

DRAPIEŹCZE TOŻSAMOŚCI I POPULISTYCZNA *COMMUNITAS*

IMMUNITARNE KONSTRUOWANIE WSPÓLNOTY W PRAWICOWYCH DISKURSACH POPULISTYCZNYCH

Michał Nawrocki
Uniwersytet Warszawski

/// Wprowadzenie – populizm i problemy z tożsamością

Dwie pierwsze dekady XXI wieku to bez wątpienia czas tożsamości i problemów z tożsamościami, zarówno w dyskursach politycznych i medialnych, jak i naukowych. Tożsamości, te indywidualne i te zbiorowe, są wciąż istotnym obiektem badania nauk społecznych, choć w obliczu zmian związanych z globalizacją, rozpadaniem się tradycyjnych modeli tożsamości, przestrzennego i temporalnego dynamizowania się życia społecznego, procesów indygenizacji i glocalizacji, narastania transnarodowych i postnarodowych przestrzeni czy w końcu mieszania się materialnych i wyobrażonych elementów w konstruowaniu tożsamości i hiperrzeczywistości świata przeżywanego przez jednostki – nie wiadomo właściwie, od czego zacząć diagnozowanie przemian, którym te tożsamości podlegają. Zdekonstruowanie tożsamości, zmierzenie się z nią i wymyślenie jej na nowo – te kwestie charakteryzują zarówno egzystencję jednostki w ponowoczesnym społeczeństwie, jak i pracę analityczną teoretyka, który je bada. Z tych analiz (zob. Giddens 2001; Beck, Beck-Gernsheim 2002) wylania się obraz tożsamości coraz bardziej heterogenicznych, ukontekstwowionych i urefleksyjnych, będących obiektem pracy i wysiłku oraz indywidualnym

projektem, zwłaszcza w obliczu postępującego rozkładu dotychczasowych tożsamości zbiorowych.

Ten ostatni wątek zaprzęta z kolei dyskursy polityczne i medialne. Tożsamości są w nich często przedmiotem troski, wokół którego toczy się dyskusja o stanie wspólnoty narodowej, kulturowej czy politycznej. Zagrożone tożsamości stają się potężnym symbolem, a zaobserwowane w nich pęknięcia czy nieciągłości mają skłaniać wspólnotę do zwierania szeregów i wzniecać procesy jej odnawiania oraz oczyszczania. Dają temu wyraz odezwy do „prawdziwych Amerykanów” czy „prawdziwych Polaków”, nawoływania do obrony „naszych” wartości czy diagnozowanie moralnego upadku międzynarodowych elit, czynione w dyskursach populistycznych na całym świecie. Tożsamości poszczególnych wspólnot wydają się ważniejsze niż kiedykolwiek wcześniej, bo nigdy dotąd ich konstrukcja i rola nie zdawały się bardziej kruche niż teraz.

W pewnych warunkach te zagrożone tożsamości mogą przekształcić się w byt, który Arjun Appadurai w swoim tekście *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu* nazwał tożsamościami drapieżczymi, czyli tymi, „których społeczne tworzenie i mobilizacja wymagają zagłady innych, zbliżonych kategorii społecznych, zdefiniowanych jako zagrożenia dla samego istnienia grupy określonej jako my” (2009: 57). Pojęcie drapieżczych tożsamości Appadurai wykorzystuje w swoich rozważaniach przede wszystkim do opisu relacji między większościami i mniejszościami etnicznymi – stawką jest narodowy *ethnos*, egzystencja narodowej wspólnoty, dla której samo istnienie mniejszości jest wyzwaniem i problemem, zwłaszcza w sytuacji podważania narodowej suwerenności przez międzynarodowe, globalne ciała.

Wskazany kontekst nie jest jednak jedynym, w którym pojęcie drapieżczych tożsamości może być użyteczne. Appadurai w swoim eseju rozmyślał przede wszystkim nad mechanizmami etnicznej i religijnej przemocy w latach 90. XX wieku. W tym tekście chciałbym wykorzystać jego siatkę pojęciową, ale wpisać ją w kontekst funkcjonujących obecnie dyskursów populistycznych oraz skonfrontować z teoriami z obszaru studiów nad populizmem (*populism studies*). Taka perspektywa teoretyczna pozwoli mi na postawienie głównej tezy tego artykułu, a mianowicie, że drapieżczość jest fundamentalną cechą prawicowego populizmu, napędzającą proces wytwarzania ludu jako politycznej wspólnoty i kreującą szczególny spłot narodowo-demokratyczno-politycznego podmiotu poprzez konstruowanie i wykluczanie „ciał obcych”. Ten ostatni wątek, reprezentowany u Appaduraia przede wszystkim jako immanentna dla drapieżczych tożsamości

neutralizacja różnicy, łączy jego teorię z biopolitycznym podejściem, którego autorem jest Roberto Esposito (2009). Opierając się na ukutym przez Esposita pojęciu immunizacji, chciałbym zarysować proces konstruowania populistycznej wspólnoty poprzez wykluczanie i wskazać napięcia, z których rodzi się drapieżczość populistycznych dyskursów. Refleksja przedstawiona w tym tekście dotyczyć będzie przede wszystkim populizmu prawnicowego i skrajnie prawicowego, co nie oznacza, że omawiane przeze mnie kwestie w ogóle nie mają zastosowania w analizie populizmu lewicowego – w końcowej części artykułu poruszę także jego specyfikę.

Strukturę tego tekstu wyznaczają w dużej mierze wybrane wątki, które porusza w swoim eseju Appadurai, a które rozwinę dalej – strach przed małymi liczbami, zagrożenie obecne w majorytaryzmach, lęk przed niepełnością oraz obietnica czystej wspólnoty. Diagnozując strach przed małymi liczbami obecny w populizmie, postaram się skonfrontować pojęcia i tezy Appaduraja z teoriami badaczy tego zjawiska. Wątek zagrożenia obecnego w majorytaryzmach będzie okazją do prześledzenia niejednoznacznych relacji łączących populizm z demokracją. Lęk przed niepełnością będę chciał przedstawić nieco inaczej, niż robi to Appadurai, a mianowicie odnieść go nie tylko do tożsamości zbiorowych, ale też indywidualnych, które są wytwarzane w dyskursach populistycznych. Wreszcie namysł nad obietnicą czystej wspólnoty, która tworzy sam rdzeń drapieżnych tożsamości, pozwoli na zarysowanie osi i mechanizmów immunitarnej dialektyki populizmu, wytwarzającej czystą wspólnotę poprzez rozbijanie szerszej zbiorowości.

Najpierw jednak chciałbym przedstawić chociaż zarys definicji i teorii populizmu, która będzie analizowana w dalszej części tekstu. Refleksja naukowa nad populizmem ma dość długą historię. Pojęcie to pojawiło się najpierw w kontekście opisów ruchów populistycznych w Ameryce Łacińskiej z lat 30. XX wieku, People's Party w USA i Narodnicztwa w Rosji, a refleksja na temat populizmu, wcześniej dość eklektyczna, została po raz pierwszy zebrana i uporządkowana w książce *Populism: Its Meaning and National Characteristics* pod redakcją Ghity Ionescu i Ernesta Gellnera (1969). Swoją bardzo wpływową teorię dyskursu i populizmu stworzył również Ernesto Laclau (2010) i czerpiący z jego pracy badacze z kręgu Essex School of Discourse Analysis, zaś w końcówce lat 90. XX i na początku XXI wieku nastąpiło silne ożywienie zainteresowania populizmem, wraz z pojawieniem się prac takich badaczy, jak Paul Taggart (2010) czy Cass Mudde (2004). W tym tekście chciałbym jednak, z racji ograniczonego miejsca,

skupić się jedynie na najnowszej refleksji i kilku wybranych starszych teoriach¹.

O ile wielu badaczy zgadza się co do tego, które partie są populistyczne i które dyskursy przejawiają cechy populizmu, o tyle samo pojęcie, mimo całych dekad refleksji teoretycznej, jest wciąż obiektem poważnych sporów definicyjnych. Populizm w różnych podejściach definiowany jest jako ideologia (Mudde 2004; Mudde, Rovira Kaltwasser 2017), dyskurs bądź rama dyskursywna (Laclau 2005; Aslanidis 2016), strategia polityczna (Weyland 2001, 2017) albo styl komunikacji (Moffit 2016). Ogólniej można też podzielić te podejścia według ontycznej lub ontologicznej orientacji w definiowaniu populizmu – podejścia ontyczne kwalifikują populizm jako pewną treść, skończony i względnie spójny zestaw idei, podczas gdy ontologiczne skupiają się w swojej analizie na formach konstruowania lub komunikowania tej treści czy sposobach wiązania ze sobą sensów w dyskursach medialnych czy politycznych. Centralny podział w definiowaniu populizmu przebiega więc *de facto* między pojęciami ideologii oraz dyskursu i to na nich będą chciał się skupić w dalszej części tekstu.

