

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

16 (2012)

WWW.FILOZOF.UNI.LODZ.PL/HYBRIS

ISSN 1689-4286

MARZEC CRITCHLEY RATAJCZAK

HEGEMONIA

POLITYCZNOŚĆ

SMOLEŃSKI LEŚNIAK

RYNKIEWICZ

KOROBCZAK

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Kopcińskiego 16/18

90-232 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: magazyn.internetowy.hyris@gmail.com

ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Sekretarz:

Bartosz Zalepiński

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Elżbieta Jakubowska

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzebiński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)

Prof. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

WWW

Projekt graficzny: Krzysztof Józwiak

Webmaster: Paweł Grabarczyk



W NUMERZE:

HEGEMONIA / POLITYCZNOŚĆ

WIKTOR MARZEC

Momenty polityczności. Kazimierz Kelles-Kraus – między dialektyką dziejów a stanowieniem polityki demokratycznej

[ss.001-021]

MIKOŁAJ RATAJCZAK

Ekonomia polityczna wspaniałomyślności – wokół Sloterdijka idei nowej regulacji podatków

[ss. 022-047]

SIMON CRITCHLEY

Czy teoria hegemonii obarczona jest deficytem moralnym?
(przełożył Wiktor Marzec)

[ss. 048-062]

JAN SMOLEŃSKI

Chantal Mouffe vs. Carl Schmitt: The Political, Democracy, and the Question of Sovereignty

[ss. 063-081]

TOMASZ LEŚNIAK

Ideology, Politics and Society in Antonio Gramsci's Theory of Hegemony

[ss. 082-092]

ARTYKUŁY

KAZIMIERZ RYNKIEWICZ

Was können Intuition und Diskurs leisten? Eine epistemologisch-phänomenologische Analyse mit Blick auf Husserl und Foucault

[ss. 093-119]

PAWEŁ KOROBCZAK

W miejsce filozofii

[ss. 120-126]

Wiktor Marzec

Uniwersytet Łódzki

Moments of the political. Kazimierz Kelles-Kraus – Between dialectic laws of history and making democracy. Abstract

Text scrutinises the political writings of early XX century Polish Marxist, Kazimierz Kelles-Kraus in the light of contemporary theories of the political. In specific peripheral conditions and due to entanglement of different struggles in the Polish Kingdom under tsarist rule there was no longer possible to refer to any firm political ground: organic unity of nation, necessary class antagonism or laws of history. Therefore, Kelles-Kraus had to face a somehow similar situation to this conceptualised by contemporary theories of hegemonic articulation, and radical democracy, as in Laclau, Mouffe or Rancière. A realistic, “agonistic” conception of democracy emerges, seen as a constant move without end, necessary assumption and eternally unfulfilled demand, taken as rivalry for temporarily occupying necessarily empty space, or agonism canalising regressive drives in political way and mediating between particularisms. In a constant move of change Marxism is only one step, right and somehow necessary, but in any case the last; it certainly do not bring any closure of fully realised society. Although still in a crust of older structures of thinking and above all philosophical language, we can see in Kelles-Kraus merging of a new paradigm of political thinking, or kind of disclosure of ultimate brake or gap in political and social order. Therefore we can look also for the depictions of radical, necessary contingency present in constituting of society, so to say, moments of the political.

Momenty polityczności. Kazimierz Kelles-Kraus – między dialektyką dziejów a stanowieniem polityki demokratycznej

Leszek Kołakowski tytułuje Kazimierza Kelles-Krauza marksistowskim „ortodoksem na polską modłę” [Kołakowski 1988], co nie jest mianem zbytnio pochlebnym. Rzeczywiście, przy pierwszym oglądzie czołowy marksistowski teoretyk

PPS nie wzbudza intelektualnych emocji na miarę Stanisława Brzozowskiego czy nawet swojej czołowej polemistki Róży Luksemburg. Lektura jego tekstów pozornie wydaje się li tylko swoistą archeologią, wyprawą w porzucone horyzonty intelektualne sporów Królestwa Polskiego przełomu XIX i XX wieku. Jednak powtórna lektura pozwala krytycznie zweryfikować taki osąd. W kontekście filozofii politycznej ostatniego ćwierćwiecza (sic!) Kelles-Krauz okazuje się, oczywiście abstrahując od języka właściwego swojej epoce, zaskakująco współczesnym myślicielem politycznym. Postaram się naświetlić takie elementy w jego dorobku, które pozwalają włączyć go do grupy niezwykle ciekawych polskich teoretyków, którzy pod wieloma względami wyprzedzili swoją epokę. Będę więc po części podążał szlakiem Tymothy'iego Snydera [Snyder 1997], którego znakomita monografia polskiego teoretyka marksizmu ukaże się niebawem po polsku. Snyder widzi w polskim socjologu marksistowskim nie tylko postać wyjątkową, skupiającą i wyrażającą szereg zagadnień kluczowych dla myślenia tego czasu, związanych z socjalizmem i narodzinami państw narodowych, ale i protoplastę wielu późniejszych nośnych pomysłów teoretycznych.

Kelles-Krauz traktował marksizm jako metodologię badań społecznych, rewelacyjną metodę opisu i zmiany społeczeństwa, ale nie zamknięty system nie znoszący inspirowanych innymi teoriami inkrustacji. Był marksistą otwartym, nie formułował żadnych kosmologicznych prawideł dialektyki natury, a określanie swojego stanowiska mianem „monizmu ekonomicznego” nie przeszkadzało mu czerpać z różnych źródeł i formułować niezwykle inspirujące koncepcje dotyczące choćby raczej niepopularnej wówczas kwestii alienacji. Przekroczył barierę marksizm-patriotyzm i z marksistowskiego stanowiska wyprowadzał postulaty narodowe, podejmując jednocześnie głęboki namysł nad nowoczesnym nacjonalizmem. Doprowadziło go to do sformułowania niezwykle wówczas nowatorskiej politycznej teorii narodu.

Podobnie jak uczynił niegdyś Andrzej Walicki w stosunku do myśli Stanisława Brzozowskiego [Walicki 2008, 378], Tymothy Snyder stara się pokazać, że „Kelles-Krauz antycypował niektóre z głównych przekonań tradycji” zachodniego marksizmu [Snyder

1997, 245] i śledzi konwergencje (bo trudno tu mówić o bezpośrednich inspiracjach¹) między pomysłami Polaka a filozofią György'iego Lukácsa z okresu *Historii i świadomości klasowej* [Lukacs 1988 (1922)]. Książka o polskim marksizmie ma raczej charakter historyczny i wątki filozoficzne są opracowane dosyć zdawkowo. Snyder zwraca przede wszystkim uwagę na podobieństwo myśli obu filozofów dotyczące antynaturalistycznego nastawienia i oddzielenia opisu społeczeństwa od badania przyrody. Naturalizm nie ma nic wspólnego z marksizmem, który zajmuje się tylko uspołecznioną stroną człowieka („sztuczne środowisko” Kelles-Krausa i „druga natura” Lukácsa²). Wiąże się to z niechęcią do marksizmu jako całościowej propozycji metafizycznej czy ontologicznej, jak bywał interpretowany pod koniec XIX wieku, a także z krytyką Engelsa, który dał do takiej interpretacji podstawy³. Czy obaj myśliciele na równi traktują marksizm jako owocną metodę krytyki społecznej, a nie całościowy dogmatyczny system (jak sugeruje Snyder) pozostaje raczej dyskusyjne. Na pewno można to powiedzieć o Kelles-Krauzie, ale w wypadku Lukácsa, mimo niewątpliwie krytycznego ostrza jego marksizmu, trudno jednoznacznie przesądzać o niedogmatyczności i niecałościowości tego filozoficznego projektu, zwłaszcza w późniejszym okresie jego rozwoju. Faktem pozostaje natomiast, że węgierski teoretyk również określał swój marksizm jako metodę krytyki społeczeństwa. Marksistowska metoda prowadzi ich obu do krytyki determinizmu jako błędu burżuazji (branie środków za cele u ideologa PPS i reifikacja u Lukácsa) [Snyder 1997, 245]. Obaj jednak, choć w odmienny sposób, zawierają na innym poziomie instancji ekonomii (odpowiednio monizm ekonomiczny i decydujący wpływ procesów ekonomicznych

¹ Istnieją pewne poszlaki mówiące, że w przypadku Brzozowskiego mogło być inaczej. Programowy tekst Brzozowskiego, „Materializm dziejowy jako filozofia kultury”, został opublikowany w 1907 roku w organie niemieckiej socjaldemokracji, *Die Neue Zeit*. Zawarta jest w nim zarówno praxystyczna, antyontologizująca interpretacja Marksa jak i krytyka Engelsa (a więc główne wątki wspólne z Lukácssem). Nie ma powodów, dla których Lukács nie mógł być zapoznać się z tym tekstem w owym czasie lub później. Nie ma jednak bezpośrednich śladów tego typu inspiracji,

² U Lukácsa sprawa sięga dalej: wciąga on naturę jako przedmiot analizy marksizmu i kategorię wytwarzaną społecznie.

³ Oddzielenie Marksa od Engelsa i krytyka tego drugiego nie jest oczywiście u obu tych teoretyków tak silna jak u Brzozowskiego.

oraz dialektycznie rozpoznawana forma totalności). Podobnie ja Lukács, Kelles-Krauz interpretuje marksizm odnosząc go do Hegla i czyni proces alienacji, utraty przez człowieka kontroli nad własnymi wytworami, osiową kategorią analizy społeczeństwa, choć oczywiście jest mniej wyrafinowany filozoficznie od filozofa węgierskiego. Pozornie bezalternatywne i nieproblemetyzowane formy społeczne okazują się tedy przygodnymi historycznie wytworami ludzkiej pracy – Polak mówi o klasowych formach społecznych uznawanych za istotę społeczeństwa jako takiego, Węgier o urzeczowionych, zobiektywizowanych stosunkach. Marksizm przez żadnego z nich nie był traktowany jako opis świata albo jednoznaczne nakreślenie celu społecznego rozwoju, był raczej „ekspresją historii w której bierze udział proletariat” [tamże, 244]. Dwaj teoretycy, których apogeja twórczości dzielą niemal dwie dekady, na równi świadomi są konieczności autoreferencyjności marksistowskiej krytyki. Materializm historyczny musi dokonywać autoanalizy, stosować na sobie swoje metody, nie może wyjmować się poza historię; sam jest przecież pochodną stosunków kapitalistycznych – na co obaj zwracają uwagę („kryzys marksizmu” i kłopot z ugruntowaniem powinności poza faktycznością kapitalizmu oraz „samopoznanie społeczeństwa kapitalistycznego” [Lukacs 1988, 427]).

Trzeba jednak przyznać polskiemu marksistom prymat jeśli chodzi o myślenie kategoriami politycznymi. Totalność to dla Kelles-Krauzy nie żadna ekspresja absolutu, która powołuje człowieka czy klasę robotniczą do działania, a raczej psychologiczna idea regulatywna, do której dążą historycznie różne klasy, politycznie ją sobie uzurpując; proletariat nie jest zaś pierwszą ani ostatnią z nich. Daje to teorii polskiego marksisty znacznie większy niedogmatyczny potencjał *par excellence* polityczny, zawarty w opisie nieustannego i nigdy nie zakończonego становienia całościowości społeczeństwa⁴. Decydującym czynnikiem niosącym zaistnienie wskazywanych przez Snydera konwergencji między Lukácssem a Kelles-Krauzem wydaje się nie tyle podobna reinterpretacja marksizmu, co raczej analogiczne rozczytywanie obecnej w myśli

⁴ Pierwszym filozofem, który wypracował w całości *polityczną* interpretację marksizmu, a zarazem wymknął się z pomiędzy Scylli deskryptywnej teorii a Charybdy normatywnego ideału poprzez jasne ich oddzielenie i sporządzenie „machiawelicznego” opisu praktyki politycznej, zdanego do operatywnego wykorzystania, był oczywiście Antonio Gramsci.

zachodniej, od Rousseau, przez Schillera, Nietzschego, i Marksa, po Szkołę Frankfurcką dialektyki nowoczesności. Wskazanie takich paraleli mówi niewiele albo nic o rzeczywistym uwarunkowaniu wypracowania omawianych idei, nie odśladania też stojącej za nimi dynamiki i ukrytego horyzontu pytań. Można natomiast wpisać wszystkie te „momenty” w całościującą opowieść o dochodzeniu do czegoś, wyłanianiu immanentnego pęknięcia, rozsuwaniu się teorii, czy o pracy nie zadanych eksplicytnie pytań. To w nieśmiały próbach opracowania wyłaniających się z rzeczywistości społecznej momentów kontyngencji można znaleźć najciekawszy wkład polskiego marksizmu dla lewicowej teorii polityki. Można poddać pisma Kelles-Krausa procedurze, którą Althusser nazwał kiedyś „lekturą symptomalną” [Althusser, Balibar 1975].

Tak jak Marks widziany przez Althussera dostrzegł nowy teren teoretycznej krytyki społeczeństwa wytworzony, ale nie uświadomiony, przez pytania klasycznej ekonomii politycznej, jej ślepej plamkę, pole niewidzialności, które tworzył sam jej akt postrzegania („wewnętrzne zewnętrzne”), tak Kelles-Kraus ujawnia w symptomach swojego myślenia nową, choć zawsze już obecną w jej rozsunięciach, problematykę filozofii politycznej, nieobecność trwałej podstawy, kontyngentny wymiar polityczności, jej quasi-transcendentalny warunek (nie)możliwości. W pełni aspekt ten będzie się mógł uwidocznić dopiero, gdy szlak rozwoju myślenia filozoficznego ponownie spotka się z rozsuwającym się momentem przygodności w rzeczywistości historycznej, gdy marksizm zostanie uzupełniony innym prądem rozwoju myśli zachodniej – poheideggerowskim poststrukturalizmem, dając ciągle zmienny, historycznie wypowiedziany, a jednak spójny opis tego, co polityczne.

Marksizm nadbudowy i recykling idei

Choć w „monizmie ekonomicznym” Kelles-Krausa zjawiska społeczne determinowane są przez rozwój sił wytwórczych, to wszystko to dzieje się w konkretnych ludziach i poprzez ludzi. Cechuje go swoisty metodologiczny nominalizm, nie ma w jego myśli żadnych zhipostazowanych całości społecznych (krytykuje zresztą socjologizm faktów społecznych Durkheima), które miałyby podlegać żelaznym prawom. Zjawiska społeczne są zjawiskami psychologicznymi - nie ma innej,

ponadjednostkowej rzeczywistości; to tam „dzieje się” społeczeństwo i poprzez indywidualne nastawienia i zachowania może być zmienione (w tym podobny jest do Abramowskiego).

Faktem społecznym (...) nazywał Kelles-Krauz nieskończenie małą zmianę potrzeby, która uspołeczniając się rodzi pewien element innowacji. Potrzeba – to dla uczonego indywidualne zjawisko psychiczne, odczuwane wpierw intuicyjnie; by stać się faktem społecznym, zaistnieć dla innych ludzi, musi uzewnętrznić się w dostępnych środkach zaspokajania, później zaś w instytucjach i obyczajach [Hołda-Różewicz 1977, 267].

Fakt ekonomiczny socjologii marksistowskiej również jest natury psychicznej. Polski badacz odrzuca Engelsowskie próby włączenia biologicznej podstawy reprodukcji człowieka do czynników określających rozwój. Formy życia społecznego stanowią „odlew” ekonomicznej podstawy realizowany za pośrednictwem psychicznej na nią reakcji [Kelles-Krauz 1984, 390]. Dzieje napędzane są zmianą form wytwórczości, ale „odlew” (bezpośrednia reakcja psychiczna na określone zaspokojenie potrzeby) nie jest czystą relacją bazy-nadbudowy. Dochodzi do tego czynnik „przesiewu” - sedimentacja dawnych form, które określają teraźniejsze kształtowanie jednostek. Tradycja działa jak aprioryczne sito poznania wpływające na recepcje, sito, które jest ponadto klasowo zróżnicowane i kształtowane przez daną grupę społeczną. Czerpiąc z Kantowskiej krytyki poznania w typowy dla ówczesnych polskich marksistów sposób Kelles-Krauz formułują tezę o klasowej, historycznej zmienności apercpcji, odpowiadającej za społeczne uwarunkowanie poznania.

Co do nas (...) - to nie spodziewamy się wielkich rzeczy dla rozwoju marksizmu po tak odtrąbionym w ostatnich latach „powrocie do Kanta”. W każdym razie inaczej nieco rozumielibyśmy ten powrót: chcielibyśmy stanowisko krytyczne uspołecznic. Chcielibyśmy przypomnieć, że społeczeństwo, grupa wszelka – a co dla nas ma specjalną wagę – klasa, do której jednostka należy, nadaje pewne piętno jej świadomości, narzuca jej a priori pewne pojmowanie społeczeństwa i świata, od którego tak samo człowiek nie może być wolny, jak od konieczności patrzenia przez siatkówkę [Kelles-Krauz 1962, 37].

Ujęcie takie konsekwentnie prowadzi go do zakwestionowania możliwości jakiegokolwiek nieuwarunkowanego poznania. Kelles-Krauz, choć w mniej radykalny sposób niż Brzozowski, również odrzuca możliwość dostępu do pozytywnych faktów czy bytu jako takiego i wyraża się krytycznie wobec ontologizmu. Jego własna nauka

nie tylko ma status fenomenalistyczny, ale zaprzecza istnieniu jakiegoś zewnętrznego bytu, którego wprawdzie nie można poznać (jak Kantowskiej rzeczy samej w sobie), ale jednak poprzedza nasze poznanie. To, co jest nam poznawczo dostępne i historycznie przekształcane, to jedyna możliwa rzeczywistość. Nie przeszkadza to oczywiście w naturalizacji wielu zjawisk w świadomości przedkrytycznej; dana forma społeczna zdominowana przez jedną klasę zostaje uznana za społeczeństwo jako takie.

Piętnem klasowości, a więc i względności, naznaczona jest także teoria materializmu historycznego. Fakt, iż odzwierciedla sposób pojmowania świata właściwy klasie robotniczej, ogranicza i jej zdolność poznawczą, narzuca rozwiązania konkretnych zagadnień zgodnie z interesem tej klasy [Hołda-Róziewicz 1977, 270].

Z tego wynika nieunikniony „kryzys marksizmu”, tracącego na skutek swojego własnego potencjału krytycznego grunt pod nogami. Uznanie epifenomenalnego i historycznego charakteru poznania i zrelatywizowanie samego marksizmu do przygodnej ideologii klasowej zmusza do zastanowienia się nad tym, skąd biorą się rewolucyjne ideały, które wykraczają poza horyzont bieżącej sytuacji historycznej.

W jaki sposób ideologia proletariatu mogła narodzić się i ogarnąć swym wpływem znaczne masy robotnicze w warunkach w jakich nie istnieje żadna „baza” dla tej ideologii w stosunkach produkcyjnych? [Kołakowski 1988, 531]

Marksiści także mają nie lada kłopot z rozwiązaniem tego problemu, sam marksizm nie potrafi objaśnić swojej genezy.

