

This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).
[<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>]



O transformacji normatywnego pojęcia władzy. Perspektywa europocentryczna

Mateusz Kufliński | Uniwersytet Gdański
<https://orcid.org/0000-0001-7395-3513>

Streszczenie

Słowa kluczowe:
władza, oświecenie,
kontroświecenie,
Marks, Engels

Artykuł stanowi propozycję europocentrycznego, normatywnego przedstawienia transformacji pojęcia władzy. Autor, skupiając się na interpretacjach normatywnych, posługuje się matrycą oświecenie – kontroświecenie – nowa jakość w postaci Marksa i Engelsa / liberalizm – konserwatyzm – myśl lewicowa. Zaproponowana transformacja wiąże konserwatyzm/kontroświecenie z patriarchatem (władza Ojców), liberalizm/oświecenie z władzą Ojców Prawodawców. Z kolei pojęcie władzy Marksa i Engelsa przedstawione zostaje jako uwikłane w ambiwalencji eliminacji (zniesienia) władzy a możliwości jej przejęcia, a także sporu o podmiot społecznej zmiany i ewentualnych wizji normatywnych.

On the Transformation of the Normative Concept of Power. A Eurocentric Perspective (Summary)

Keywords:
power,
enlightenment,
counter-
enlightenment,
Marx, Engels

The article is a proposal for a Eurocentric, normative presentation of the transformation of the concept of power. The author, focusing on normative interpretations, uses the matrix Enlightenment-Counter-Enlightenment-New Quality in the form of Marx and Engels/liberalism-conservatism-leftist thought. The proposed transformation links conservatism/counter-Enlightenment with patriarchy (the authority of the Fathers), and liberalism/enlightenment (the authority of the Legislative Fathers). In turn, the concept of power by Marx and Engels is presented as entangled in the ambivalence of the elimination (Aufhebung) of power and the possibility of taking over it, as well as the dispute over the subject of social change and possible normative visions.

Wstęp

Od ponad dwóch tysięcy lat problematyka władzy stanowi przedmiot dociekań filozoficznych. Grecy mieli wiele pomysłów, kto i w jaki sposób powinien decydować w państwie oraz gospodarstwie domowym, a także kto komu i w jakich okolicznościach jest winny posłuszeństwo. Poza tym obserwowanie władzy przyczyniło się do innych, bardziej ogólnych refleksji. Przykładem byłby tutaj Heraklit, który w rodzinnym Efezie obserwował antyarystokratyczne nastroje rewolucyjne, co pomogło mu, jak pisze Karl Popper, „odkryć” pojęcie zmiany (Popper 1993: 32–34). Z kolei nauki społeczne od samego początku ich formalnego i instytucjonalnego ukonstytuowania się próbują władzę nie tylko zrozumieć, ale także zmierzyć, zważyć, poddać kwantyfikacji, przeanalizować nie tylko pod kątem jakościowym, ale też ilościowym. Władza jest, na co zwrócił uwagę Bertrand Russell, „podstawowym pojęciem nauk społecznych (...), w tym samym sensie, jak energia jest fundamentalnym pojęciem fizyki. Władza, podobnie jak energia, przybiera wiele form (...)” (Russell 2001: 18). Nie wszyscy podzielali jednak zdanie Russella. Przykładowo, badacze społeczni długo zmagali się „z sytuacją komplementarnej naiwności, w której antropologia podkreślała kulturę i dyskutowała władzę, podczas gdy »kultura« była długo dyskutowana wśród innych nauk społecznych, aż stała się sloganem w ruchach na rzecz uznania etnicznego” (Wolf 1999: 19). Władza zatem była pojęciem problematycznym, często kontrowersyjnym i szeroko dyskutowanym. Przez wspomniane ponad dwa tysiąclecia jej znaczenie ulegało licznym zmianom i przeobrażeniom.

W artykule tym chciałbym przyjrzeć się właśnie zmianom w rozumieniu władzy, transformacjom tego pojęcia na względnie wysokim poziomie ogólności. Podążając tropem interpretacyjnym autorstwa Erica R. Wolfa (1999), wskażę główne „przednowoczesne” zmiany w tym zakresie, a także zmianę „nowoczesną”, tę najbardziej fundamentalną. W rozważaniach przyjmuję uproszczoną matrycę, zakładającą oświeceniowy liberalizm, kontroświeceniowy konserwatyzm i trzecią oświeceniową „jakość” – Marksa i Engelsa rozumienie władzy. Jak wykazał Stanisław Filipowicz w *Galimatiasie* (2014), szersze zastosowanie takiej matrycy byłoby niedopuszczalne, tym niemniej w kontekście samego pojęcia władzy zabieg ten wydaje się być w pełni uzasadniony.

Szczególnie pomocne w niniejszej analizie pod względem metodologicznym okazały się synteza transformacji pojęcia wolności autorstwa Orlando Pattersona (2006) oraz artykuł Jana P. Hudzika (2018) dotyczący idei państwowości i obywatelstwa.

Tytuł artykułu wymaga wyjaśnienia i doprecyzowania. Prezentowana perspektywa jest perspektywą europocentryczną, w znaczeniu ogólnym tego słowa, o którym pisze John M. Hobson:

Większość z nas naturalnie zakłada, że Wschód i Zachód są i zawsze były odrębnymi i różnymi bytami. Wierzmy również, że to „autonomiczny” lub „dziewiczny” Zachód był

pionierem w tworzeniu nowoczesnego świata (...). Zazwyczaj zakładamy, że dziewiczy Zachód pojawił się na szczycie świata około 1492 roku (...), dzięki swojej wyjątkowo genialnej naukowej racjonalności, racjonalnej niespokojności i demokratyczno-progresywnym właściwościom. Od tego momentu, zgodnie z tradycyjnym poglądem, Europejczycy rozprzestrzenili się na zewnątrz, podbijając Wschód i Daleki Zachód, jednocześnie kładąc podwaliny pod kapitalizm, dzięki któremu cały świat mógł zostać uwolniony z paszczy nędzy i ubóstwa do jasnego światła nowoczesności. W związku z tym dla większości z nas całkowicie naturalne i oczywiste wydaje się połączenie postępowej historii świata z powstaniem i triumfem Zachodu. Ten tradycyjny pogląd można nazwać „europocentrycznym”. U jego podstaw leży bowiem przekonanie, że Zachód słusznie zasługuje na to, by zajmować centralne miejsce w postępowej historii świata, zarówno w przeszłości, jak i obecnie (Hobson 2004: 1–2).

