politologiczną. To, co działo się i dzieje na Bliskim Wschodzie, w zasadniczy sposób przeczy większości socjologicznych, antropologicznych i politologicznych diagnoz sytuacji w tym regionie i jego kultury. Zdaniem niezliczonej liczby komentatorów, sytuacja ta jest w zasadniczy sposób niezgodna z demokracją i nowoczesnością, co ma być powodem słynnego zderzenia cywilizacji<sup>7</sup>. Brytyjski antropolog Ernst Gellner jako jeden z niewielu wypowiedział opinię odmienną i dlatego wartą przypomnienia w obecnym kontekście. W wydanym w 1981 roku *Muslim society* pisał:

[...] zgodnie z wieloma oczywistymi kryteriami – uniwersalizmu, przywiązania do słowa drukowanego, duchowego egalitaryzmu, równego udziału wszystkich wyznawców w świętej wspólnocie, racjonalnej systematyzacji życia społecznego – islam jest spośród trzech zachodnich monoteizmów **najbliższy nowoczesności**<sup>8</sup>.

Tak więc demokratyczne zrywy w Północnej Afryce i na Bliskim Wschodzie nie są być może aż tak zaskakujące, jak mogłoby się wydawać na podstawie reportaży CNN czy książek Huntingtona, a mężczyźni i kobiety islamu mogą stać się mężczyznami i kobietami demokracji. Tak jak my, jak wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety.

Gdzie jednak jest wielość, o którą cały czas chodzi? Przed naszymi oczami, chociaż trudno nam ją dostrzec. Aby ją zauważyć, trzeba przede wszystkim zmienić perspektywę i zamiast wielu ruchów

7 S. HUNTINGTON: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Tłum. H. JAN-KOWSKA. Warszawa 2003.

8 E. GELLNER: *Muslim society*. Cambridge 1981, s. 7, podkr. – J.S. Jeżeli nie podano inaczej, wszystkie tłumaczenia – J.S.

narodowych, dostrzec ruch panarabski, ruch, który jest właśnie w trakcie przekształcania całego regionu. A więc to nie ludy czy narody Egiptu, Libii lub Syrii walczyły i walczą ze swoimi władcami, ale raczej panarabska wielość poszukuje autonomii i emancypacji. Widać to doskonale, jeśli spojrzymy na wpływy, wzajemne inspiracje i transfery praktycznej wiedzy (dotyczącej na przykład unikania blokad policyjnych lub zabezpieczania się przed gazem łzawiącym) pomiędzy grupami aktywistów z różnych państw. Tak więc wielość to nie tyle ludzie na ulicach Kairu, Bengazi czy Tunisu, ile raczej cała sieć kobiet i mężczyzn zaangażowanych w proces autonomicznej komunikacji i organizacji. W przeciwieństwie do tłumu, a podobnie do ludu, wielość nie daje się nigdy bezpośrednio zaobserwować. (Być może za wyjątkiem wielości bezpośredniej, o czym za chwilę). Jest widzialna tylko w konsekwencjach swoich działań. Jej istnienie i organizacja ma zawsze, co trzeba podkreślić, charakter autonomiczny; można to zresztą doskonale uchwycić w przypadku Arabskiej Wiosny, która nie została wszczęta z inicjatywy z zewnątrz, na przykład przez Stany Zjednoczone i CIA wspierające opozycjonistów czy przez Unię Europejską podburzającą dysydentów. Najlepszy tego dowód to ogólne zaskoczenie i zdumienie wywołane przez Arabską Wiosnę. Przyczyną takiej reakcji jest między innymi fakt, że żadne ośrodki władzy nie zrobiły nigdy wiele, aby sprowokować wydarzenia takie jak te z zeszłego roku. Arabska Wiosna była efektem działań tylko i wyłącznie autonomicznej organizacji arabskiej wielości, która zmobilizowała się, co bardzo ważne, wokół wartości uniwersalnych – jak godność, równość, sprawiedliwość, walka z biedą itp. – a nie partykularnych kwestii religijnych czy etnicznych. Należy to podkreślić ze względu na rolę, jaką w świecie arabskim – i w jego percepcji w oczach Zachodu – odgrywa wyznanie i etniczność.

Inna głęboko wielościowa cecha wydarzeń Arabskiej Wiosny to ich kompozycja klasowa. Bez wątpienia polityczne zaangażowanie klas średnich odegrało w tych zamieszkach istotną rolę, nie może być jednak mowy o rewolucji burżuazyjnej. Nie ma tu miejsca na szczegółową analizę tej kwestii, ale chciałbym wspomnieć o dwóch istotnych faktach. Mohamed Bouazizi, którego *auto-da-fé* wywołało zamieszki w Tunezji w grudniu 2010 roku, nie należał do burżuazji ani nie aspirował do niej. Należał raczej do wyklętego ludu ziemi w jego najczystszej postaci – pragnął, aby jego praca zapewniła biologiczne przetrwanie jemu oraz jego rodzinie; podpalił się, bo stracił nadzieję, że nawet tak niewiele jest możliwe. Inna kwestia. W styczniu 2011 roku nie udałooby się odbić placu Tahrir z rąk policji i wojska, gdyby nie masowy udział w starciu biedoty z dzielnicy Imbaba w zachodnim Kairze. Miała tam miejsce bardzo silna mobilizacja przeciw reżimowi Mubarak'a i z tego właśnie powodu główna

bitwa Egipskiej Wiosny rozegrała się na moście Qasr al-Nil łączącym zachodnie rubieże miasta z jego centrum (większość ludności Kairu, w tym zwłaszcza klasa średnia, mieszka po tej samej stronie Nilu, na której znajduje się plac Tahrir, jednak większość manifestantów dotarła na plac od zachodu, z biednej dzielnicy Imbaba).