Czy mamy zatem wyrzec się wytłumaczenia całości formy społecznej przez społeczną treść, sprowadzenia nadbudowy do podstawy ekonomicznej? Czy więc musimy uznać dualizm natury ludzkiej? Bynajmniej. To zagadnienie powstawania ideału rewolucyjnego, wyprzedzającego rozwój ekonomiczny, zagadnienie, które jest może ukrytą osią całego „kryzysu marksizmu”, (...) znajduje, zdaje mi się, rozwiązanie całkowicie zgodne z zasadami materializmu ekonomicznego w moim prawie retrospekcji rewolucyjnej [Kelles-Krauz 1962, 39].

Czymże jest owo prawo, które zdaniem Kołakowskiego na miano „prawa” nawet nie zasługuje? [Kołakowski 1988, 532]

Ustrój nadchodzący zawsze pod pewnym względem podobny jest do porzuconego, i że sympatie tych, co go pragną i przeczuwają, mają coś z przeszłości. (...) Oto znaczenie prawa retrospekcji rewolucyjnej [Kelles-Krauz 1962, 253].

Idee krążą w historii, mocą prawideł na kształt Vicowskiego *ricorso*, zaprawionego Heglowskim triadycznym schematem dialektyki. Ideał przekraczający

rzeczywistość pochodzi z zasobnika historii, terażniejszość jest antytezą przeszłości i zniesiona ma być w przyszłej syntezie. Prawo owo, które jest efektem konsekwentnego zastosowania dialektycznej dynamiki dziejów, nie przeczy, a raczej przemawia za słusnością „zasadniczej myśli marksizmu: przeżywania i ponownego przystosowania się formy społecznej; (...) forma bowiem społeczna, która z natury swej jest wsteczna i pozostaje w tyle, tu (...) staje się postępową, wyprzedza podstawy, działa rewolucyjnie [tamże, 40]. Warto pamiętać, że prawo retrospekcji rewolucyjnej nie jest żadną kosmologiczną teorią „wiecznego powrotu” czy czymś podobnym, nie jest w ogóle prawem dziejowym (jakie chciałby na przykład formułować Engels). Dotyczy tylko i wyłącznie rodowodu idei napędzających społeczną zmianę, umożliwiających pomyślenie innobytu rzeczywistości, wykroczenie poza faktualność. W szerszym planie jest to więc korekcja ortodoksyjnego schematu determinacji opisująca zwrotną, określającą rolę nadbudowy, ale i mechanizm woluntarystycznego określania ideału przyszłości.

Takie są i źródła marksizmu, który również sięga wstecz dla pomyślenia swojego emancypacyjnego programu; socjalizm to restytucja na wyższym poziomie dawnej wspólnoty pierwotnej. „Źródło ideału przyszłości (...) musi mianowicie tkwić w przeszłości – w jakiejś przeżywającej się formie społecznej – w naszym przypadku źródłem ideału proletariackiego jest komunizm pierwotny”⁵. Komunikacja wspólnoty

⁵ Kelles-Kraus podejmuje popularne wówczas wątki badań wczesnej antropologii; z fascynacją czyta Morgana i jemu podobnych, by stamtąd czerpać inspiracje dla uzasadnienia komunizmu. Szlak przetarł już Marks z Engelsem, którzy w późnym swym okresie zaczęli również mówić o komunizmie pierwotnym (nie było tak od początku - pierwsze kilka wydań *Manifestu Komunistycznego* stwierdza np. jednoznacznie, że wszystkie dotychczasowe ustroje oparte były na podziale pracy i wyzysku). Marks zainteresował się tematem pod koniec życia, a owocem pośmiertnego opracowania jego notatek przez Engelsa jest *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*. Polski marksizm nie był ewolucjonistyczny jak niemiecka ortodoksja, chętnie za to korzystał z Morgana: troisty schemat dziejów z powrotem pierwotnej komunikacji na wyższym poziomie znalazł duże uznanie w Polsce od Cieszkowskiego i Mickiewicza po etnologa Czarnockiego i marksistów. Można szukać przyczyn takiego zainteresowania w tęsknocie za wspólnotą wiejską (echo wpływu narodników rosyjskich), działała tu nostalgia za przedrozbiorową Polską i prosty schemat mesjański [por. też Snyder 1997, 13].

pierwotnej łączy się z ekonomicznymi osiągnięciami kapitalizmu w syntezie komunizmu.

Spirala dziejów

Kelles-Krauz sprzeciwiał się eksteralistycznej analizie społeczeństwa uprawianej przez naturalistycznie zorientowaną niemiecką ortodoksję (zarówno Kautsky'iego jak i Bernsteina). Marksizm jest dla niego nauką społeczną; jako forma praktyki społecznej jest zaś częścią przedmiotu, który chce badać, i nie może formułować deterministycznych praw. Ma angażować się w społeczną *praxis*, opisując zmieniać społeczeństwo, a poznawać je poprzez rewolucyjną praktykę. Jako że rzeczywistość społeczna to suma działań jednostek, zrozumiane prawa można zmienić, inaczej niż w naukach przyrodniczych. Analiza społeczeństwa jako efektu gotowych praw przyrodniczych, to oddzielanie od ludzkości jej własnego wytworu. Stosowana nauka społeczna jest poziomem pośredniczącym między *status quo* a tym co być powinno, umożliwia realizację postulatów socjalizmu poprzez samą siebie i rozumienie społeczeństwa [Kelles-Krauz 1962, 185-187]. Marksizm ma walor eksplanacyjny, ale też mobilizacyjny, jest mitem scalającym i napędzającym rewolucyjne dążenia⁶. Dzieje mają jednak swoją immanentną dynamikę, którą trzeba poznać by nie tylko interpretować świat, ale i wziąć aktywny udział w jego zmianie.

Odkąd tylko człowiek ujarzmił naturę, zawsze jakaś klasa społeczna dominuje, podporządkowując sobie pozostałe. Jej potrzeby są absolutyzowane jako potrzeby całego społeczeństwa, a ta klasa identyfikuje się ze społeczeństwem jako takim; część zajmuje miejsce uniwersalności (np. „naród szlachecki”). Klasa ta uważa społeczeństwo za domknięte, zrealizowane i wypełnione, a swoje panowanie za swoisty koniec historii. System kosztuje, a określone środki zaspokajania potrzeb uznawane są za cele same w sobie (jest to więc po prostu alienacja). Potrzeby dawniej zaspokojone teraz nie są realizowane, dlatego pewne elementy poprzednich epok wracają w wyższej formie, zgodnej z biegiem historii. Nie można już wrócić do poprzedniego stanu, jednak

⁶ Kelles-Krauz szczególnie w polemikach dostrzega ideologiczną wartość marksizmu - nie jako analizy naukowej dziejów, ale jako sprawczego czynnika [por. Dziamski 1977, 55].

pewne jego elementy, impulsy, nie przestają być obecne w kolejnych stadiach rozwoju. „Znowu jednak siła rozpędu porywa zmysły: czyny przekraczają zamiary, zachowanie nowych instytucji zaczyna być uważane za ważniejsze od zaspokajania potrzeb, które nie przestają się zmieniać (...)” [tamże, 252 - 253].

Suma małych zmian i elementów niezadowolenia i niezaspokojenia potrzeb przechodzi w zmianę jakościową, aż w końcu nadchodzi przewrót. Upośledzone grupy próbują wyrazić niezadowolenie szukając punktów oparcia w prawdziwej lub wymyślonej przeszłości. Niezadowolone jednostki organizują się w grupy polityczne. Rewolucjoniści syntetyzują wizje przeszłości, by pomyśleć alternatywną wobec stanu teraźniejszego przyszłość- rekrutują się zaś spośród tych najbardziej niezadowolonych ze *status quo*. Marksizm objaśnia nadchodzącą rewolucję, ale sam nieprzekraczalnie jest wytworem historycznym. Ta rewolucja również nie zaspokoi wszystkich potrzeb, a mechanizm ruszy od nowa. Marksizm nie jest doktryną, ale teorią i metodą badania społeczeństwa, a klasowa apercpcja (której efektem jest też marksizm jako wytwór społeczeństwa klasowego) kiedyś się przekształci i dziś niepodobna wyznaczyć ram nowej nauki jaką wytworzy społeczeństwo bezklasowe.

Ów spiralny ruch dynamiki społeczeństwa ciągnie się nieustannie, nie ma nadziei na domknięcie, pełną realizację. Ruch politycznego artykułowania niezaspokojenia potrzeb ukierunkowanego na zmianę stanu rzeczy nie ustanie; każda nowa konfiguracja zaspokoi część roszczeń, ale inne pozostawi bez odpowiedzi. Ustanowienie społecznego ładu będzie tylko częściowe, nieuchronnie będzie czasową (hegemoniczną?) uzurpacją, intronizacją partykularności na puste miejsce całości. Ci, którzy pozostali z boku, upomną się jednak o swoje i nie pozwolą społeczeństwu zakrzepnąć w nieproblematicznym bezruchu oczywistości samego siebie.

Naród i demokracja

Kazimierz Kelles-Krauz pisał zarówno jako naukowiec - marksistowski socjolog, jak i (pod pseudonimem Michał Luśnia) jako angażujący się w bieżące spory ideolog PPS. Te dwa wymiary umiarkowanie się przenikały [Snyder 1997, 154-155], choć sam uważał, że jego program polityczny jest wynikiem konsekwentnego wzięcia pod uwagę

obiektywnych warunków i jest socjalizmem naukowym⁷. Kolejne wydarzenia historyczne (jak fiasko ekonomicznego buntu łódzkiego w 1882 roku) przekonywały socjalistów z PPS, że nawet umiarkowana walka ekonomiczna w caracie jest niemożliwa; by dokonywać jakiegokolwiek wyzwolenia robotników potrzeba własnego państwa. Kelles-Krauz uznał, że nie tylko jest to postulat właściwy politycznie, wynikający z polskich dążeń narodowych, ale że po prostu jest on logicznym wynikiem konsekwentnego zastosowania metody materializmu ekonomicznego [Kelles-Krauz 1977].

Ujęcie „monistyczne” wykluczało próby politycznej realizacji koncepcji sprzecznych z warunkami materialnymi. Nikt rozsądny nie zgodzi się, że jest możliwe coś sprzecznego z realiami ekonomicznymi, może co najwyżej uznać to ignorant albo utopista. Dlatego nie tylko można, ale trzeba zbadać czy w obliczu zachodzących procesów społeczno-gospodarczych niepodległość jest możliwa i pożądana⁸. Odpowiedź Kelles-Krauz jest twierdząca. Kapitalizm sprzyja narodom i wymaga scentralizowanych organizmów państwowych, więc terażniejsza sytuacja nie uniemożliwia realizacji polskich dążeń narodowych, jak argumentowała Luksemburg, ale im sprzyja. Państwo narodowe to też najlepszy środek do realizacji idei socjalistycznych. Zadania demokratyczne z kolei wymagają przede wszystkim zniesienia ucisku narodowego. Internacjonalizm proletariacki nie wyklucza patriotyzmu, jest jego nową postacią i jedno nie może istnieć bez drugiego. Propozycja SDKPiL odrzucająca narodową formę wspólnoty to po prostu niższe upostaciwienie socjalistycznego myślenia, niedialektyczne, prymitywne negujące burżuazyjne pojęcie narodu. Może przemawiać tymczasowo do nieoświeconych wyrobników, ale z czasem prawdziwa klasa robotnicza wejdzie na wyższy poziom klasowej świadomości realizujący się w narodzie.

Negacja burżuazyjnego społeczeństwa przybiera wtedy formę nową, odwrotnie pozytywną, tak np.: zamiast prostego przeczenia idei niepodległości i w ogóle

⁷ Snyder zwraca uwagę, że choć socjolog był świadomy nieuniknionego wplątania nauki i jej kategorii poznawczych w sytuację historyczną to często nie dostrzegał własnego uwikłania, również tego, które dało się opisać z pomocą jego dorobku naukowego [Snyder 1997, 155].

⁸ Zdaniem Kelles-Krauz, Róża Luksemburg redukuje warunki ekonomiczne tylko do kwestii rynków zbytu, a ciasne głowy polskich socjalistów jej wierzą.

narodowości, występuje idea ta w nowej, rewolucyjnej formie – o wiele niebezpieczniejszej dla starych form od prostego przeczenia (...) [Kelles-Krauz 1962, 418].

Zaprzeczenie narodowości w prymitywnej idei klasowości jest krótkotrwałe, prawdziwym zagrożeniem dla kapitalizmu jest ich synteza na wyższym piętrze, polityczna mobilizacja scalająca roszczenia na wielu płaszczyznach, a jednocześnie demontująca stare realia poprzez pozytywne zagarnięcie ich elementów. Proletariat dojrzały wyraża interesy całego narodu, walka klasowa jest sprzężona z walką niepodległościową. Klasa robotnicza jest siłą przemian narodu i najlepiej wyraża jego interes i świadomość – Kelles-Krauz zbliża się więc zarówno do marksowskiego pojęcia klasy narodowej, jak i do Brzozowskiego rozumienia roli klasy w narodzie. W Polsce proletariat dodatkowo musi przejąć zadania dziejowe burżuazji⁹ ponieważ ta ich nie podejmuje. Pośrednio dlatego musi zgłaszać postulaty narodowe, gdzie indziej nieobecne, bo już spełnione na wcześniejszym etapie [Kelles-Krauz 1962, 411]. Proletariat dąży do rozwiązania kwestii społecznej i demokracji - to zaś może się w pełni zrealizować w państwie narodowym. Nawet jeśli czasowo tak się nie stanie, to na warunkach kapitalistycznych będzie się ono lepiej rozwijało tworząc warunki dla socjalizmu i nowego typu wspólnoty.

„Niezbędną częścią składową pojęcia demokracji jest niepodległość narodowa; pierwsza nie może być urzeczywistniona bez drugiej” [tamże, 414]. Tylko we wspólnocie językowo-kulturowej jest możliwa komunikacja większości z mniejszością, mediacja społecznego pęknięcia na pewnym ogólniejszym poziomie, stanowienie prawa i uznanie jego legitymizacji. Inaczej antagonizmy byłyby zbyt silne, by możliwe było ustanowienie wspólnoty. Dodatkowo antagonizmy klasowo-polityczne mogłyby być łatwo „przepisywane” na różnice kulturowe czy etniczne, które nie dają się sfunkcjonalizować przez bezkrwawy system polityczny odpowiedzialny za urządzenie wspólnego życia. Żądania społeczne zaś przeszłyby na stronę narodowych separatyzmów, gdyby nie mogły już być organizowane przez siły i programy *stricte*

⁹ Tak jak w leninowskim ujęciu zadań proletariatu rosyjskiego. Demontuje to determinacje i automatyczność reprezentacji otwierając drogę do demokratycznej polityki hegemonicznej (z której Lenin nie skorzystał) [por. Laclau, Mouffe 2007, 60-71].

polityczne. Konflikt o podłożu narodowym podporządkowałby sobie wszystkie wcześniejsze konflikty, doprowadził do reartykulacji fundamentalnych podziałów i mobilizacji wielu niewspółmiernych żądań politycznych czy społecznych.

Skoro jednak idzie o przekształcenie prawne całego społeczeństwa dla dobrego normalnego funkcjonowania, (...) pewna ogólna idea dobra społecznego, mogąca w zasadzie być wspólna, musi koniecznie tkwić w tym ruchu, pomimo jego klasowości, a raczej właśnie dlatego, że klasowość ta jest nowoczesna; najdoskonalszym zaś, a właściwie jedynym dotychczas, środkiem jej stwierdzenia jest demokracja, która bez możliwości, przynajmniej teoretycznej, wspólnego kryterium między głoszącymi pomyśleć się nie da. Ale to również, jak dotychczas przynajmniej, dzieje się jedynie w granicach jednej narodowości, jednego dla jej członków zrozumiałego języka [Kelles-Kraus, 414].

W tej realistycznej analizie, wychodzącej nie od abstrakcyjnej idei kosmopolitycznego komunizmu i braterstwa narodów, ale od realnych społecznych emocji, które muszą być przez system polityczny jakoś zagospodarowane, Kelles-Kraus wykracza daleko poza horyzont epoki. Zauważa niemożliwość politycznej mediacji pewnych podziałów, i potencjalne konsekwencje oparcia na nich polityki. Przyjmuje konieczność pewnej wspólnoty na najogólniejszym poziomie by konflikt polityczny był w ogóle możliwy, a nie przekształcał się w plemienne waśnie. Oparcie antagonizmu na podziale klasowym (potencjalnie przekształcalnym na drodze politycznej czy redystrybucyjnej) a nie narodowym czy kulturowym (który z zasady jest dychotomiczny, esencjalistyczny i niezmienny) okazuje się drogą do reorganizacji podziałów i skierowanie ich na poziom sporu polityki demokratycznej. Jest to jedyna możliwość uwolnienia od krwawych paroksyzmów zbiorowych emocji i udanego przekształcenia antagonizmu w agonizm¹⁰. Jednocześnie sprzężenie dążeń narodowych i klasowych daje możliwość mobilizacji szerszych grup ludzi i budowy rozległego poparcia społecznego - w walce o socjalizm i w państwie narodowym tożsamość narodowa i socjalistyczna łączą się. Można wtedy zbudować coś, co można by może nazwać hegemonią i pozyskać szersze grupy do socjalistycznego projektu, który bez

¹⁰ A zatem tak jak w teorii polityczności Chantal Mouffe, której to kategoriami posłużyliśmy się też do wyrażenia stanowiska Kelles-Krausa [por. Mouffe 2009]. Demokracja jako forma organizacji życia wspólnego umożliwiającą uniknięcie krwawej konfrontacji i organizowanie atawistycznych emocji zbiorowych pojawia się też u J. Ranciera [Ranciere 2008].

poparcia w powszechnych wyborach odniesie fiasko. Proletariat jest zawsze konkretnej narodowości i można go zmobilizować do walki tylko poprzez zejście się narodowych i klasowych celów [Kelles-Krauz 1903, 5].

W ostateczności, ten polityczny zrost socjalizmu, demokracji i narodowości jest wynikiem materialnego rozwoju ludzkości. „Urzeczywistnienie niepodległości narodów musi być takim samym następstwem nowoczesnego rozwoju ekonomicznego, jak urzeczywistnienie demokracji, z którą stanowi ona jedną nierozłączną całość”. Narody w oparciu o które Kelles-Krauz pragnie budować socjalizm mają same historyczną genezę i charakter polityczny, a nie esencjalistyczny, wywodzony z jakichś pozasymbolicznych więzów krwi czy rasy. Waga narodu w nowoczesnym państwie socjalistycznym i konieczność jego lepszego poznania prowadzi polskiego socjologa do sformułowania bardzo ciekawej i, *nomen omen*, nowoczesnej, teorii narodu.