Perspektywa ta jest zatem skupiona na świecie Zachodu, nie bierze pod uwagę pojęcia władzy ani w wodzowskiej organizacji społecznej Kwakiutłów, ani w klasowym, trybutarnym państwie Azteków, ani w imperiach Mogołów czy Songów.

Drugim tytułowym aspektem, który wymaga doprecyzowania, jest przymiotnik „normatywny”. W teorii polityki jako dziedzinie wiedzy można wskazać długą tradycję typologizacji rozważań teoretycznych (Węgrzecki 2020: 110). W tym wypadku chodziłoby o rozróżnienie podejść związanych z wartościami i interpretacją od teorii bardziej empirycznych i analitycznych. Pomijam zatem rozważania próbujące odróżnić pojęcia „władzy nad” od „władzy do” (Hearn 2014) oraz wszystkie „ilościowe perspektywy zdolności”, jak nazywa je Jennifer R. Overbeck (2010: 21–23), a zatem podejścia zaproponowane przez m.in. Maxa Webera, Roberta Dahla, Charlesa W. Millsa (zob. Hindess 1999). Pomijam zatem także m.in. funkcjonalizm oraz większość perspektyw historycznych i porównawczych (Overbeck 2010: 30–32), starając się operować matrycą oświecenie – kontroświecenie – Marks i Engels / liberalizm – konserwatyzm – myśl lewicowa. Jest to uproszczenie, co warto jeszcze raz zaznaczyć, niedopuszczalne w szerszej perspektywie, jednakże uzasadnione w samym obszarze transformacji pojęcia władzy.

Grecja i władza Ojców

Patterson, usiłując sformułować typologię wolności, wskazał na trójwymiarowość tego pojęcia, wyróżniając wolność osobistą (brak ograniczeń zewnętrznych), obywatelską (możność do współdecydowania o sprawach wspólnoty) i suwerenną (możność do czynienia tego, co się chce ze sobą i innymi). Poza tym badacz twierdził, że „społeczna konstrukcja wolności stała się możliwa dopiero dzięki niewolnictwu” (Patterson 2006: 133). Ono zaś związane było bezpośrednio z wolnością w sensie pozytywnym (czy suwerennym) sprowadzającą się w tym wypadku do sprawowania władzy (Patterson 2006: 132). W tym miejscu należałoby przejść do analizy zjawiska niewolnictwa w Grecji i Rzymie, ewentualnie w reszcie starożytnego świata, które tak zajmowało niezliczonych badaczy, w tym samego Pattersona czy Marksa z jego

sposobami produkcji – antycznym/niewolniczym i azjatyckim. Jak jednak wspominałem, nie interesuje mnie rzeczywistość społeczna, a sposób konceptualizacji idei. Stąd nie wystarczy jedynie odwrócić konstatację Pattersona, by zająć się problemem władzy.

W istocie jednak kwestia niewolnictwa jest kluczowa także z innych powodów. Przywoływany już Russell ujął to następująco: „Umiłowanie władzy skłania przeto rządzących do podbojów, motywacja ta zaś staje się o wiele silniejsza, kiedy zwyciężonych nie zabija się, lecz obraca w niewolników” (Russell 1997: 35). Tak istotna dla Greków (a później dla Rzymian) władza nad sobą była ściśle związana z władzą nad innymi. Warunkiem uczestnictwa w życiu politycznym (w terminologii Pattersona: wolności obywatelskiej) była wolność od trosk materialnych i posiadanie wolnego czasu. To jedno z centralnych zagadnień *Kondycji ludzkiej* – Hannah Arendt ubolewa nad pracą jako sposobem zaspokojenia przez człowieka swoich podstawowych potrzeb; tam gdzie pracują wszyscy, nikt nie może być wolny.

Jeśli jednak przyjrzeć się sposobowi wyodrębniania niewolnictwa („pewni ludzie są z natury wolnymi, inni zaś niewolnikami, przy czym stan niewoli jest dla tych drugich zarówno pożyteczny, jak i sprawiedliwy” [Arystoteles 2004: 9]), stanie się jasne, że kluczowy z punktu widzenia niniejszych rozważań okaże się podział na publiczne i prywatne. Tutaj z kolei istotne są kategorie *polis* i *oikos*, które „są u Arystotelesa przeciwieństwami” (Dybel, Wróbel 2008: 161). Z jednej strony *polis* to twór natury, który najpełniej realizuje człowieczeństwo – to sfera, jak wtedy myślano, wolności. „Panowanie oikodespoty było jedynowładztwem – monarchią; panowanie w *polis* było natomiast panowaniem nad ludźmi wolnymi i równymi – *politeją*” (Dybel, Wróbel 2008: 161). Arystoteles mówi nam o tym wprost: „Kto (...) nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem” (Arystoteles 2004: 6). W XX wieku Leo Strauss ujmie to prościej: „człowiek przestaje być ludzki, porzucając to, co polityczne” (cyt. za Dybel, Wróbel 2008: 86).