To pierwsze podejście, operujące pojęciem ideologii, nazywane jest ideacyjnym i pozostaje ono najbardziej wpływową i rozpowszechnioną koncepcją populizmu. Badacze z tego kręgu starają się, w duchu sartoriańskich definicji minimalnych, sformułować listę idei fundamentalnych dla populizmu. Sam populizm jest definiowany przy pomocy terminu Michaela Freedena jako tak zwana rozrzedzona ideologia, nazywana w polskiej literaturze także ideologią o rozrzedzonym centrum czy ideologią o cienkim rdzeniu (*thin-centered ideology*). Ideologia tego typu posiada rdzeń wartości i idei oraz bardzo wąski zestaw idei orbitujących wokół tego rdzenia (Freeden 2017). W każdym indywidualnym przypadku ideologia ta może „gęstnieć”, to znaczy czerpać z innych ideologii, takich jak nacjonalizm, natywizm czy konserwatyzm. W ten sposób ideologia populistyczna wzbogaca się o nowe treści i w jakiejś mierze przystosowuje do lokalnych warunków.

Populizm jest zatem uwarunkowany lokalnie, ale zawsze zawiera w sobie ten sam ideologiczny rdzeń, mówiący, że społeczeństwo podzielone jest na dwie homogeniczne i antagonistyczne grupy, czysty lud i skorumpowaną elitę, i zakładający, że polityka powinna być wyrazem woli zbiorowej ludu (Mudde 2004: 543). Ponadto populizm ma silny wymiar moralny i ujmuje rzeczywistość w dualistycznych, manichejskich kategoriach – operuje konfliktem dobrego ludu i złych elit (Mudde, Rovira Kaltwasser 2017: 7).

¹ Więcej o historii badań nad populizmem zob. Lipiński, Stępińska 2020.

/// Populizm i strach przed małymi liczbami

Po tym wprowadzeniu można przejść do kwestii powiązań między drapieżczymi tożsamościami i populizmem. Jak zostało wspomniane, fundament drapieżczych tożsamości jest idea narodowego ethnosu oraz połączona z nią koncepcja państwa narodowego (Appadurai 2009: 13). Naród wymaga państwa jako opiekuna, uważnego ogrodnika, który pozwala wzrastać swoim roślinom, państwo zaś posiada swojego narodowego ducha, który podtrzymuje jego byt, tożsamość i odrębność. W ten sposób realizuje się podstawowa zasada nacjonalizmu, którą opisał Ernest Gellner, głosząca, iż „jednostki polityczne powinny się pokrywać z jednostkami narodowymi” (1991: 9). Innymi słowy, zasada nacjonalistyczna to forma politycznej legitymizacji, i tak też opisuje ją Appadurai. O ile jednak Gellner wiele pisał o sytuacji, w której rządzący wywodzą się z innego narodu niż rządzeni, co wzniewa gniew i nacjonalistyczny sentyment, o tyle Appadurai koncentruje się w swoim esejku na lęku rządzącej większości i sposobach jego odreagowania. Mniejszości, trochę jak u Serge’a Moscovicięgo (2014), przypominają o różnicach, wskazują na to, że nie wszyscy obywatele należą do tej samej wspólnoty. Jednak w odróżnieniu od jego teorii to nie inne zasady rządzące życiem mniejszości czy bycie emblematem innego stylu życia i odrębnych wartości są u Appaduraja głównym czynnikiem budzącym gniew większości. Mniejszości są dla większości problematyczne nie tylko dlatego, że się od niej różnią, ale również dlatego, że przypominają o różnicy między faktycznym ludem a wyobrażonym narodem, wskazują istnienie luki, która oddziela większość od całości (Appadurai 2009: 18).

Dlaczego jednak ta luka jest tak istotna? Wydaje się, że Appadurai sugeruje tu istnienie mechanizmu frustracji i wyladowania. Gdzie indziej autor ten wskazuje, że projekty państw narodowych zbliżają się ku końcowi, gdyż system podzielonych, narodowych przestrzeni publicznych, który tworzyły i w którym funkcjonowały, uległ przemieszczeniu i diasporyzacji, a powstające wspólnoty są coraz bardziej niezależne od wymiaru terytorialnego i temporalnego (Appadurai 2005: 37, 45). Co więcej, globalna cyrkulacja finansowa i technologiczna (w nomenklaturze tego autora – techno- i finansoobrazy) jest tak dynamiczna, trudna do śledzenia i przekraczająca granice (Appadurai 2005: 53–54), że wszelkie próby konstruowania państw narodowych suwerennych ekonomicznie są skazane na porażkę i mniejsze państwa mogą co najwyżej poddać się globalnemu systemowi utrzymywanemu przez kilka megapaństw (Appadurai 2009: 48).

Skoro zatem niemożliwa jest suwerenność w wymiarze ekonomicznym, państwom narodowym pozostaje skupienie się na suwerenności rozumianej etnicznie, czyli zgodnie z zasadą nacjonalizmu. Co więcej, o ile trudno udeżyć w globalny, abstrakcyjny i zdecentralizowany system obrotu kapitałem i towarami, o tyle łatwo o odreagowanie na bliskich (fizycznie i w jakiejś mierze kulturowo) obcych. Mniejszości są więc tym ciałem (a ciała członków mniejszości tymi ciałami), które można ukarać za przewiny globalizacji, rozbijającej system państw narodowych, jak również za to, że oddzielają etniczną czy kulturową większość od narodowej całości i czystości.

Drapieżcze tożsamości, charakteryzujące narodowe większości, są zatem drapieżne tyleż z gniewu, ile ze strachu – z gniewu, bo mniejszości stoją im na drodze do pełnego ziszczenia się czystej narodowej wspólnoty; ze strachu, bo nawet niewielka liczba ich przedstawicieli przypomina większości, że ta jest tylko większością, a zatem jej status nie jest dany na zawsze, gdyż w pewnym momencie może stracić swoją przewagę liczebną bądź też mniejszość może, za sprawą jakichś zakulisowych intryg, zdobyć władzę. Ten ostatni element jest tym, co silnie łączy drapieżcze tożsamości z populizmem. „Milcząca większość”, rządzona przez zdradziecką elitę, to jeden z najczęstszych elementów populistycznych dyskursów na całym świecie. Jak zatem można opisać drapieżczość populizmu i co daje wprowadzenie tej perspektywy do istniejących teorii opisujących to zjawisko?

Ideacyjne podejście w badaniach populizmu wykazuje wiele podobieństw z opisem drapieżczych tożsamości Appaduraj. Pierwsza istotna kwestia to podział, który ma być w tej optyce fundamentem populizmu – społeczeństwo podzielone jest na dwa homogeniczne obozy, a dobra, czysta większość zwrócona jest przeciwko zepsutej mniejszości. Po drugie, ta definicja podkreśla kwestię suwerenności ludu/narodu – rządzący mają realizować jego wolę i tylko jako jego reprezentanci mogą się cieszyć legitymizacją swojej władzy. Po trzecie, sam Appaduraj wspomina o głęboko moralnym, manichejskim wymiarze drapieżczych tożsamości, odnosząc się pod koniec swojego eseju do tak zwanej nienawiści na odległość:

Nienawiść na odległość wymaga kombinacji dwóch śmiertelnych składników: manichejskiej teodycei, która chce tłumaczyć całą moralną zgniliznę świata jednym upadkiem, oraz zbioru obrazów i przesłań, w których ta manichejska teodycea może się osadzić i zyskać na lokalnej wiarygodności. Długodystansowa nienawiść wytwarza moralny obraz skończonego zła i nadaje mu oblicze całego społeczeństwa, narodu lub regionu. (Appaduraj 2009: 127)

Etyczna homogenizacja i moralna dystynkcja odgrywają kluczową rolę w konstruowaniu drapieżnych tożsamości, w tym tych populistycznych – to w nich zawiera się również emocjonalny komponent, który napędza chęć dzielenia i oczyszczania wspólnoty. Ich konkretne oblicze zależy od lokalnych uwarunkowań i jest ściśle relacyjne, ale dualistyczna wizja rzeczywistości zawsze jest tu obecna.

Punktem, w którym rozjeżdżają się narracja Appaduraja i ideacyjna teoria populizmu, jest rola i status elit. W swoim eseju Appadurai widzi w nich katalizator etnicznej niechęci i przemocy, ale nie umieszcza ich w centrum swojej refleksji. Elity mogą być oskarżane o prowadzenie polityki appeasementu, ugłaskiwanie mniejszości i spełnianie jej roszczeń, ale są to jednak „nasze” elity, to nie przeciwko nim się występuje, tylko przeciw mniejszościom, które podważają narodową spójność (Appadurai 2009: 79). Z kolei ideacyjne podejście do populizmu zakłada, że jest on ideologią silnie antyelitystyczną – to same elity i ich niedemokratyczny sposób sprawowania władzy są wrogiem. W sposobach konstruowania tego wroga mogą oczywiście pobrzmiwać narodowo-etniczne wątki – elity mogą być opisywane jako zdrajcy na rzecz obcych interesów, kosmopolici pozbawieni tożsamości czy sympatycy jakiejś ukrytej opcji, ale to one same są problemem, a rozwiązaniem jest odsunięcie ich od władzy.

