

## Piotr Graczyk: Lewica w świecie bez eschatologii

Eschatologia polityczna jest wyróżnikiem lewicowości jako takiej. Tak zwana od czasu rewolucji francuskiej prawica jednoczyła się co najwyżej epizodycznie, w opozycji do lewicowej eschatologii, nie istnieje jednak – jak zapewne słusznie podkreślał Scruton – etos prawicowca albo konserwatysty jako takiego – pisze Piotr Graczyk.

Dlaczego lewica niemal wszędzie w świecie jest w odwrocie? Równie dobrze zapytać można – dlaczego lewica, chociaż od kilkudziesięciu lat w odwrocie – nigdzie jednak całkiem nie znikła? Pozostały po niej nie tylko przetrwalniki – lewicowe organizacje, teksty, hasła. Pozostaje również potrzeba teoretyczna i emocjonalna, puste miejsce, brak domagający się wypełnienia. Jak można to wytłumaczyć?

Jednym ze źródeł siły tradycyjnej lewicy była ukryta w niej (jak karzeł w kukle, pisał Walter Benjamin) świadomość eschatologiczna, apokaliptyczny mesjanizm: *the times they are a-changing!* Chodzi o elektryzujące poczucie, że historia zmierza ku jakiejś swojej krawędzi, albo lepiej mówiąc – ku rozdrożu: z jednej strony zbawienie, a z drugiej potępienie; z jednej strony dobro a z drugiej zło. Ta granica dobra i zła w historii (i w ramach polityki, która może kierować świat albo w dobrą, albo w złą stronę; polityki mającej rys eschatologiczny i apokaliptyczny) stawała się szczególnie wyczuwalna w czasach kryzysów i gwałtownych konfliktów. Łatwo wskazać na

dwudziestowieczne momenty takich przesilen, podczas których eksplodowały nastroje eschatologiczne, a zwolennikom lewicy wydawało się, że ich polityczne przeznaczenie nie polega jedynie na proponowaniu takich albo innych rozwiązań politycznych. De facto mogły to być zupełnie rozbieżne rozwiązania i recepty, wewnętrzne spory programowe lewicy toczyły się często między skrajnie przeciwstawnymi odpowiedziami na pytanie „co robić”. Tym co jednak łączyło całą lewicę – co czyniło lewicową tożsamość, lewicowe wyznanie wiary czymś realnym - było poczucie konieczności wyboru eschatologicznego dobra, popchnięcia historii w stronę zbawienia. Czy zbawienie to rozumiane było z konieczności w sposób zeświecczony i immanentystyczny? Nie zawsze. Lewica często bywała religijna, zdarzało jej się brać na sztandary uniwersalistyczne idee ukute przez wielkie monoteizmy; ateizm jako konieczny wyróżnik lewicy to przesąd – aczkolwiek oczywiście nie ma lewicy, która nie wierzyłaby w zbawienie również w historii, albo, ostrożniej mówiąc – bo przecież był lewicowcem Derrida odżegnujący się od „apokaliptycznego tonu” w filozofii – nie wierzyłaby w możliwość zmierzania, choćby nieskończonego, ku takiemu celowi. Zawsze chodziło o stworzenie na ziemi warunków wspólnego życia godnych człowieka, to znaczy prawdziwie ludzkich, emancypujących na skalę gatunkową – czy wręcz na skalę ogólnobytową – relacji ustrojowych albo metaustrojowych.

To ostatnie pojęcie – metaustrojowość - odnieść można zwłaszcza do tej części lewicy, która dostrzegała, że kultura i język są czymś w rodzaju głębokiej bazy, decydującej o treści relacji ekonomicznych. Do tego nurtu zaliczyć można nie tylko tzw. zachodni marksizm, w tym Szkołę Frankfurcką, bardzo skądinąd problematyzującą tradycyjne lewicowe przekonania, ale również leninizm, jako jedną z dróg wyjścia

z ekonomistycznego i deterministycznego *cul de sac* Drugiej Międzynarodówki. Chodzi zatem również o wszelkiego typu lewicowy decyzjonizm.