Z drugiej jednak strony w pojęcie *polis* wpisana jest pewna ambiwalencja: „Jako miasto, *polis* obejmuje kobiety, dzieci, niewolników i wolnych nie-obywateli, ale z *polis* jako państwa wszyscy oni są wykluczeni” (Hansen 2010: 110). W tym miejscu pojawia się władza jako coś wyodrębnionego – sferą władzy jest sfera prywatna¹. Oznacza ona tutaj władzę patriarchalną. Męska głowa rodziny rządzi sobą (dzięki temu jest wolna), ale także innymi w obrębie swojego *oikos*. To o niej, jako o „władzy ojcowskiej”, Yves R. Simon napisze, że „ma ona charakter tymczasowy i pedagogiczny. Staje się ona nadużyciem, w momencie gdy nie ma na celu własnego zaniku. Jej uwięzione powodzeniem działanie jest widoczne wtedy, gdy podmiot nie potrzebuje już być rządzonym” (Simon 1998: 100). Z drugiej strony Agamben (2008: 125) wskazuje na jej

¹ Innego tropu interpretacyjnego dostarcza nam Giorgio Agamben (2008), analizując prace „pierwszego teoretyka suwerenności” – Pindara.

absolutny (bo nieskodyfikowany) wymiar w rzymskiej republice. Absolutny, ponieważ obejmujący także kwestie życia i śmierci. Ojciec, w ramach swojej władzy, może zabić syna bez podania powodu. Pytanie, jak interpretacja Simona ma się do analiz Agambena ze stron *Homo sacer*, pozostaje otwarte.

W średniowieczu, jeżeli trzymać się tradycyjnej typologii epok świata „przednowoczesnego”, postępowało pogłębianie się różnic między myślą społeczną i polityczną a rzeczywistością społeczną – praktyką rządzenia oraz byciem rządzonym (Wolf 2001a). Z punktu widzenia niniejszych rozważań warto wskazać pewne ogólne przemiany, jakie przyniosła konceptualizacji władzy popularyzacja chrześcijaństwa. Władzę patriarchalną zaczęła uzupełniać komplementarna względem niej władza parafialna, porządkująca kwestie reprodukcji władzy, a także jej geograficzne i kosmologiczne umiejscowienie. Nie była to zmiana jakościowa, a raczej pogłębiona ilościowa, występująca prawdopodobnie we wszystkich cywilizacjach i kulturach, choć w różny sposób wyodrębniana².

Prawdopodobnie najbardziej wpływowy myśliciel swoich czasów Tomasz z Akwinu wskazał na zasadniczą różnicę między panowaniem nad wolnymi i niewolnikami: nad wolnymi panowanie sprawowane jest „bądź to dla dobra rządzonych – jak to ma miejsce w przypadku dzieci, lub ze względu na dobro wspólne; lecz panowanie nad niewolnikami sprawowane jest (...) ze względu na osobę lub osoby dzierżące władzę. Nazywanie *władzą* tego drugiego rodzaju panowania (...), jest nieuzasadnione, arbitralne i zupełnie mylące” (Simon 1998: 120–121). A zatem nadal mamy, przynajmniej w teorii, do czynienia z paradygmatem korekcyjnym i pedagogicznym. „Książę, którego rządy zajmują myślenie Tomasza, panuje monarchicznie, a zatem jak ojciec – *pater familiae*. *Dominium* znaczy dla Tomasza po prostu panowanie, a opozycja *polis* i *oikos* zostaje sprowadzona do wspólnego mianownika *societas*”, które „interpretuje się poprzez analogię do patriarchalnie rozumianego życia rodzinnego” (Dybel, Wróbel 2008: 161).

Władzę tę, nazywaną przez Foucaulta „pastoralną”, można określić jako nie tryumfującą, a dobroczynną oraz nieczyniącą zła wrogom, tylko dobro tym, nad którymi czuwa (Dybel, Wróbel 2008: 162). Tworzyła ona „więź pomiędzy całkowitym posłuszeństwem, wiedzą o sobie i spowiadaniem się komuś innemu” (Foucault 2000: 231–232). Niezależnie od jej rzeczywistego funkcjonowania i zasięgu (sam Foucault pisał, że była ograniczona, występując głównie w klasztorach i niewielkich wspólnotach

² Eric R. Wolf wskazuje w tym kontekście, że „dominujące schematy cywilizacyjne przypisują różne wartości istotnym różnicom w stylu życia i wyglądzie fizycznym, a także strefom geograficznym, w których te style życia i formy cielesne się przejawiają, od prawdziwych i pięknych centrów miejskości po demoniczne pagórkowate turnie i jaskinie świata potworów. Oprócz zewnętrznych barbarzyńców i zniekształconych ludzi istniały także cywilizacyjne schematy szeregowania wewnętrznych »innych« – wzorcowych przedstawicieli cywilizowanego sposobu życia wobec *hoi polloi*, »wielu«. Bliskość władzy, udział w dziele bogów, projekcja wartości i wyidealizowanych stylów zachowania i działania – bliskość jednocześnie geograficzna i społeczna – ustanowiły zatem skalę wartościowania od wzorów do napiętnowanych (Wolf 2001b: 402).

religijnych), w myśli społecznej i politycznej następnej przednowoczesnej zmiany dokonał Machiavelli. Ocena owej zmiany ze strony Patricka J. Deneena (2018: 112), jakoby *res publica* została zastąpiona, i w jej miejscu pojawiła się *res idiotica*, wydaje się niesprawiedliwa. Włoski uczyony zwyczajnie pozbawił władzę patriarchalną jej dobrotliwej, opiekuńczej maski lub wyniósł tę maskę na wyższy poziom rządzenia, czyniąc z Księcia jej bezwzględnego dysponenta. Machiavelli – jak twierdził jeden ze znawców jego myśli, Plamenatz – był pierwszym niespekulatywnym teoretykiem polityki, który „odcina ją [władzę] od teologicznych korzeni, pozbawia pierwiastka moralnego, a samą religię traktuje w kategoriach utylitarnych” (Waśkiewicz 1998: 134). Inny badacz myśli Machiavellego, Wolin, zwrócił uwagę, że autor *Księcia* uczynił z przemocy samo sedno władzy, w centrum polityki lokując pojęcie interesu. „Polityka dotyczy teraz dóbr leżących poza człowiekiem, między innymi interesów materialnych, ale przede wszystkim bezpieczeństwa” (Waśkiewicz 1998: 142–143).