Kryteria różnicowania narodu są arbitralne, nie są wynikiem jakiejś obiektywnej substancji narodowej. Język poszczególnych grup ludzi ujednolicił się stopniowo w naturalnych granicach geograficznych, z czasem powstały zrzeszenia zaczepno-obronne konsolidujące się w walce z wrogami. Po nastaniu ciągłości dynastycznej i względnej stabilności władzy państwo mogło się dalej rozwijać – jego forma okazała się trwalsza niż warunki jej wytworzenia, i obecnie jest podstawą kapitalizmu. Naród zaś to wtórny wytwór państwa¹¹, efekt kapitalizmu. Wytworzona w procesach wymiany handlowej, językowo-kulturowa wspólnota protonarodowa domaga się własnej władzy. Jednocześnie wykorzeniona z dawnych więzów jednostka szuka nowych lojalności - pojawia się to, co Benedict Anderson [Anderson 1997] opisał jako „wspólnotę wyobrażoną”, a także poczucie wspólnego historycznego losu. Wynaleziona tradycja (z braku realnej) staje się symbolicznym spoiwem grupy. Anachroniczne imperia monarchiczne stoją na przeszkodzie tym nowoczesnym narodom; w Europie środkowej zablokowały normalną narodotwórczą rolę burżuazji, dlatego teraz nie chce ona

¹¹ Dlatego dla Kelles-Krauza Żydzi nie stanowią narodu w nowożytnym sensie, ale stanie się tak gdy utworzą własne państwo, podobnie jak np. bezpieczeństwa narody słowiańskie. Nie ma dla niego poheglowskiego rozróżnienia na narody historyczne i te bez prawa do państwa, wszystkie są na równie arbitralnie wytworzone, i na równie przysługuje im państwo potrzebne do realizacji w nowoczesności postulatów społecznych.

tworzyć państwa w obawie przed rewolucją socjalną. Politycznie tworzony naród ma potem realizować politycznie ustanawianą demokrację.

Nieśmiało, przebijając się przez kordon teoretycznych zrębów myślenia epoki, ukazują się tu nowatorskie pomysły Kelles-Krauza, w zdumiewający sposób przywodzące na myśl polityczne teorie demokracji z drugiej połowy XX wieku. Zawsze jest to jednak proces niedokończony, niezrealizowany czy raczej zawsze już niemożliwy do zrealizowania w dostępnym mu horyzoncie myśli. Wprawdzie polski marksista zaciekle zwalczał ewolucjonistyczny, „kalwiński” marksizm ówczesnego SPD, czekający na łaskę i angażujący się głównie w pokazywanie, że ją ma. Nie godził się na sycące przyjęcie, że „historia jest po naszej stronie” nawołując do aktywności politycznej i pokazując, że bez politycznego działania rewolucja sama się nie stanie - zwłaszcza w Polsce pod zaborami. Społeczeństwo jest dla niego „drugą naturą” człowieka i to nim zajmuje się marksizm - nowa socjologia politycznej praktyki. Baza jest w wielokierunkowych związkach z autonomiczną i posiadającą własne tradycje nadbudową. W tej dialektyce zakłute są też mechanizmy alienacji, które trzeba stale kontrolować, by nie stać się ich poddanym. Gdy Kelles-Krauz opisuje jak w społeczeństwach klasowych sposoby zaspokajania potrzeb alienują się i zaczynają uchodzić za same te potrzeby przed oczami stoją nam i współczesne krytyki kapitalizmu¹².

Następujące po sobie fazy owej dynamiki zmiany nie są jednak rozumiane jako stadia finalistycznego rozwoju. Politycznie dzieje nigdy nie będą w pełni „zrealizowane”. W ciągłym ruchu niezaspokojenia marksizm jest tylko przystankiem i nie domyka społeczeństwa, jest tylko tymczasowym zajęciem pustego miejsca uniwersalności. Mobilizacja polityczna dokonuje się za każdym razem od nowa w hegemonicznej walce o ustanowienie nowego porządku. Polityka nie ma substancjalnych podstaw, choćby w jakiejś sangwinicznej esencji narodu, nie może być oparta o jakikolwiek mit zrealizowanej komunii, ostatecznego domknięcia

¹² Przykład: rynek realizujący zapewnienie dóbr zaczyna być dobrem samym w sobie. Konsumpcja staje się drogą życia i potrzebą samą dla siebie (a nie zaspokojeniem potrzeb).

społeczeństwa jako ukończonego dzieła¹³. Trzeba to uznać, założyć, żeby w ogóle była możliwa polityka.

Jednak to wszystko jest wpisane w „monistyczny” materializm, nieubłagane poruszające się wahadło rozwoju. Jakbyśmy nie kluczyli, gdzieś w końcu napotkamy etapy ewolucji, historyczne prawa, stadia, determinacje, wszechobejmujące dziejowe syntezy. Kelles-Krauz, choć był modelowym polemistą, a czasem zaciekłym wrogiem Róży Luksemburg, w szerszym planie okazuje się teoretykiem w podobny sposób „rozdwojonym”, zatrzymanym w pół drogi w myśleniu politycznej kodyfikacji marksizmu, wciąż obciążony balastem XIX-wiecznego deterministycznego myślenia, w którym Comte spotyka się z Engelsem. Jednak monolit pęka, z pojęciowej skorupy wyłania się filozoficzna intuicja, z pomocą której Kelles-Krauz próbuje skonceptualizować coś, na przyjęcie czego nie jest gotowy jego aparat pojęciowy. W historycznej faktyczności otwiera się przestwór uciekającej podstawy polityki, który nie daje się już domknąć deterministycznym, esencjalistycznym, fundacjonalistycznym marksizmem. Oto prawda peryferiów marksizmu.

Peryferyjne momenty polityczności - marksizm polski

Nierzadko sprawdzianem teorii są obszary graniczne jej aplikowalności. To tam ujawnić się mogą ciekawe korekty i uzupełnienia, niewidoczne w błogiej oczywistości podstawowej konfiguracji sił i procesów społecznych. Limes odkrywa prawdę centrum. Źródłowy *locus* nowoczesności, skłębienie procesów modernizacyjnych, narodziny współczesnych warunków brzegowych polityki, stopniowe aktualizowanie się kapitalistycznego *credo* to nie tylko centrum ówczesnego świata. Tam gdzie procesy te przebiegały niejako w czystej, choć w żadnym razie prostej i nieproblematycznej postaci, nie wyczerpuje się obszar laboratorium socjologii i filozofii społecznej. Tam gdzie instauracja społecznych urządzeń nowoczesności przebiegała nieprzejrzyście, gdzie procesy, społeczne formacje, historyczne przemiany nakładały się na siebie,

¹³ Kelles-Krauz wpisuje się tedy w nurt myślenia charakterystyczny dla wszystkich orędowników działania politycznego, sprzeciwiających się kolonizacji polityki przez kategorię rodem ze sfery *oikos* czy wytwarzania, od Hanny Arendt [por. Arendt 2000], przez Laclaua i Mouffe po Jeana-Luka Nancy'ego [por. Nancy 2010].

interferowały, były inkubowane sztucznie, dostosowywane do nowych warunków, konfrontowane z nieprzystającą do nich rzeczywistością, gdzie zapóźnienie mieszało się z gwałtownością umożliwiając uchwycenie skondensowanych przebiegów modernizacji, gdzie nowoczesność była już to emfaticznie napuszona, już to skarłała, niepełna, fragmentaryczna, słowem tam gdzie była peryferyjna, tam oto należy szukać jej prawdy. Swoistość, ale i niesamodzielnosc dróg rozwojowych, wyspowa, imitacyjna modernizacja w połączeniu z odmienną niż gdzie indziej wędrówką idei, które często przybywały już to za wcześnie, już to za późno, zmuszała polskich socjologów, teoretyków nowoczesności i marksistów (nierzadko były to te same osoby) do przemyślenia kwestii, które gdzie indziej były nieproblematyczne, uznane za dane i gotowe. Podczas gdy w krajach rozwiniętego kapitalizmu idee mogły być uznane za efekt stosunków ekonomicznych i rozwoju sił wytwórczych, w Królestwie Polskim takiego przełożenia być nie mogło [por. Walicki 1983, 165-178; Mencwel 2009]. By w ogóle pomyśleć socjalizm w Polsce (niepodległej czy nie) trzeba było najpierw zerwać z ekonomicznym determinizmem, opisać zwrotne oddziaływanie myśli na dzieje. Nadbudowa musiała zostać uwolniona od bazy, by można było zwracać dzieje w obranym kierunku w warunkach niedostatków tej ostatniej.

Należało wypracować inny model wyjścia z kapitalizmu, który był niezupełny, wyspowy, aberracyjny; nie łączył się z instytucjami politycznymi podobnymi do tych w Europie Zachodniej, a z feudalnym absolutyzmem cara. By opracować teorię zmiany społecznej i politycznego zwarcia szyków sił rewolucyjnych trzeba było zerwać z automatyzmem politycznej reprezentacji interesów ekonomicznych, wyobrazić sobie inne drogi tworzenia podmiotu walki o socjalizm, nie wynikające z praw ekonomicznych czy tezy o nieuchronnej proletaryzacji. Brak państwowości i przynależność do obcych organizmów gospodarczych, a zarazem niezrealizowane żądania kulturowo-narodowe sprawiały, że poza wyzwoleniem klasowym problemem stawała się też różnie waloryzowana walka o państwo narodowe¹⁴. Interferencja dążeń narodowych i klasowych rozbiła iluzję przejrzystej, politycznej reprezentacji pozycji ekonomicznej¹⁵. Dodatkowy podział, apellejskim cięciem dzielący społeczne

¹⁴ Na temat kwestii narodowej we wczesnym polskim marksizmie zob: [Walicki 1983, 144-184].

¹⁵ Na temat różnych identyfikacji działaczy politycznych tego okresu zob: [Cywiński 1984, 115-117].

antagonizmy, oddalał nadzieję na jedność identyfikacji klasowej. Zarówno naród jak i klasę zaczęto konceptualizować na drodze politycznej, zwracając uwagę na warunki ich tworzenia, opisując polityczną interwencję w ten proces. W lokalnych warunkach szybciej stało się jasne, że utrzymanie stałej i pewnej podstawy społeczeństwa, czy deterministycznej analizy ekonomicznej nie jest już możliwe, walki nakładają się, polityczne podmioty mogą przybierać różne kształty, a te same żądania mogą być wpisywane w odmienne narracje polityczne.

Specyficzne warunki, swoisty peryferyjny wariant kapitalizmu pociągał za sobą konieczność wypracowania idiolektycznego marksistowskiego socjalizmu, który przekształcał, dostosowywał, uzupełniał, kwestionował, przeplatał idee rozwijające się w epicentrum uprzemysławiającego się świata. „Pierwsi polscy socjaliści nie mogli marksizmu powtarzać – musieli go przetwarzać. Stanęli przed wyzwaniem i wyzwaniu temu musieli sprostać” [Mencwel 2009, 36].

Poszukiwanie zerwań i narodziny polityczności

Oliver Marchart [Marchart 2007], który poszukuje wspólnego mianownika współczesnych teorii polityczności (określa je mianem „postfundacyjnych”) i znajduje go w mniej lub bardziej jawnym „przepisywaniu” Heideggerowskiego opracowania różnicy ontologicznej na rozróżnienie polityka (poziom ontyczny) i polityczność (poziom ontologiczny), pyta również o historycznie zlokalizowane ujawnianie się tak rozumianej polityczności. Trzeba zdawać sobie sprawę z:

zawsze specyficznej konstelacji, która umożliwia wyłonienie się momentu postfundacjonalistycznego, to jest realizację transcendentalnej konieczności kontyngencji i niemożliwości ostatecznej podstawy. Ta umożliwiająca konstelacja sama jest radykalnie historyczna, „empiryczna” i jest częścią domeny ontycznej – znaczy to, że realizacja kontyngencji jako koniecznej jest niekoniecznym wynikiem okoliczności empirycznych. Tylko w konkretnych okolicznościach historycznych stało się możliwe zakwestionowanie fundacjonalistycznego horyzontu i rozwinięcie postfundacyjnego przeciw-konceptu kontyngencji i bezpodstawności [Marchart 2007, 30-31].

Do powstania teorii z dziedziny filozofii politycznej, oprócz impulsów pochodzących z rzeczywistości społecznej, zmuszającej do przemyślenia pewnych kwestii od nowa, nieodłącznym warunkiem jest również stopniowo kształtujący się w obrębie historii myśli kontekst filozoficzny, umożliwiający pomyślenie nowych rozwiązań. Teoria nie bierze się znikąd, konstytuuje się stopniowo, bazując na ustaleniach i strukturach myślenia filozoficznych poprzedników. Można więc próbować wyłonić z przeszłości myśli te właśnie momenty, w których następuje rozsuniecie, pęknięcie, przerwa i niekonsekwencja, ujawniające obecność kontyngencji, czy braku jako (nie)obecnej podstawy. Dzieje się to na styku politycznej rzeczywistości czasów kryzysów i przewartościowań oraz prób jej teoretycznej konceptualizacji. Filozoficzne opracowanie polityczności jako dzielonej różnicy to proces dochodzenia do nowego sposobu pomyślenia zarówno tego, co społeczne jak i samej polityczności. Jest ono wypadkową dwóch „szeregów” - w przypadku myślenia bardziej spekulatywnego dominuje immanentna dynamika rozwijających się idei (myślenie realizuje się w jakimś stosunku do przeszłości filozofii), w teorii politycznej zaś dodatkową zmienną jest rzeczywistość społeczna, którą stara się opisać. Jednak historyczne załamanie podstawy musi dotyczyć radykalnej, koniecznej niemożliwości, słowem poziomu ontologicznego. Jeśli byłoby inaczej, to kontyngencja byłaby tylko ontyczna, dotyczyła by konkretnego projektu politycznego i sama byłaby kontyngentna. Musimy poszukiwać takich „momentów”, które dotyczą koniecznej niemożliwości.

Samo rozpoznanie tych warunków nieobecności podstawy polityczności ma charakter zlokalizowany i historyczny. Jeśli jednak formułowany opis jest transhistoryczny, to można zapytać, jak myślano polityczność w kluczowym okresie narodzin nowoczesnej przestrzeni politycznej i co z „momentu” kontyngencji zostało już wtedy rozpoznane, ale nie do końca opisane ze względu na niedostateczną aparaturę pojęciową. Mimo że dopiero dziś jest to uchwytnie w specyficznym dyskursie i wobec historycznej sytuacji ontycznego poziomu polityki, który umożliwia rozpoznanie (z konieczności niedokończone) uciekającej podstawy, to być może można wskazać analogiczne momenty ontyczności, w których historyczne ujawnienia quasi-transcendentalnych warunków z poziomu ontologicznego było przynajmniej potencjalnie możliwe.

Poszukiwanie aktualizacji tego napięcia wcześniej - przed teoretycznym, eksplicytnym jego opracowaniem - w politycznym myśleniu i działaniu musi polegać na eksploracji marginesów, czytaniu tekstów w ich rozsunięciach, niedopowiedzeniach, sprzecznościach. Trzeba zwrócić się do granic polityczności również tam, gdzie pewne rzeczy przestawały być oczywiste, a więc w obszarach politycznej aberracji, przemieszczenia, niespójności, które zmuszały teoretyków do wyjścia z nieproblematicznej oczywistości intelektualnego horyzontu epoki. Takie podejście będzie szukać momentów polityczności w empirycznej historii myśli politycznej, odnosząc je jednocześnie do społeczno-historycznego kontekstu ich pojawienia się (przyjmując, że każda teoria polityczna, nie tylko marksizm, jest w jakimś stopniu odpowiedzią na wyzwania rzeczywistości społecznej). Miejscem takim, zarówno w wymiarze rzeczywistości społecznej, jak i jej filozoficznej konceptualizacji jest Królestwo Polskie i polski marksizm przełomu XIX i XX wieku.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, L., Balibar, E. (1975), *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, PIW, Warszawa 1975.
- Anderson, B., (1997), *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków: Znak.
- Arendt, H. (2000), *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Warszawa: Aletheia.
- Cywiński, B., (1984), *Rodowody niepokornych*, Warszawa: Wyd. Krąg.
- Hołda-Róziwicz, H., (1977), „Kazimierz Kelles-Krauz i jego filozofia dziejów”, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kelles-Krauz, K. (1962), „Czym jest materializm ekonomiczny?”, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, tom 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kelles-Krauz, K. (1984), „Prawo retrospekcji rewolucyjnej jako wynik materializmu ekonomicznego”, [w:] S. Dziamski (red.), *Myśl socjalistyczna i marksistowska w Polsce 1878-1939*, Warszawa: PWN.

- Kelles-Krauz, K., (1903), *Dlaczego dążymy do niepodległości*, „Robotnik”, 53, 14 grudzień (1903).
- Kelles-Krauz, K., (1962), „Niepodległość Polski a materialistyczne pojmowanie dziejów”, [w:] *Myśl socjalistyczna i marksistowska w Polsce 1878-1939*, Warszawa: PWN.
- Kelles-Krauz, K., (1962), „Socjologiczne prawo retrospekcji”, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, tom 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kołakowski, L. (1988), *Główne nurty marksizmu*, Londyn: Aneks.
- Laclau, E., Mouffe, Ch., (2007), *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przekł. zbiorowy, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Lukács, G. (1988), *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. M. Siemek, Warszawa: PWN.
- Marchart, O., (2007), *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mencwel, A., (2009), *Etos lewicy*, Warszawa: Wyd. Krytyki Politycznej 2009.
- Mouffe, Ch., (2009), *Polityczność*, przeł. J. Erbel, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2009.
- Nancy, J.-L., (2010), *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Rancier, J., (2008), *Na brzegach politycznego*, przeł. I. Bojadżijewa, J. Sowa, Kraków: Ha!art.
- Snyder, T. (1997), *Nationalism, Marxism, and Modern Central Europe. A biography of Kazimierz Kelles-Krauz (1872-1905)*, Cambridge: Harvard University Press
- Walicki, A., (1983), „Kwestia narodowa w polskiej myśli marksistowskiej przed 1914 r.”, w: tenże, *Polska, Rosja, Marksizm*.
- Walicki, A., (1983), „O pewnych osobliwościach w polskiej myśli marksistowskiej okresu zaborów”, [w:] tenże, *Polska, Rosja, Marksizm*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Walicki, A. (2008), „Stanisław Brzozowski i polskie początki „zachodniego marksizmu”. Wstęp, posłowie oraz współczesny komentarz”, [w:] „Krytyka Polityczna”, 16/17, (2008)

Mikołaj Ratajczak

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

The Political Economy of Generosity - On Sloterdijk's New Idea of Tax Regulation.

Abstract

The article deals with the debate that took place in the German press after the publication of Peter Sloterdijk's short, but provocative text "The Revolution of the Giving Hand" in 2009. The aim of this presentation is to show the insufficiency of the arguments raised against Sloterdijk's idea that the taxes should not be mandatory, but they should rather take on a form of a voluntary gift and a free contribution to the community. The debate was insufficient as far as it didn't address the philosophical aspect of Sloterdijk's idea - the problem of the overerotization of contemporary social life, its lack of the thymotic element: pride, generosity etc. and the destruction of social solidarity by the machine of the modern welfare state. If Sloterdijk's tax regulation idea is to be dealt with properly and criticised in its entirety, it must be first understood in its whole philosophical and political dimension.