Eschatologia polityczna jest wyróżnikiem lewicowości jako takiej, lewicowości *tout court*. Tak zwana od czasu rewolucji francuskiej prawica – sama nazwa ma jak widać pochodzenie wtórne, nadane z zewnątrz i poniekąd wrogie – jednoczyła się co najwyżej epizodycznie, w opozycji do lewicowej eschatologii, nie istnieje jednak – jak zapewne słusznie podkreślał Scruton – etos prawicowca albo konserwatysty jako takiego, nie ma czegoś takiego jak wróg zmian w ogóle, istnieje natomiast wróg konkretnych zmian, zwłaszcza takich, które traktowane są jako przełomowe i nieuchronne (a może wcale takimi nie są). Prawica w takim ujęciu to nie jest metastanowisko, tylko raczej przeświadczenie, że żadne metastanowisko nie istnieje, że nie ma czegoś takiego jak historyczna granica do której zbliża się ludzkość, że, przeciwnie, sprawy ludzkie funkcjonują w czymś w rodzaju koła wiecznego powrotu, w którym nic ostatecznie nie zostaje przesądzone, a zło miesza się z dobrem. Absolutne dobro występuje może poza historią, w dziedzinie absolutnych idei albo w dziedzinie religijnej (co nie znaczy, że cała prawica musi być platonizująca albo religijna) - a może jest po prostu jakąś równowagą różnych sił historycznych, które przez zbieg okoliczności – albo dzięki racjonalnym ludzkim wysiłkom – działają w sposób synergetyczny. Ale również takie ogólne stanowisko nie musi charakteryzować polityki prawicowej, która może być po prostu beztroskim (albo tępy, ograniczonym jak horyzonty mieszkańców szwajcarskiej doliny – wedle porównania nietzscheańskiego) partykularyzmem: stawianiem po stronie jakichś przyjaciół przeciwko jakimś wrogom, bez rozważania co będzie dalej – poza granicą doraźnego układu sił.

Otóż świadomość eschatologiczna w polityce przeżywa dzisiaj kryzys, ale inny niż ten, który przed 30 laty głosił Fukuyama: nie chodzi o kryzys końca historii, polegający na osiągnięciu zasadniczo optymalnego porządku politycznego. Nie stajemy się „ostatnimi ludźmi”, w każdym razie nie w sensie Nietzschego, ludzkość nie przeistacza się pozaczasową społeczność zadowolonych konsumentów pozbawionych ambicji twórczych (a więc też politycznych). Nie jest to zatem kryzys sytej bezgraniczności, w której słabnie puls apokalipsy i nikomu nie chce się już szykować do rewolucji. Przeciwnie – historia okazała się realna i na powrót stały się mocno wyczuwalne historyczne granice – to że ludzkość zbliża się do jakiegoś historycznego rozdroża i że trzeba będzie w bliskiej przyszłości podejmować wielkie rozstrzygnięcia – co sprawia że tzw. wielkie narracje stają się na powrót nieodzowne. Co więcej – samo pojęcie ludzkości jako pewnej nieabstrakcyjnej całości staje się realne jak nigdy dotąd – w kontekście choćby kryzysu klimatycznego, albo pandemii COVID-19. Problem polega na czymś innym – że granica, a raczej granice, do których się zbliżamy jako ludzkość nie wyglądają bynajmniej na granice między dobrem a złem, między emancypacją a zniewoleniem. Jawią się raczej jako różne rodzaje nadciągającego uniwersalnego zła, różne modele zniewolenia i samozniewolenia ludzkości.

Z jednej strony: rysujący się w USA, Rosji, ale także w krajach takich jak Brazylia, Polska, Węgry i kilku innych system wolnorynkowego autorytarnego populizmu, w którym silna centralna władza potrafi tak manipulować impulsami medialnymi i elementami państwa opiekuńczego (klasyczna rzymska strategia „chleba i igrzysk”), że w rezultacie większość społeczeństwa godzi się na faktyczną nierówność – klasa rządząca w symbiozie z wielkim i średnim biznesem potrafi ugasić wszelkie realne ogniska niezadowolenia przez łączenie represji z