Argumenty kontroświecenia, argumenty konserwatywne, jeżeli chodzi o pojęcie władzy, są różnymi wariacjami przypisów do Platona i Arystotelesa, mają swoje korzenie w Grecji. O ile w kwestii kultury, religii i większości innych dziedzin życia społecznego argumenty kontroświecenia bywają mniej lub bardziej różnorodne i wysublimowane, władza zawsze pozostanie w ich argumentacji władzą ojców, opartą na hierarchii, dyscyplinie oraz obiektywnym systemie cnót i wartości. Różnice w sposobach definiowania i wyodrębniania pozostaną tutaj ilościowe, nigdy jakościowe.

Model Lewiatana – władza Ojców Prawodawców

Problematyka reformacji, być może paradoksalnie, miała dla myśli społecznej i politycznej większe znaczenie retrospektywne (Machiavelli w ogóle się do niej nie odniósł, podczas gdy dla myślicieli XVII-wiecznych i późniejszych, choćby dla Foucaulta, stanowiła ona ważny punkt odniesienia). „Od Średniowiecza – mówi Foucault – podstawową rolą prawa było określenie prawomocności władzy” (Foucault 1998: 36), jednakże jako pierwszy władzę i państwo w wyłącznie tych kategoriach zdefiniował żyjący w XVI wieku Jean Bodin, a rzeczywiste przejście nastąpiło dopiero w XVII wieku. To wtedy ukonstytuował się dualizm, który towarzyszyć będzie teoriom władzy aż do czasów współczesnych. Mowa tutaj o władzy jako czysto ilościowej zdolności do działania oraz władzy jako zdolności uprawomocnionej, czyli posiadającej legitymizację (Hindess 1999)³.

Foucault (1998: 43) zwraca uwagę na coś, co nazywa „modelem Lewiatana”. Filozofowi chodziło o „obraz władzy oparty na centralnym ośrodku, państwie, prawie i instytucjach rządowych, w którym podstawowy problem stanowi posiadanie przez władzę prawomocności” (Rasiński 2012: 300). Hobbes, być może najważniejszy z twórców owego modelu, „w pewnym sensie”, jak pisze Szymon Wróbel, scala w swojej teorii

³ Fakt ten odnotowuję, choć ze względów wspomnianych we Wstępie nie rozwijam go.

rządzenia wątki Machiavellego i Morusa. Z jednej strony suweren w jego koncepcji „sprawuje władzę polityczną w sensie Machiavellego”, z drugiej zaś sprawuje ją „w sensie Morusa, albowiem żywioł polityczny ma być zneutralizowany w duchu pacyfistycznej organizacji społeczeństwa”; tak więc Hobbes „jest właściwym twórcą liberalizmu” (Dybel, Wróbel 2008: 167). Patterson (2006: 153–154) z kolei zwraca uwagę, że należy sceptycznie podchodzić do realnego wpływu Hobbesa. Zdecydowanie większe, jego zdaniem, znaczenie dla konceptualizacji rządzenia miała myśl Locke’a. Podobnego zdania jest Laura Brace, przynajmniej w zakresie władzy nad niewolnymi ciałami, co widać w brytyjskiej debacie wokół abolicji i zakazu handlu niewolnikami (Brace 2018: 37–86).

Zarówno Hobbes, jak i Locke pisali o umowie społecznej i suwerenie. Dla Hobbesa władza suwerenna to połączenie władz wielu jednostek, to władza większa od władzy, jaką dysponować może jakikolwiek pojedynczy podmiot lub grupa podmiotów. Można ją postrzegać jako władzę jednostkowej dominującej woli konstytuowaną dzięki wielu indywidualnym aktom autoryzacji, „w których każda podległa osoba zgadza się na uczynienie innej autorem swych działań” (Hindess 1999: 56, 58). Celem władzy jest ochrona pokoju i bezpieczeństwo. Poddani nakładają na siebie obowiązki wobec suwerena w związku z zawartą umową, z kolei sam suweren nie ma wobec nich żadnych zobowiązań. Model Lewiatana to zatem model skrajnej asymetrii władzy. Zgoda na rządzenie suwerena, zgoda na model Lewiatana ustanawia wspólnotę, przeciwdziała wojnie, zapewnia bezpieczeństwo. Lewiatan jest rządem, prawem i wspólnotą, czy raczej warunkiem istnienia tychże (Hindess 1999: 55–72). Dla Locke’a z kolei polityczna, a zatem suwerenna władza była uprawnieniem do tworzenia praw, egzekwowania ich i obrony bezpieczeństwa czy porządku publicznego przed zagrożeniami. Locke ponadto dokonał znacznej korekty władzy Ojców, ograniczając jej wymiar, a skupiając się na prawie. Władza była przede wszystkim uprawnieniem, atrybutem stosunków między jednostkami, obejmując także uprawnienie do buntu wobec strony umowy, która nie przestrzega „zapisów” społecznej umowy. Lewiatan staje się coraz bardziej ucharakteryzowany przez Prawo – następuje rozdzielenie wspólnoty i społeczeństwa (Hindess 1999: 39, 66–72).