***Ekonomia polityczna wspaniałomyślności – wokół Sloterdijka idei
nowej regulacji podatków***

Filozofia i ekonomia

Panujący obecnie kryzys jest bez wątpienia wydarzeniem epokowym, którego znaczenie polega przede wszystkim na ponownym uruchomieniu trybów historii po ogłoszeniu jej rzekomego „końca”. Widać to chociażby po tym, że jeden z być może najważniejszych konceptów politycznych tej części ziemskiego globu, ideał zjednoczonej Europy, zyskuje z powrotem coraz bardziej materialny, a zatem historyczny, wymiar. Unia Europejska jest z pewnością w wielu aspektach konstruktem na wpół mitycznym, odwołującym się do pewnej istniejącej, i dlatego właśnie mitycznej, jedności europejskiej kultury i

wspólnej cechy „bycia Europejczykiem”. Jakkolwiek ideał obumarcia narodowych form identyfikacji i powstania trans-językowej i trans-kulturowej (w sensie kultury narodowej) tożsamości jest z pewnością wartościowym ideałem rodzącej się europejskiej polityki, ani przeciwnicy, ani też zwolennicy dalszej integracji nie mogą zapominać, że europejska tożsamość, tak samo zresztą jak tożsamości narodowe, jest konstruktem i efektem zróżnicowanych czynników. Wśród nich najważniejszymi, albo też używając innego języka, „determinującymi w ostatniej instancji”, są bez wątpienia czynniki ekonomiczne. Unia Europejska powstała na bazie Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali, międzynarodowej organizacji gospodarczej, i to możliwość łączenia wielu gałęzi gospodarek narodowych dała podstawę do realizacji idei europejskiego pokoju i współpracy. Dzisiejsze problemy, przed którymi staje wspólnota europejska – kwestia imigrantów, przerost europejskiej biurokracji, odradzające się nacjonalizmy itd. – również mają przede wszystkim charakter gospodarczy. Na tym polega właśnie „wydarzeniowy” wręcz charakter obecnego kryzysu – na uzmysłowieniu wszystkim członkom i członkiniom europejskiej wspólnoty, że wszelkie dyskusje nad europejskim „losem” muszą w pewnym momencie zostać sprowadzone do kwestii regulacji spraw ekonomicznych. To właśnie sposób, w jaki zażegnany zostanie ten kryzys gospodarczy, zadecyduje o tym, jaką formę przyjmie polityczna koegzystencja wspólnej Europy.

Jeśli filozofia ma coś do powiedzenia w kwestii europejskiej przyszłości – a nie tylko ma, lecz też powinna nie ustawać w formułowaniu nowych diagnoz i rozwiązań – to musi obecnie zrezygnować z jakichkolwiek prób odizolowania od swojego dyskursu spraw ekonomii jako należących rzekomo do odrębnej dziedziny. Nie ma żadnego „działania komunikacyjnego”, żadnej „teologii politycznej”, żadnego wymiaru „intersubiektywności”, „gier językowych”, żadnej możliwości „konstrukcji ludu” lub autonomii „polityczności”, które byłyby niezależne od materialnego wymiaru historii, czyli – oczywiście dokonując tu pewnego uproszczenia – od kwestii gospodarczych. Zostawienie gospodarki, determinującej ogólną ekonomię władzy, samym ekonomistom byłoby jeszcze bardziej niebezpieczne niż powierzenie administracji instytucji finansowych filozofom. Nie o to jednak chodzi – nie jest to kwestia zastępowania jednej „nauki” lub „kompetencji” inną, lecz o odkrywanie nieświadomych

założeń dyskursu ekonomicznego, które są decydujące dla tak lub inaczej rozumianego wymiaru „polityczności”, a nawet szerzej: naszego „współ-bycia”. „Teologia ekonomiczna” Agambena¹, podkreślanie przez Žižka znaczenia ekonomii *politycznej*², analizy „językowego zwrotu” w ekonomii i ekonomicznego wymiaru filozofii języka przeprowadzane przez wielu „postoperaistów”³, w końcu zanurzenie żywiołu filozofii w elemencie pracy przechodzącej biopolityczną transformację⁴, ale także Derridy refleksje nad niesymetryczną ekonomią jako warunkiem (nie)możliwości polityki⁵ – wszystkie te teorematy można potraktować jako próby krytycznego i filozoficznego podejścia do kwestii ekonomii.

Niniejszy tekst poświęcony jest jednej z takich prób, o tyle ciekawej, o ile udało jej się wywołać niemały skandal, który toczył się na łamach największych niemieckich gazet i który przeniknął także do prasy polskiej⁶. Chodzi mianowicie o zaproponowaną przez *enfant terrible* niemieckiej, a więc europejskiej, filozofii, Petera Sloterdijka (ur. 1947), ideę zastąpienia przymusu podatkowego instytucją dobrowolnych datków na rzecz państwa lub też społeczności. Debata wywołana opublikowaniem przez Sloterdijka na łamach *Frankfurter Allgemeine Zeitung* tekstu *Rewolucja dającej ręki* [*Revolution der gebenden Hand*] była ciekawa pod wieloma względami. Po pierwsze, Sloterdijk wyszedł nie od ogólnych rozważań nad istotą czy też pojęciem „ekonomii”, lecz od konkretnego problemu dotyczącego gospodarki *sensu stricto*, a mianowicie regulacji podatkowych. Udało mu się jednak, w geście przypominającym Benjamina rozważania o „długu/winie” (niem. „Schuld”) jako istocie kapitalistycznej religii⁷,

1 G. Agamben, *The Kingdom and The Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*, przeł. L. Chiesa, M. Mandarini, Stanford University Press 2011.

2 Zob. chociażby jego krótki tekst *Ekonomia polityczna, głupcze!* [w:] Kryzys. Przewodnik Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 61-67.

3 Ch. Marazzi, *Capital and Language*, przeł. G. Conti, Semiotext(e) 2008; P. Virno, *A grammar of the multitude*, przeł. I. Bertolotti, J. Cascaito, A. Casson, Semiotext(e) 2002.

4 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, Cambridge/Massachusetts 2009.

5 Zob. J. Derrida, *Politics of Friendship*, G. Collins, London/New York 1997.

6 W tym tekście zrezygnuję jednak z polskiej recepcji artykułu Sloterdijka, jako że nie wniosła ona nic nowego do prowadzonej w Niemczech debaty.

7 Zob. W. Benjamin, *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, [w:] „Krytyka Polityczna” 11-12 (2007)

odnieść „prozaiczną” kwestię gospodarczą do filozoficznego problemu psychopolitycznej konstrukcji podmiotowości. Po drugie, aura skandalu, która już po raz drugi otoczyła Sloterdijka jako myśliciela⁸, pokazała, że „szansa protestu społecznego leży w dużym stopniu w wywoływaniu skandali – dlatego też dobry użytek ze skandalu jest jednym ze środków podtrzymywania przy życiu utopijnego potencjału tej politycznej formy życia, jaką jest demokracja”⁹. Po trzecie, krytyczne głosy w debacie, zwłaszcza krytyka Axela Honnetha, nie tylko pokazały, że zasadnicza idea Sloterdijka została zredukowana do wulgarnego pomysłu „odciążenia bogatych z obowiązku płacenia podatków”, ale także, że główny reprezentant teorii krytycznej nie potrafił się zdobyć na krytyczne właśnie podejście do jednego z filarów współczesnej gospodarki (być może pokazuje to, że – nieuświadomioną – podstawą obecnych demokracji nie jest wcale kwestia „uznania”, lecz właśnie łożenie podatków). Po czwarte w końcu, zwłaszcza w sporze Sloterdijka z Honnethem, zarysowała się po raz kolejny trapiąca współczesną filozofię (zwłaszcza niemiecką) opozycja między filozofią „akademicką”, a samą „grą językową”, „eseistyką”, czy wręcz „literaturą”. Tego aspektu debaty nie będę w swoim tekście poruszał¹⁰ zgodnie z przekonaniem, że styl filozofowania niekoniecznie musi decydować o jego treści. Jest to jednak aspekt wart co najmniej wzmianki jako kolejny przykład owego „wypartego” elementu okcydentalnej kultury filozoficznej, budującej się nieustannie w opozycji do innych stylów pisania (opatrywanych często zbiorczym

8 Pierwszy skandal dotyczył opublikowanego przez Sloterdijka tekstu *Regeln für den Menschenpark* (polskie tłumaczenie A. Żychlińskiego, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca* można znaleźć w „Przegląd Kulturoznawczy” 6\4\2008), jego interpretacji Heideggerowskiego *Listu o humanizmie*, w której w kontekście rozwijających się biotechnologii mówi o „hodowli człowieka”. Podobnie jak w przypadku debaty o podatkach, głównym adwersarzem Sloterdijka w skandalu wokół *Regul...* był reprezentant Szkoły Frankfurckiej, tym razem Jürgen Habermas. Nie powinno to dziwić, Sloterdijk bowiem po pierwsze wyrasta z teorii krytycznej, po drugie zarzuca Frankfurtczykom intelektualną bezsilność.

9 P. Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite. Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neubegründung von Steuern*, Berlin 2010, s. 7. Książka ta to zbiór zawierający opublikowany w *FAZ* tekst Sloterdijka oraz liczne wywiady z nim dotyczące tematyki podatków i polityki gospodarczej, poprzedzony obszernym wstępem autora.

10 Po omówienie tej debaty także od strony sporu między różnymi stylami uprawiania filozofii, zob. H.-J. Heinrichs, *Peter Sloterdijk. Die Kunst des Philosophierens*, München 2011, s. 308-315.

określeniem „literatury”), który powraca nieustannie, niezależnie jak widać od przedmiotu zainteresowań filozofów, co najmniej od starożytnej Grecji. Postaram się za to zrekonstruować główną ideę tekstu Sloterdijka w oparciu o jego ostatnie publikacje, przedstawić krótko przebieg debaty wywołanej tym tekstem, następnie pokazać zakorzenienie tej idei w pracach niemieckiego filozofa poświęconych psycho-politycznej i antropotechnicznej interpretacji współczesnej podmiotowości, a na końcu skrytykować ideę „rewolucji dającej rękę”, wychodząc jednak od innych niż niemieccy krytycy Sloterdijka założeń.

Kapitalizm i kleptokracja

10 czerwca 2009 *Frankfurter Allgemeine Zeitung* opublikowała w serii „Przyszłość kapitalizmu” esej Petera Sloterdijka pod tytułem *Rewolucja dającej ręki*. Tytuł pochodził od redakcji gazety, która zastrzegła sobie możliwość jego zmiany. Tekst był pierwotnie zatytułowany *Kapitalismus und Kleptokratie. Über die Tätigkeit der nehmenden Hand* [*Kapitalizm i kleptokracja. O działalności biorącej ręki*]. To właśnie napięcie między ręką „biorącą” i „dającą” (czy jak potem będzie mówił Sloterdijk, „biorącą ręką” i „dającą stroną”) buduje rdzeń argumentu tekstu. Sloterdijk wychodzi w nim bowiem od starej idei, obecnej już u Rousseau, a przejętej potem przez Marksa, że źródłem bogactwa i własności jest kradzież. „Pierwszy biorący [Nehmer]”, który ogroził kawałek ziemi płotem i ogłosił ją swoją, „jest pierwszym przedsiębiorcą [Unternehmer] – pierwszym obywatelem i pierwszym złodziejem”¹¹. Tajemnica społeczeństwa polega zatem na uprawomocnieniu *post factum* pierwotnej kradzieży, którą Marks określił jako „akumulację pierwotną”. U początków społecznej nierówności znajduje się więc działalność biorącej ręki, która zagarniając bogactwo dla siebie, odgradza je od innych. Być biednym to znajdować się po drugiej stronie tego ogrodzenia. „Biednym świat jawi się jako miejsce, w którym biorąca ręka innych wszystko już sobie przywłaszczyła, zanim

11 P. Sloterdijk, *Kapitalismus und Kleptokratie. Über die Tätigkeit der nehmenden Hand* [w:] *Die nehmende Hand*, dz. cyt., s. 97.

oni mogli wkroczyć na miejsce akcji”¹².

Z tego mitu zrodził się, według Sloterdijka, charakterystyczny przede wszystkim dla marksizmu, nowoczesny habitus braku szacunku dla prawa własności (a zasadniczo dla wszelkiego prawa)¹³. Miał on też swoje przełożenie na poziom teorii. Jeśli wszelkie bogactwo i własność pochodzą z kradzieży, to „wszelka «krytyczna» ekonomia po Rousseau musiała przyjąć formę ogólnej teorii złodziejstwa. Gdzie przy władzy są złodzieje [...] realistyczna nauka o gospodarce może być rozwijana jedynie jako nauka o kleptokracji zamożnych”¹⁴. Z tego teoretycznego założenia wynikają dwa charakterystyczne dla tradycyjnej lewicy postulaty, które wynikają według Sloterdijka „z niebezpiecznych związków idealizmu i resentymetu”¹⁵: po pierwsze, jak to sformułował Proudhon, „własność jest kradzieżą”, po drugie, że samych wywłaszczających należy wywłaszczyć. Jeśli z marksowskiej teorii wartości dodatkowej wynika, że burżuazja jest niczym więcej niż „z gruntu kleptokratycznym kolektywem”¹⁶, to zarówno z powodów ekonomicznych, jak i, a raczej przede wszystkim, moralnych, należy wynaleźć metody odebrania jej tego, co zyskała kradzieżą.

W napisanym rok później komentarzu do własnego tekstu Sloterdijk wskazuje właśnie na ideę „wywłaszczenia wywłaszczających” jako na jeden z czterech dyskursów uzasadniających państwową działalność biorącej ręki. Pierwszy z nich odnosi się do „plądrowania”, do zagarniania bogactw ze zdobytych terenów¹⁷. Dla tego rodzaju wpływów do kasy państwowej nie ma już oczywiście miejsca w nowoczesnym państwie, choć za ostatni przykład tego rodzaju „plądrowania” na wielką skalę, i to w ramach organizmu państwowego, mogą służyć grabieże dokonywane przez nazistów na ludności żydowskiej¹⁸. Drugi modus uzasadniania wpływów do kasy państwowej

12 Tamże, s. 98.

13 Tamże, s. 98.

14 Tamże, s. 99

15 Tamże, s. 99

16 Tamże, s. 100

17 *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, dz. cyt., s. 18.

18 Aly Götz pokazał znaczenie zawłaszczonego mienia Żydów dla całej gospodarki hitlerowskiej, zob. A. Götz, *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus*, Frankfurt am Main 2005.

związany jest z z autorytarno-absolutystyczną tradycją „nakładów” [„Auflagen”] (*impôts*) na państwo. Chodzi o prostą ideę, stanowiącą w dużym stopniu podstawę współczesnego systemu podatkowego, że od każdego przychodu, majątku, towaru i usługi należy uiścić odpowiedni podatek na rzecz państwa¹⁹. Trzeci sposób uzasadniania konieczności podatków wiąże się właśnie z utożsamieniem podmiotu biorącej ręki (którym ma się przeciwstawić biorąca ręka państwa) z tymi, którzy posiadają własność. Jeśli własność jest kradzieżą, „to środkiem na usunięcie tego zła może być jedynie dobrze dozowana przeciw-kradzież”²⁰, czyli odpowiednio funkcjonujący podatek służący redystrybucji bogactwa. Czwarta droga uzasadniania konieczności łożenia na rzecz społeczności wywodzi się z tradycji filantropii i podkreśla konieczność wspomagania innych, biedniejszych od siebie, „czy to z powodu poczucia solidarności [...] czy też z powodu złego sumienia”²¹. Tego rodzaju sposób redystrybucji nie musi według Sloterdijka wcale oznaczać nieregularnego wspierania innych członków społeczności, może bowiem przyjąć także charakter regularny (choć jak dotychczas realizowany był jedynie przez kasę państwową).

Warto jednak już teraz podkreślić fakt, że czwarty modus, w przeciwieństwie do wszystkich poprzednich, nie napotyka na problem legitymizacji. O ile grabieże wojenne, przymusowe nakłady na państwo, jak i redystrybucja w postaci „przeciw-kradzieży” muszą zostać uzasadnione prawnie jako działalność biorącej ręki państwa, o tyle w przypadku dobrowolnych datków biorąca ręka w ogóle się nie pojawia – mamy do czynienia jedynie ze stroną dających obywateli.

Sloterdijkowi chodzi bowiem przede wszystkim o to, że w demokratycznych społeczeństwach, w których władza w końcu pochodzi od ludu, funkcjonuje dalej całkowicie niedemokratyczny system przymusowych podatków, będący mieszaniną drugiego i trzeciego sposobu uzasadniania koniecznych łożenia na rzecz społeczności.

Przy tym spostrzeżeniu rzuca się w oczy głęboka wewnętrzna sprzeczność tego konstruktu: jest on w połowie zakotwiczony w przeddemokratycznej praktyce nakładów na państwo,

19 *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, dz. cyt., s. 20.

20 Tamże, s. 21.

21 Tamże, s. 22.

charakterystycznej dla systemu autorytarnego [...]. W drugiej połowie wspiera się wciąż logiką przeciw-wywłaszczenia wywodzącego się z socjalistycznej idei redystrybucji, której udało się jakoś połączyć z obietnicą społecznej gospodarki rynkowej²².

Mówiąc krótko, czy to w postaci państwa paternalistycznego, instancji siły zaprowadzającej porządek, czy też nowo-etatystycznej koncepcji państwa jako instancji moralnej, która troszczy się o dobro obywateli, system podatkowy nie pozostawia obywatelom żadnego wyboru w kwestii płacenia podatków.

Możemy teraz wrócić do tekstu Sloterdijka z *FAZ* i przyjrzeć się jego głównemu argumentowi. Socjalistyczna teza o konieczności przeciw-wywłaszczenia opierała się na koncepcji antagonizmu między pracą i kapitałem oraz marksowskiej teorii wartości dodatkowej jako formie wyzysku. W rzeczywistości jednak w sercu nowoczesnej gospodarki stoi zdaniem Sloterdijka „antagonistyczny związek między wierzycielami i dłużnikami”²³. To nie tyle stosunek płacy, ile relacja kredytowa napędzają wszelką gospodarkę i wszelką przedsiębiorczość. Według Sloterdijka mylne sprowadzenie podstawowej dynamiki gospodarki (przemysłowej) do dynamiki i logiki kapitału, w połączeniu z mitem o własności jako kradzieży, doprowadziło także do mylnego ujęcia roli państwa w stosunkach ekonomicznych: w przypadku społeczeństwa burżuazyjnego państwo może być jedynie „syndykatem w ochronie zbyt dobrze znanych «panujących interesów»”²⁴, w przypadku państwa socjalistycznego jego rola ma polegać na instancji działalności przeciw-wywłaszczającej. W każdym razie dochodzi się do „nieprzekroczonego poglądu, że los «kapitalizmu», jak i jego rzekomego przeciwnika, «socjalizmu», jest nierozzerwalnie związany z formułą nowoczesnego państwa”²⁵.

Sloterdijk stara się wyjść poza zdecydowaną większość założeń rządzących naszym myśleniem o współczesnej sytuacji ekonomiczno-politycznej. Oprócz odrzucenia prymatu antagonizmu praca-kapitał, neguje też „kapitalistyczny” charakter współczesnej ekonomii. Żyjemy według niego „w takim porządku rzeczy, który *cum*

22 Tamże, s. 23.

23 *Kapitalismus und Kleptokratie*, dz. cyt., s. 101.