Można więc powiedzieć, że o ile drapieżne tożsamości funkcjonują na poziomie różnic horyzontalnych – konfliktów między grupami etnicznymi, narodowościowymi czy religijnymi, o tyle populistyczna ideologia osadzona jest na fundamencie różnic wertykalnych – sporów między rządzącymi elitami i rządzonym ludem. Ten podział, jakkolwiek klarowny pojęciowo i wskazujący jasne różnice między populizmem a drapieżnym nacjonalizmem, jest jednym z największych ograniczeń podejścia ideacyjnego, ponieważ zakłada sztuczną granicę między horyzontalną i wertykalną osią konfliktu. Niechęć czy przemoc wobec obcych, słabszych, innych, wyraźnie obecna w dyskursach populistycznych, badacze ideacyjni starają się tłumaczyć wspomnianym gęstnieniem populistycznej ideologii i jej zlewaniem się z ideologiami nacjonalistycznymi czy religijnymi. Stwarza to kłopot, który można by nazwać problemem kontyngencji – jeśli populistyczna ideologia zawsze jest uwarunkowana obecnością innych ideologii, to niezwykle trudno wskazać, co w danym przypadku wynika z niej samej, a co z innych ideologii. Podział ten jest więc, przy całej swojej wygodzie i elegancji, silnym uproszczeniem znacznie bardziej złożonej materii².

² Co więcej, sam status populizmu jako rozrzedzonej ideologii jest podważany – Michael Freedman (2017), twórca tego pojęcia, wskazuje, że populizm jest zbyt ideologicznie ubogi, by można go było tak nazwać.

Wyjście z tej sytuacji oferują podejścia, w których populizm definiowany jest jako dyskurs. Kluczową i fundującą teorią dla tego ujęcia jest koncepcja Ernesta Laclaua (2010), oparta na złożonej i wyrafinowanej teoretycznie koncepcji dyskursu, której – z braku miejsca – nie chciałbym tu szerzej omawiać. Istotne jest to, że teoria Laclaua skoncentrowana jest na mechanizmach wytwarzania znaczeń, które kładą fundament pod podmiot ludowy i konstruują jego tożsamość. Populizm jest dla niego kategorią nie ontyczną, a ontologiczną, a więc nie charakteryzuje go jakaś konkretna, stała treść ideologiczna, tylko specyficzna logika artykulacji (Laclau 2010: 100). Co więcej, Laclau zauważa, że kluczowe dla scharakteryzowania populizmu są nie tylko relacje pomiędzy rządzącymi i rządzonymi (wyrażające się poprzez logikę różnicy w przypadku podmiotu demokratycznego i logikę ekwiwalencji w przypadku podmiotu ludowego), ale również te między jednostką a wspólnotą (2010: 101). Cały proces artykulowania społecznych tożsamości w ich politycznym wymiarze ma w jego koncepcji na celu zasypanie luki pomiędzy wolą polityczną a przestrzenią wspólnoty (Laclau 2010: 101). Innymi słowy, w bardzo rousseauistycznym duchu, specyficznym politycznym problemem jest to, że nie istnieje żaden pojedynczy lub zbiorowy aktor, który mógłby adekwatnie reprezentować całą wspólnotę, a jednocześnie nie brakuje takich aktorów, którzy przedstawiają się jako cała wspólnota, tak a nie inaczej artykułując swoją tożsamość (Laclau 2010: 115). Ten ostatni wątek ściśle wiąże populizm z konkretną logiką reprezentacji i jest to obserwacja kluczowa, którą szerzej opiszę dalej.

O ile zatem u Laclaua priorytetowy wciąż pozostaje podział na lud i elitę, o tyle jego obserwacje umieszczają w samym centrum refleksji mechanizmy konstruowania tożsamości tego ludu oraz kwestie reprezentacji i relacji między jednostką a wspólnotą. Jak pisze ten autor:

Po pierwsze „lud” z populistycznego dyskursu nie jest nigdy pierwotną daną, lecz konstruktem. Dyskurs populistyczny **nie wyraża** po prostu źródłowej tożsamości ludowej, lecz ją faktycznie **ustanawia**. Po drugie, co za tym idzie, stosunki reprezentacji nie są wtórnym poziomem odbijającym pierwotną rzeczywistość społeczną, która by je poprzedzała. Wręcz przeciwnie, są one pierwotnym terytorem ustanawiania tego, co społeczne. (Laclau 2010: 116; wyr. oryg.)

Kluczem do opisanego populizmu jako zjawiska politycznego jest zatem dokładne przeanalizowanie procesów i warunków wytwarzania tożsamości w populistycznych dyskursach oraz prześledzenie logiki reprezentacji,

którą one proponują. W tym opisie jednak, i tu warto odejść od myśli Laclaua i przybliżyć się do koncepcji Appadurais, istotne jest nie tylko zróżnicowanie wertykalne, a więc nie tylko podział na lud i elity. Jak zauważył Rogers Brubaker (2017), od którego zapożyczyłem wspomniane wcześniej wertykalne i horyzontalne osie, lud ma relacyjną tożsamość, która budowana jest na różnych płaszczyznach. Dyskurs populistyczny buduje wspólnotę nie tylko na bazie politycznej, tak jak rozumie ją Laclau, a więc nie tylko opierając się na specyficznych roszczeniach do władzy, ale również na płaszczyźnie swojskości i obcości. Innymi słowy, polityczna kategoria ludu wytwarzana jest zawsze w ramach konkretnych uwarunkowań danej wspólnoty i czerpie z całego repertuaru idei, praktyk kulturowych i narzędzi retorycznych, które są tej wspólnoty właściwe i nadają ludowi jego specyfikę. W przypadku prawicowego populizmu lud ma więc przede wszystkim etniczny, kulturowy bądź religijny fundament, podczas gdy lewicowi populiści często kontrastują lud z globalną elitą gospodarczą, międzynarodowymi korporacjami czy zagranicznym kapitałem, który nie dba o „naszych” pracowników (Brubaker 2017). Złożenie tych dwóch osi, na których wytwarzany jest ludowy podmiot, sprawia, że drapieżczość populistycznego dyskursu należy analizować, biorąc pod uwagę napięcia i nieciągłości obecne zarówno w strukturze dostępu do władzy, jak i w strukturze relacji etnicznych, kulturowych czy ekonomicznych danego społeczeństwa. Oba te elementy składają się na problematyczną kwestię reprezentacji w systemach demokratycznych, do której chciałbym teraz przejść.

/// Populizm i demokracja – zagrożenia obecne w majorytaryzmach

Populizm w pewnej mierze powtarza nacjonalistyczną zasadę legitymizacji władzy, stwierdzając, że powinna się ona wywodzić od ludu i realizować jego wolę. Jest to jednak to samo założenie, które przyświeca systemom demokratycznym realizującym postulat suwerenności obywateli. W tym punkcie wspólnym tkwi cały problem w zarysowaniu relacji łączących populizm i demokrację. Dla wielu badaczy populizm jest oznaką choroby demokratycznego systemu, dysfunkcją, która na nim pasożytuje (zob. Mudde, Rovira Kaltwasser 2017: 79). Wskazuje się jednak również na to, że populizm jest nieodłącznym elementem systemów demokratycznych i funkcjonuje jak cień demokracji.

Tę ostatnią wizję podziela Margaret Canovan, która stara się rozwikłać skomplikowane relacje populizmu i demokracji poprzez opisanie dwóch

obliczy demokracji – pragmatycznego i zbawczego (2010: 295–296). Najogólniej mówiąc, w sensie pragmatycznym demokracja to społeczno-prawny system pozwalający na pokojowe rozwiązywanie konfliktów, uporządkowane kierowanie daną jednostką polityczną oraz zapewnienie sieci instytucji i zasad, które pozwalają realizować te zadania. Z kolei zbawczy wymiar demokracji polega na upatrywaniu w niej możliwości osiągnięcia świeckiego zbawienia za pomocą polityki, poprzez przekazanie władzy jednemu podmiotowi, który może ją sprawować w sposób prawdziwie prawomocny, czyli ludowi, i to najlepiej władzy bezpośredniej (Canovan 2010: 297). Ma to zapewnić stworzenie prawdziwej wspólnoty, z jednym wspólnym interesem i jedną wolą, przelamującej wyobcowanie obserwowane przez Marksa w społeczeństwie obywatelskim.

W pewnej mierze te dwie wizje odpowiadają dwóm podmiotom, o których wspominał w swoich tekstach Laclau – podmiot demokratyczny odpowiada pragmatycznemu wymiarowi demokracji, ze swoją logiką różnicy i roszczeniem rozumianym jako prośba do odpowiednich, prawomocnych instytucji o rozwiązanie danego problemu, podczas gdy podmiot ludowy odpowiada wymiarowi zbawczemu, gdyż łączy niespełnione roszczenia w łańcuch ekwiwalencji, w którym każde roszczenie odsyła nie tylko do siebie, ale również do wszystkich innych i funduje w ten sposób lud jako podmiot polityki (Laclau 2010).