To wówczas, u progu nowoczesności, ma miejsce dyskusja między Spinozą a Hobbesem. Ten pierwszy bardziej niż władzą był zainteresowany przestrzenią „między jednostką a wspólnotą, która przesądza o kształcie stosunków społecznych” (Krzeski, Piekarska 2017: 91). Jego projekt – rozważania nad *conatus*, afektami i spotkaniami ciał – stanowił alternatywę dla konstytuującego się wówczas porządku kapitalistycznego i zmierzającego ładu feudalnego, znajdując „swoją materialną podstawę w walkach toczonych przez protoproletariat” XVII-wiecznej Europy Zachodniej (Krzeski, Piekarska 2017: 91). Jak podsumowuje tę dyskusję Michał Pospiszyl:

o ile Hobbes uznał, że targające siedemnastowieczną Europą niepokoje wynikają z nadmiaru politycznej wolności i słabości suwerennej władzy, o tyle Spinoza doszedł do wniosku dokładnie przeciwnego. Zdaniem niderlandzkiego filozofa bunt i rebelie nie

są konsekwencją przesadnej demokratyzacji, ale właśnie jej braku. Tylko społeczeństwo oparte na egalitarnych zasadach może cieszyć się ograniczeniem lęku i wzajemnych nieufności (zdaniem Hobbesa, niemożliwych do likwidacji), a także maksymalizacją publicznej i osobistej wolności, którą Spinoza, wbrew liberałom, rozumie jako rozwój możliwości wzrastających wraz z poszerzaniem się społecznych relacji (Pospiszyl 2013: 283).

Choć Spinoza inspiruje niezliczone grono współczesnych myślicielek i filozofów – takich jak choćby wyżej zacytowani – w praktyce, przynajmniej na wielu polach, przegrał z Hobbesem. W powstającym w XVII wieku paradygmacie liberalnym „wolność polega na tym, że nikt już mną nie rządzi, tylko prawo, z jego optymalnie i uniwersalnie dobroczynną, autorytatywną rozumnością” (Dobrowolski 2020: 172)⁴. W tym sensie można postrzegać liberalizm jako stopniowe przechodzenie od władzy Ojców do władzy Ojców Prawodawców, czemu towarzyszył również stopniowy i nierównomierny proces sekularyzacji, oznaczający w tym kontekście przede wszystkim osłabienie władzy parafialnej na rzecz władzy Lewiatana. Podobnie jak w przypadku kontroświecenia oświecenie w kwestiach zdecydowanej większości dziedzin życia społecznej znacznie rozwinie swoje argumenty, a Ojcowie Prawodawcy w różny sposób, w różnym stopniu i w różnym czasie przekształcą Lewiatana tak, że miejsce Księcia zajmie Prawo, wraz z zasadą jego trójpodziału. Tym niemniej, znów jak w przypadku kontroświecenia, rdzeń rozumienia władzy zostanie niezmienny, by w ostatecznym rozrachunku stać się pojęciem nieodróżnialnym od pojęcia uprawnienia.

Oświecenie i „nowa jakość”

Korzenie rozumienia władzy zarówno stronników oświecenia, jak i kontroświecenia znajdują się kolejno w XVII-wiecznej Europie oraz Grecji z V wieku p.n.e. Paradoksalnie Oświecenie niezwiązane w tym kontekście jedynie z liberalizmem, rozumiane możliwie szeroko jako epoka intelektualna, przyniosła w rozumieniu władzy wiele innowacyjnych perspektyw. W tym zakresie z całą pewnością oświecenie było owym „wyjściem ze stanu niedojrzałości”, jak chciał tego Kant (Rasiński 2012: 296). Przynajmniej wyjściem tymczasowym. Warto zatem przyrzeć się zarówno tej chwilowej, radykalnej pluralizacji pojmowania władzy, a następnie przeanalizować nową jakość, jaką stanowili dla pojęcia władzy Marks i Engels.

⁴ Warto w tym miejscu dodać, że tak jak myśliciele konserwatywni odwołują się do tradycji Arystotelesa, a republikańscy do Machiavellego, „to liberałowie z równym powodzeniem za swych ojców duchowych mogą uznać stoików i sceptyków czy »laicko« przez siebie zreinterpretowane doktryny Lutera czy Kalwina. Nie mówiąc już naturalnie o Kartezjuszu i wczesnej tradycji brytyjskiego empiryzmu” (Dybel, Wróbel 2008: 365). Idąc tym tropem, zaczątków XIX-wiecznej tradycji krytycznej Marksa i Engelsa można doszukiwać się w teologiach ludowych, ludziach takich jak Thomas Müntzer czy wczesnym chrześcijaństwie – religii, w której Chrystus nie jest jeszcze przyodziany w cesarskie szaty Pantokratora, tylko gromadzi wokół siebie „tłuszczę prostytutek, żebraków i trędowatych” (Pospiszyl 2016: 234).

W pierwszym wydaniu *Encyklopedii Britannica* z 1771 roku władzę zdefiniowano jako „zdolności czynienia czegokolwiek”, przy czym chodzi tutaj albo o „zdolność do dokonywania zmiany albo podatność na wszelką zmianę” (cyt. za: Leszczyński, Rasiński 1999: 7–8). W XVIII-wiecznej oświeceniowej Europie zauważyć można w pojmowaniu władzy „wyraźne epistemologiczne zabarwienie tej kategorii: mieć władzę to przede wszystkim móc poznawać”. Johann G. Sulzer napisze o władzach odczuwania i przedstawiania, Thomas Reid o władzach (poznawczych) umysłu, następnie podobny wątek pojawi się u Kanta: podmiotem będzie ten kto „ma władzę”. Władza dla myślicieli oświecenia stanowi „pewną zdolność do czynienia czegoś; w poszczególnych zaś przypadkach może jednak być to zarówno (...) zdolność do poznawania, jak też zdolność do rządzenia, i oczywiście można będzie tu mówić o władzy w sensie politycznym”. W XIX wieku nie będzie już śladu po owym epistemologicznym zabarwieniu – władza stanie się zdolnością „rządzenia innymi” (Leszczyński, Rasiński 1999: 8–9)⁵. Kluczowe okażą się tutaj wpływ liberalizmu (zwłaszcza utylitaryzmu), argumenty kontroświecenia (od tradycjonalizmu do względnie liberalnego republikanizmu), a także wywodząca się od Marksa i Engelsa myśl lewicowa.