Spróbuję nieco usystematyzować rozważania dotyczące wielości i Arabskiej Wiosny. Chciałbym przy tym posunąć się do ostatecznej profanacji i wykorzystać pojęcia Alaina Badiou, aby opisać formy wielości, z jakimi mieliśmy i mamy do czynienia w Afryce Północnej i na Bliskim Wschodzie (jest to również profanacja niewybaczalna, jednak Alain Badiou zapewne nigdy nie dowie się, że jego myśl została przechwycona w celu rozwinięcia pojęć jego głównego adwersarza, Antoniego Negriego). W poświęconej Arabskiej Wiosnie książce *Le Réveil de l'histoire* Badiou wyróżnia trzy typy zamieszek: bezpośrednie, latentne i historyczne<sup>9</sup>. Pierwsze to bezpośrednia reakcja rozwścieczonego tłumu na zniewagę, jakiej on doznał. Doszło do tego na przykład w 2005 roku na paryskich przedmieściach. Zamieszki latentne są jak beczka prochu; potrzeba tylko niewielkiej iskry, aby sprowokować gigantyczny wybuch (przykładem może być bitwa kibiców z policją po szczególnie ważnym meczu piłkarskim). Najważniejsze i najciekawsze to zamieszki historyczne. Są one wynikiem zamieszek bezpośrednich, które stają się Wydarzeniem (w sensie, jaki temu terminowi nadaje Badiou, czyli momentem stworzenia nowej, nieistniejącej wcześniej możliwości). Aby nastąpiły zamieszki historyczne, potrzebne są trzy elementy: **intensyfikacja** (model intensywnego życia rewolucjonisty oddanego walce staje się głównym modelem podmiotowości), **koncentracja** (grupa walczących na ulicach ludzi wyraża wolę powszechną) oraz **lokalizacja** (określone miejsce kontrolowane przez ruch staje się przestrzenią realizacji nowego, postulowanego porządku)<sup>10</sup>. Można by, być może, w podobny sposób sklasyfikować wielości dążące do radykalnych zmian społeczno-politycznych i mówić o wielościach bezpośrednich, latentnych i historycznych. Takie kategorie trzeba by jednak zastosować do nieco innych sytuacji niż te, o które chodzi Badiou. Wielością ukrytą można by na przykład nazwać działające w Internecie sieci i grupy hackerów, które ujawniają się tylko w kluczowych dla nich momentach (na przykład odwet za działania wrogie wobec WikiLeaks). Mechanizm przejścia od wielości bezpośredniej do historycznej byłby też zapewne inny niż w przypadku zamieszek. Główną rolę odgrywałoby w tym mechanizmie rozszerzenie składu klasowego tak, aby wielość mogła sobą objąć różne grupy społeczne. To właśnie stało się w Polsce w 1980 roku<sup>11</sup>.

To, co nastąpiło po wydarzeniach Arabskiej Wiosny, jest nie mniej zaskakujące niż ona sama. Rok 2011 może być z powodze-

9 A. BADIOU: *Le Réveil...*, s. 29–68.

10 Ibidem, s. 83–94.

11 Zob. J. MAJMUREK, K. MIKURDA, J. SOWA: *Un événement dans la glacière: le Carnaval de Solidarnosc (1980–81) comme jaillissement de l'imagination politique*. In: *L'Idée du communisme*. Eds. A. BADIOU, S. ŽIŽEK. Vol. 2. Paris 2011.

niem nazwany „rokiem wielości”. Główna linia rozwoju zamieszek i protestów prowadzi od placu Tahrir przez plac Puerta del Sol w Madrycie i ulice Londynu, aż do dzielnicy finansowej Manhattanu. Rola, jaką odegrała w tym procesie Arabska Wiosna, nie jest postulowana jedynie przez socjologów, politologów czy dziennikarzy, ale afirmowana przez działaczy z różnych stron świata. „Tunezja jest naszym uniwersytetem” – deklarują Anna Curcio i Gigi Roggero, włoscy filozofowie i aktywiści związani z UniNomade i Edu-factory<sup>12</sup>; „Tahrir dał nam nadzieję” – oświadczają okupujący Liberty Plaza w Nowym Jorku<sup>13</sup>.

12 A. CURCIO, G. ROGGERO: *Tunisia is our university – notes and reflections from the Liberation Without Borders Tour. „Edu-factory”*. Tryb dostępu: <http://www.edu-factory.org/wp/tunisia-is-our-university> (20.04.2013).

13 *Protests of 2011 Timeline. „The Occupied Wall Street Journal”* 2011, October 8, s. 2-3.

14 M. BERNAL: *Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization*. Vol. 1-3. New Brunswick 1987-2006.

15 Krótki opis i wyjaśnienie zob. w: L. MASON: *General assembly hand gestures*. Tryb dostępu: <http://vimeo.com/30440885> (20.04.2013).

Wróć jeszcze do tych deklaracji, na razie chciałbym jednak zaproponować krótką wycieczkę etnograficzną w świat Occupy Wall Street. Interesować mnie będzie nie tyle polityczna treść ruchu, ile jego organizacyjna forma. Ruch Occupy Wall Street został zbudowany wokół ultrademokratycznej praktyki zgromadzeń ludowych, otwartych zebrań, w czasie których właściwie każdy i każda mogą przemówić, zostać wysłuchani i brać udział w podejmowaniu decyzji. Jest to, krótko mówiąc, rodzaj demokracji bezpośredniej i uczestniczącej znanej ludzkości od bardzo dawna (być może nawet, jak chce Martin Bernal, autor książki *Black Athena*, od czasów dawniejszych niż starożytna Grecja)<sup>14</sup>. Ten typ zebrań można by uznać za pewien rodzaj manifestowania się wielości bezpośredniej i dlatego warto, jak mi się wydaje, przyjrzeć się bliżej ich organizacyjnej praktyce.

Komuś, kto po raz pierwszy bierze udział w zgromadzeniu ludowym, w oczy rzuca się przede wszystkim nieustająca w czasie zgromadzenia komunikacja wielości z samą sobą. Komunikacja ta odbywa się za pomocą prostych gestów, które pozwalają każdemu i każdej na wyrażenie podstawowych pozycji i emocji, jak zgoda, niezgoda, wątpliwość, zniecierpliwienie itp.<sup>15</sup> Ten system gestów nie jest stosowany wyłącznie przez zgromadzenia ludowe ruchu Occupy, bywa używany podczas spotkań najróżniejszego rodzaju grup oraz organizacji krytycznych i rewolucyjnych – antyglobalistów, anarchistów, działaczy związkowych itp. System ten ulega niewielkim zmianom, ale podstawowe gesty są ogólnie przyjęte i zrozumiałe.

Istnieją proste i precyzyjne zasady regulujące sposób ustalania tematów do dyskusji, udzielania głosu czy też konstruowania mniejszych grup roboczych, które po zakończeniu zgromadzeń pracują nad poszczególnymi kwestiami. Wypracowano również ciekawe rozwiązania impasów pojawiających się, gdy dyskusja w dużym gronie staje się zbyt wolna i skomplikowana ze względu na złożoność tematu lub emocje. Zgromadzenie dzieli się wówczas na mniejsze, kilkusobowe grupy złożone z osób siedzących obok siebie. W tych mniejszych grupach sprawa jest dyskutowana w cza-

16 Zob. np. *Feminism as critique. On the politics of gender*. Eds. S. BENHABIB, D. CORNELL. Oxford 1987.

17 Zob. *ibidem*.

18 Ilustracja tej praktyki zob. *Occupy Wall St-Human Microphone*. Tryb dostępu: <http://www.youtube.com/watch?v=VoJBZxOh4bY> (20.04.2013).