Canovan wskazuje, że dobrze funkcjonująca demokracja potrzebuje obu tych obliczy – nieco uproszczając, można powiedzieć, że pragmatyczne oblicze demokracji to skomplikowana maszyna społecznej zarządzania, zaś oblicze zbawcze to paliwo niezbędne do tego, by wprawić ją w ruch (Canovan 2010: 298). Instytucje potrzebują legitymizacji, a władza ludu procedur, które pozwolą na jej pełnienie. Jednocześnie silne napięcia między pragmatyczną i zbawczą wizją demokracji napędzają populistyczny dyskurs i zapewniają mu jego polityczną siłę, zwłaszcza gdy lud nie czuje się odpowiednio reprezentowany lub też gdy występują jednocześnie różne skonfliktowane ze sobą systemy legitymizacji władzy.

Do tej ostatniej sytuacji nawiązuje Jacques Rancière, gdy pisze o autorytecie rządów w liberalnej demokracji (2008: 96). Istnieje wewnętrzna, nieusuwalna sprzeczność w sposobach legitymizowania ich władzy, albowiem z jednej strony jej prawomocność wywodzi się z wyborów i ma w ten sposób realizować zasadę suwerenności ludu, a z drugiej – opiera się na wiedzy eksperckiej i autorytecie nauki, która ma gwarantować wybór najlepszych rozwiązań problemów społeczno-ekonomicznych. Wiedza ekspercka z zasady nie poddaje się jednak ocenie wyborczej i tej oceny nie

potrzebuje – lud jest więc kłopotliwy, a jego roszczenia uznawane są za demokratyczny eksces, którym trzeba odpowiednio zarządzać (Rancière 2008: 98). Prowadzi to ostatecznie do depolityzacji zarządzania i uformowania technokratycznych mechanizmów sprawowania władzy, a te są doskonałą pożywką dla populistycznych dyskursów.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do dwóch istotnych wniosków. Po pierwsze, populizm faktycznie jest cieniem demokracji, jest z nią immanentnie związany, a jego korzenie tkwią w samej idei suwerenności ludu. Po drugie, i tę tezę będę rozwijał niżej, drapieżczość populizmu wynika z samej konstrukcji systemu demokratycznego, a konkretniej – z napięć, które w nim występują. Warto w tym momencie powrócić do Appaduraja i tego, co pisał o liberalnych majoritaryzmach, żeby rzucić więcej światła na to stwierdzenie.

W optyce tego autora wszystkie majoritaryzmy, nawet te liberalne, mają w sobie załączek drapieżczej tożsamości, który wynika z napięcia między „ideami uświęconej pełni narodowego demosu a statystyczną ideą większości” (Appadurai 2009: 64). Napięć charakteryzujących demokrację liberalną jest tak naprawdę więcej – pomiędzy wspólnotą obywateli i masą, większościami/mniejszościami proceduralnymi i faktycznymi, wspólnotą obywatelską i etniczną czy wreszcie – między statystycznym i moralnym pojmowaniem większości. Wszystkie te punkty wskazują obszary, w których demokracja i liberalizm potencjalnie się rozchodzą, i to w tych przestrzeniach rozłamu może wzrastać populistyczny sentyment, dlatego też warto przyjrzeć im się dokładniej.

Różnica między obywatelami i masą wyraża, jak pisze Appadurai, ambiwalentny stosunek liberalizmu do demokracji (2009: 64). Punktem wyjścia i normatywnym rdzeniem liberalizmu jest jednostka – racjonalny aktor, który dąży do możliwie efektywnej realizacji swoich interesów poprzez wchodzenie w różne interakcje z innymi jednostkami. Demokracja w tej optyce służy agregacji indywidualnych interesów, a zbiorowość obywatelska widziana jest jako zbiór jednostek, które w procesie deliberacji uzgadniają swoje stanowiska. Tworzy to specyficzny model reprezentacji politycznej, w którym możliwe jest uzyskanie takiego społecznego konsensusu, który będzie realizował jakiś odsetek interesów wszystkich jednostek³.

Liberalizm, jak pisze Appadurai (2009: 65), ma jednak ograniczone zaufanie do wielkich liczb – zbiorowość łatwo może się bowiem przerodzić w nierozumną masę, w której jednostki zatracają swoją racjonalność i pod-

³ Przynajmniej w teorii, bo faktyczna realizacja takiego systemu napotyka nierozwiązywalne problemy, o czym mówi choćby twierdzenie Arrowa o niemożności (zob. Kamiński 1994).

dają się instynktom. Działań mas nie da się w związku z tym opisać i wytłumaczyć poprzez ekstrapolację zasad działania jednostek – w masie, jak w tłumie u Le Bona, umysły jednostkowe zlewają się w nieprzewidywalną grupową jaźń. Dlatego też w liberalizmie pojawia się orientacja technokratyczna i zaufanie do wiedzy eksperckiej, z którego biorą się napięcia opisywane przez Rancière'a – masy, choć predestynowane do sprawowania władzy, mogą nie wiedzieć, co jest dla nich najlepsze, a eksperci, choć niemający podobnej legitymizacji, mają poprzez procesy deliberacji dochodzić do, przynajmniej w założeniu, najlepszych rozwiązań.

Kolejna potencjalna przestrzeń rozłamu, o której wspomina Appadurai, to nieciągłości między mniejszościami proceduralnymi i faktycznymi (wypadałoby tu dodać, że również między większościami obu typów) (2009: 68). W modelu liberalnej deliberacji rola mniejszości proceduralnej, a więc tej grupy, która w procesie wydawania jakiegoś sądu lub podejmowania decyzji może złożyć zdanie odrębne, jest fundamentalna – wypracowywanie rozwiązań i uzgadnianie interesów wymaga możliwości zderzania ze sobą różnych opinii. Dlatego też, jak pisze ten autor, mniejszości to jedna z tych wyjątkowych małych grup (w odróżnieniu od klik, oligarchów czy junt), które liberalizm docenia (Appadurai 2009: 66). Zauważa on jednak również, że ochrona, jaką cieszą się mniejszości proceduralne, z ich prawem do wyrażenia niezgody, przekładana jest także na mniejszości faktyczne, w tym na trwale zbiorowości etniczne czy kulturowe. Szczególna ochrona mniejszości, zwłaszcza tych, które różnią się nie opinią, a na przykład narodowością, wprowadza w ten sposób wątek etniczności do relacji między demokratyczną większością i mniejszością. W tym tkwi, jak twierdzi Appadurai, słabość myśli liberalnej, polegająca na tym, że „zawsze podatna jest ona na manipulację wykorzystującą argumenty jakościowe, zamaskowane jako argumenty ilościowe” (2009: 63). Innymi słowy, demokratyczna procedura wyborcza, dzieląca zbiorowość obywatelską na większość i mniejszość, może prowadzić do naturalizowania ilościowych różnic i wprowadzania społecznych kategoryzacji w miejsce proceduralnych rozróżnień⁴.

Ta ostatnia kwestia prowadzi do napięć między ludem rozumianym jako zbiorowość obywateli i jako narodowa całość. Ideał demokratycznej wspólnoty nie uwzględnia kwestii tożsamości obywateli – innymi słowy, to

⁴ Na marginesie można dodać, że Appadurai nie wyjaśnia, jak można by zaradzić temu problemowi – szczególna ochrona mniejszości jest dokładnie tym, co odróżnia liberalną demokrację od majoritaryzmu. Nawet jeśli jej istnienie sprzyja konstruowaniu faktycznych mniejszości w miejsce tych proceduralnych, to jej usunięcie tylko pogłębia zagrożenia związane z majoritaryzmem.

status obywatela decyduje o dopuszczeniu do sprawowania władzy, a nie kwestia etniczności, jak również religijności, rasy czy płci. Istotne jest tu jednak to, że konstrukcja statusu obywatela to również kwestia polityczna – to wspólnoty polityczne decydują o tym, kto ma prawo uczestniczyć w procesie demokratycznym czy zabrać głos w dyskusji. Odsyła to z powrotem do myśli Rancière’a, w której posiadanie głosu czy też sama widzialność, bycie wyróżnialną i dostrzegalną częścią wspólnoty, jest istotą polityczności. Polityka jest według niego „konfiguracją specyficznego przestrzeni, podziałem sfery doświadczenia, przedmiotów traktowanych jako wspólne i istotnych dla podejmowania wspólnej decyzji, podmiotów uznanych i zdolnych do określenia tychże przedmiotów oraz argumentacji w tej sprawie” (Rancière 2007: 24–25). Polityka reguluje zatem (a *de facto* ucieleśnia) pewien podział tego, co dostrzegalne i nazwane, wyznacza przestrzeń epistemologiczną, w której to, co poznawalne, jest również tym, co może się stać podmiotem politycznym. Warunkiem polityczności jest zaś domyślne, ciche, podświadome uznanie egzystencji, uwidocznienie danej grupy.