24 Tamże, s. 101.

25 Tamże, s. 101.

grano salis nazwać można animowanym przez mass media i korzystającym z państwowych podatków semisocjalizmie opartym na własności prywatnej”²⁶. Biorąc pod uwagę natomiast konstrukcję systemu podatkowego należy odwrócić tezę o podmiocie biorącej ręki (jest to najważniejszy wniosek omawianego tekstu): „dzisiejsze warunki prowadzą do odwrócenia relacji wyzysku”²⁷. O ile w dawnych czasach to bogaci żyli na koszt biednych, o tyle dzisiaj nieproduktywni żyją z pracy produktywnych, którzy zmuszani są jeszcze do łożenia na ich utrzymanie przez państwo. Mówiąc inaczej, zmienił się podmiot biorącej ręki – nie jest to już jedna z grup społecznych zabierająca na drodze „kradzieży” większość społecznego bogactwa, lecz aparat państwowy przymuszający na drodze „legalnego rabunku” obywateli do płacenia podatków²⁸.

Rzeczywiście, zostawiony bez dalszego komentarza argument ten wygląda jak prosty przykład neoliberalnej, czy też neokonserwatywnej logiki krytykującej wspieranie różnych grup społecznych zgodnie z zasadą redystrybucji. Nie chodzi tu bowiem o żaden ironiczny, krypto-marksistowski chwyt, że tak naprawdę podział na produktywnych i nieproduktywnych Sloterdijk wytycza zgodnie z logiką produktywnej i nieproduktywnej pracy (tym samym za „nieproduktywnych” uznając np. finansistów, lub nawet różnej maści „managerów”). Nie, kryterium podziału pozostaje kwestia płacenia podatków (produktywni to ci, którzy oddają do kasy państwowej duże ilości pieniędzy). Sloterdijkowi chodzi bowiem o coś innego niż kwestię wyzysku, mianowicie o problem solidarności społecznej. Podkreśla bowiem, że opisywany przez niego stan rzeczy, jeśli będzie trwał dalej lub jeszcze bardziej się radykalizował, może doprowadzić do poważnej desolidaryzacji współczesnych społeczności. „Polityka długu”, rozdęta przez keynesowskie państwo (Sloterdijk jakoś nie wspomina o innych metodach tworzenia długu, opartych np. na skomplikowanych mechanizmach kredytowych, które doprowadziły do obecnego kryzysu finansowego²⁹) obciąża długiem już kolejne

26 Tamże, s. 103.

27 Tamże, s. 104.

28 Sloterdijk przypomina, że gdy królowa Wiktorja wprowadzała w roku 1850 podatek dochodowy w wysokości 3,33%, wyrażała obawę, że jest za wysoki.

29 Na kwestię bogactwa zdobytego na drodze spekulacji finansowych jako kwestii, która uszła uwadze Sloterdijka, całkiem trafnie w swojej krytyce zwróci uwagę Honneth, zob. niżej.

pokolenia: „Biorąca ręka bierze się już z góry za życie przyszłych pokoleń”³⁰. Zamiast jednak być spłacanym przez jakiś sojusz pracy i kapitału (taki program „ekonomii politycznej” można wysnuć na podstawie całego tekstu), dług ten obciąży produktywną część społeczeństwa. Pozostaje tylko czekać, aż ta „wyzyskiwana”, produktywna grupa społeczna się zbuntuje i zerwie istniejące umowy społeczne.

W ostatnim akapicie artykułu Sloterdijk pisze, że jedyny sposób zapobieżenia temu „plądrowaniu przyszłości” musi polegać na „nowym społeczno-psychologicznym wynalezieniu «społeczeństwa»”, co miałyby przybrać postać „rewolucji dającej ręki”³¹. Przymus płacenia podatków powinien przybrać postać dobrowolnego daru na rzecz całości społeczeństwa. Artykuł zamyka się przywołaniem argumentacji psychopolitycznej, kiedy Sloterdijk sprowadza opisywany przez siebie konflikt do antagonizmu między „chciwością” i „dumą”, ujmując ową rewolucję jako „tymotyczny przewrót”, w którym górę ma wziąć wreszcie strona dumy³².

Zamach na *welfare state* - debata³³

Pierwszą reakcją na prowokacyjny tekst Sloterdijka był artykuł jednego z ostatnich przedstawicieli („wypalonej”, jak to skomentował w swojej odpowiedzi sam Sloterdijk) Szkoły Frankfurckiej, Axel Honneth, opublikowany w „Die Zeit” 25 sierpnia 2009 pt. *Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe* [*Fatalna wnikliwość – ale także „przygnębienie” - z Karlsruhe*³⁴]. Tekst ten jest ciekawy także, choć może wręcz przede wszystkim, z

30 Tamże, s. 105.

31 Tamże, s. 105.

32 Tamże, s. 105.

33 W opisie debaty nie będę omawiał oddzielnie pozostałych artykułów Sloterdijka, lecz po przedstawieniu niektórych z głosów krytycznych przejdę do całościowej interpretacji proponowanej przez niego perspektywy. Dla ścisłości jednak zaznaczę, że oprócz tekstu *Die Revolution der Gebenden Hand* w *FAZ* (10.VI.2009) Sloterdijk opublikował jeszcze bezpośrednią odpowiedź na zarzuty Honnetha, *Das elfte Gebot: die progressive Einkommenssteuer* („Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 27.IX.2009) oraz głos podsumowujący debatę *Warum ich doch Recht habe* („Zeit Online”, 8.XII.2010), a także *Aufbruch der Leistungsträger* („Cicero” 12, 2009).

34 Sloterdijk urodził się w Karlsruhe, jest także rektorem tamtejszej Staatliche Hochschule für

powodu zawartej w nim krytyczno-ironicznej próby sklasyfikowania myśli Sloterdijka (której proteuszowa natura żadnej klasyfikacji poddać się nie chce) jako swego rodzaju guru tej generacji niemieckich intelektualistów, których intelektualna młodość przypada mniej więcej na okres końca komunizmu. Honnethowi udaje się także trafnie umieścić tekst o rewolucji dającej rękę w kontekście książki Sloterdijka *Gniew i czas* i odnieść problem przymusu podatkowego do kwestii „psycho-politycznej” konstytucji współczesności. Sprowadza jednak propozycję Sloterdijka do prostej idei obalenia państwa socjalnego, odbierając jej tym samym jakąkolwiek głębię jako idei filozoficzno-politycznej. Podkreślając wagę zdobyczy socjaldemokracji i państwa opiekuńczego, które umożliwiła większej części społeczeństwa partycypację w życiu społecznym, postrzega Honneth Sloterdijka jako swego rodzaju głoszącego moralność panów post-nietzscheanistę, który uwolnić chce bogatych i produktywnych od konieczności dzielenia się z biedniejszymi³⁵. Niezależnie od tego, czy jego krytyka koniec końców jest trafna, Honneth z pewnością nie porusza najważniejszego rdzenia artykułu Sloterdijka, mianowicie pytania o desolidaryzujący wpływ przymusu podatkowego.

W obronę przed Honnethem oraz przed innym przedstawicielem Szkoły Frankfurckiej, Christopherem Menke, wziął Sloterdijka niemiecki literaturoznawca i publicysta, Karl-Heinz Bohrer w swoim tekście *Kadzenie o równości*³⁶. Trudno jednak stwierdzić, czy obrona ta czasem nie była jeszcze bardziej szkodliwa od krytyk. Bohrer wyszedł bowiem od założenia, że Sloterdijk proponuje jedynie niemożliwą do zrealizowania utopię, co w ogóle nie było zamierzeniem tego pierwszego (Sloterdijk jest wszystkim, tylko nie zwolennikiem blochowskiego „ducha utopii”). Tekst Bohrera starał się przesunąć debatę z jednej strony na kwestię sporu między akademicką i nie-akademicką filozofią, a z drugiej na problem zaniku we współczesnych społeczeństwach wolności na rzecz równości, pomagając niejako Honnethowi sprowadzić całkiem serio proponowaną ideę nowej regulacji gospodarki społecznej do poziomu swego rodzaju

Gestaltung.

35 A. Honneth, *Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe*, „Die Zeit”, 25.IX.2009, dostępny na stronie internetowej zeit.de.

36 K.-H. Bohrer, *Lobhudeleien der Gleichheit*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 21.X.2009, dostępny na stronie internetowej faz.net.

filozofii kultury w rodzaju *Krytyki cynicznego rozumu* oraz irracjonalnego nietzscheanizmu.

Ważnym głosem w dyskusji był krótki tekst niemieckiego ekonomisty i dziennikarza gospodarczego, Wenera Vontobela, *Jako ekonom musi filozof jeszcze poćwiczyć*³⁷. Tytuł wydaje się mocno protekcyjny, choć w rzeczywistości jest taki tylko częściowo. Użyty w nim czasownik „ćwiczyć” jest oczywiście ironicznym odniesieniem do ostatniej książki Sloterdijka, *Musisz życie swe odmienić*³⁸ *Du mußt dein Leben ändern*, w której ten rozwija swoją koncepcję antropotechniki jako „ćwiczeń” właśnie. Vontobel skupia się jednak na fakcie, że Sloterdijk nie rozumie ekonomicznych danych i pojęć, które przywołuje w swoim kolejnym głosie w toczącej się debacie, w tekście *Przebudzenie najbardziej produktywnych*³⁹, opublikowanym w „Cicero” („Leistungsträger” oznacza „pracownika o świetnych wynikach”, ale także po prostu „świadczonodawcę”). Chodzi o dwie dane: „Jedna piąta *Leistungsträger* zapewnia około 70 procent całkowitego przychodu z podatku dochodowego” oraz „Z dochodów, jak i z odprowadzanych od nich podatków, 25 milionów łożących na państwo *Leistungsträger*, którzy tymczasowo chcą jeszcze żyć w Niemczech, pochodzi praktycznie wszystko, co utrzymuje przy życiu 82-milionową populację kraju”.

Argumentacja i krytyka Vontobela sprowadza się zasadniczo do trzech punktów: po pierwsze, Sloterdijk utożsamia podatek dochodowy z całością przychodów z podatków, a w rzeczywistości stanowi on jedynie ich 30 procent. W pozostałych 70 procentach mają istotny udział podatki płacone przez 55 milionową resztę niemieckiej populacji. Po drugie, wspomniana przez Sloterdijka „jedna piąta” kasuje 51 procent dochodów z rynku i ponad 60 procent opodatkowanego dochodu powyżej minimum egzystencjalnego (z tego punktu widzenia 70-procentowa partycypacja w podatku dochodowym nie wygląda tak źle). Po trzecie wreszcie, Sloterdijk zrównuje dochód z osiąganymi, co jest błędem. Nie wchodząc w nadmierne komplikacje, chodzi o to, że

37 W. Vontobel, *Als Ökonom muss der Philosoph noch üben*, „Der Freitag”, 23.X.2009, dostępny na stronie freitag.de.

38 P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, Frankfurt am Main 2009.

39 P. Sloterdijk, *Aufbruch der Leistungsträger*, dz. cyt.

wyprodukowana wartość (osiągi) nie musi się wcale pokrywać z wysokimi dochodami, które można zmierzyć (i dlatego też opodatkować) w euro. Vontobel zwraca uwagę na istotny problem współczesnej ekonomii, do którego powrócę na końcu, polegający na tym, że wartość usług i produktów, a mówiąc z innej perspektywy: wartość pracy, coraz bardziej rozchodzi się z wysokościami płac, czy też z wielkością dochodów. Sloterdijk, który zatrzymuje się na poziomie mierzalnej w pieniądzu wartości wymiennej, pozostaje na tę kwestię ślepy.

Nie da się jednak ukryć, że krytyka Vontobela nie dotyka (przynajmniej nie na pierwszy rzut oka) centralnego problemu „tymotycznego przewrotu” (choć z pewnością osłabia trochę jego ekonomiczne podstawy). Podobnie zresztą tego aspektu nie podejmuje ostra, zarówno w retoryce, jak i w doborze argumentów, polemika Rainera Tramperta, jednego ze współzałożycieli Partii Zielonych. Także i on widzi Sloterdijka przede wszystkim jako obrońcę bogatych, chcącego dać im jeszcze więcej pieniędzy poprzez obalenie państwa socjalnego (efektu, jak podkreśla, ruchu robotniczego, a nie woli Bismarcka⁴⁰). Trampert zestawia ze sobą w jednej linii Nietzschego, Heideggera jako sympatyka nazizmu, Sloterdijka oraz Tilo Sarrazina, polityka, ekonomistę i autora kontrowersyjnej książki *Niemcy likwidują się same*, w której argumentacja ekonomiczna miesza się z co najmniej dwuznacznymi analizami kulturowymi niemieckiej mniejszości arabskiej⁴¹, jako intelektualistów, którzy potrafią myśleć wolność jedynie przeciwstawiając ją równości. Jego tekst jest jednak istotny z tego względu, że podobnie jak Honneth, pisze on o niebezpieczeństwie publicznego głoszenia poglądów w rodzaju pomysłów Sloterdijka, jednak w przeciwieństwie do frankfurckiego profesora jego argumentacja oparta jest nie na odwołaniu się do uniwersalnych i moralnych wartości, lecz wskazuje na konkretne procesy zachodzące obecnie w Niemczech – na wysuwane ze strony FDP (partii liberalnej budującej rządzącą koalicję) projekty sprywatyzowania systemu rent i ubezpieczenia zdrowotnego⁴².

40 W swoim tekście Sloterdijk określił bowiem socjaldemokrację jako synonim postępującego upaństwowienia, przypisując zasługi wprowadzenia w Niemczech państwa opiekuńczego nie tyle lewicy, ile właśnie Bismarckowi – w czym ma niestety dużo racji.

41 T. Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München 2010.

42 R. Trampert, *Der liberale Beobachter*, „Jungle Welt”, 12.XI.2009.

Niestety sam Sloterdijk umożliwił zestawianie go w jednym rzędzie z Sarrazinem, jako że w *Przebudzeniu najbardziej produktywnych* skrytykował intelektualną i medialną nagonkę na kontrowersyjnego publicystę. Jego tekst z „Cicero” nie zmienił wiele w recepcji idei o dobrowolnym łożeniu podatków, bo choć dla wszystkich komentatorów było jasne, że „rewolucja dającej ręki” została teraz określona jako „polityczno-psychologiczna reformacja”⁴³, to nie został w żadnym w zasadzie miejscu podjęty *wspólnotowy* wymiar argumentacji Sloterdijka. Jakkolwiek argumentacja, którą powyżej przedstawiłem na bazie paru zaledwie głosów w debacie, zarzucająca niemieckiemu filozofowi przeciwstawianie sobie równości i wolności, próbę „relatywizacji nakazu równości i sprawiedliwości”⁴⁴, a przede wszystkim fatalny w swoich możliwych skutkach zamach na państwo dobrobytu (nie mówiąc już o ekonomicznej indolencji) jest z pewnością w wielu aspektach słuszna, to sprowadzając cały projekt Sloterdijka do swego rodzaju „odgórnej walki klas” pomija ona pewną *filozoficzną* treść zawartą w artykule o biorącej i dającej ręce. Ukazanie owego filozoficznego wymiaru jest istotne, jeśli ze sporu wokół podatków chcemy wyciągnąć coś więcej, niż tylko informacje na temat poziomu niemieckich debat publicznych (stojącego znacznie wyżej niż poziom naszej polskiej sfery publicznej). Niezależnie od tego, czy zgadzamy się czy nie z wnioskami samego Sloterdijka, jego idea zasłużyła na to, by przyrzeć jej się bliżej.

Drugie pytanie społeczne

Jak już to zostało powiedziane wcześniej, rozważania Sloterdijka nie wychodzą od problemów „czysto” ekonomicznych, ani też nie można ich sprowadzić do typowej argumentacji neoliberalnej: nie ma społeczeństwa, istnieją tylko jednostki (w najlepszym przypadku „rodziny”), tak więc z jakiego względu niektórzy mają płacić na rzecz innych? Wręcz przeciwnie, niemieckiego filozofa interesuje przede wszystkim

43 Zob. *Aufbruch der Leistungsträger*, dz. cyt.

44 A. von Lucke, *Propaganda der Ungleichheit*, „Blätter für deutsche und internationale Politik” 12/2009, tekst dostępny na stronie blaetter.de.

społeczeństwo jako zbiorowość komunikujących się, wzajemnie się motywujących i wpływających na siebie jednostek. Porzuca przy tym zarówno ujęcie teoretyczno-komunikacyjne (Habermas) oraz teoretyczno-systemowe (Luhmann) (choć z obu w dużym stopniu korzysta), starając się nie ujmować pola społecznego z perspektywy transcendentalnie rozumianego działania komunikacyjnego, ani też jako obszar wyłaniających się społecznych podsystemów. Rezygnując z obu tych najważniejszych teorii socjologicznych wypracowanych w powojennych Niemczech, nie rezygnuje jednak z podejmowania systemowych i istotnych problemów społecznych.

Problemem, który stanowi punkt wyjścia dla rozważań o idei nowej regulacji podatków, jest – jak to określa Sloterdijk – „drugie pytanie społeczne”. O ile wciąż, pomimo wzrostu produktywności oraz „zasobności” społeczeństwa, o której już w latach 50. pisał Galbraith⁴⁵, mamy do czynienia z realnym problemem bezrobocia i prekarności, o tyle kwestia biednych i zbędnych warstw społeczeństwa („pierwsze pytanie społeczne”) musi zostać dzisiaj uzupełniona o analizę „fenomenu erozji centrum”, czyli „alienacji między obywatelami państwa i systemem politycznym. Niesamowitość [Unheimlichkeit] tego procesu zdradza się poprzez fakt, że nie dotyczy on w żadnym wypadku jedynie pozbawionego szczęścia, biednego marginesu społeczeństwa, lecz jego rdzenia i jego aktywnej większości”⁴⁶. Niezależnie od tego, czy proces ten nazwiemy „zanikiem mieszczaństwa”, „dezercją elit” itd., problem ten według Sloterdijka najlepiej dostrzec właśnie w odniesieniu do kwestii podatków: klasa średnia, zmuszona łożyć znaczną część swoich dochodów na państwo socjalne, zaczyna być wobec niego nieufna, co należy rozpatrywać także w połączeniu ze wzrastającą tendencją do emigracji, zwłaszcza wśród młodych, produktywnych grup społecznych (ponownie Sloterdijk nie zauważa procesu odwrotnego – wykształconych imigrantów m.in. z Polski, którzy w Niemczech są w stanie zarobić więcej niż w swoim kraju). Odpowiedzialnością za ten stan rzeczy Sloterdijk obarcza fiskalną politykę współczesnej maszyny państwowej. Dla niej „nie istnieje w rzeczywistości jakakolwiek dająca strona,

45 Zob. J. K. Galbraith, *The Affluent Society*, New York 1958. Galbraith był jednym z pierwszych, który zauważył korelację między wzrostem prywatnej własności i zubożeniem sfery publicznej.