19 Używam tego rodzaju neologizmu, aby oddać dwa sensory Lacanowskiego *Nom du père* - „Imię Ojca” oraz „Zakaz [francuskie *non* będące homofonem *nom*] Ojca”.

20 M. DOLAR: *The object voice*. In: *Gaze and voice as love objects*. Eds. R. SALECL, S. ŽIŽEK. Durham 1996, s. 7-9.

się ok. 10 minut. Każdy i każda może wyrazić swoje zastrzeżenia, rozwiać wątpliwości i skonfrontować swoje stanowisko z opiniami innych. Po takiej przerwie zebranie główne jest kontynuowane, a dyskutowane sprawy poddaje się głosowaniu. Liczni komentatorzy i komentatorki zgłaszali wątpliwości pod adresem deliberatywnej koncepcji demokracji Jürgena Habermasa<sup>16</sup>, do której opisana praktyka jest pod wieloma względami podobna. Nie rozstrzygając kwestii, czy zarzuty owe są uzasadnione czy nie, mogę stwierdzić na podstawie osobistego doświadczenia, że w wielu wypadkach działanie to okazuje się skutecznym sposobem na wybrnięcie z impasu.

[Na marginesie można tylko dodać, że przeprowadzone przez grupę politologów empiryczne badania procesu deliberacji w demokracjach parlamentarnych potwierdzają skuteczność dialogu i wymiany argumentów jako sposobu na zmianę stanowiska nie tylko strony przeciwnej, lecz także swojego własnego<sup>17</sup>].

Szczególnie interesującą praktyką zgromadzeń ludowych jest wykorzystywanie tzw. ludzkiego mikrofonu. Osoby znajdujące się blisko kogoś, kto akurat mówi, powtarzają w skoordynowany sposób każde jego zdanie dla tych, którzy siedzą dalej<sup>18</sup>. Wykorzystanie mikrofonu ludzkiego jest motywowane przede wszystkim zakazem używania sprzętu nagłaśniającego w czasie zgromadzeń. Praktykę ową stosowano już w czasie protestów przeciw konferencji WTO w Seattle w 1999 roku, używano jej również powszechnie w czasie obrad zgromadzeń ludowych w różnych miastach USA w 2011 i 2012 roku. Chociaż praktyka ta może wydawać się kontrproduktywna, ponieważ znacznie wydłuża czas trwania każdego przemówienia, w rzeczywistości okazuje się dość wydajnym narzędziem. Wszyscy zdają sobie sprawę, że mikrofon ludzki jest wolny, i to dyscyplinuje osoby przemawiające, dając również innym pretekst do dyscyplinowania zbyt rozgadanych.

Kusząca jest, wydaje mi się, próba naszkicowania psychoanalitycznej interpretacji ludzkiego mikrofonu. Głos jest dla psychoanalizy, zwłaszcza psychoanalizy lacanowskiej, szczególnym rodzajem obiektu – obiektem częściowym odsyłającym do fantazmatycznej całości prefallicznej rozkoszy, która nie była jeszcze mediowana przez Imię (nie)Ojca<sup>19</sup>. Jak twierdzi słoweński psychoanalityk Mladen Dolar, koncepcja głosu jako obiektu częściowego, nieredukowalnego residuum, stała się możliwa jako pojęcie dzięki fonologicznej redukcji głosu do substancji języka; redukcji tej dokonał de Saussure<sup>20</sup>. Stwierdzenie to można doskonale przełożyć na język analizy politycznej. To, czemu sprzeciwiają się okupujący Wall Street oraz protestujący w innych miejscach Ameryki i Europy, to redukcja głosu w sensie politycznym – a więc możliwości wywierania proporcjonalnego, ale jednak rzeczywistego wpływu na kształt wspólnego świata – do głosu w sensie wyborczym. Taki jest sens

21 M. HARDT, A. NEGRI: *The fight for „real democracy” at the heart of Occupy Wall Street*. „Foreign Affairs” 2011, October 11.

„rzeczywistej demokracji”, o której pisali Hardt i Negri w artykule opublikowanym na łamach „Foreign Affairs”<sup>21</sup>. Głos kobiet i mężczyzn powtarzany przez ludzki mikrofon to głos wcielony w zbiorowym cielem wielości; głos, którego nie da się zredukować do parlamentarnej abstrakcji; głos, który stanowi niereprezentowalne residuum. Logika reprezentacji politycznej, stanowiąca podstawę parlamentaryzmu, koresponduje ściśle z logiką różnicowej analizy strukturalnej języka – obie logiki są ufundowane na nieobecności i zastąpieniu. Głos – w sensie lacanowskim, ale również w znaczeniu, o które chodzi w „rzeczywistej demokracji” – jest wcieleniem obecności, która nie może zostać zastąpiona, wyklucza więc wszelkie formy reprezentacji.

Dochodzimy tu do fundamentalnej różnicy między ludem i wielością jako podmiotami dwóch skrajnie odmiennych systemów politycznych. Lud jest formacją wpisaną w logikę parlamentaryzmu, a więc w logikę reprezentacji, natomiast wielość pozostaje zbiorowym podmiotem demokracji, która odrzuca samą ideę reprezentacji. Lud jest reprezentowany, natomiast wielość „prezentuje siebie” czy też „jest obecna”. Język polski daje tutaj możliwość lepszego wyrażenia różnicy, o którą chodzi, niż angielski czy francuski, ponieważ w polskim mamy dwa bliskoznaczne czasowniki: zapożyczony z łaciny *reprezentować* i słowiański *przedstawiać*. Utożsamienie ich znaczeń jest błędem, bo polskie *przedstawienie* odpowiada raczej *prezentacji*, jest więc pozbawione przedrostka „re-” sygnalizującego powtórzenie, nieobecność i zastąpienie, do których sprawdza się reprezentacja (reprezentować można tylko to, czego nie ma, a obecność wyklucza reprezentację).