Mniejszości, i to mniejszości różnego rodzaju, nie tylko te etniczne czy religijne, za sprawą procedur demokratycznych stają się zatem widoczne i ten sam proces, który otwiera im drogę do uczestnictwa we wspólnocie, może również kreować podziały te same wspólnoty. Kiedy mniejszości wkraczają w obszar tego, co polityczne, a więc zabierają głos i domagają się praw, korzystają z prawa do reprezentacji i mówią „sprawdzam” demokratycznej obietnicy, zgodnie z którą wszyscy obywatele tworzą wspólnotę, bez względu na swoje pochodzenie czy cechy, to rzucają tym samym wyzwanie większości. Uwidaczniają bowiem wówczas podziały, które były niedostrzegane, i niesprawiedliwości, które wcześniej pomijano. Taki proces jest opisywany choćby przez Nilüfer Göle (2016) w odniesieniu do muzułmańskich mniejszości w różnych państwach europejskich, które wkraczają w obszar tego, co dostrzegalne, uwidaczniają się w przestrzeni publicznej za sprawą burek, minaretów czy sklepów z żywnością *balal*.

Zjawiska tego typu przypominają większości, że jest tylko większością, a nie całością, że nie wszyscy członkowie zbiorowości są identyczni. W sytuacjach skrajnych te nowe-stare, uwidocznione podziały mogą być interpretowane w kategoriach moralnych – większość może przypisywać sobie moralną czystość, a mniejszości mogą być uznawane za zepsute czy skalane, rozbijające jedność wspólnoty czy pozbawione „prawdziwej” tożsamości. Tak jest w przypadku wielu dyskursów populistycznych, które kontrastują ze sobą moralnych „nas” i zepsutych „onych”.

/// Lęk przed niezupełnością i holistyczne tożsamości

Opisane mechanizmy wytwarzają to, co Appadurai nazywa lękiem przed niezupełnością – poczucie zagrożenia wynikające z tego, że podważona zostaje kompletność i czystość wspólnoty (2009: 18). Niekompletność, jak podkreślałem wcześniej, rodzi się z podziałów różnego rodzaju, nie tylko tych etnicznych czy religijnych. Debata publiczna w demokracji daje przestrzeń do wyrażenia niezgody i zarysowania odrębności na dowolnej liczbie płaszczyzn, których nie należy redukować ani jedynie do różnic etnicznych, ani do zróżnicowań między ludem i elitą. Co istotne, konieczność uwzględnienia w definicji populizmu nie tylko zróżnicowań na osi wertykalnej (lud–elita), ale też horyzontalnej (my–oni) nie wynika wyłącznie z chęci uniknięcia problemu kontyngencji. Te dwie osie wyznaczają przestrzeń rozlicznych różnic, które łącznie konstruują pewien rodzaj populistycznej wspólnoty, specyficzny dla konkretnego dyskursu. Można to łatwo zauważyć, porównując na przykład populistyczne dyskursy we Francji i na Węgrzech oraz rolę, którą odgrywa w nich społeczność LGBT+. W dyskursie Marine Le Pen członkowie tej społeczności nie tylko należą do wspólnoty, ale wręcz wymagają szczególnej ochrony ze względu na zagrożenie ze strony obcych, czyli muzułmanów czy Maghrebczyków (Adamson 2017)⁵. Z kolei w dyskursie rządzącego na Węgrzech Fideszu (podobnie jest zresztą w dyskursach populistycznych w Polsce) społeczność LGBT+ to zagrożenie dla rodziny oraz tradycyjnych wartości, w związku z czym jest ona skazą na węgierskiej wspólnotie narodowej – stąd też chęć wyparcia jej poza przestrzeń tego, co widzialne, na przykład poprzez zakazy „promowania” jej w szkołach (Kokot 2021). Wspólnota może być zatem niekompletna ze względu na rozmaite zróżnicowania, a im dalej zachodzi proces dekonstrukcji tożsamości w ponowoczesnych społeczeństwach, tym więcej jest tych potencjalnych osi podziału.

Lęk przed niezupełnością, przynajmniej w odniesieniu do populizmu, można jednak opisać jeszcze z innej perspektywy – takiej, w której to niezupełność tożsamości indywidualnych odgrywa ogromną rolę. Współczesne badania nad populizmem skoncentrowane są na tym, co dzieje się ze zbiorowościami i podziałami, które są w nich obecne, i jest to podejście uzasadnione. Często jednak, z wyjątkiem na przykład wspomnianego Lac-laua, pomija się kwestie indywidualnych tożsamości oraz relacji między

⁵ Nie ma tu miejsca na bardziej szczegółowy opis tej kwestii, ale islam we francuskich, i nie tylko, dyskursach populistycznych jest kategorią niezwykle złożoną, zawierającą w sobie nie tylko wątki religijne, ale również etniczne, rasowe i moralne; zob. Göle 2016.

jednostką a wspólnotą, podczas gdy były one niezwykle istotne we wcześniejszych etapach badań nad populizmem. Widać to wyraźnie w refleksji Donalda MacRae'a (1969: 160):

W populizmie nie chodzi o ekonomię, politykę ani nawet, w ostateczności, o społeczeństwo. Chodzi w nim o tożsamość i to tożsamość w sensie moralnym. Populizm twierdzi, że jednostka powinna być człowiekiem kompletnym.

Na czym polega kompletność indywidualnej tożsamości i dlaczego jest tak ważna dla zrozumienia populistycznego dyskursu? Żeby odpowiedzieć na te pytania, konieczne jest prześledzenie zjawisk i okoliczności, które badacze populizmu wskazują jako źródła sukcesów populistycznych dyskursów.

W czasach, w których – za sprawą Ghity Ionescu i Ernesta Gellnera – badania nad populizmem wchodziły w okres swojego rozkwitu, szczególnym zainteresowaniem badaczy cieszyły się ruchy chłopskie i agrarne, zwłaszcza w USA i Rosji. Miały one *par excellence* wyrażać populistyczny sentyment, polegający na chęci odbudowania tradycyjnych, wiejskich społeczności, powrotu do – będących w dużej mierze iluzją społecznej pamięci – „starych, dobrych czasów”. W tym kontekście Isaiah Berlin twierdził, że populizm to po prostu „przekonanie o wartości przynależenia do grupy lub kultury” (cyt. za: MacRae 1969: 156). Przynależność, posiadanie korzeni i tożsamości – wokół tych kwestii miał się organizować populistyczny sposób myślenia, z jego szczególnymi założeniami dotyczącymi tożsamości. Populizm miał zdaniem MacRae'a silny wymiar durkheimowski – był odpowiedzią na sytuację powstawania nowoczesnych społeczeństw i różnicowania się ról społecznych, wizji życia, modeli organizowania codziennej egzystencji czy uznawanych przez jednostkę zasad etycznych (1969: 159–160). Populizm wyrażał tęsknotę za małymi, homogenicznymi społecznościami wiejskimi, w których brak podziału pracy sprawiał, że wachlarz przyjmowanych tożsamości był niewielki, a one same były integralne. W kategoriach Durkheima (2012) populizm wyrażał więc sentyment względem solidarności mechanicznej w świecie coraz bardziej zdominowanym przez solidarność organiczną. Był fenomenem w jakiejś mierze paradoksalnym – ściśle nowoczesnym, bo będącym odpowiedzią na zmiany charakterystyczne dla społeczeństw industrialnych, a jednocześnie zwróconym w stronę przeszłości, nawet jeśli jedynie tej wyimaginowanej.

W aktualnie prowadzonej refleksji badawczej podawane są różne powody odradzania się populistycznych dyskursów. Dzielone są one zwykle na tak zwaną stronę podażową (*supply side*) i popytową (*demand side*) – ta pierwsza opisuje komunikację i działania populistycznych polityków i partii, druga zaś – postawy ich wyborców i sympatyków. Wyjaśnienia podażowe skupiają się na powodach atrakcyjności treści populistycznej ideologii, z jej antyelityzmem na czele (Mudde, Rovira Kaltwasser 2017: 104–105), konstrukcji populistycznych komunikatów, które są proste i chwytliwe (Reinemann i in. 2019), szczególnych performatywnych stylach populistycznej komunikacji, przelamujących tak zwaną polityczną poprawność (Moffit 2016), czy na politycznych strategiach podkreślających relację lidera z jego sympatykami (Weyland 2001, 2017; Gdula 2018).

Zakorzone w podejściu ideacyjnym wyjaśnienia podażowe napotykają jednak na poważny problem – upatrują one żywotności populistycznego dyskursu w jego potępieniu elit, podczas gdy badania empiryczne pokazują, że rola antyelityzmu jest w nim znacznie bardziej zniuansowana (Elchardus, Spruyt 2016: 125–126). Antyelityzm jest jednocześnie kategorią zbyt szeroką i zbyt wąską, by zdefiniować populizm, ponieważ z jednej strony krytyka elit charakteryzuje większość wyborców w wielu krajach (Elchardus, Spruyt 2016: 122), a z drugiej – sami wyborcy partii populistycznych często przejawiają elitystyczną postawę (Akkerman, Mudde, Zaslove 2014: 1340). Jest to poważny kłopot dla podejścia ideacyjnego, dopatrującego się esencji populizmu w jego antyelityzmie, który łatwo można skontrastować z ideologią elitystyczną (Lipiński, Stępińska 2020: 11–12). Sama relacja między ludem i elitami, choć istotna, nie wystarczy do scharakteryzowania populizmu, bo – jak wcześniej wskazano – wytwarza on wspólnotę na wielu różnych płaszczyznach.