46 P. Sloterdijk, *Die nehmende Hand...*, dz. cyt., s. 31.

lecz jedynie opodatkowana populacja, w stosunku do której sama jednostronnie ustala, ile owa populacja jest jej jeszcze *winna*⁴⁷.

Użyty przez Sloterdijka termin „populacja” z pewnością jest krytycznym i twórczym zarazem odwołaniem do Foucaulta, którego pisma zresztą są niemieckiemu filozofowi doskonale znane. O ile jednak nie chodzi mu, tak jak Foucaultowi, o analizy „produktywnego” wymiaru dyscypliny i kontroli oraz przejście na poziom biopolityczny, o tyle dla obu filozofów wspólne jest założenie, że „populacji” nie obejmuje to, co Hegel (a za nim dzisiaj Honneth) określa jako „uznanie”. Populacja jest raczej przedmiotem decyzji, procesów i metod państwowego zarządzania, niż równym partnerem w polityce wewnętrznej. „Przedmiotowy” charakter populacji podatników jest efektem odpodmiotowienia, „anonimizacji podatników”, zapomnieniu o źródle, z którego pochodzą pieniądze państwa, co „wytwarza efekt demoralizacji u dających oraz utratę poczucia rzeczywistości u biorącej strony”⁴⁸. O ile jeszcze wyzysk w sensie, jaki znaleźć można w teorii Marksa, prowadził do powstania jakiejś formy kolektywnej świadomości wyzyskiwanego industrialnego proletariatu, o tyle uprzedmiotowiający mechanizm podatkowy prowadzi do wytworzenia nowej formy „wartości wymiennej” („niczych” pieniędzy w kasie państwowej) oraz do rozpadu solidarności społecznej i depolityzacji. Państwo wybiega w swoim zadłużeniu już w przyszłość, a jedyna więź, która zdaje się utrzymywać ze sobą „produktywne” i „nieproduktywne” grupy społeczne oraz obecne i przyszłe pokolenia, to relacja zadłużenia zapośredniczona przez biorącą rękę państwa.

Ekonomia wspaniałomyślności - w stronę etyki daru

Sloterdijk przenosi więc ciężar dyskusji na kwestię „demoralizacji” społeczeństwa zmuszanego do „niedemokratycznej” formy płacenia podatków, łącząc kwestie gospodarki z „moralną” konstrukcją podmiotowości społecznych, albo jak to też sam nazywa – konstrukcją „psycho-polityczną”. Rozwiązaniem współczesnego problemu

47 Tamże, s. 32.

48 Tamże, s. 36.

udemokratycznienia procesu łożenia podatków ma być według niego „psychopolityka wspaniałomyślności”, która zanurzona jest „w horyzoncie etyki daru”⁴⁹. Sloterdijk, rekapitułując debatę wokół *Rewolucji dającej ręki*, pisze, że w swoim tekście chciał poruszyć problem „znaczenia wspaniałomyślności dla demokracji” oraz „intensyfikowania wspólnotowego zmysłu poprzez poszerzoną działalność dawania”⁵⁰. Idea swobodnego decydowania o ilości pieniędzy przekazywanych na dobro społeczności, na początku mająca objąć tylko część odkładanych obecnie do kasy państwowej pieniędzy, z czasem jednak ich całość, powinna mieć zatem nie tyle charakter przymusu prawnego, ile etycznego (w słowniku Sloterdijka: „antropotechnicznego”) treningu, kształcenia (można by wręcz powiedzieć: *Bildung*) obywateli do uczestnictwa w życiu społecznym. Tego rodzaju finansowa partycypacja w dobru powszechnym odwróciłaby relację dawania i brania – na miejsce biorącej ręki państwa weszłaby teraz dająca strona społeczeństwa.

Nie chodzi w tym odwróceniu jedynie o eliminację obecnej logiki wyzysku (którego instancją jest biorąca ręka państwa), lecz o demokratyzację relacji władzy w społeczeństwie. Przypomnijmy bowiem, że z czterech wyróżnionych przez Sloterdijka modi uzasadniania wpływów do kasy państwowej, jedynie filantropijna zasada datków na rzecz innych członków społeczności nie potrzebuje legitymizacji, gdyż posiada całkowicie oddolny charakter. Co więcej, Sloterdijk ma też na uwadze ideę demokracji, która nie może nigdy zostać sprowadzona do automatycznego mechanizmu, lecz którą należy rozumieć jako proces i przeciwieństwo wszelkiej mechanizacji⁵¹ (w tym aspekcie Sloterdijk pozostaje wierny niektórym elementarnym założeniom Szkoły Frankfurckiej). Przymus podatkowy oznacza mechaniczną regulację istotnego aspektu partycypacji w społeczności. W przeciwieństwie do tego wprowadzenie swobody decyzji co do płacenia podatków miałyby doprowadzić do „zintensyfikowania oraz ożywienia podatków jako darów obywateli na rzecz wspólnoty”⁵². Obywatele odkryliby przy tym

49 Tamże, s. 11.

50 Tamże, s. 9.

51 Tamże, s. 28.

52 Tamże, s. 29.

piękno przyczyniania się do rozwoju naukowego i kulturalnego, postępu w ochronie przyrody i polepszania warunków bytowych innych członków społeczności itd., co w dłuższej perspektywie doprowadziłoby do zniesienia poczucia obcości między dającym społeczeństwem a (na razie wciąż biorącym) państwem.

Celem, do którego zmierza więc Sloterdijk, jest pomyślenie regulacji podatków w oparciu o ekonomię wspaniałomyślności, co oznaczałoby ufundowanie relacji społecznych na pewnej postaci etyki daru. Jest to punkt, który całkowicie w zasadzie uszedł uwadze krytykom tekstu z *FAZ*. O ile bowiem filozoficznym *backgroundem* myślenia Sloterdijka pozostaje filozofia Nietzschego (Zaratustra mówi w końcu: „Kocham tego, czyja dusza udziela się rozrzutnie, który podzięką nie chce i nie zwraca: gdyż on obdarza ustawicznie, a siebie zachować nie pragnie”⁵³), o tyle z pewnością nie chodzi mu o zaprowadzenie wulgarnej „etyki panów”, którzy mieliby się nie poddawać odruchowi litości i łożyć na biedniejszych (jak to zdaje się postrzegał Honneth). Sloterdijk jest o tyle nietzscheanistą, o ile interesuje go przede wszystkim kwestia motywacyjnych struktur podmiotowości. W książce *Kryształowy pałac* kreśli ogólny zarys swojej psychologiczno-filozoficznej teorii podmiotu, pisząc, że „[w]łaściwie pojęta podmiotowość implikuje [...] zdolność działania, lecz nie w sensie irracjonalnej ekscytacji, czy wyładowania niespożytych napięć popędu”, a podmiot to „ten, kto bierze udział w zorganizowanych przez nowoczesność eksperymentach z psychicznym formowaniem przedsiębiorczych energii”⁵⁴. Widać tu od razu (zresztą sam Sloterdijk tego nie ukrywa), że jest to radykalnie anty-psychoanalityczna koncepcja podmiotowych źródeł motywacji, w dużo większym stopniu oparta na analizie „ludzkiego bycia-w-świecie i dawania-się-prowadzić”⁵⁵. Upraszczając w dużym stopniu sprawę, ale nie przeciwstawiając się podstawowej intuicji Sloterdijka, można stwierdzić, że skupia się on nie na „wewnętrznej” strukturze motywacyjnej podmiotu, lecz na

53 F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 1995, s. 13.

54 P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Warszawa 2011, s. 73-74.

55 Tamże, s. 85.

„zewnątrznych” strukturach – określanych przez niego jako „sfery”⁵⁶ – determinujących działanie i motywację podmiotów.

Kwestię „moralności” podatków należy zatem rozpatrywać od strony struktur motywacyjnych. W tej kwestii Sloterdijk pozostaje mocno krytyczny wobec dyskursu uzasadniającego, jego zdaniem, funkcjonowanie obecnego systemu. Pisze, że oparty jest on na „wygodnym przekonaniu o zasadniczo podłych motywacjach ludzkiego zachowania”⁵⁷, którego teoretyczną podstawą jest „antydemokratyczna antropologia podłości”⁵⁸ od Augustyna przez Hobbesa aż po Lenina. W przeciwieństwie do tego Sloterdijk chce umieścić w centrum psycho-politycznych założeń antropologii politycznej takie emocje, jak wspaniałość, duma, empatia i chęć dawania. Jest to według niego konieczne uzupełnienie teorii ujmującej społeczeństwo jako efekt komunikacji między podmiotami (które same tymi podmiotami stają się dopiero w owym procesie komunikacji). O ile bowiem komunikacja symboliczna, języka, która buduje podstawę teorii Habermasa, zakłada (transcendentalną) równość partnerów w komunikacji, o tyle równość ta nie występuje na poziomie materialnych aktów dawania i brania, na poziomie materialnej wymiany ekonomicznej⁵⁹. Celem powinno więc być rozpoznanie tego braku symetrii w akcie dawania i pomyślenie teorii demokracji z perspektywy owego podstawowego braku symetrii (Sloterdijk powołuje się przy tym na prace Derridy). Między całkowitą równością działania komunikacyjnego a jednostronnością brania powinno być jeszcze miejsce na niesymetryczny, niemniej jednak nastawiony na komunikację akt dawania.

Sloterdijk podsumowuje zatem swoje rozważania wracając do kwestii drugiego pytania społecznego: „na drugie nowe pytanie społeczne można dać odpowiedź tylko wtedy, kiedy w obecnej kulturze politycznej przewyżnione zostanie drugie

56 Tak zatytułowane jest jego *opus magnum*, trzytomowy cykl analiz różnych form „zanurzenia” w rzeczywistości, por. P. Sloterdijk, *Sphären. I – Blasen, Mikrosphärologie*, Frankfurt am Main 1998; *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*, Frankfurt am Main 1999; *Sphären III – Schäume, Plurale Sphärologie*, Frankfurt am Main 2001.

57 *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, dz. cyt., s. 40.

58 Tamże, s. 43.

59 Tamże, s. 44.

zapomnienie o dających – tak jak stary ruch robotniczy przewyciężył zapomnienie o dających charakteryzujące starą burżuazję przedsiębiorców”⁶⁰. Zamiast forsowania równości na każdym poziomie relacji społecznych, należałoby przywrócić poczucie dumy wynikające z niesymetrycznego aktu dawania. Owa jednostronność jest bowiem potrzebna, by przeciwstawić się odpodmiotawiającemu charakterowi obecnych regulacji podatkowych i tym samym przywrócić satysfakcję z partycypacji w rozwoju społeczeństwa. Koncept Sloterdijka, by „dające centrum tworzyło dziś rdzeń zasady wspólnotowości”⁶¹ prezentuje się więc jako nowa, dostosowana do dzisiejszych warunków, wersja idei swobodnego rozwoju każdej jednostki jako warunku swobodnego rozwoju wszystkich.

Rewolucja tymotyyczna

Należy jeszcze przyjrzeć się bliżej filozoficznym podstawom Sloterdijkowskiej krytyki „antropologii podłości” oraz podkreślanu przez niego tego wymiaru psychopolitycznego podmiotowości, który związany jest z uczuciami dumy i wspaniałomyślności. Podstawy te niemiecki filozof wyłożył w opublikowanej w roku 2006 książce *Gniew i czas*, w której ów wymiar nazwał „tymotyycznym”, od greckiego *thymos*, czyli „gniew”, i rozwinął projekt „tymotyki”, czyli analizy „gniewnego”, „męskiego” emocjonalnego bieguna podmiotowości – poczucia godności, honoru, wyższości, odwagi, dzielności itd. Książka ta, która jest swego rodzaju esejem interpretującym historię Kościoła, organizacji oraz partii rewolucyjnych oraz w końcu obecną epokę końca historii z perspektywy „akumulacji gniewu” w „bankach gniewu”, instancji zarządzających resentymentem różnych grup społecznych, jest zasadniczo zbudowana na jednej, podstawowej opozycji między erotyką a tymotyką.

Sloterdijk zarzuca obecnej kulturze intelektualnej, a w szczególności psychoanalizie, próby „wyjaśnienia *conditio humana* w całości od strony dynamiki

60 Tamże, s. 50.

61 Tamże, s. 52.

libido, a więc od strony erotyki”⁶². Wszelkiego rodzaju fenomeny psychiczne różniące się od miłości psychoanaliza starała się eksplikować jako rewers, czy ciemna strona miłości (*destrudo*, „popęd śmierci” itd.), tak czy inaczej redukując je do tej samej logiki erotycznej (albo, co gorsza, jednego teorematu, np. kompleksu edypalnego). „Koszty jednostronnej erotyzacji są wysokie” - stwierdza Sloterdijk - „[p]rzestąpienie elementu tymotyjskiego czyni w istocie ludzkie zachowanie niezrozumiałym w bardzo wielu obszarach”⁶³. Nie tylko niezrozumiałym, ale wręcz je wypacza. Nie chodzi tu bowiem jedynie o konstrukcję takiego czy innego dyskursu teoretycznego, lecz o wpływ przekonań teoretycznych na konstrukcję podmiotu.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że jednym z przewodnich motywów filozofii Sloterdijka od czasu opublikowania przez niego w roku 1983 filozoficznego bestsellera, *Krytyki cynicznego rozumu*, jest kwestia tworzenia podmiotowości w wyniku ciągłego procesu jej „programowania”, czy jak też to potem będzie nazywał, „tresury”, „hodowli”, wreszcie jej „ćwiczeń”. W 1983 pisał wprost, że „podmiot jest rezultatem określonego zaprogramowania”⁶⁴, który to teoremat przybrał w roku 2009 postać ogólnej teorii ćwiczeń czy też antropotechnik. Pod pojęciem ćwiczenia Sloterdijk rozumie: „każdą operację, za pomocą której kwalifikacje działającego co do następnej realizacji tej czynności zostają utrzymane bądź też polepszone, niezależnie od tego, czy określi się je jako ćwiczenia, czy też nie”⁶⁵. Ćwiczenia wytwarzają więc dyspozycje oraz habitus podmiotowości, „programują” ją odpowiednio. Pojęcie ćwiczenia łączy w sobie zarówno pojęcie produkcji (aktywność podmiotu na przedmiocie), jak i refleksji (koncentrację podmiotu na samym sobie), pokazując, że odpowiednie zrozumienie funkcjonowania podmiotowości wymaga ujęcia jej jako instancji aktywności, która działając na swoje otoczenie, zmienia też samą siebie. Podstawą efektywności ćwiczeń jest jednak ich regularne powtarzanie i dlatego też Sloterdijk buduje swoją antropologię nie w oparciu o pojęcia *homo faber* czy *homo symbolicus*, lecz *homo artista* – jednostkę

62 P. Sloterdijk, *Gniew i czas. Esej psychologiczno-polityczny*, tłum. A. Żychliński, Warszawa 2011, s. 20.

63 Tamże, s. 24.

64 P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. P. Dehnel, Wrocław 2008, s. 77.

65 *Du musst dein Leben ändern*, dz. cyt., s. 14.

zmieniającą i ulepszającą siebie na drodze ćwiczeń – którego nazywa *homo repetitivus*⁶⁶. Wymiar powtarzalności jest tutaj kluczowy, jako że z jednej strony dotyczy procesu udpomiotawiania (ćwiczeń, antropotechnik), z drugiej jednak także mechanizmu odpodmiotowienia, który polega na automatyzacji tych powtórzeń, oddzielenia ich od podmiotowej decyzji, świadomości itd.

Jest to horyzont, w który należy wpisać kwestię podatków, jako powtarzającego się regularnie procesu, na który sami zainteresowani nie mają żadnego praktycznie wpływu. Tego rodzaju „ćwiczenie” nie rozwija ani nie polepsza jakiegokolwiek dyspozycji (za wyjątkiem może umiejętności obchodzenia prawa podatkowego), a jego repetycja zostaje sprowadzona do sterowanego odgórnie automatyzmu.

Określony horyzont teoretyczny, który uzasadnia takie a nie inne rozumienie emocjonalnego wymiaru podmiotu, prowadzi zatem do takiego lub innego „programowania” podmiotowości. Relację między teorią a praktyką filozofia Sloterdijka uchwytuje w dużo bardziej skomplikowany sposób, jako że bycie podmiotem oznacza w tej perspektywie „zajęcie takiej pozycji, z której aktor może przejść od teorii do praktyki”⁶⁷. Na potrzeby tego tekstu wystarczy jednak założyć, że przyjęcie pewnego wymiaru teoretycznego Sloterdijk rozważa nie tylko w jego aspekcie prawdziwościowym, co raczej etycznym, stawiając pytanie o formy podmiotowości, do wytworzenia jakich dana perspektywa teoretyczna prowadzi. Inną kwestią pozostaje pytanie, czy to samo performatywne spojrzenie nie powinno zostać zaaplikowane też do projektu Sloterdijka.

Skoro więc współczesny horyzont teoretyczny prowadzi do wykluczenia elementu tymotycznego, czy raczej podporządkowania go erotyce, to należy przyjrzeć się, jak niemiecki filozof rozumie różnicę między nimi. W charakterystyczny dla siebie sposób Sloterdijk nie tworzy jakiegoś teoretycznego konstruktury natury ludzkiej czy też wewnętrznej struktury aparatu psychicznego, lecz stara się po prostu zrekonstruować logikę rządzącą obiema tymi sferami. Impulsy erotyczne bazują według niego na „pożądaniu, chęci posiadania, popędzie inkorporacji”⁶⁸. Jako obszar pożądlivosti,

⁶⁶ Tamże, s. 24.

⁶⁷ *Kryształowy pałac*, dz. cyt., s. 73.

⁶⁸ *Gniew i czas*, dz. cyt., s. 37.

erotyka związana jest także z tym obszarem ludzkiej działalności, który operuje zgodnie z zasadą wzajemności – daję coś dlatego, że czegoś chcę z powrotem. Nic więc dziwnego, że Sloterdijk łączy wymiar erotyczny człowieka z gospodarką kapitalistyczną, którą napędza w końcu nie tyle poczucie sprawiedliwości i dumy, ile pożądlivość i logika wymiany właśnie. Odwołując się do Nietzschego, Sloterdijk stara się pokazać, że logika wzajemności i wymiany przechodzi w zasadę długu, wpierw moralnego, a następnie ekonomicznego. Obszar gospodarki kapitalistycznej, czyli moralności opartej na spłacie i odpłacie, jest zatem obszarem funkcjonowania resentymentu – przekonania o równości uczestników gry i podporządkowania tej zasadzie ekwiwalencji każdego aktu dawania.

By ukazać różnicę między tym erotycznym resentymentem a elementem tymotycznym, Sloterdijk odwołuje się do Bataille'a i jego koncepcji innej ekonomii, opartej na wydatkowaniu i szczęściu płynącego z nadmiaru. Podstawą tej ekonomii jest chęć dawania, która wypływa z poczucia dumy i jednocześnie jest jego warunkiem. Logika tej ekonomii jest odwrotnością iluzji równości mającej rzekomo cechować podmioty materialnej relacji wymiany, ponieważ w jej sercu tkwi moment wyższości cechujący tego, kto daje nie w celu uzyskania większych zysków (co stanowi podstawę logiki kapitalizmu), lecz z samego poczucia wyższości⁶⁹. Tymotyczna duma zostaje więc przeciwstawiona resentymentalnej chciwości, a projekt „oderotyzowania” czy też „utymotycznienia” kultury Sloterdijk przenosi także na poziom gospodarczy. „Pytanie brzmi zatem tak: czy istnieje jakaś alternatywa dla kompulsywnego gromadzenia dóbr, dla chronicznego lęku przed momentem bilansu i dla nieustępliwego przymusu spłaty długów?”⁷⁰.