Do podobnych wniosków doszedł w swoich rozważaniach nad wspomnianą zmianą Paweł Dybel, zestawiając ze sobą analizy tak różnych badaczy, jak Max Weber, Norbert Elias, Michael Mann, Michel Foucault, i wskazując na ważną dla tej czwórki część wspólną: wszystkim chodzi „o opisanie procesu transformacji *władzy preoświeceniowej* (...), która przy braku nieprzerwanego nadzoru odnawiała swą skuteczność poprzez jaskrawość pojedynczych manifestacji we *władzę oświeceniową* (...), która staje się nowym sposobem gospodarowania ludzkimi zasobami. Władza stając się coraz bardziej racjonalna, staje się też coraz bardziej subtelna, symboliczna, aintencjonalna (...), anonimowa” (Dybel, Wróbel 2008: 233). I tak właśnie zaczyna być pojmowana przez znaczne grono badaczy⁶.

Powstanie nowej oświeceniowej jakości ściśle wiąże się z imaginariem przyniesionym przez rewolucję francuską. Stanowiła ona – jak przyjmują Laclau i Mouffe (2007: 163) za Furetem – „potwierdzenie absolutnej władzy ludu”, wprowadzając „coś istotnie nowego na poziomie wyobraźni społecznej”. Z jednej strony będzie to przyczynek do późniejszych projektów emancypacji, przykład ludu jako politycznego podmiotu. Z drugiej jednak świata ukazała się potencjalność nowej jakości przemocy: „Potęga rewolucji znajduje wyraz w nieskrępowanej woli wolności. Rewolucja chce podyktować swoje prawa. Krocząc do przodu, zadaje śmierć” (Filipowicz 2014: 76).

Tworząc w ramach imaginariu pełnej przeszłej i terażniejszej przemocy, Marks i Engels w *Manifeście komunistycznym* wskazali na najważniejszy element nowego rozumienia władzy: „Nowoczesna władza państwowa jest jedynie komitetem

⁵ Czego następstwem są z kolei wszystkie wspomniane we Wstępie podejścia, które określam jako nienormatywne.

⁶ Co znów prowadzi do komplementarnych wątków zaznaczonych we Wstępie. Na temat normatywności teorii władzy Foucaulta zob. (Rasiński 2012: 252–257).

zarządzającym wspólnymi interesami całej klasy burżuazyjnej. (...) Władza polityczna we właściwym znaczeniu jest zorganizowaną przemocą jednej klasy w celu uciskania innej” (Marks, Engels 1949: 28, 44).

Pogląd ten szybko ulegnie rozmyciu, już „wyznawcy tego, co nazwano »mechanicznym marksizmem Drugiej Międzynarodówki«, myśleli, że reprezentują przyszłość, że kapitalizm sam spowoduje swoją zagładę i że »demokracja burżuazyjna« wynagrodzi ich niezłomność, wybierając ich do władzy” (Wolf 1999: 216). Następnym przeformułowań w tym zakresie dostarczą pisma Gramsciego i młodego Lukacsa, a powstanie w drugiej połowie XX wieku postmarksizmu w niektórych przypadkach całkowicie zerwie z myśleniem w tych kategoriach, dokonując kolejnych analiz pojęcia władzy. W *Słowniku filozofii marksistowskiej* z 1982 roku można przeczytać m.in., że władza „musi być wzmocniona przymusem oraz zabiegami natury ideologicznej. Jest ona wyobcowana w stosunku do części (...) społeczeństwa i względnie niezależna w stosunku do pozostałej. (...) Władza państwowa identyfikuje się w maksymalnym stopniu tylko z określoną klasą. Zgodnie z nauką marksistowską chodzi tu o klasę władającą środkami produkcji, panującą ekonomicznie” (za: Kowalski 1982: 375). To napięcie będzie stała ambiwalencją dla kontynuatorów Marksa i Engelsa – z jednej strony władza będzie postrzegana w kategoriach negatywnych, z drugiej zaś jako coś pożądanego, jako narzędzie zmiany świata, a nie jedynie jego interpretacji.

Drugim ważnym elementem, będącym poniekąd wypadkową pierwszego, będą pojęcia (i stosunek do) państwa oraz ideologii, a także fetyszyzmu towarowego. Jak wskazał Étienne Balibar (2007: 101–102), część badaczy będzie kontynuowała wątek ideologii i państwa: Gramsci (intelektualiści organiczni, blok historyczny, klasa stająca się państwem), Althusser (aparaty ideologiczne państwa), Bourdieu (przemoc symboliczna i szlachta państwowa); a inni skupią się na fetyszyzmie: frankfurtczycy, Henri Lefebvre, Guy Debord, Ágnes Heller, Maurice Godelier, Jean-Joseph Goux, Cornelius Castoriadis, Jean Baudrillard⁷.

Władza będzie postrzegana przede wszystkim w kategoriach ucisku – jak pisali Marks i Engels w cytowanym fragmencie *Manifestu* – i jakiejś formy opresji, przemocy, dominacji, panowania itd.; w różnych konfiguracjach (Wróbel 2002). Z drugiej strony władza, to znaczy jej przejęcie, jak zostało to wspomniane, będzie też dla części myślicieli celem głównym bądź doraźnym. Myśl Marksa, obydwie jej kategorie, a zatem krytyka, jak i praktyka, skupiona jest na kwestii ostatecznego zniesienia tak rozumianej władzy. Objawi się to zwłaszcza u Marksa późnego, Marksa po „zwrocie komunalnym”, który będzie podkreślał istotę zniesienia państwa (Moll 2019). Przed myślicielami lewicy będzie stało wiele dylematów, takich jak kwestia partii socjaldemokratycznych i ich uczestnictwa w „burżuazyjnych” przecież systemach politycznych państw Europy Zachodniej. Z jednej strony uważano, że władzę jako taką należy znieść. Z drugiej zaś