Omówione problemy można jednak ominąć, jeśli pójdzie się tropem intuicji MacRae’a, tak jak robi to wiele wyjaśnień podażowych. MacRae starał się pokazać, że populizm był niegdyś reakcją na rozpadanie się pewnej wizji świata i modelu tożsamości charakterystycznych dla społeczności przedindustrialnych. Dzisiejsi badacze populizmu wskazują zaś na to, że napędza go rosnące przekonanie o schyłkowości (*declinism*) obecnego modelu (Spruyt, Keppens, Van Droogenbroeck 2016). To poczucie schyłkowości jest wielowymiarowe i dotyczy zarówno rozpadania się lokalnych wspólnot (zob. Hochschild 2017: 336), jak i stopniowej destrukcji instytucji państwa opiekuńczego oraz redukcji roli państw narodowych jako aktorów polityki międzynarodowej, rozpadania się klasy średniej (Le Bras, Todd 2013) czy obserwowanych zmian w strukturze etnicznej i religijnej społeczeństw.

Obecna fala populizmu jest w tej optyce reakcją na zmiany związane z powstawaniem społeczeństwa postindustrialnego czy ponowoczesnego. W społeczeństwach ponowoczesnych, opisywanych przez Alaina Touraine'a (2014) czy Manuela Castellsa (2002), zaczynają się rozpadać tradycyjne tożsamości klasowe, narodowe czy zawodowe. Tożsamość jednostki staje się projektem i indywidualnym wyzwaniem, jest rozproszona i czerpie z ogromnej liczby źródeł, jest wpisana w lokalne i globalne dyskursy, a także nie proponuje kompletnego modelu poznawczego do odbioru rzeczywistości i uporządkowanego zestawu dyrektyw regulujących codzienne życie. Jak pisze Mirosława Marody, w ponowoczesnym społeczeństwie społeczne i ekonomiczne kategorie, które wcześniej wspólnie definiowały społeczeństwo industrialne, zaczynają się rozchodzić, a pustkę, którą pozostawiają, wypełniają tożsamości oparte na wartościach (2017: 50). Dotychczasowi aktorzy społeczni stają się w związku z tym przede wszystkim aktorami moralnymi, zdefiniowanymi przez wartości, które wyznają, a konflikty, które dotychczas przebiegały na liniach ekonomicznych, zaczynają się rozgrywać przede wszystkim na płaszczyźnie tożsamości. Współgra to ściśle z obserwacjami badaczy populizmu, z których wynika, że jest on napędzany również przez brak pozytywnych tożsamości społecznych, które mogłyby posłużyć do konstruowania indywidualnych identyfikacji (Spruyt, Keppens, Van Droogenbroeck 2016). Przejście od społeczeństw nowoczesnych do ponowoczesnych podważa dotychczasowe sposoby życia, modele legitymizacji władzy i wiąże się z wyrwaniem jednostek z ich dotychczasowych ram poznawczych (Marody, Giza-Poleszczuk 2004: 319). Dotychczasowe doświadczenia trzeba więc ułożyć na nowo i nadać im odmienne sensory, w związku z czym jednostki szukają nowych wspólnot moralnych, opartych na wartościach, z których jedną z kluczowych może być sama wspólnota (Marody 2017: 51).

W ten sposób przedstawiona tu refleksja zatacza koło – od lęku przed niezupełnością zbiorowości, przez problemy z integralnością tożsamości indywidualnych, aż do wspólnot, które samą wspólnotowość mogą wynosić jako swoją najwyższą zasadę i wartość. Relacje łączące tożsamości indywidualne i zbiorowe wpływają na drapieżczość populizmu i chęć zasypania luki, przywrócenia integralnej tożsamości, oczyszczenia wspólnoty. Niekompletne tożsamości epoki ponowoczesnej poszukują wspólnot kompletnych, pełnych, będących jednocześnie najbardziej podstawowymi w hierarchii tożsamości, ale i tymi najwyższej rangi, przecinających wszystkie inne linie podziału. Lud, postrzegany w narodowych, choć nie tylko, kategoriach, jest w populizmie właśnie taką kategorią – w równej mierze

prymordialną co nadrzędną, kompletną i pozwalającą na nadanie struktury wszystkim innym elementom tożsamości. Z tego wynika drapieżność tej kategorii, bo nie może ona, bez szkody dla swojej integralności i kompletności indywidualnych tożsamości, które ze sobą niesie, tolerować żadnych innych tożsamości na tym samym poziomie. Lud nie może być postrzegany w kategoriach większości, niezależnie od tego, jak duża byłaby ta większość. Wymaga kompletności, pełni i czystości, niesie ze sobą obietnicę prawdziwej, czystej wspólnoty.

/// Obietnica czystej wspólnoty – immunizacyjny mechanizm populizmu

Cała dotychczasowa refleksja przedstawiona w tym tekście prowadzi do wniosku, że populizm jest społeczno-polityczną kategorią, która kwitnie w przestrzeniach podziału, obszarach rozłamu. Żywotność i drapieżność populizmu wynika z napięć między ludem i elitami, kategorią swoich i obcych, rządzącymi i rządzonymi, mniejszościami proceduralnymi i faktycznymi, jak również tymi widocznymi i niewidocznymi, globalnymi tendencjami i lokalną specyfiką, tożsamością indywidualną i grupową czy wreszcie – między nowoczesnymi tożsamościami i ponowoczesną rzeczywistością. W obliczu takiego nagromadzenia napięć uzasadnione wydaje się przyjęcie założenia o frustracji i wyladowaniu, które sugeruje Appadurai i zgodnie z którym populizm można by opisywać w kategorii mechanizmu rozładowania strachu i gniewu. Do pewnego stopnia oczywiście tak jest – wymienione napięcia nadają populistycznym dyskursom ich specyfikę i drapieżność, są czynnikami wzmacniającymi czy radykalizującymi obecne w nich tendencje. Dyskursy populistyczne nie są jednakże jedynie efektem frustracji – same mogą tę frustrację kreować, otwierać nowe linie podziału i kształtować relacyjne kategorie, służące następnie do budowania pewnego modelu tożsamości i wspólnoty. Innymi słowy, populizm nie tylko wynika z różnorodnych społecznych napięć, ale również te napięcia wytwarza. I jedno, i drugie w ostateczności przekładają się na jego drapieżny czy charakter.

W tym kontekście pozostaje jeszcze podjęcie ostatniej, i chyba najważniejszej, kwestii, czyli rozważenie mechanizmu działania drapieżnego populizmu, który uwzględniałby już wskazane linie podziału, a zwłaszcza relacje pomiędzy różnymi tożsamościami zbiorowymi oraz pomiędzy nimi i tożsamościami indywidualnymi. Na podstawie całej przedstawionej tu refleksji populizm można opisać jako dyskurs oparty na złożonych, dialek-

tycznych procesach, które powołują do istnienia selektywnie inkluzywną, pozytywną tożsamość społeczną, odpowiadającą na potrzeby jednostek w świecie postspołecznym. Najlepszego języka do opisu tych dialektycznych procesów w moim przekonaniu dostarcza Roberto Esposito (2010, 2016) i jego rozważania na temat wspólnoty.

Esposito zauważa, że samo pojęcie wspólnoty zawiera w sobie dwa przeciwne wektory, dwie sprzeczne tendencje, z których jedna dostrzegana jest w filozofii europejskiej znacznie częściej niż druga (2010: 2). Wspólnota, łacińskie *communitas*, uznawana jest za szczególną własność jednostki. Własność należy tu rozumieć dwójako – jako cechę jednostki, wyrażającą jej przynależność do większej całości, charakterystykę dodawaną do jej jednostkowej natury, oraz jako coś, co jednostka posiada. Wspólnota jest więc czymś, co jednostka ma, co jest jej albo ewentualnie coś, przez co ona sama się wyraża.

Esposito zwraca jednak uwagę na to, że istnieje również negatywna strona wspólnoty – przynależność do grupy wymaga od jednostki wyrzeczenia się części swojej indywidualności, otwarcia się na innych, przekroczenia własnych granic. Żeby odmalować te dwa wymiary, odwołuje się on do językowego rdzenia słowa *communitas*, czyli *munus* (Esposito 2010: 4). *Munus* to podarunek szczególnego rodzaju – nie taki, który się otrzymuje, tylko taki, który ma się obowiązek wręczyć. Jest to więc wspólne zobowiązanie, które funduje wspólnotę, uniwersalne prawo, które przekracza granice podmiotów jednostkowych i „otwiera” je na innych. *Communitas* i „komunikacja” oznaczają zatem poddawanie się wspólnym zobowiązaniom, podczas gdy *immunitas* i „immunizacja” wiążą się z ich odrzuceniem, zachowaniem odrębności, wyłączeniem się, które tworzy jednostkę i zapobiega jej całkowitemu rozmyciu się we wspólnocie (Esposito 2010: 12).