W sensie politycznym lud może tylko oddać głos, podczas gdy wielość mówi. Wieloznaczność wyrażenia „oddać głos” dobrze ilustruje wszystkie problemy związane z parlamentarną reprezentacją: oddać, czyli pozbawić się, ale również „dać głos”, jak mówi się o tym, co robi pies, a więc istota uznawana za coś niższego od człowieka (słusznie czy nie, to inna sprawa; ważna jest tutaj degradująca konotacja „(od)dawania głosu”). Eksploracja psychoanalityczna pozwala uchwycić głębszą naturę całego procesu: nie jest trudno pokazać, że lud stanowi figurę kastracji – składają się na niego ci i te, którzy uzyskali dostęp do politycznego życia, akceptując swoją impotencję i zgadzając się, że władza ukonstytuowana to jedyna rzeczywista władza i że lud nie może sam sprawować władzy, ale tylko wyrażać swoje przyzwolenie na bycie rządzonym przez tych, którzy przedstawiają się jako kandydaci do rządzenia. Od razu zarysowuje się jednak zasadniczy problem, który utrudnia podjęcie próby psychoanalitycznego ujęcia wielości, zwłaszcza jeśli operujemy nim w obrębie schematu pojęciowego Lacana, którym tutaj się posługujemy: jak pomyśleć podmiot, który konstytuuje się poza kastracją



czy też bez niej? Coś podobnego wydaje się w pierwszej chwili nie tylko niemożliwe, ale nawet wewnętrznie sprzeczne – podmiot jest zawsze podmiotem pragnienia i jako taki stanowi produkt procesu kastracji dający dostęp do porządku pragnienia. Bez kastracji nie ma podmiotu. Wydaje się więc, że w perspektywie psychoanalitycznej wielość, jak każdy inny podmiot, nie może się ukonstytuować jako podmiot, jeśli nie zgodzi się na kastrację. Co prawda w seminarium XI, poświęconym czterem podstawowym pojęciom psychoanalizy, Lacan mówi o czymś takim jak „podmiot popędu” i wspomina „podmiotowość acefalną, podmiotowość bez podmiotu, kość, strukturę, ślad”<sup>22</sup>, natychmiast jednak dodaje, że jest to tylko metafora i że nie ma innego podmiotu we właściwym sensie tego słowa niż wykastrowany podmiot pragnienia. Stajemy więc przed przeszkodą trudną do pokonania. Sytuacja nie jest jednak, jak mi się wydaje, beznadziejna.

Po pierwsze, można zredefiniować nieświadome. W Lacanowskim systemie pojęciowym konieczność kastracji wynika z domniemanej natury nieświadomego, a konkretnie z faktu, że jest ono ustrukturyzowane jak język. Każdy język konstytuuje się dzięki licznym podziałom i separacjom – między znaczącym i znaczonym, między znakiem i jego desygnatem, między językiem a mową. Podmiot nie może być po prostu obecny w tego rodzaju porządku. Dodajmy: zupełnie jak obywatel, który w systemie parlamentarnym nie może po prostu sam sprawować władzy. Aby móc zaistnieć, podmiot również musi być rozłamany, podzielony, przekreślony (*barré*), jak mówi Lacan. Zupełnie jak – kontynuujmy tę inspirującą analogię – obywatelka musi być reprezentowana przez posłankę. Definicja nieświadomego zaproponowana przez Lacana nie jest jednak jedyną możliwą, a nawet on sam, aby stworzyć swój system teoretyczny, musi zredefiniować to, czym nieświadome było przed Lacanem. Mówi o tym otwarcie na początku wspomnianego seminarium, kiedy porównuje swoją własną definicję nieświadomego z definicją nieświadomego w ujęciu Freuda, nieświadomego, które jest „ziewającą otchłanią” (*une béance*)<sup>23</sup>.

Znamy podobną redefinicję, która pozwoliła na stworzenie innego dyskursu – schizoanalizy. Proponuje ona zdefiniowanie nieświadomego na podobieństwo nie języka, ale maszyny<sup>24</sup>. Konsekwencje są fundamentalne, ponieważ maszyna, w przeciwieństwie do języka, nie musi niczego reprezentować ani komunikować, ale przede wszystkim musi działać, czyli realizować jakąś funkcję, dokonywać jakiejś manipulacji na rzeczywistości; w kontekście samej schizoanalizy chodzi o modyfikowanie przepływów. Inne implikacje są dobrze znane: schizoanalityczne pragnienie nie jest ufundowane na braku, ale na produkcji, a więc na pomnżaniu, nie ma kastracji jako warunku podmiotowości, ponieważ

22 J. LACAN: *Le séminaire. Livres XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris 1973, s. 167.

23 Ibidem, chap. II: *L'inconscient freudien et le nôtre*, s. 21–30.

24 G. DELEUZE, F. GUATTARI: *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*. Paris 1972, s. 7–15, 43–50.

nie ma ojcowskiego wyjątku (Edyp), nie ma nawet pojedynczego Edypa, ale tysiące Edypów, pośród których trójką rodzinną jest tylko jednym z elementów przecenianym przez dyskurs psychoanalityczny. Ten rodzaj ontologii nieświadomego bardziej sprzyja wyrażeniu wielości, którą można opisać jako ciało-bez-organów-władzy. Schizoanaliza pozwala nam również wyrazić relację między wielością-jako-taką i wielościami bezpośrednimi, które walczą o kontrolę ulic w Egipcie, Hiszpanii czy Stanach Zjednoczonych. Ta pierwsza byłaby w języku Deleuze'a wielością wirtualną, te drugie – wielościami składającymi się z elementów aktualnych (właściwych).