Odpowiedzią, którą Sloterdijk udzielił na powyższe pytanie jest właśnie jego idea nowej regulacji podatków, która miałyby przybrać postać dobrowolnego daru na rzecz społeczności. W idei tej łączą się zatem jego rozważania nad problemem legitymizacji nakładów na rzecz państwa (tylko dar nie potrzebuje legitymizacji), oparcie relacji społecznych na etyce daru oraz przejście od ograniczonej, erotycznej ekonomii

69 Tamże, s. 40.

70 Tamże, s. 37.

kapitalistycznej do swego rodzaju post-kapitalistycznej ekonomii wspaniałomyślności, co można określić jako całościowy projekt tymotycznej rewolucji. Należy jednak cały czas podkreślać, że horyzontem tego projektu jest kwestia solidarności społecznej i problem wyjścia poza resentyment, będące według Sloterdijka istotnym problemem współczesnych społeczeństw.

Ekonomia wspaniałomyślności vs praca biopolityczna – próba krytyki

Chciałbym na koniec zarysować perspektywę teoretyczną, w oparciu o którą można moim zdaniem wyśtosować dużo celniejszą, a z pewnością ciekawszą, krytykę idei Sloterdijka, nie redukując przy tym jej całego filozoficznego zaplecza. Perspektywa, którą przedstawię tu jedynie w zarysie, została ostatnio (mniej więcej w tym samym czasie, w którym toczyła się debata wokół *Rewolucji dającej ręki*) podsumowana i rozwinięta w kolejnej wspólnej książce Michaela Hardta i Antono Negriego, *Commonwealth*⁷¹.

Negri, obok Žižka, jest z pewnością głównym ideowym i politycznym adwersarzem pism Sloterdijka, a tematyka, którą podejmują ci dwaj autorzy, zbyt często się zazębia, by był to jedynie przypadek. *Kryształowy pałac* można postrzegać jako odpowiedź na teorię globalizacji wyłożoną w *Imperium*, a koncepcja antropotechnik do pewnego stopnia strukturalnie przypomina rozwijaną przez Negriego i Hardta teorię pracy biopolitycznej. Podstawą tej teorii jest teza, że na obecnym etapie rozwoju kapitalizmu nowe formy pracy (a także wiele starych, podlegających biopolitycznej transformacji), oparte na komunikacyjnych, społecznych, intelektualnych i afektywnych dyspozycjach podmiotowości, prowadzą nie tyle do produkcji towarów, ile do „produkcji podmiotów” – zwiększaniu ich możliwości i umiejętności.

Co więcej, praca (produkcja) biopolityczna, przez to, że zaczyna korzystać z nowych form siły roboczej, wykracza poza klasyczne prawo wartości oraz sposoby

71 M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, dz. cyt. (w rozdziale tym ze względu na ograniczoną ilość miejsca streszczę jedynie zasadnicze teorematy książki, bez przywoływania odpowiednich ustępów).

określenia i pomnażania wartości. Z jednej strony więc, należy mówić o nowych formach wyzysku, produkcja wartości uzależniona jest bowiem w coraz większym stopniu od „efektów zewnętrznych”, które tradycyjnie nie były elementem industrialnego procesu produkcji, takich jak wykształcenie i kultura pracowników, środowisko naturalne, kapitał społeczny, wszelkiego rodzaju zmienne określające „atrakcyjność” danego obszaru, zwłaszcza miejskiego itd. Słowem, wyzyskowi zaczyna podlegać cały „bios” wzięty w najszerszym możliwym sensie, jako całość życia społecznego oraz jego naturalnych uwarunkowań. Z drugiej strony, pracę biopolityczną cechuje nieustanny nadmiar, ponieważ jej efekty wykraczają poza wszelkie metody określania wartości, gdyż one też są „biosem” – afektami, informacją, relacjami społecznymi, sieciami komunikacji itd.. Mówiąc inaczej, praca biopolityczna jest w dwojaki sposób zakorzeniona w całości życia społecznego – bios jako taki zostaje zaprzęgnięty do produkcji oraz jest też jej produktem.

Krytyka idei Sloterdijka z perspektywy pracy biopolitycznej przypomina na pierwszy rzut oka krytykę Vontobela – Sloterdijk zatrzymuje się na poziomie wartości pieniężnej, a nie widzi wartości pracy wykonywanej przez poszczególne jednostki. Udaje jej się jednak osiągnąć także wymiaru filozoficznego u Sloterdijka, dotyczącego etyki daru. Sloterdijk bowiem, chcąc ufundować swój projekt regulacji podatków na tymotyycznej ekonomii wspaniałomyślności, stara się pomyśleć relacje gospodarcze oparte na nadmiarze, na poczuciu dumy z dobrowolnego daru na rzecz społeczności. Zgodnie z teorią pracy biopolitycznej jednak tego rodzaju nadmiar cechuje dziś pracę wykonywaną przez liczne podmioty pracy biopolitycznej. O ile więc Sloterdijk nie podważa założeń gospodarki kapitalistycznej (jakkolwiek by ją nazywał), starając się zainstalować wymiar tymotyyczny w jej wnętrzu, o tyle Hardt i Negri starają się raczej pokazać, że zdjęcie z twórczej pracy biopolitycznej ograniczeń cechujących ten typ regulacji ekonomii (m.in. prywatna własność efektów pracy biopolitycznej) doprowadzi do wyzwolenia jej nadmiarowej natury. To, co Sloterdijk nazywa elementem tymotyycznym – dumą z tego, że można dawać – może równie dobrze zostać urzeczywistnione nie na poziomie wymiany (darów) pieniężnych, lecz na poziomie pracy. To, co można zaobserwować przede wszystkim na przykładzie kultury hakerskiej i

wolnego oprogramowania – poczucie dumy z własnej pracy, agonu z innymi hakerami, chęci dzielenia się efektami własnej pracy oraz dążenie do bycia uznanym – należałoby wziąć za swego rodzaju tymotyczny diagram epoki kapitalizmu kognitywnego.

Sloterdijk ma w sumie rację pisząc, że dzisiaj antagonizm społeczny przebiega między produktywnymi i nieproduktywnymi, przy czym myli się uznając kryterium finansowe za przejaw produktywności. Z pewnością też ma rację, że stary system podatkowy powinien zostać gruntownie przemyślany, przy czym myli się, odrzucając jakiegokolwiek dyskursy uzasadniania podatków wymagające legitymizacji. Wyzysk bowiem nie zniknął, lecz rozprzestrzenił się na całe pole społeczne – z tego też powodu należy pomyśleć opodatkowanie takiego *biopolitycznego* kapitału jako swego rodzaju opłatę, czy też odszkodowanie, za korzystanie z wytworów życia społecznego jako całości. Główny antagonizm społeczny bowiem nie zmienił swojej natury: jest to dalej konflikt między kapitalistyczną zasadą pomnażania wartości, podporządkowywaniem życia abstrakcyjnym prawom wymiany, a żywą pracą w całej jej różnorodności oraz lingwistyczno-somatycznym wymiarze.

Simon Critchley

Czy teoria hegemonii obarczona jest deficytem moralnym?*

Tekst ten może być potraktowany jako historia niezgody. W maju i czerwcu 1990, pod koniec mojego pierwszego roku wykładania w Essex, prowadziliśmy z Ernesto Laclauem zajęcia na temat dekonstrukcji i polityki. Próbowałem wtedy sformułować tezę, która w końcu została wyrażony w końcowym rozdziale mojej pierwszej książki *The Ethics of Deconstruction* [Critchley 1992].

Moje zainteresowanie dorobkiem Ernesto było w mniejszym stopniu skoncentrowane na sposobie w jaki kategoria hegemonii umożliwia dekonstrukcję marksizmu, w rodzaju tej przeprowadzonej z taką werwą w „Hegemonii i socjalistycznej strategii”, ale skupiało się na kwestii jak hegemonia może być ujęta (*deployed*) jako dostarczająca zarówno logiki tego, co polityczne jak i teorii politycznego działania, które można odnieść do mojego rozumienia dekonstrukcji. Spór nasz obracał się wokół natury tego rozumienia dekonstrukcji. Moja teza była – i wciąż jest – następująca: dekonstrukcja zawiera przenikającą ją etyczną motywację, przyjmując, że etyka jest rozumiana w sposób, jaki zaproponował Emmanuel Levinas. W tym czasie Ernesto był nieco zakłopotany moim gadaniem o etyce, zresztą nie bez dobrego uzasadnienia, i sam mówił o etyce wyłącznie za pomocą Gramsciańskiego wyrażenia etyczno-polityczne.

Było to dziesięć lat temu i od tego czasu odbyłem z Ernesto niezliczone rozmowy, które były wynikiem długotrwałej intelektualnej współpracy. Na końcu tej krótkiej historii, można by pewnie wyciągnąć wniosek, że ostatecznie doszliśmy do

* Tekst ukazał się w *Laclau. A Critical Reader* pod redakcją Simona Critchleya i Olivera Marcharta (Routledge 2004). Autor przekładu wyraża wdzięczność Simonowi Critchleyowi za udostępnienie praw do przekładu tekstu, opublikowanego na stronie University of Essex (przypisy oznaczone gwiazdka pochodzą od tłumacza).

porozumienia, albo przynajmniej, że nasze stanowiska są sobie znacznie bliższe niż były dekadę temu. Być może, jak spekulował Wittgenstein, rozwiązaniem problemu jest jego zniknięcie. Ale być może nie. Zobaczymy.

Polityka, hegemonia i demokracja

Czym jest polityka? Polityka jest dziedziną decyzji, działania w społecznym świecie, tego, co Laclau, za Gramscim, nazywa hegemonizacją (*hegemonization*), rozumianą jako działania ukierunkowane na ustalenie znaczenia stosunków społecznych. Jeśli ujmemy politykę z pomocą kategorii hegemonii – i w moim mniemaniu jest to najlepsze ujęcie – wtedy polityka jest aktem władzy, siły i woli, która jest na wskroś przygodna (*contingent*). Hegemonia ukazuje politykę jako dziedzinę przygodnych decyzji, z pomocą których podmioty (osoby, partie czy ruchy społeczne) starają się artykułować i propagować znaczenia nadawane temu, co społeczne (*the social*). Na najgłębszym poziomie kategoria hegemonii odkrywa polityczną logikę tego, co społeczne; a zatem społeczeństwo obywatelskie jest politycznie konstytuowane poprzez przygodne decyzje. Moim zdaniem kluczowym pojęciem w ostatniej pracy Laclau jest „hegemoniczna uniwersalność”: polityczne działanie to działanie motywowane, czy wiedzone uniwersalnym terminem (*term*) – jak równość, prawa człowieka, sprawiedliwość, wolność indywidualna czy cokolwiek innego – a ta uniwersalność jest zawsze już zanieczyszczona partykularnością, specyficznym kontekstem społecznym, z którym związany jest ów uniwersalny termin. Rozwinę tę kwestię poniżej.

Mając na uwadze tę definicję polityki, pierwszą rzeczą jaką trzeba zauważyć jest fakt, że wiele decyzji politycznych na poziomie administracji państwowej lub podejmowanych przez chcących przejąć kontrolę nad państwem, przedstawianych jest jako nie posiadające politycznego charakteru. Znaczy to, że polityczna decyzja stara się zacierać ślady władzy, siły, woli i przygodności poprzez naturalizację czy esencjalizację swojej treści (*contents*); przykładowo, „Kosowo jest, było i zawsze będzie serbskie”, albo też „Macedonia jest, była i zawsze będzie grecka”, czy inne tego typu.

Wiele – zapewne większość – polityk próbuje uczynić siebie i swoje operacje

władzy *niewidzialnymi* poprzez odniesienie do zwyczaju, tradycji, lub gorzej, natury czy Boga, albo jeszcze gorzej, zwyczaju i tradycji ufundowanych w naturze i Bogu. Ewidentnie główną strategią polityki jest uczynić się niewidoczną, by rościć sobie status natury czy apriorycznego dowodu zrozumiałego samego przez się. W ten sposób polityka może twierdzić, że odnawia (restore) pełnię społeczeństwa czy przynosi społeczeństwu pojednanie z nim samym – roszczenie nieco patetycznie egzemplifikowane przez życzenie Johna Majora, po przedłużających się męczarniach Thatcherizmu, by rządzić krajem w pokoju ze sobą, Anglią ciepłego piwa, chłodnej mżawki i krykieta.

Zatem rozumienie politycznego działania jako operacji hegemonicznej pociąga za sobą aprioryczne ujęcie go jako nienaturalizowalnej, nieesencjalistycznej, przygodnej artykulacji, która tylko tymczasowo ustala znaczenia społecznych relacji. Dla Laclaua, pełnia społeczeństwa, albo pojednanie społeczeństwa z samym sobą jest niemożliwym obiektem politycznego pożądania, który kolejne przygodne decyzje starają się osiągnąć, albo by użyć określenia Lacana, które przyjmuje Laclau, *zszyć (suture)*.

A zatem, jeśli naturalizująca czy esencjalizująca polityka próbuje uczynić własną przygodność niewidoczną, starając się zszyć to, co społeczne w fantastyczną całość, to hegemonia jako odślonięcie politycznej logiki tego, co społeczne ujawnia niemożliwość każdej takiej operacji. Moment ostatecznego zszycia nigdy nie nadchodzi, a pole społeczne jest nieredukowane otwarte i pluralne. Społeczeństwo jest niemożliwe.

Prowadzi to do istotnego wniosku, że, choć kategoria hegemonii wydaje się na jednym poziomie być prostym *opisem* życia społecznego i politycznego, rodzajem wolnej od wartości (*value-neutral*), Foucaultowskiej analityki władzy, jest (i w mojej opinii musi być) *normatywną* krytyką tego, co uchodzi za politykę w zakresie w jakim polityka próbuje zaprzeczyć czy uczynić niewidocznym swoją przygodność i operacje władzy i siły. By uprzedzić tematykę tego tekstu, kategoria hegemonii jest zarazem opisowa jak i normatywna, co też dzieli z wieloma teoriami społecznymi i politycznymi. Jak przyznałby Laclau, postulat Marksa mówiący o społeczeństwie, w którym wolny rozwój każdego jest warunkiem wolnego rozwoju wszystkich jest zarazem twierdzeniem opisowym i normatywnym.

Kontynuując, możemy powiedzieć, że tylko te społeczeństwa, które są świadome swojego politycznego statusu – własnej przygodności i operacji władzy – są demokratyczne. Mam na myśli samoświadomość na poziomie obywatelskim, nie na poziomie Platońskich strażników, Księcia czy filozoficznego doradcy tego ostatniego. Machiavelli i Hobbes, jak mi się wydaje, byli doskonale świadomi przygodności i politycznego ustanawiania tego, co społeczne, ale nie chcieli ogłosić tej wiedzy ludziom. A zatem, jeśli wszystkie społeczeństwa są *milcząco hegemoniczne*, to wyróżniającą cechą społeczeństwa demokratycznego jest to, że jest ono *jawnie hegemoniczne*. Demokracja jest tedy nazwą takiej politycznej formy społeczeństwa, która czyni jawną przygodność swoich podstaw.

W demokracji, władza polityczna jest zabezpieczana (*secured*) poprzez operacje konkurencji, perswazji i wyborów opartych na hegemonizacji „pustego miejsca”, to jest ludu, by użyć wyrażenia Claude Leforta. Demokracja wyróżnia się samoświadomością przygodności własnych operacji władzy; w ekstremalnych przypadkach samoświadomością przygodności samych *mechanizmów* władzy. Nawiasem mówiąc, osobiście myślę, że to właśnie jest pozytywna lekcja z wyborów prezydenckich w USA w listopadzie i grudniu 2000 roku (nie oznacza to zaprzeczania ich negatywnego politycznego wyniku), gdy samo znaczenie demokracji wzbudziło samoświadomość mechanizmów wyboru, od podwójnych kart do głosowania (*butterfly ballots*)* w hrabstwie Palm Beach do quasi-teologicznej dyskusji o naturze papierowych odcinków kontrolnych kart do głosowania (*chad*)* na Florydzie. Ta samoświadomość przygodnych mechanizmów, rozprzestrzeniła się, jak mi się wydaje, na każdym szczeblu aparatu prawno-politycznego, aż do Sądu Najwyższego, i ewidentnie wywołała korzystny efekt, wiodąc wyborców do podniesienia Rousseau'ańskiej kwestii *legitymizacji* ich umowy

* „Butterfly ballot” to rodzaj podwójnej, składanej karty do głosowania. Podczas gorących debat dotyczących ważności wyborów w USA w 2000 roku podnoszono argument, że taka forma karty dezorientuje i utrudnia głosowanie osobom o słabszym wzroku, więc mogła nawet wpłynąć na ostateczny wynik wyborów.

* „Chad” to określenie papierowych odcinków kontrolnych z biletów czy kart do głosowania. Żle usunięte odcinki kontrolne z kart do głosowania na Florydzie spowodowały błędne liczenie głosów przez maszyny i mogło wpłynąć na ostateczny wynik wyborów w 2000 roku.

społecznej.

Czy teoria hegemonii jest deskryptywna, normatywna, czy taka i taka?

W mojej opinii, tym czego może nauczyć nas teoria hegemonii Laclaua jest nieuchronnie polityczna logika tego, co społeczne; fakt, że polityka jest ustanawiana poprzez przygodne decyzje, które nigdy nie mogą zatrzeć za sobą śladów władzy w artykulacji znaczenia stosunków społecznych i prób ustalenia tego znaczenia. Ale deskryptywna korzyść z pracy Laclaua ma także wymiar normatywny, wymiar, który, aż do niedawna, pozostawał niezauważony. Oto obszar na którym chciałbym się skupić w pozostałej części niniejszego tekstu, jako że, choć z pewnością nie piszę z zamiarem pognębienia Cezara, nie chcę też go po prostu wychwalać.

Pozwolę sobie wrócić do historii naszego sporu. W debacie z Rortym, Derridą i Laclauem poczynawszy od roku 1993 [zob. Mouffe (red.) 1996] wysuwałem podwójne twierdzenie krytyczne, które usiłowałem wyostrzyć w następnych latach: z jednej strony w odniesieniu do wprowadzenie przez Derridę pojęć sprawiedliwości i mesjanicznego a priori, argumentowałem, że dekonstrukcja wymaga uzupełnienia przez teorię hegemonii jeśli etyczny moment w pracy Derridy ma być czymś więcej niż pustym wyrazem dobrej woli. Aby ów etyczny moment dekonstrukcji stał się *efektywny* jako zarazem teoria polityczna i ujęcie działania politycznego, konieczne jest połączenie jej z myśleniem Laclaua, zwłaszcza na temat decyzji. Jednakże z drugiej strony, rozwijałem równoważące twierdzenie, że teoria hegemonii Laclaua wymaga etycznego wymiaru nieskończonej odpowiedzialności wobec innego jeśli nie ma ryzykować osunięcia się w arbitralność wszechobecnego decyzyzjonizmu. A zatem nacisk na niezbywalnie polityczne stanowienie tego, co społeczne może prowadzić do oskarżeń o woluntaryzm, gdzie znaczenia przypisywane stosunkom społecznym zależą od wolnych od wartości czy neutralnych wobec wartości zachcianek podmiotu. Pozwolę sobie skupić się teraz na tym drugim twierdzeniu.