Immunizacja nieprzypadkowo kojarzyć się może z systemem immunologicznym – Esposito opisuje ją w kategoriach biopolitycznego neutralizowania różnicy, eliminacji tego, co obce, co oczywiście przywodzi od razu na myśl drapieżcze tożsamości. Kluczowe jest jednak to, co autor ten dopowiada, tłumacząc relacyjność zawartą w immunizacji. Tak jak komunikacja wiąże się z uzewnętrznieniem wewnętrznosci, otwarciem się na zewnętrznosc, przekroczeniem jednostkowej egzystencji, tak immunizacja zawiera w sobie mechanizm uwewnętrznienia zewnętrznosci (Esposito 2016: 76). Immunizacja, po luhmannowsku, opiera się na postawieniu i odtwarzaniu granicy, a do tego niezbędne jest zetknięcie się z innym, rozpoznanie obcości po to, żeby ją zwalczyć lub chociaż się od niej odgrodzić. Utrzymując immunologiczną metaforę – system odpornościowy (przynajmniej pod-

system odporności nabytej) zaczyna wytwarzać przeciwciała dopiero po zetknięciu się z antygenami.

Tendencje immunizacyjne obecne są zarówno w relacjach między jednostką a wspólnotą, jak i pomiędzy różnymi zbiorowościami. Immunizacja z jednej strony oznacza więc obecność w ponowoczesnych społeczeństwach postępującą indywidualizację, a z drugiej – chęć odgradzania swojej wspólnoty od innych grup. Ma to miejsce, gdy

idea wspólnoty zostaje zredukowana, zubożona do zwykłej obrony nowych partykularizmów, małych, zamkniętych ojczyzn, zamurowanych na kontakty zewnętrzne, przeciwnych i wrogich wszystkiemu temu, co im nie przynależy, co wymyka się obsesyjnej więzi tożsamości i własności. (Esposito 2016: 76)

W kontekście drapieżnych tożsamości refleksja Esposito pozwala połączyć paradygmat pełni i czystości z paradygmatem immunizacji i infekcji, które charakteryzują opisywaną przez tego autora demokrację immunitarną (2016: 70). Każda wspólnota naznaczona jest pierwotną niekompletnością, bo wspólnotowość jest nierealizowalną ideą, „niemożliwym”, które przestaje istnieć, gdy tylko próbuje się je urzeczywistnić (Esposito 2016: 19). Nie oznacza to, że jednostki nie dążą do skonstruowania prawdziwej, pełnej wspólnoty, ale że są to wysiłki skazane na porażkę przez samą relację między komunikacją i immunizacją. Populistyczny lęk przed niepełnością wspólnoty jest więc w istocie lękiem przed infekcją, przed jej skażeniem przez obce siły, zatraceniem jej odrębności i zetknięciem z różnicą. Jednocześnie żeby się przed tą odrębnością bronić, populizm musi tę różnicę uwewnętrznić, uczynić z niej naczelną zasadę strukturywania wspólnoty.

Można zatem powiedzieć, że dialektyczny proces wytwarzania wspólnoty w dyskursach populistycznych zdradza cechy zarówno immunizacyjne, jak i komunizacyjne. Populiści, jak wskazuje na przykład Jan-Werner Müller (2017), dążą do wyekstrahowania „prawdziwego ludu” z populacji, do stworzenia prawdziwej, czystej wspólnoty poprzez wykluczenie wszystkich tych, którzy w ich mniemaniu do niej nie pasują. Pojęcie ludu przesycone jest negatywnością, stanowi conceptualną pustkę, której granice kształtuje to, co się od niej odcina, a jednocześnie lud, jak puste znaczące u Laclaua, staje się kategorią, która pozwala na przekroczenie jednostkowych tożsamości, zapewnia pozytywną holistyczną tożsamość, ogromnie pożądaną w postspołecznym świecie. Drapieżność i szczególnie potencjal dyskursów populistycznych wynikają z tego, że w równej mierze rozbijają

one i wiążą to, co społeczne – dokonują destrukcji szerszej, obywatelskiej wspólnoty na rzecz mniejszych, homogenicznych grup, ale jednocześnie zapewniają indywidualne tożsamości, które są kompletne, najwyższego rzędu i pozwalają ustrukturyzować doświadczenia jednostek. Populistyczna *communitas* jest więc tworem paradoksalnym – wspólnotą moralną, której najwyższą wartością jest sama wspólnotowość, ale której trwanie uzależnione jest od rozbijania szerszej wspólnoty.

/// Zakończenie – drapieżczość i populizm lewicowy

Staralem się w tym tekście przedstawić drapieżczy wymiar prawicowego dyskursu populistycznego i jego źródła oraz zarysować immunizacyjny mechanizm tworzenia wspólnoty, który jest dla niego charakterystyczny. Warto jednak na koniec zadać pytanie, czy kategoria drapieżczości pasuje jedynie do opisu populizmu prawicowego, czy też można ją uznać za konstytutywną cechę populizmu w ogóle. Prawicowy populizm, dążący do stworzenia „prawdziwego ludu”, składającego się ze „zwykłych”, pracowitych ludzi i wymierzony na przykład w „groźnych uchodźców”, społeczność LGBT+ czy muzułmanów, to bardzo wyraźny przykład drapieżczego dyskursu. Co jednak z występującymi obecnie inkluzywnymi populizmami lewicowymi, wzywającymi do równości i demokratyzacji życia publicznego?⁶

Wydaje się, że lewicowe populizmy, nawet jeśli mają w sobie załączki drapieżczości, to niezwykle rzadko bywają drapieżcze w takiej mierze i w taki sposób jak populizmy prawicowe. Nie oznacza to jednak, że projektowana przez nie kategoria ludu nie ma w jakiejś mierze immunizacyjnego i wykluczającego wymiaru. Jak wspomniałem wcześniej, lewicowy dyskurs populistyczny kreuje lud w kontraście do globalnych korporacji, lokalnych i zagranicznych elit finansowych czy międzynarodowych organizacji. Lewicowym populistom zależy przede wszystkim na ufundowaniu ludu jako suwerennego politycznego podmiotu, zdolnego do odzyskania władzy z rąk elit. Oczywistym elementem tego dyskursu jest to, że najbogatsze i najbardziej wpływowe grupy nie wchodzi w skład projektowanej wspólnoty – konfrontowanie ze sobą, znanych z politycznych hasel,

⁶ Pewnym sposobem na obejście tego problemu byłoby stwierdzenie, tak jak to robi Müller (2017), że po prostu nie istnieją lewicowe populizmy, ponieważ konstytutywną cechą populistycznych dyskursów jest wykluczanie (którego, w domyśle, lewicowe dyskursy określane mianem populistycznych nie dokonują). Założenie to wydaje się jednak błędne – kluczowym elementem populistycznej praktyki dyskursywnej jest konstruowanie ludu/wspólnoty, co zarówno w prawicowym, jak i lewicowym wydaniu pociąga za sobą wykluczenie jakiejś grupy.

99 i 1% to jasny przykład takiego wykluczenia. W tym sensie lewicowy populizm także zawiera w sobie proces kreowania wspólnoty poprzez jej rozbijanie – elementem immunizacyjnego wytwarzania wspólnoty jest bowiem zawsze ustalanie jej granic.

Są jednak przynajmniej trzy powody, dla których populizm lewicowy, w przeciwieństwie do tego prawicowego, właściwie nie bywa drapieżczy. Po pierwsze, projektowana przez niego wspólnota jest w samych założeniach znacznie bardziej otwarta i inkluzywna, szerzej zakreślająca obszar podmiotu ludowego. Po drugie, dyskursy lewicowych populistów relatywnie rzadko posługują się kategoriami esencjalizującymi w opisywaniu podziału na lud i nie-lud – jest w nich niekiedy podkreślana kwestia swojskości i obcości, na przykład gdy „nasz” lud konfrontowany jest, w zależności od konkretnego dyskursu, z kosmopolityczną elitą, niemiecką finansjerą czy amerykańskimi wpływami, ale zwykle kwestie etniczne czy religijne nie są w nich obecne. Wreszcie trzecia, i kluczowa, kwestia to brak obsesji oczyszczania wspólnoty. Lewicowe dyskursy populistyczne projektują lud w kontraście do względnie stalego przeciwnika – oczywiście zagadnienia tego, jak „szeroki” jest 1% oraz kto przynależy do elity i według jakich kryteriów należy tę elitę definiować, są w nich obecne, ale raczej nie konstruują one wspólnoty, opierając się na wynajdywaniu coraz to nowszych wrogów i zagrożeń.