⁷ Wątek ten z powodu ograniczonej objętości artykułu w tym miejscu porzucam. Warto rozwinąć go w osobnym tekście.

przejęcie jej w sposób demokratyczny pozwalało na polepszenie sytuacji materialnej robotników, z biegiem lat coraz częściej dopuszczanych do udziału w wyborach parlamentarnych. Powstanie wiele oryginalnych teorii władzy, takich jak wspomniana teoria hegemonii Gramsciego. Władza jako źródło ucisku będzie analizowana od strony walki klas, jak i kwestii kulturowej (roli intelektualistów, a także instytucji, takich jak kościoły i szkoły). Althusser odróżni aparaty ideologiczne państwa od represyjnych aparatów państwowych, następnie zaś Laclau i Mouffe (2007: 161–162) w fundamentalnej w tym zakresie pracy *Hegemonia i socjalistyczna strategia* odróżnią relacje podporządkowania, panowania i ucisku.

Ostatnim elementem jest kwestia (rewolucyjnego) podmiotu zmiany społecznej. Dla I oraz II międzynarodówki będzie nim proletariatus, choć w międzyczasie pojawi się kwestia chłopska w lewicowej myśli rosyjskiej. Z tradycją tą częściowo zerwie Gramsci w swoich rozważaniach nad „blokiem historycznym”, gdzie nie będzie istotny jedynie proletariatus z Północy Włoch, ale też chłopi z Południa oraz intelektualiści „organiczni”. U Adorno oraz Horkheimera także będzie postępowało stopniowe zwątpienie w moc sprawczą proletariatus, który ostatecznie okaże się niezdolny do jakiegokolwiek transgresji, choćby z powodu rozumu instrumentalnego (Rasiński 2012: 213–217). Późny Lukacs, jak zresztą wielu innych w latach 60. i 70. XX wieku, wskazywać będzie na ludy Trzeciego Świata, a Marcuse na „odmieńców i outsiderów, eksploatowanych i prześladowanych ludzi innych ras i kolorów skóry, niezatrudnionych i niezatrudnialnych” (Marcuse 1991: 313). Z kolei Laclau i Mouffe z pozycji postmarksowskich będą starali się udowodnić, że nie istnieje w tym zakresie uprzywilejowany podmiot. Osobną kwestią pozostają teorie takiego podmiotu pozbawione, jak teoria władzy Foucaulta, o wiele bardziej skupiona – zwłaszcza na późnym etapie – na racjonalnościach władzy i odróżnieniu władzy od dominacji⁸.

O ile zatem w myśli konserwatywnej i liberalnej rzecz ta była względnie uporządkowana, myśl lewicowa ciągle musiała zmagać się z ambiwalencją władzy jako takiej oraz wspomnianego podmiotu społecznej zmiany, mającego dokonać transformacji tejże władzy. W myśli konserwatywnej zawsze mamy wizję hierarchiczną, uporządkowaną, centrum władzy jest wyartykułowane, a podmiot zmiany nie jest pożądany – chodzi o to, aby rzeczywistość zachowywać, a ewentualnych zmian dokonywać z rozważą i w konsensusie wspólnoty (lokalnej, stanowej, narodowej). W liberalizmie zawsze występuje kwestia władzy umocowanej prawem – pytanie „co mi wolno?”, natomiast pytania o to, „co jest dobre/etycznie słuszne/sprawiedliwe społecznie?” pozostają drugorzędne. Zmiana to postęp, dokonywany za sprawą emancypacji rozumu, przydawania jednostce uprawnień w miarę naukowego i technicznego rozwoju możliwości człowieka. Z kolei myśl lewicowa od czasów Marksa zmagą się z określeniem wspomnianego podmiotu. To dylemat – trafnie ujął go Jacek Dobrowolski – „jak zrobić »księcia« z proletariackiej masy”, który to w praktyce pozostawia

⁸ Więcej na ten temat piszą Hindess (1999: 107–138) oraz Rasiński (2012: 269–304), a także sam Foucault (1998).

„otwartą i nierozstrzygalną sprawę techniki, jaka mogłaby posłużyć do tego, by z bardzo dużej liczby ludzi stworzyć działającego rozumnie aktora, »panującego« nad przebiegiem zdarzeń w stopniu przynajmniej pozwalającym wyobrażać sobie (...) racjonalną zmianę społeczną” (Dobrowolski 2020: 118). To jedna z interpretacji dylematu, który zasygnalizował Foucault: „Trzeba ściąć głowę królowi; oto zadanie, które wciąż stoi przed teorią polityczną” (cyt. za Rasiński 2012: 300)⁹.

Zakończenie

W myśli konserwatywnej motywem przewodnim będzie starogreckie pojęcie wolności, umiłowanie patriarchy (władzy ojcowskiej – władzy Ojców) we wspólnocie oraz jasny podział na sferę prywatną i publiczną. W myśli liberalnej równolegle będą rozwijały się teorie kontraktualistyczne i te związane z utylitaryzmem, które w latach 70. będzie starał się ze sobą pogodzić John Rawls (Kelly 2007: 54–72), władza stanie się uprawnieniem, rządzić będą Ojcowie Prawodawcy (później także Matki Prawodawczynie). Głównymi wątkami staną się wolność od i wolność do Isaiaha Berlina, a także władza państwa utożsamiana przez uczestników neoliberalnej krucjaty z widmem totalitaryzmu i zniewolenia. W marksowskiej myśli lewicowej z kolei władza będzie przedstawiana i krytykowana jako źródło klasowej (a później także innej) przemocy, ucisku, dominacji itd. Z drugiej strony dylematem władzy stanie się ambiwalencja jej zniesienia wobec możliwości jej zdobycia. Wypracowane zostaną nowe interpretacje tego, czym władza jest w kategoriach negatywnych, czym powinien być podmiot, którego celem miałyby być przejęcie władzy rozumiane w kategoriach zmiany społecznej, a także nowe wizje normatywne świata-bez-władzy lub świata-po-władzy. Postmarksiści i postmarksistki podważą większość założeń poprzednich pokoleń, wprowadzając pojęcie władzy w XXI wiek.