Droga redefinicji nieświadomego wyprowadza nas poza pole psychoanalityczne. Albo tak się przynajmniej wydaje. Można również utrzymywać, że schizoanaliza jest po prostu nową, inną postacią psychoanalizy, ponieważ zachowuje kategorię fundamentalną dla psychoanalizy, a mianowicie pojęcie nieświadomego. Dylemat ten wydaje mi się mało istotny i zamiast go rozważać, proponuję podjąć inną jeszcze próbę politycznej aplikacji psychoanalizy lacanowskiej, która pozwoli uchwycić wielość jako podmiot pozostający poza kastracją, dający się jednak objąć językiem psychoanalitycznym. Aby to zrobić, musimy zwrócić się ku pismom Lacana z lat siedemdziesiątych XX wieku, a w szczególności ku seminarium XX: *Encore*, w którym Lacan wprowadza zasadnicze rozróżnienie pozycji męskiej i pozycji kobiecej. Mężczyzna jako podmiot jest całkowicie ukonstytuowany przez kastrację i jej regułę wyjątku, czyli falliczne przekonanie każdego męskiego podmiotu, że istnieje jakiś X, który ma dostęp do pełnej rozkoszy, niemożliwej do osiągnięcia przez ów podmiot. Dobrze przekłada się to na zasady funkcjonowania demokracji parlamentarnej: jako obywatelki i obywatele jesteśmy wszyscy wyłączeni z jakiegokolwiek uczestnictwa w sprawowaniu władzy za wyjątkiem pewnego X, naszego przedstawiciela, który może cieszyć się tym przywilejem. Co więcej, zgodnie z logiką kastracji możemy stać się przekreślonym podmiotem parlamentaryzmu, tylko akceptując zarówno to wykluczenie, jak i jego wyjątek. Ale, mówi Lacan, jest jeszcze kobieta. Kobięca strona (*côté*) podmiotowości jest inna. Jako podmiot kobieta również definiuje się poprzez funkcję falliczną, ale „nie jest cała (*pas-tout*) w funkcji fallicznej”<sup>25</sup>. Jest coś jeszcze, jakaś kobięca rozkosz, która pozostaje poza funkcją falliczną, nie jest więc konstytuowana przez kastrację. Na tym polega zasadnicza różnica w konstrukcji płci i schemat ten można z powodzeniem wykorzystać do opisanego w języku psychoanalitycznym różnicy między ludem i wielością jako odrębnymi typami podmiotowości – **lud jest mężczyzną** (zupełnie jak parlament), natomiast **wielość jest kobietą** (jak okupacja). Warto zwrócić w tym kontekście uwagę, że argumenty przeciw uczestniczącej

25 J. LACAN: *Le séminaire. Livres XX: Encore*. Paris 1975, s. 69.

demokracji wielości przypominają do złudzenia te wysuwane kiedyś przeciw udzieleniu kobietom prawa głosu. Można usłyszeć, że wielość – podobnie jak kobieta – jest zbyt emocjonalna, niewystarczająco racjonalna, zbyt impulsywna i za bardzo niestabilna, aby dać jej dostęp do władzy.

Te i ci, którzy przypominają sobie seminarium XX Lacana, dostrzegają już być może zasadniczy problem – rozkosz kobieca, pozostając poza kastracją, jest również poza wszelkiego rodzaju dyskursem, nic o tej rozkoszy nie można powiedzieć i ona sama nie może nic powiedzieć o sobie. Jest to zasadniczy problem polityczny. A jednak, twierdzi Lacan, istnieje sfera ludzkiego doświadczenia, w której rozkosz kobieca jest dostępna, nawet jeśli pozostaje to doświadczenie, którego nie da się zakomunikować. Chodzi o mistykę<sup>26</sup>. Zaznaczę od razu, że nie jestem wielkim wyznawcą myśli postsekularnej, zwłaszcza jako obywatel państwa takiego jak III Rzeczpospolita, które nie zdążyło jeszcze przejść porządnej sekularyzacji, i z tego powodu mam niejakie problemy z wprowadzaniem religii i języka religijnego do polityki. Mimo to warto, wydaje mi się, wspomnieć o tym, co Slavoj Žižek powiedział w czasie okupacji Liberty Plaza w Nowym Jorku w październiku 2011 roku. Zdaniem Žižka, Duch Święty był bezpośrednio obecny wśród okupujących Wall Street, i to obecnością niezapśredniczoną przez instytucje Kościoła. W interesującym mnie tu kontekście dobrze funkcjonuje definicja Ducha Świętego zaproponowana przez Žižka:

[...] wspólnota równych połączona przez miłość, która kieruje się tylko swoją wolnością i odpowiedzialnością wobec samej siebie<sup>27</sup>.

Jest to, powiedziałbym, bardzo ładna definicja wielości. Aż trudno zrozumieć, czemu Žižek i Badiou tak bardzo kłócą się z Negrin na tych wszystkich konferencjach o komunizmie, zwłaszcza że *Rzeczpospolita* Hardta i Negriego kończy się rodzajem hymnu na cześć miłości tak ważnej dla Badiou i Žižka.

Można by sądzić, że takie wprowadzenie terminów i figur religijnych do postępowego dyskursu politycznego paradoksalnie dowodzi tryumfu postmodernizmu. Osobiście nie sądzę, aby była to słuszna interpretacja. Myśl postsekularną można, moim zdaniem, wywodzić raczej z Feuerbachowsko-Durkheimowskiej konstatacji – jak najbardziej materialistycznej, a nawet pozytywistycznej – że religia jest rodzajem fałszywej świadomości, poprzez którą ludzkość oddaje w sposób wyalienowany cześć swojej własnej zdolności do tworzenia wspólnoty. Nie byłoby na przykład trudno udowodnić, że jedna z głównych tez *Kruchego absolutu* Žižka, czyli jego interpretacja figury Ducha Świętego, powtarza niemalże dokładnie to,

26 Ibidem, s. 70.

27 Wystąpienie Žižka obejrzyć można w serwisie YouTube, część 1: <http://www.youtube.com/watch?v=eu9BWLcRwPQ>, i część 2: <http://www.youtube.com/watch?v=7UpmUly9lt4> (20.04.2013).

co powiedział Durkheim 100 lat temu w *Elementarnych formach życia religijnego*.

Wróćmy na pole polityczne i do kwestii reprezentacji, która wydaje mi się kluczowa. Konieczność reprezentacji i wykluczenia ludu z bezpośredniego sprawowania władzy została sformułowana *expressis verbis* przez ojców założycieli Stanów Zjednoczonych, pierwszej nowoczesnej demokracji parlamentarnej. Madison pisał:

Wielka różnica między demokracją a republiką polega na oddaniu w tej drugiej władzy w ręce małej grupy obywateli wybranych przez resztę. [Republika odznacza się] całkowitym wyłączeniem ludu, w jego kolektywnej formie, z jakiegokolwiek udziału w rządzie<sup>28</sup>.

28 J. MADISON: *The senate continued*. „The Federalist” 1788, no. 63. Tryb dostępu: [http://en.wikisource.org/wiki/The\\_Federalist/63](http://en.wikisource.org/wiki/The_Federalist/63) (31.07.2013).

Używając słów z innego systemu pojęciowego, można powiedzieć, że wielość nie potrafi odnaleźć się w ustroju parlamentarnym, ponieważ jest mocą konstytuującą, która nie chce ukonstytuować żadnej władzy ukonstytuowanej, ale rządzić sama w sposób bezpośredni i autonomiczny.