Inaczej jest w przypadku drapieżnych populizmów prawicowych. Jak pisał Appadurai, większość zawsze jest projektem i wymaga mobilizacji za pomocą różnych dyskursów kryzysu (2009: 78). Na tej samej zasadzie wykreowanie i podtrzymywanie istnienia populistycznej wspólnoty wymaga ciągłego kształtowania nowych linii podziału, stalego wynajdywania zagrożeń dla „prawdziwej” wspólnoty, samoobserwacji prowadzonej bez wyczerpania w celu zdiagnozowania infekcji i zneutralizowania różnicy. Ostatecznie drapieżcza dialektyka populizmu, z jej konstruowaniem wspólnoty poprzez destrukcję i homogenizowaniem zbiorowości poprzez wyszukiwanie odstępstw, jest więc projektem bez końca, wiecznie dążącym do osiągnięcia niemożliwego ideału wspólnoty i stale konstruującym „groźnych innych”, którzy, nie należąc do tej wspólnoty, wyznaczają jej granice.

Bibliografia:

/// Adamson T. 2017. *'Pinkwashing' Populism: Gay Voters Embrace French Far-Right*. <https://apnews.com/article/35ec96903d9444e9942396505d635981>; dostęp: 24.06.2021.

- /// Akkerman A., Mudde C., Zaslove A. 2014. *How Populist Are the People? Measuring Populist Attitudes in Voters*, „Comparative Political Studies” 47, nr 9, s. 1324–1353.
- /// Appadurai A. 2005. *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas.
- /// Appadurai A. 2009. *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Aslanidis P. 2016. *Is Populism an Ideology? A Refutation and a New Perspective*, „Political Studies” 64 (1S), s. 88–104.
- /// Beck U., Beck-Gernsheim E. 2002. *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Sage.
- /// Brubaker R. 2017. *Why Populism?*, „Theory and Society”, nr 46, s. 357–385.
- /// Canovan M. 2010. *Zaufajcie ludowi! Populizm i dwa oblicza demokracji*, [w:] *Populizm*, red. O. Wysocka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 283–308.
- /// Castells M. 2002. *The Power of Identity*, Blackwell.
- /// Durkheim E. 2012. *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Elchardus M., Spruyt B. 2016. *Populism, Persistent Republicanism and Declinism: An Empirical Analysis of Populism as a Thin Ideology*, „Government and Opposition” 51, nr 1, s. 111–133.
- /// Esposito R. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, Stanford University Press.
- /// Esposito R. 2016. *Demokracja immunitarna*, [w:] tegoż, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, tłum. K. Burzyk, M. Burzyk, M. Surma-Gawłowska, J.T. Ugniewska-Dobrzańska, M. Wrana, Universitas, s. 67–80.
- /// Freedman M. 2017. *After the Brexit Referendum: Revisiting Populism as an Ideology*, „Journal of Political Ideologies” 22, nr 1, s. 1–11.
- /// Gdula M. 2018. *Nowy autorytaryzm*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Gellner E. 1991. *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Holówka, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Giddens A. 2001. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Göle N. 2016. *Muzułmanie w Europie. Dzisiejsze kontrowersje wokół islamu*, tłum. M. Ochab, Wydawnictwo Karakter.

/// Hochschild A.R. 2017. *Obcy we własnym kraju. Gniew i żal amerykańskiej prawicy*, tłum. H. Pustuła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Ionescu G., Gellner. E., red. 1969. *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, The Garden City Press.

/// Kamiński M.K. 1994. *Twierdzenie Arrowa: Przykład zastosowania metody aksjomatycznej w naukach społecznych*, „Studia Socjologiczne”, nr 3–4 (134–135), s. 73–92.

/// Kokot M. 2021. *Orbán uderza w społeczność LGBT. Zakaz „promocji homoseksualizmu” w reklamach i szkołach*. <https://wyborcza.pl/7,75399,27187613,orb-an-uderza-w-spoeczność-lgbt-zakaz-promocji-homoseksualizmu.html>; dostęp: 24.06.2021.

/// Laclau E. 2005. *On Populist Reason*, Verso.

/// Laclau E. 2010. *Co oznacza populizm*, [w:] *Populizm*, red. O. Wysocka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 99–116.

/// Le Bras H., Todd E. 2013. *Le mystère français*, La République des idées/Le Seuil.

/// Lipiński A., Stępińska A. 2020. *Współczesne badania nad populizmem – wybrane dylematy i kluczowe podejścia*, [w:] *Badania nad dyskursem populistycznym: wybrane podejścia*, red. A. Lipiński, A. Stępińska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa, s. 5–22.

/// MacRae D. 1969. *Populism as an Ideology*, [w:] *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, red. G. Ionescu, E. Gellner, The Garden City Press, s. 153–165.

/// Marody M. 2017. *Wartości w świecie postspołecznym*, „Zarządzanie Publiczne”, nr 1 (39), s. 49–55.

/// Marody M., Giza-Poleszczuk A. 2004. *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Scholar.

- /// Moffit B. 2016. *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation*, Stanford University Press.
- /// Moscovici S. 2014. *Mentalność spiskowa*, [w:] *Struktura teorii spiskowych. Antologia*, red. F. Czech, NOMOS, s. 53–74.
- /// Mudde C. 2004. *The Populist Zeitgeist*, „Government & Opposition”, nr 3, s. 541–563.
- /// Mudde C., Rovira Kaltwasser C. 2017. *Populism*, Oxford University Press.
- /// Müller J.W. 2017. *Co to jest populizm?*, tłum. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Rancière J. 2007. *Estetyka jako polityka*, [w:] tegoż, *Estetyka jako polityka*, tłum. J. Kuryła, P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 21–39.
- /// Rancière J. 2008. *Nienawiść do demokracji*, tłum. M. Kropiwnicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- /// Reinemann C., Stanyer J., Aalberg T., Esser F., Vreese C.H. de, red. 2019. *Communicating Populism Comparing Actor Perceptions, Media Coverage, and Effects on Citizens in Europe*, Routledge.
- /// Spruyt B., Keppens G., Van Droogenbroeck F. 2016. *Who Supports Populism and What Attracts People to It?*, „Political Research Quarterly” 69, nr 2, s. 335–346.
- /// Taggart P. 2010. *Populizm, lud i rdzenna kraina*, [w:] *Populizm*, red. O. Wysocka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 75–98.
- /// Touraine A. 2014. *After the Crisis*. Polity.
- /// Weyland K. 2001. *Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics*. „Comparative Politics” 34, nr 1, s. 1–22.
- /// Weyland K. 2017. *Populism: A Political-Strategic Approach*, [w:] *The Oxford Handbook of Populism*, red. C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, P. Ostiguy, Oxford University Press, s. 71–102.

/// Abstrakt

Celem artykułu jest opisanie drapieżczego wymiaru dyskursów populistycznych i obecnego w nich mechanizmu konstruowania wspólnoty. Autor, wychodząc od pojęcia drapieżnych tożsamości opracowanego przez Arjuna Appaduraia, dokonuje analizy wybranych koncepcji teoretycznych z obszaru studiów nad populizmem, żeby pokazać, iż drapieżczość jest fundamentalną cechą prawicowego populizmu, napędzającą proces wytwarzania ludu jako politycznej wspólnoty i kreującą szczególny spłot narodowo-demokratyczno-politycznego podmiotu poprzez konstruowanie i wykluczanie „ciał obcych”. Drapieżczość tę napędzają różnorodne napięcia, zarówno na osi wertykalnej (lud–elity), jak i horyzontalnej (my–oni). Opis tych obszarów rozłamu prowadzi autora do sformułowania definicji populizmu jako immunizacyjnego dyskursu opartego na złożonych, dialektycznych procesach, które powołują do istnienia selektywnie inkluzywną, pozytywną tożsamość społeczną, odpowiadającą na potrzeby jednostek w świecie postspołecznym.

Słowa kluczowe:

populizm, drapieżcze tożsamości, immunizacja, Arjun Appadurai, Roberto Esposito

/// Abstract

Predatory Identities and the Populist *Communitas*: The Immunitarian Construction of Community in Right-Wing Populist Discourses

The aim of this article is to describe the predatory dimension of populist discourses and the mechanism of constructing the community they convey. The author, inspired by Appadurai's concept of predatory identities, analyses selected theoretical concepts from populism studies to show that predation is a fundamental feature of right-wing populism, driving the process of producing “the people” as a political community and creating a particular national-democratic-political subject through the construction and exclusion of “foreign bodies.” This predation is driven by various tensions, both on the vertical (people–elite) and horizontal (us–them) axes. The description of these areas of division enables the author to define populism as an immunising discourse based on complex dialectical processes

that create a selectively inclusive, positive social identity that responds to the needs of individuals in the post-social world.

Keywords:

populism, predatory identities, immunisation, Arjun Appadurai, Roberto Esposito

/// Michał Nawrocki – doktorant na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Jego zainteresowania naukowe obejmują socjologię polityki i psychologię społeczną. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą dyskursywnym i poznawczym uwarunkowaniom powstawania populistycznych tożsamości.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7107-9591>

E-mail: m.nawrocki@is.uw.edu.pl