dotacjami. Jest to system o tyle trudny do przewyciężenia, że może się utrzymać nawet po zmianach u szczytów władzy – a raczej nie widać szansy na to, żeby władzę przejęła w nim siła nie posługująca się innym wariantem tej samej polityki. Jest to ustrój strukturalnej nierówności, w którym strefa usług publicznych jest bardzo słaba i w większości sprywatyzowana (albo mieszana, co sprzyja prywatyzacji zysków i upublicznieniu kosztów), ale bieda i wyzysk stają się niedostrzegalne w życiu publicznym zdominowanym przez personalno-symboliczne rozgrywki polityczne (igrzyska) i wszechobecną konsumpcję, która pożera praktycznie całą przestrzeń komunikacji społecznej – podstawowym modusem komunikacji staje się reklama, sama władza jest jedynie towarem politycznym. Zanika możliwość polityki jako służby sprawie innej niż sukces rynkowo-polityczny. Oznacza to triumf „realizmu kapitalistycznego” w sensie Marka Fishera i „neoliberalizmu” w foucaultowskim sensie samourynkowania – traktowania własnego życia jako pewnego rodzaju rynkowej inwestycji w siebie jako towar. Chaos procesów rynkowych ceni się tu jako wolność i prawo do decyzji. Autorytaryzm w ramach tego modelu politycznego polega przede wszystkim na braku trwałych zasad: zwycięzca bierze wszystko, łącznie z prawem do zmieniania reguły gry na takie, które uznaje za korzystniejsze dla siebie (co odpowiada zdiagnozowanej przez Marksa kapitalistycznej zdolności do ciągłego rewolucjonizowania sił wytwórczych bez zmieniania podstaw ustroju). Jednak zwycięzca w tej polityczno-wolnorynkowej grze, chociaż zdobywa władzę, którą nazwać można autokratyczną, podobny jest zwycięskiemu gangowi w wojnie o rynek narkotykowy – jego władza opiera się ostatecznie na tym, że to on zaspokaja potrzeby klientów. Może nimi manipulować, wprowadzać nowe rodzaje narkotyków, zabijać konkurentów – ale ostateczny warunek jest jeden, ci którzy poddani są ich władzy muszą się czuć jako klienci usatysfakcjonowani; w przeciwnym wypadku dadzą szansę innym.

Z drugiej strony to, co Deleuze przewidywał jako społeczeństwo kontroli. Trudno powiedzieć, czy narzucający się w roli przykładu chiński system kredytu społecznego sprawdzi się jako narzędzie kontroli – być może okaże się nieefektywny, zbyt sztywny, za łatwo podatny na korupcję czy shakowanie. Ale sama zasada kontroli przetrwa zapewne w rządach eksperckich. Pierwszy model – populistycznie-wolnorynkowy – celebrytuje „polityczność”, to jest wolność sporu i wyboru politycznego, sprowadzoną jednak do formatu komercyjnego widowiska, odwracającego uwagę od ukrytych mechanizmów wyzysku i koncentracji władzy. Natomiast w drugim modelu celebrytuje się ekspercką kompetencję, która zastępuje polityzację. Technokracja zamiast polityki, naukowe modele i wielkie decyzje „dobroczynej” biopolityki – w taki sposób mieszkańcy społeczeństw kontroli wyobrażać sobie mogą sferę publiczną. Greta Thunberg wzywająca do kruczaty dziecięcej w obronie klimatu jawić się może jako prorokini takiego eksperckiego systemu kontroli, ze swoim głównym hasłem: musimy słuchać naukowców. W jaki sposób przejść od tego, co mówi nauka do politycznych wniosków? Tu też przydadzą się eksperci, operującymi danymi, mówiący w języku matematyki, którego nie musi znać publiczność (nie składająca się w tym modelu z klientów, tylko już raczej – z pracowników) - tak samo, jak język programowania nie obchodzi kogoś, kto chce po prostu korzystać z internetu. A jednak ufa on informatykom, zaufa więc również ekspertom.

Szwecja nie zmieniła polityki z socjaldemokratycznej na neoliberalną z okazji pandemii – najważniejszą cechą jej polityki – „szwecjalizmu” jak to kiedyś złośliwie ujęli autorzy pre-altrightowego pisma Fronda (altright – cyniczny konserwatyzm – jest jedną z kilku charakterystycznych postaw politycznych dla systemu populistycznie-

wolnorynkowego) – pozostał ekspertyzm operujący lewicowym słownikiem (można sobie oczywiście wyobrazić ekspertyzm odwołujący się zachowawczych albo religijnych pojęć). Z tej perspektywy widać jedność szwedzkiej polityki sprowadzającej walkę z wirusem do zaleceń sanitarnych (bez potrzeby dokonywania rozstrzygnięć politycznych i ustrojowych) i polityki skandynawskich „urzędów do spraw dzieci”, które również relacje w rodzinie sprowadzają do kwestii kompetencji. Żeby zdać maturę trzeba się wiele lat uczyć w szkole, a żeby zostać rodzicem, co jest trudniejsze, wystarczy kwadrans przyjemności bez prezerwatywy? Nie można na to pozwolić, trzeba naukowo kontrolować to, co się dzieje między ludźmi, inaczej dochodzi do wypaczeń.