W samym sercu walk toczonych przez cały 2011 rok znajduje się więc kwestia reprezentacji. Michael Hardt i Antonio Negri w książce *Declaration* sugerują, że kapitalizm stworzył współcześnie cztery typy (czy tryby) podmiotowości, które pozwalają mu utrzymać *status quo* i kontynuować akumulację: podmiot zadłużony, zmediatyzowany, poddany tyranii bezpieczeństwa oraz reprezentowany. Uważają przy tym, że „figura podmiotu reprezentowanego zbiera w sobie trzy pozostałe figury, przedstawiając w skondensowanej postaci rezultaty ich podporządkowania i degradacji”<sup>29</sup>.

29 M. HARDT, A. NEGRI: *Declaration*. New York 2012, s. 26.

Napotykam tu więc jednocześnie kres i cel reprezentacji, jak można by powiedzieć, odwołując się do wykorzystania przez Derridę podwójnego znaczenia francuskiego słowa *fin* w tekście *Les fins de l’homme*<sup>30</sup>. Masowe zrywy przeciw reżimom nazywanym demokratycznymi ujawniają ich prawdę prawie całkowicie zapomnianą i zupełnie usuniętą z debaty publicznej: celem reprezentacji politycznej nie jest wcale afirmacja władzy ludu czy też tworzenie jego podmiotowości politycznej rozumianej jako możliwość prowadzenia autonomicznych działań, ale to, co otwarcie mówi nam Madison: „[...] całkowite wyłączenie ludu, w jego kolektywnej formie, z jakiegokolwiek udziału w rządzie”<sup>31</sup>.

30 Zob. J. DERRIDA: *Kres człowieka*. Tłum. P. PIENIĄŻEK. W: J. DERRIDA: *Pismo filozofii*. Kraków 1992, s. 129–160.

31 J. MADISON: *The senate...*

Wyłączenie, trzeba to powiedzieć jasno, bardzo funkcjonalne dla kapitału, dające mu bowiem możliwość wpływania na proces polityczny w sposób niewyobrażalny w rzeczywistej demokracji (za pomocą różnych środków: finansowania kampanii wyborczych, kontrolowania mediów i tworzenia dzięki nim atmosfery sprzyjającej działaniom kapitału, bezpośredniego korumpowania polity-

32 F. JAMESON: *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*. Tłum. M. PŁAZA. Kraków 2012.

33 Zob. P. SLOTERDIJK: *La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*. Paris 2000; J. RANCIÈRE: *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*. Tłum. M. KROPIWNICKI, J. SOWA. Kraków 2007; A. GIDDENS: *Konsekwencje nowoczesności*. Tłum. E. KLEKOT. Kraków 2008.

34 Zob. P. SLOTERDIJK: *La mobilisation...*, s. 39–41.

35 K. MARKS, F. ENGELS: *Manifest Partii Komunistycznej*. W: EIDEM: *Dzieła*. T. 4. Warszawa 1975, s. 517–518.

ków itp.). W tym sensie parlamentaryzm jest logiką polityczną tego, czego postmodernizm jest logiką kulturową – późnego kapitalizmu, jak ujmuje to Jameson<sup>32</sup>. Związek ten nie wydaje się zaskakujący. W literaturze postmodernistycznej odnajdujemy nieustanną afirmację wszechobecnej mediacji, reprezentacji, symulacji, nieograniczonej semiozy, w której znaki odsyłają tylko do innych znaków, a nigdy do realnej rzeczy, podobnie jak wyborcze obietnice odsyłają tylko do innych obietnic, a nigdy do rzeczywistej zmiany. Są też inne istotne podobieństwa: rola mediów w mechanizmach parlamentarnych i w kulturze ponowoczesnej czy też bardzo cyniczny związek między siłą a znaczeniem.

Można mieć tu oczywiście uzasadnione wątpliwości i uznać, że parlamentaryzm jest ustrojem raczej nowoczesnym niż ponowoczesnym, choć jednak zaznaczyć, że podążam tu za rozumieniem ponowoczesności proponowanym przez takich autorów, jak Peter Sloterdijk, Jacques Rancière czy Anthony Giddens, którzy przeciwstawiają się silnemu podziałowi na nowoczesność i ponowoczesność, traktując je raczej jako zasadniczo jedną i tę samą epokę historyczną czy *epistémé*, aby nieco metaforycznie odwołać się do tego Foucaultowskiego terminu<sup>33</sup>. Relację między nowoczesnością a ponowoczesnością oraz ewidentny konflikt między tymi dwiema formacjami najlepiej ujmuje, w mojej opinii, Sloterdijk w swojej książce *La mobilisation infinie*, gdzie proponuje potraktowanie ponowoczesności jako niepożądanego, ale jednak logicznego konsekwencji nowoczesności. Związek ten autor ilustruje metaforą. Pisze, że relacja między nowoczesnością a ponowoczesnością jest podobna do relacji między ideą transportu prywatnego a korkami drogowymi. Są one w sposób ewidentny powiązane: korki to niepożądany, ale jednak logiczny rezultat powszechnego dostępu do samochodu i nawet jeśli korki wydają się nam stać w zasadniczej sprzeczności z postulatami szybkiej i wydajnej mobilności, które są konsekwencją idei transportu prywatnego, nie jest trudno pokazać, że zarówno pierwsze, jak i drugie są częścią tego samego projektu<sup>34</sup>.

Podobne ujęcie związku między nowoczesnością a ponowoczesnością pozwala wyjaśnić teoretyczne ubóstwo wielu ponowoczesnych diagnoz. Nigdy na przykład nie mogłem zrozumieć, co tacy autorzy jak Bauman lub Baudrillard mają do powiedzenia na temat kapitalizmu i jego społecznych konsekwencji, czego nie powiedziałby wcześniej i lepiej Marks. Wystarczy przeczytać *Manifest komunistyczny*, aby znaleźć w nim wiele obserwacji uznanych za postmodernistyczne odkrycia: ciągłe „rewolucjonizowanie narzędzi produkcji, a więc stosunków produkcji, a więc całokształtu stosunków społecznych [...], bezustanne wstrząsanie wszystkimi stosunkami społecznymi, wieczna niepewność i wieczny ruch”; krótko mówiąc: „wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”<sup>35</sup>.