Bibliografia

- Agamben G., 2008, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa.
- Arystoteles, 2004, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, <http://biblioteka.kijowski.pl/arystoteles/polityka.pdf> [dostęp: 30.10.2022].
- Balibar É., 2007, *Filozofia Marksa*, tłum. A. Staroń, Warszawa.
- Brace L., 2018, *Politics of Slavery*, Edinburgh.
- Deneen P.J., 2018, *Why Liberalism Failed*, New Haven-London.
- Dobrowolski J., 2020, *Niewolnicy i panowie. Sześć i pół eseju z antropologii filozoficznej i społecznej świata nowoczesnego*, Warszawa.
- Dybel P., Wróbel S., 2008, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa.
- Filipowicz S., 2014, *Galimatias. Zaprzepaszczony sens Oświecenia*, Warszawa.

⁹ Wyjściem poza ten dylemat mógłby być Marks po zwrocie komunalnym lub myśl anarchistyczna, a także niektóre teorie zaproponowane przez poststrukturalistów.

- Foucault M., 1998, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, tłum. M. Kowalska, Warszawa.
- Foucault M., 2000, „*Omnes et singulatim*”: przyczynek do krytyki politycznego rozumu, w: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa-Wrocław.
- Hansen M.H., 2010, *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford-New York.
- Hearn J., 2014, *On the social evolution of power to/over*, „*Journal of Political Power*”, Vol. 7, No. 2.
- Hindess B., 1999, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław.
- Hobson J.M., 2004, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge-New York.
- Hudzik J.P., 2018, *Państwo i obcy: o końcu i początku teorii polityki*, w: W. Bulira (red.), *Granice teorii polityki. Świat zachodni w stanie zagrożenia*, Lublin.
- Kelly P., 2007, *Liberalizm*, tłum. S. Królak, Warszawa.
- Krzeski J., Piekarska A., 2017, *Autonomia oporu – Marks, Spinoza i akumulacja pierwotna*, „*Praktyka Teoretyczna*”, t. 25, nr 3.
- Kowalski J., 1982, *Władza*, w: *Słownik filozofii marksistowskiej*, Warszawa.
- Laclau E., Mouffe Ch., 2007, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, tłum. S. Królak, Wrocław.
- Leszczyński D., Rasiński L., 1999, *Nowy Lewiatan*, w: B. Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, Warszawa-Wrocław.
- Marcuse H., 1991, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki i inni, Warszawa.
- Marks K., Engels F., 1949, *Manifest komunistyczny*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane w dwóch tomach*, t. 1, Warszawa.
- Moll Ł., 2019, *Komunalny zwrot późnego Marksa i komonizm dóbr wspólnych*, „*Studia Socjologiczne*”, t. 235, nr 4.
- Overbeck J.R., 2010, *Concepts and Historical Perspectives on Power*, w: A. Guinote, T.K. Vescio (eds.), *The Social Psychology of Power*, New York.
- Patterson O., 2006, *Wolność, niewolnictwo i nowoczesna konstrukcja uprawnień*, w: H. Joas, K. Wiegandt (red.), *Kulturowe wartości Europy*, tłum. M. Bucholc, M. Kaczmarczyk, Warszawa.
- Popper K.R., 1993, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, tłum. H. Krahelska, Warszawa.
- Pospiszyl M., 2013, *Ateologia wielości. Katechon, pompa próżniowa i biopolityka*, „*Praktyka Teoretyczna*”, t. 8, nr 2.
- Pospiszyl M., 2016, *Anomiczni Żonglerzy. Ciało polityczne i późnośredniowieczna maszyna antropologiczna*, „*Praktyka Teoretyczna*”, t. 19, nr 1.
- Rasiński L., 2012, *Śladami Marksa i Wittgensteina. Krytyka społeczna bez teorii krytycznej*, Warszawa.
- Russel B., 1997, *Władza i jednostka*, tłum. H. Jankowska, Warszawa.
- Russel B., 2001, *Władza. Nowa analiza społeczna*, tłum. M. Kądzelski, R. Gołębiowski, Warszawa.
- Simon Y.R., 1998, *Ogólna teoria władzy*, tłum. M. Szopski, Kraków.
- Waśkiewicz A., 1998, *Interpretacja teorii politycznej. Spór o metodę we współczesnej literaturze anglosaskiej*, Warszawa.
- Węgrzecki J., 2020, *Teoria polityki – powszechność interpretacjonizmu na przykładzie rekonstrukcji*, „*Teoria Polityki*”, nr 4.

- Wolf E.R., 1999, *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Wolf E.R., 2001a, *Building the Nation*, w: E.R. Wolf, S. Silverman, *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Wolf E.R., 2001b, *Perilous Ideas: Race, Culture, People*, w: E.R. Wolf, S. Silverman, *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Wróbel S., 2002, *Władza i rozum. Stadia rozwojowe krytycznej teorii społecznej*, Poznań.

Biogram

Mateusz Kufliński – politolog, antropolog, doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego, przygotowuje rozprawę doktorską na temat teorii władzy Erica R. Wolfa. Interesuje się teoriami polityki oraz teoriami władzy, postmarksizmem, studiami nad europocentryzmem, niewolnictwem i zniewoleniem.

Mateusz Kufliński – political scientist, anthropologist, PhD student at the Doctoral School of Humanities and Social Sciences of the University of Gdańsk, is preparing a doctoral dissertation on Eric R. Wolf's theory of power. He is interested in theories of politics and theories of power, post-Marxism, and studies on Eurocentrism, slavery and enslavement.