Gdyby dać ludziom „wolnorynkowo” rozstrzygnąć między systemem autorytarno-populistycznym a eksperckim zawsze wybiorą raczej populizm (którego siła polega tym, że dobrze potrafi się sprzedać), dlatego system ekspercki opiera się na szeregu skomplikowanych zapośredniczeń, które mają w praktyce uniemożliwić taki wybór. Stąd wolnorynkowy-populizm może wydawać się modelem „politycznym” w porównaniu do „postpolitycznego” ekspertyzmu – w obu jednak różne aspekty gospodarki rynkowej zastępują w istocie politykę. Populizm dąży do zbudowania monopolu na rynku politycznym przez cyniczne podejście do praw i reguł (zmienianych w zależności od koniunktury), ekspertyzm dąży zaś do zbudowania stabilnego systemu zapośredniczeń – uwewnętrznionych reguł, na podobieństwo stabilnego przedsiębiorstwa, w którym rywalizacja między pracownikami jest dopuszczalna, a nawet pożądana, ale tylko w ramach ściśle określonych i z góry zadekretowanych. Przypominać to może rodzaj konkurencji wdrażany na reformowanych w duchu neoliberalnym uczelniach, w których naukowcy mogą i powinni ścigać

się ze sobą ze względu na prestiż (granty i publikacje w prestiżowych czasopiśmie), ale sferę rzeczywistych decyzji o polityce naukowej pozostawić pionowi menedżerskiemu.

Idąc tropem tego drugiego modelu i w kontraście do niego, pomyśleć można model, który jest co najmniej od wieku XIX niespełnionym nigdy marzeniem części ruchu lewicowego – a mianowicie tej jego części, która skłaniała się ku ideałowi anarchii. Być może najbardziej autentycznie politycznymi organizacjami stworzonymi kiedykolwiek przez ludzkość są niewielkie połączone silnymi emocjonalnymi więzami kolektywy – których wcieleniem idealizowanym w literaturze (raczej zresztą nowoczesnej niż starożytnej) pozostają greckie *poleis*. Koncepcja polis łączy intensywność emocjonalną rodziny z uniwersalizmem rozumowo ustanowionych procedur. O ile rodzina tradycyjna nigdy nie cieszyła się uznaniem zwolenników *polis* – a autorytarna postać ojca budzi przerażenie anarchistów – ale jednak właśnie rodzinność wspólnot połączonych więzami pokrewieństwa z wyboru, rad robotniczych, syndykatów, komun – jest czynnikiem decydującym o ich sile przyciągania.

Poleis to niewielkie – skrojone na „ludzką” miarę – jednostki bezpośredniej demokracji. Z nich mogłaby się składać przyszła wolna ludzkość, nie znająca ani pana ani boga, ani rodziny, ani państwa, ani własności ani religii, jak w piosence Johna Lennona. Jednak czy tak zautonomizowana ludzkość byłaby w stanie zmierzyć się z globalnymi zagrożeniami? To pierwsza wątpliwość. Po wtóre obawiać się można, że prawo kolektywu bez zewnętrznej kontroli łatwo przerodzić by się mogło w tyranie, zwaną przez Milla „tyranie większości”. Ogólnie wizja tak podzielonej na małe autonomiczne wspólnoty ludzkości wydaje się regresywna: tak jakby chcieć cofnąć się do epoki nomadyzmu (epoka

grecka ostatecznie nie wchodzi w grę, ze względu na ustrój niewolniczy) – czy da się zredukować wszystkie więzi łączące dzisiaj ludzkość do takich wąskich ram? Nie ma co prawda na horyzoncie siły politycznej wystarczającej do zaprowadzenia takiego nomadyczno-komunistycznego stylu rządów, ale siły odśrodkowe w wielu miejscach obecnego kapitalizmu same wydają pchać ku własnej zapaści, w której, niczym dzikie roślinki w pęknięciach betonowych ruin, rosnąć mogłyby tego rodzaju wspólnoty.