Tak więc w przyjętej tu perspektywie parlamentaryzm nie jest wcale formą suwerenności ludu, ale strategią obrony przed możliwością masowej emancypacji stosowaną przede wszystkim po to, aby chronić coś, co byłoby oczywiście pierwszą ofiarą autentycznej suwerenności powszechnej, czyli prywatną własność środków produkcji, strategią obecną od zarania nowoczesności, która jednak dopiero teraz, w fazie zwanej „ponowoczesną”, ukazuje w pełni swoje reakcyjne i antydemokratyczne oblicze.

Masowe powstania, zrywy i okupacje, które od początku 2011 roku przetaczają się przez wiele regionów świata, zwracają się przeciw temu postmodernistycznemu uniwersum demokracji parlamentarnej służącemu utrzymaniu przy życiu chwiejącej się władzy kapitału. Domagają się końca tego przegniłego systemu, powtarzając slogan znany z manifestacji w Argentynie w 2001 roku: QUE SE VAYAN TODOS! – Oni wszyscy muszą odejść! Ben Ali – wynoś się! Zapatero – wynoś się! Cameron – wynoś się! Z tego między innymi powodu obecny ruch okupacji i protestów niektórym wydaje się pozbawiony celów i postulatów. Nie oczekuje od polityków i rządzących niczego poza tym, żeby się wynieśli i pozwolili ludziom w demokratyczny sposób decydować o własnym życiu. Ich głos, uświadamiający nam, że parlamentaryzm dotarł do swego kresu, jest powrotem Realnego wykluczonego z obowiązującego porządku symbolicznego, jest afirmacją bezpośredniej obecności przeciw mediowanej i zmediatyzowanej oszukańczej reprezentacji parlamentaryzmu. Jest to walka demokracji z postmodernizmem. Walka ta dowodzi, że diagnozy polityczne postawione kiedyś przez Jean-François Lyotarda i innych postmodernistów stają się coraz mniej aktualne. Tak jak za czasów Marksa, wielkie narracje demokracji, emancypacji i sprawiedliwości mają ciągle moc poruszania mas. Pesymizm Lyotarda dotyczący polityki (i tego, co polityczne) był, w mojej ocenie, związany z ogólnym pesymizmem i poczuciem wyczerpania typowymi dla lat siedemdziesiątych XX wieku na Zachodzie i spowodowanymi przede wszystkim praktyczną porażką rewolucji 1968 roku. Nawet w bloku sowieckim było wtedy inaczej. Mniej więcej w tym samym czasie, gdy Lyotard wygłaszała swoją pesymistyczną diagnozę (był to rok 1979), wielkie idee polityczne animowały gigantyczny ruch społeczny w Polsce: Solidarność – a już sama nazwa tego ruchu odwołuje się do wielkiej, uniwersalnej idei ponoć niemożliwej w czasach ponowoczesnych – zmobilizowała 10 milionów ludzi, czyli więcej niż 1/4 całego społeczeństwa! To prawda, że lata dziewięćdziesiąte XX wieku wydawały się potwierdzać kres polityki (i tego, co polityczne), jednak ostatnia dekada z powracającymi systematycznie protestami antyglobalistów, masowymi ruchami w Ameryce Łacińskiej i wreszcie z wydarzeniami 2011 roku pokazuje, że pomimo postmodernistycznych

pojękiwań wielkie idee polityczne są wciąż żywe i wciąż gotowe poruszać indywidualną i zbiorową wyobraźnię.

Można zapytać, czy wydarzenia 2011 roku są aż tak odmienne od znanych z historii ruchów i protestów społecznych, aby wymagały wprowadzania nowej aparatury pojęciowej i poszukiwania nowych sposobów opisu? Czy mamy rzeczywiście do czynienia z momentem przełomowym? Na takie pytanie nie sposób udzielić odpowiedzi ze stuprocentową pewnością, bo przełomowość można wskazać tylko *ex post*, gdy bieg wydarzeń osiągnie swą konkluzję. Zaryzykowałbym jednak tezę, że obecne globalne protesty wprowadzają nową jakość i zaświadcza o przełomowym momencie, w jakim się znajdujemy. Chodzi przede wszystkim o dwie sprawy: pierwsza to radykalne odrzucenie przez protestujących możliwości działania w obrębie systemu parlamentarnego wyrażone lapidarnie hasłem „Oni wszyscy muszą odejść!”, o czym już pisałem. Druga to paradoksalny przebieg – w globalnej perspektywie – protestów 2011 roku: impuls do działania na rzecz prodemokratycznej zmiany zrodził się w społeczeństwach peryferyjnych (co więcej, w regionie kojarzonym często z intensywną wrogością wobec demokracji), a ich walki zainspirowały obywateli państw z centrum (zwanych demokratycznymi) do wyjścia na ulicę i domagania się większej demokratyzacji ich systemów politycznych. Znakomita większość filozofii społecznej i politycznej przyzwyczała nas do poszukiwania dokładnie odwrotnej linii wpływów. Co znamienne, pod tym względem Marks i Fukuyama mówią dokładnie to samo: społeczeństwa rozwinięte pokazują społeczeństwom rozwijającym się ich przyszłość. Oczywiście, to podobieństwo nietrudno wyjaśnić, wskazując na heglowskie inspiracje obu filozofów, jest ono jednak symptomatyczne dla pewnego typu myślenia, którego zwieńczenie stanowi teoria modernizacji niezwykle popularna w drugiej połowie XX wieku. Wydarzenia 2011 roku pokazują, że mamy obecnie do czynienia z sytuacją dokładnie odwrotną niż ta, jaką prognozują i postulują teorie modernizacji: dzisiaj to nie centrum dostarcza peryferiom inspiracji i pokazuje im ich przyszłość, ale jest dokładnie na odwrót. Pierwszych sygnałów tego odwrócenia można się doszukiwać już we wpływie zrywów antykolonialnych na wydarzenia lat sześćdziesiątych w Europie i USA, jednak rok 2011 zaświadcza o zmianie globalnej dynamiki społeczno-politycznej z siłą i wyrazistością nieznanymi wcześniej.

Wskazać można inne oznaki owej zmiany, chociaż nie wszystkie napawają optymizmem. W horyzont tego odwrócenia dobrze wpisuje się na przykład żywo dyskutowany we Francji problem zasłaniania twarzy przez kobiety wyznające islam. Debata wokół tej kwestii brzmi jak ironiczny śmiech historii, bo w Turcji jest dobrze znana od czasów Mustafy Kemala Atatürka, który posta-

nowił dokonać radykalnego zeświecczenia swojego kraju. W walce o wymuszenie laicyzmu w Turcji nie brakuje burzliwych epizodów, łącznie z usunięciem w latach dziewięćdziesiątych XX wieku posłanki z budynku parlamentu za to, że weszła do niego w chustce. Kto trzydzieści lub czterdzieści lat temu spodziewałby się, że we Francji pojawiają się problemy, debaty i spory podobne do tureckich? Wydawało się raczej, że powinno stać się odwrotnie, że religia jest „pieśnią przeszłości”, a laicyzm to wspólna przyszłość ludzkości. Oczywiście, Turcja jako kraj zacofany miała dojść do laicyzmu później niż Francja<sup>36</sup>. Jest jednak inaczej – to Francja znalazła się w sytuacji znanej w Turcji od bardzo dawna.

36 Zob. D. LERNER: *The passing of traditional society. Modernizing the Middle East*. New York 1958.

Inny przykład to proces, który Ulrich Beck nazywa latynoamerykanizacją pracy, a który dobrze opisuje termin „prekaryzacja”. Pogarszanie się warunków pracy najemnej w krajach rozwiniętych przybliżyła je do kondycji, która na peryferiach jest znana od dawna: brak stabilności, wieczna niepewność, dysfunkcja państwa opiekuńczego, degradacja zawodowa osób dobrze wykształconych itp.<sup>37</sup> Pomimo obietnicy modernizacyjnej kapitalizm nie jest w stanie zapewnić dobrobytu społeczeństwom peryferyjnym, co więcej, jest w trakcie niszczenia zdobyczy socjalnych w społeczeństwach centrum.

37 Zob. U. БЕКК: *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*. Tłum. S. CIEŚLA. Warszawa 2002.

Na koniec chcę wspomnieć o innym jeszcze procesie odsłaniającym paradoksy de-modernizacji, a mianowicie o rozwoju neoliberalizmu. Jako doktryna i praktyka jest neoliberalizm dzieckiem polityków i teoretyków z centrum (tzw. konsensus waszyngtoński), był jednak wprowadzany najpierw na peryferiach: w Ameryce Południowej, a także w Europie Wschodniej po upadku bloku sowieckiego. Neoliberalne reformy państw tzw. postkomunistycznych stanowiły moment przełomowy, były bowiem powtórzeniem, które pozwoliło na uniwersalizację. Odegrały więc wobec neoliberalizmu tę samą rolę, co rewolucja na Haiti wobec rewolucji francuskiej. Przypadek Grecji rujnowanej obecnie przez neoliberalne reformy jest również przełomowy: po raz pierwszy państwo rdzenia – członek Unii Europejskiej, NATO i OECD – upada pod naporem kapitału. Co ciekawe, pod względem finansowym los Grecji przypomina do złudzenia upadek państw bloku sowieckiego. Grecję pokonał dług.

Anegdota głosi, że w 2003 roku w jednym ze szpitali w USA mężczyzna obudził się po 12 latach ze śpiączki. Był w stanie zrozumieć, co się z nim stało, jednak w jedną rzecz nie chciał uwierzyć: że Bush był wciąż prezydentem i wciąż trwała wojna w Zatoce. Mam podobne uczucie, gdy czytam doniesienia na temat kryzysu długu suwerennego na południu Europy i przypominam sobie swoje dzieciństwo z końca lat osiemdziesiątych i początku dziewięćdziesiątych XX wieku: główny temat to niemożliwe do obsłużenia zadłużenie, państwo bankrutuje, a na ratunek przybywają neoliberalni



eksperci. Dlatego obawiam się, że neoliberalna przyszłość Grecji – a jeśli wszystko pójdzie dalej w tym samym kierunku, to również Francji, Anglii czy USA – jest mi dobrze znana, żyję nią przez ostatnie 20 lat.

Jan Sowa

### **Multitude as a subject of democratic revolutions**

#### **A few conclusions from the psychoanalysis of a collective voice**

Summary

The author of the article, writing about political events from 2011 that took place in the Far East, as well as in Europe (Madrid) and the United States of America (the Occupy Wall Street movement), questions the accuracy of liberal perspectives of the process of democratisation, and, at the same time, arguments in favour of the universality of demands ("the centre" and "the periphery"), a hypothesis saying that traditional divisions into, for example, a left, right and central wing, vanish in today's (post)political reality.

The article is an attempt to capture a multi-dimensional aspect of the Arab Spring, and place it in a wider context of global democratic changes. The author introduces a collective and communist point of view in a sense postulated by Hardt and Negri. In his analysis of ultra-democratic practices of folk meetings, he uses Jacques Lacan's concept of voice as a partial object. On the basis of this concept, a key distinction between the people and the multitude as the subjects of two extremely different political systems is made. The author encourages us to take an attempt at a political application of Lacanian psychoanalysis, which would allow for capturing multitude as the subject remaining beyond castration, namely the subject that is, though, capable of being embraced by a psychoanalytical language.

Jan Sowa

### **La multitude comme sujet des révolutions démocratiques**

#### **Quelques réflexions de la psychanalyse de la voix collective**

Résumé

L'auteur de l'article, en décrivant les événements politiques de l'an 2011, qui ont eu lieu au Proche-Orient, et aussi en Europe (Madrid) et aux États-Unis (le mouvement Occupy Wall Street), remet en cause la justesse des approches libérales du processus de démocratisation et, en même temps, plaide en faveur de l'universalité des revendications (« centre » et « périphérie »), et de la thèse sur la disparition des divisions traditionnelles, par exemple la droite, la gauche et le centre, de la réalité (post)politique actuelle.

L'article est une tentative de saisir l'aspect multiple du « Printemps arabe » et de le placer dans un contexte plus large des transformations démocratiques au caractère global. L'auteur introduit le point de vue collectif et communiste, dans le sens postulé

par Hardt et Negri. Il applique la conception de Jacques Lacan à la voix comme objet partiel de l'analyse des pratiques ultradémocrates des réunions populaires. À la base de cette conception, l'auteur effectue une distinction cruciale entre le peuple et la grandeur comme sujets de deux systèmes politiques, extrêmement différents. L'auteur encourage à la tentative d'appliquer la psychanalyse lacanienne politique, qui permettra de saisir la multitude comme un sujet hors de la castration, pourtant un sujet qui se laisse embrasser par la langue psychanalytique. L'auteur encourage à entreprendre la tentative de l'application de la psychanalyse lacanienne à la politique, qui permettrait de saisir la multitude comme sujet hors de castration, un sujet qui se laisse analyser à l'aide de la langue de psychanalyse.