Pozostaje myśl o balansowaniu między tymi skrajnymi modelami z ich zagrożeniami: z jednej zagrożeniem ze strony strony wszechogarniającego rynku w którym władza polityczna staje się jednym z towarów i przybiera postać autorytarno-populistyczną, z drugiej strony – zagrożeniem ze strony systemu eksperckiej kontroli, z trzeciej strony – zagrożeniami nieuniknionymi w systemie demokracji bezpośredniej zredukowanej do skali dającej się ogarnąć przez jednostkę ludzką i jej bliskie (znane jej z osobistego doświadczenia) otoczenie.

Balansowanie takie okazuje się koniecznością również dlatego, że za każdym z tych trzech modusów politycznych kryje się pewnego rodzaju ontologiczna – dotycząca samego kształtu rzeczywistości prawidłowość, czy też konieczność. Po pierwsze więc, za wolnorynkowym autorytaryzmem stoi potrzeba teatru tożsamości, w którym różne polityczne marki towarowe niczym drużyny sportowe walczą ze sobą o prosto rozumiane zwycięstwo – o władzę, przewagę w ramach relatywnie stabilnego systemu konsumpcyjnego, zmierzającego do równowagi popytu i podaży każdej formy istnienia zamienionej w towar. Po drugie, za systemem eksperckim kryje się wielki historyczny sukces matematycznego przyrodoznawstwa, które pokazało, że

trzymając się jego metod można rozbijać atomy, odkrywać niewyczerpane źródła energii i w nieograniczony niemal sposób przyspieszać komunikację. Technokratyzm biopolityczny jest próbą zastosowania metodologii naukowej do życia społecznego, nie bierze jednak pod uwagę jednorazowości danego momentu społeczno-historycznego, dla którego nie można ustalić żadnych neutralnych warunków eksperymentu (na zasadzie *ceteris paribus*) – bo eksperyment społeczny ma za każdym razem unikalne, niepowtarzalne warunki – i co więcej, zawsze ostatecznie stanowi całość, jest tylko jednym w jednym czasie. Jednak efektywność nauki jest nie dającym się zakwestionować faktem, stąd element ekspercko-technokratyczny nie wydaje się możliwy do wyeliminowania z polityki (o czym marzył Carl Schmitt). Po trzecie zaś tendencje anarchistyczno-komunistyczne wspierają się na dążeniu do autonomii, która – inaczej niż w autorytarно-rynkowym modelu teatru tożsamości, zbudowanym na antagonizmie – skłania się ku kooperacji, możliwej jednak tylko w małej skali.

Moja teza – kluczowa dla tych roztrząsań – brzmi następująco: te ontologiczne prawdy na których opierają się konkurencyjne i niedające się uzgodnić systemy polityczne rysujące się na horyzoncie obecnego historycznego kryzysu nie składają się w żadną całość: ontologia polityczna jest niespójna, dlatego eschatologia polityczna nie jest możliwa.

Czy to znaczy, że lewica – a więc eschatologia w polityczności – należy nieodwołalnie do przeszłości? Niekoniecznie. Lewica w sensie intelektualnym pozostaje niezbędna jako siła wykraczania poza aktualny horyzont dziejowy, a w sensie politycznym – jako nadzieja, że siła nie jest tożsama z racją a opór przeciwko sile dominującej w imię

tego co ludzkie – choćby było to czymś, czego nie można pomyśleć  
inaczej niż jako sprzeczności - zawsze w końcu przynosi efekty.  
Przekora jest wartością w imię której warto czekać na to, co będzie  
dalej – i jest to główna wartość, której zaufać może lewica w świecie  
bez politycznej eschatologii.

*Piotr Graczyk*



Sfinansowano przez Narodowy Instytut  
Wolności - Centrum Rozwoju  
Społeczeństwa Obywatelskiego  
ze środków Programu Rozwoju  
Organizacji Obywatelskich  
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego.

Dofinansowano  
ze środków Ministra  
Kultury i Dziedzictwa  
Narodowego