Mój sprzeciw wobec Laclaua może być najzwyczajniej przedstawiony w formie pytania: jaka jest różnica pomiędzy hegemonią a hegemonią *demokratyczną*? Na poziomie tego, co moglibyśmy nazwać „genealogiczną dekonstrukcją”, a tak opisałbym

analizy zawarte w *Hegemonii i socjalistycznej strategii*, teoria hegemonii pokazuje niezbywalnie polityczne stanowienie tego, co społeczne. W terminologii późnego Husserla, którą przejmuję Laclau w ważnym eseju otwierającym – w zasadzie manifeście – do *New Reflections on the Revolution of Our Time*, społeczna *sedymentacja* jest po prostu maskowaniem operacji władzy, przygodności i antagonizmu. Życie społeczne i polityczne, jak długo przeocza tę operację, jest „zapominaniem swojego pochodzenia” (*forgetfulness of origins*), a kategoria hegemonii pozwala na *reaktywację* osadzonych warstw społecznych. Co zaś pokazuje genealogiczna dekonstrukcja to fakt, że ustalone znaczenie stosunków społecznych jest wynikiem zapomnianej decyzji, i że każda decyzja jest polityczna.

Jednakże praca Laclaua – zwłaszcza fragmenty będące wynikiem współpracy z Chantal Mouffe – sławnie i słusznie przywołują także pojęcia „demokratycznej rewolucji” i „radikalnej demokracji” jako pozytywne wyniki genealogicznej dekonstrukcji marksizmu. Znaczy to, że rozpoznanie przygodności, antagonizmu i władzy nie prowadzi do politycznego pesymizmu à la Adorno czy zawalenia się podziału publiczne-prywatne à la Rorty, ale jest raczej „źródłem nowego rewolucyjnego zapału i nowego optymizmu” [Laclau 1990, 83]. W takim razie nie stoimy na końcu historii, ale raczej na jej początku.

Jeśli jednak wszystkie decyzje są polityczne, to za sprawą czego istnieje różnica między demokratyzującymi a nie-demokratyzującymi decyzjami? Wydają mi się, że są dwie drogi odpowiedzi na to pytanie, jedna normatywna, druga wywiedziona z faktyczności, ale obie pozostawiają Laclaua siedzącego okrakiem na dwóch krańcach dylematu (*sitting uncomfortably on the horns of a dilemma*). Z jednej strony możemy powiedzieć, że demokratyczne decyzje są bardziej inkluzywne, partycypacyjne, egalitarne, pluralistyczne i tak dalej. Ale jeśli opowiemy się za podobną wersją tego twierdzenia, musimy przyznać teorii hegemonii pewne bezpośrednio normatywne stanowisko. Z jednej strony, jeśli ktoś po prostu twierdzi na quasi-funkcjonalistyczną modłę, że „demokratyczna rewolucja” i „radikalna demokracja” są opisami faktów, to w mojej opinii ryzykuje zamazanie jakiegokolwiek *krytycznej* różnicy między teorią hegemonii i rzeczywistością społeczną, którą teoria ta ma opisywać. Myślę, że Laclau

ryzykuje zbliżenie się do tego stanowiska, gdy twierdzi, że demokratyczna rewolucja po prostu się dzieje, albo – bardziej problematycznie – że *wolność* jest konsekwencją istniejących przemieszczeń (*dislocations*) społecznych. Laclau pisze „wolność istnieje ponieważ społeczeństwo nie osiąga ustanowienia (*constitution*) jako ustrukturyzowany porządek obiektywny [Laclau 1990, 44]. To wskazująca na przyczynowość natura owego „ponieważ” jest tym, co mnie zarazem interesuje i niepokoi. Jeśli teoria hegemonii jest po prostu opisem pozytywnie istniejącego stanu zdarzeń, to ryzykujemy pozbawieniem jej jakiegokolwiek funkcji krytycznej, to jest nie pozostawieniem jakiegokolwiek przestrzeni pomiędzy rzeczami takimi, jakimi są i rzeczami takimi, jakimi mogłyby być. Jeśli teoria hegemonii jest opisem faktycznego stanu zdarzeń to ryzykuje utożsamienie się i powinowactwo z rozproszoną (*dislocatory*) logiką współczesnych społeczeństw kapitalistycznych.

Problem z dyskursem Laclaua polega na tym, że czyni on sugestie w obu kierunkach, deskryptywnym i normatywnym, nie objaśniając jednocześnie w dostatecznym stopniu, co dokładnie robi. To właśnie mam na myśli sugerując, że istnieje ryzyko pewnego deficytu normatywnego w teorii hegemonii. W mojej opinii, deficyt ten może zostać zażegnany na podstawie innego rozumienia logiki dekonstrukcji. Pozwolę sobie powrócić do dwójakiego twierdzenia wyrażonego powyżej: jeśli tym, czego brakuje dekonstrukcji w myśleniu polityczności jest teoria hegemonii, jakiej dostarcza odczytanie Laclaua, to fakt ten wymaga zrównoważenia przez drugie twierdzenie, że to czego brakuje teorii hegemonii, a czego można się doprawdy nauczyć od dekonstrukcji, jest rodzaj mesjanicznego nakazu do nieskończonej odpowiedzialności opisanego w pracy Derridy z lata 90.

Etyczne i normatywne

W recenzji *Spectres of Marx Derridy* z 1995 roku*, Laclau wydawał się nieprzekonany do etycznego aspektu, jaki przypisałem pojęciu mesjanicznego a priori, argumentując, że żaden nakaz etyczny Levinasowskiego typu nie wynika z logicznej nierozstrzygalności, a ponadto, że demokratyczna polityka nie musi być oparta na

* Zob. Laclau, 2006.

takim nakazie etycznym [Laclau 2006]. Zbędnym jest dodawać, że się z tym nie zgadzam. Co jest bardziej zaskakujące, Laclau również zdaje się ze sobą nie zgadzać. Wydaje mi się, na podstawie mojego odczytania wkładu Laclaua w fascynującą serię wymiany zdań ze Slavojem Žižkiem i Judith Butler, że jego stanowisko się zmieniło, i zmieniło się w znaczącym stopniu [Butler, Laclau, Žižkiem 2000]. Po pierwsze, Laclau przyjmuje, że teoria hegemonii nie może być wyłącznie faktualnym czy deskryptywnym przedsięwzięciem, zarówno dlatego, że taki rzekomo neutralny pod względem wartości opis faktów jest niemożliwy (wszystkie „fakty” mają charakter dyskursowy a zatem są interpretatywnymi konstruktami) jak i dlatego, że każde ujęcie faktów rządzone jest elementami normatywnymi. Ścisłe faktualny opis – jako zmysłowy empiryzm – jest złudzeniem opartym na jakiejś wersji „mitu tego, co dane” Sellarsa. A więc, wracając do biegunów dylematu omówionego wyżej, teoria hegemonii nie jest deskryptywna ale normatywna.

No nie całkiem, ponieważ Laclau potem chce wprowadzić rozróżnienie, które jest nowością w jego pracy, pomiędzy normatywnym a etycznym. Píše on:

Powiedziałbym, że „hegemonia” jest teoretycznym podejściem, które zależy od zasadniczo etycznej decyzji by zaakceptować, jako horyzont jakiegokolwiek możliwej inteligibilności niewspółmierność pomiędzy etycznym a normatywnym (to ostatnie zawiera deskryptywne) [Laclau 1990, 81].

Spróbujmy rozjaśnić to, co zostało tutaj powiedziane. To, co etyczne jest momentem uniwersalności albo reaktywacją, gdy zsedymetowany i partykularny porządek normatywny danego społeczeństwa jest zarazem obsadzany (*invested*) i kwestionowany. Nacisk zarówno na obsadzanie jak i na kwestionowanie jest ważny ponieważ, jeśli to, co etyczne jest momentem gdy „to, co uniwersalne mówi za siebie”, to specyficzny normatywny porządek społeczeństwa jest zawsze partykularny. Twierdzenia Laclaua o niewspółmierności tego, co etyczne i normatywne pociągają za sobą fakt, że zawsze będzie istniał *écart* pomiędzy obsadzeniem a kwestionowaniem. Etyczna uniwersalność musi zostać wcielona w normatywny porządek, ale ów moment wcielenia jest niewspółmierny z uniwersalnością. W języku bliższym pracy Alaina Badiou, można powiedzieć, że jakkolwiek normatywny porządek „etyki” jest zakrzepłą

(*sedimented*) formą początkowego etycznego *wydarzenia*. Hegemonia jest wyrazem wierności wydarzeniu, wydarzeniu które ponadto jest – i musi być – zdradzane przez każde normatywne wcielenie. Możemy zobaczyć, że ta relacja między etycznym a normatywnym jest – być może *tą* oto - uprzywilejowaną ekspresją „hegemonicznej uniwersalności” o której mówiłem we wstępie tego tekstu. Laclau pisze:

Hegemonia jest, w tym sensie, nazwą owej niestabilnej relacji między etycznym a normatywnym, naszym sposobem odnoszenia się do nieskończonego procesu obsadzeń (*investments*), który czerpie swą godność z samej swej porażki [Laclau 1990, 81].

Jak Levinas jest zainteresowany wyrażeniem trudności oddania mówionego w powiedzianym, *traduire c'est trahir*.

Kolejnym kluczowym aspektem rozróżnienia między etycznym i normatywnym jest to, że jest ono odbijane (*echoed*) w rozróżnieniu między *formą* i *treścią*. To, co etyczne jest momentem czystej formalności, który musi zostać wypełniony, w partykularnym kontekście, normatywną treścią. Oczywistym prekursorem takiego etycznego formalizmu jest Kant, gdzie imperatyw kategoryczny może być rozumiany jako w pełni formalna procedura służąca wypróbowaniu ważności poszczególnych norm moralnych poprzez rozstrzygnięcie czy przechodzą one sprawdzian uniwersalizacji – to podnosi kwestię jak Laclau odpowiedziałby na zarzut etycznego formalizmu, taki jak Hegłowska krytyka Kantowskiej etyki w *Fenomenologii ducha* i gdzie indziej. Ale, przyjmuje to, Lacanowskie i Heideggerowskie modulacje (*inflections*) tej Kantowskiej myśli także nie pozostały bez wpływu na rozumienie etycznego przez Laclaua. W Lacanowskiej etyce Realnego, to ostatnie jest momentem czystej formalności, konstytutywnym brakiem, który jest wypełniany normatywną treścią gdy stał się zsymbolizowany w stosunku do określonej treści. W końcu, rozróżnienie między etycznym i normatywnym jest myślane w kategoriach Heideggerowskiej różnicy ontologicznej, gdzie etyczne byłoby ontologicznym a normatywne ontycznym.

Wydaje się więc, że jesteśmy na tym etapie naszego rozumowania zobowiązani do wyciągnięcia wniosku, że zaprawdę nie ma normatywnego deficytu w teorii hegemonii. Okazuje się, że u podstaw tej ostatniej leży niezbywalne przekonanie etyczne, którego zasięg jest uniwersalny. W mojej opinii, to dobra wiadomość i jest to

przyjęcie podobnej koncepcji etyki, do jakiej próbowałem przekonać Laclaua od początku naszego sporu.

Ale to niekoniecznie oznacza, że w pełni zgadzam się ze stanowiskiem do którego doszedł Laclau i jako podsumowanie chciałbym przedstawić serie pytań i wątpliwości. Wszystkie one dotyczą wspomnianego rozróżnienia tego, co etyczne od tego, co normatywne.

1. Mój początkowy niepokój związany z nowym stanowiskiem Laclaua dotyczy faktu, że dekonstruuje on jedno rozróżnienie – deskryptywne/normatywne – tylko by naciskać na inne rozróżnienie – etyczne/normatywne. A zatem pytaniem dla niego staje się kwestia relacji między tym, co etyczne i deskryptywnymi/normatywnymi układami (*complexes*) [Laclau 1990, 81]. Ale na jakiej podstawie to drugie rozróżnienie ma być jakimś sposobem odporne na rodzaj dekonstrukcji jakiej podane zostało pierwsze rozróżnienie? Logicznie i metodologicznie, jak można wyeliminować różnicę tylko po to by na jej miejsce wprowadzić następnę rozróżnienie, licząc na to, że to się utrzyma. Nie widzę, jaki argument przedstawia Laclau, który mógłby chronić drugie rozróżnienie od podzielenia losów pierwszego. Mając to na uwadze, chciałbym teraz spróbować i zdekonstruować nieco rozróżnienie etyczne/normatywne.
2. Spójrzmy dokładniej na owo rozróżnienie pomiędzy tym, co etyczne a tym, co normatywne i tymczasowo przyznać Laclauowi rację. Wyobraźmy sobie to, co tu mamy jako rozróżnienie analityczne: *de jure* można łatwo dokonać rozróżnienia, które proponuje Laclau, między etyczną formą a normatywną treścią, uniwersalnym i partykularnym. Ale *de facto* wydaje mi się, że etyczne i normatywne zawsze idą w parze; a zatem, że w rzeczywistym życiu moralnym formalny moment uniwersalności jest zawsze scalony ze swoją konkretną partykularnością. Taka właśnie, jak mi się wydaje, jest nieuchronna logika pojęcia hegemonii. A więc, według mnie, byłoby bardziej sensownym mówić o faktycznym działaniu moralnym w terminach „etyczno/normatywnych układów”, nawet jeśli przyznamy, że *de jure* można przeprowadzić analityczne rozróżnienie między etycznym a normatywnym. Ale jeśli już to zaakceptujemy

to, odwracając pytanie, czy można wciąż mówić o równie usprawiedliwionym rozróżnieniu *de jure* między normatywnym i deskryptywnym, nawet jeśli przyznamy, że *de facto* oba porządki są nierozzerwalnie splecione? Nie widzę powodów, żeby tak być nie mogło. Zatem, przeciwnie, wobec rozróżnienia Laclaua między etycznym a „deskryptywno/normatywnymi układami”, myślę, że znacznie sensowniej jest mówić o *de facto* „etyczno/normatywno/deskryptywnym układzie”, w obrębie którego jest się uprawnionym do poczynienia serii rozróżnień *de jure*.

3. Myślę, że moje krytyczne zapytanie można uczynić bardziej konkretnym poprzez wypróbowanie języka jakiego używa Laclau do dokonania rozróżnienia etyczno/normatywne i sposobu w jaki przebiega ono równoległe do Heideggerowskiego rozróżnienia ontologicznego od ontycznego. Raz jeszcze, dla Heideggera, rozróżnienie między ontologicznym a ontycznym jest rozróżnieniem *de jure*, które separuje oddzielne warstwy w analizie fenomenologicznej. Dla Heideggera to, co ontologiczne jest *apriorycznymi* albo transcendentalnie konstytutywnymi cechami – nazywanymi przez Heideggera „egzystencjami” - które mogą być wypreparowane ze społecznie ustanawianego, ontycznego czy aposteriorycznego życia. Ale *de facto*, musimy mówić – i tak czyni Heidegger – o *Dasein* jako jedności ontologicznego i ontycznego. *Dasein* ma właśnie specjalną własność (*privilege*) ontyczno-ontologiczną. Dlatego też niepokoi mnie pewna łatwość z jaką Laclau odróżnia poziom etyczno-ontologiczny od poziomu normatywnego ontycznego, tak jakby można było jakoś wymazać czy odrzucić ontyczne z ontologicznego w tym, co etyczne. Nie można tego zrobić i w mojej opinii nie powinno się.
4. Jest jeszcze oddzielny, ale powiązany problem jaki mam z Heideggerowskim utożsamieniem przez Laclaua tego, co etyczne z tym, co ontologiczne. Założenie stojące za owym utożsamieniem wydaje się być następujące: potrafimy stematyzować i uchwycić pojęciowo bycie (*being*) tego, co etyczne, to znaczy, że natura etyki może być ontologicznie rozpoznana i pojęta. Wydaje mi się, że Levinas miałby jedną czy dwie ważne rzeczy do powiedzenia o tym

utożsamieniu etyki z ontologią, które według niego jest określającym gestem z pomocą którego filozofowie od Arystotelesa aż do Hegla i Heideggera rozumieli – i wedle Levinasa – źle rozumieli (*misunderstood*) to, co etyczne. Dla Levinasa to, co etyczne właśnie nie jest tematem dyskursu, a zatem nie może zostać zontologizowane. To co innego niż bycie. Nawet jeśli Levinas wydaje się raczej zagmatwany – poza wszystkim nie jest to miejsce na rozbudowaną egzegezę tego, jak Levinas począwszy od przełomowego eseju z 1951 roku *Is Ontology Fundamental?*, poszukiwał rozróżnienia etyki od ontologii w swoich wysiłkach opuszczenia klimatu myślenia Heideggerowskiego – podobną linię myśli można zauważyć u myślicieli intelektualnie bliższych Laclauowi. U Lacana to, co etyczne jest doświadczane w relacji do porządku Realnego na tyle, na ile niemożliwa do zsymbolizowania *Chose*, Freudowskie *das Ding* – stoi na miejscu Realnego. Owa *Chose* to właśnie coś nieredukowalnego do ontologicznej kategoryzacji, permanentny nadmiar w obrębie dyskursywnej symbolizacji. Także u Wittgensteina, w jego wykładach o etyce z Cambridge z 1929 roku, jak i gdzie indziej, etyczne ujawnia się jako przekraczające granice języka. Ściśle rzecz biorąc, etyczne jest tym, o czym nie można nic powiedzieć. Wszystkie propozycje w domenie etyki są nonsensowne. Etyka nie jest czymś uchwytym ontologicznie, ale raczej czymś ujmowanym w ciszy jaka zapada po przeczytaniu Tezy 7 *Tractatus Logico-Philosophicus* i trzeba pamiętać, że Wittgenstein przyznawał, iż cały wysiłek Traktatu miał cel etyczny, cel, który nie mógł zostać wyrażony w samej książce.

5. Pozwolę sobie pozostać przy przykładzie Wittgensteina by poddać dalszym próbom rozróżnienie etyczno/normatywne. W jednej z bardziej zagadkowych uwag na temat zasady wynikającej z *Dociekań filozoficznych* pisze on: Zamiast mówić, jakoby w każdym punkcie potrzebna była pewna intuicja, lepiej chyba byłoby powiedzieć, że w każdym punkcie potrzebna jest nowa decyzja (*es sei an jedem Punkt eine neue Entscheidung nötig*)” [Wittgenstein 2000, 111-112]. Cytat ten wydaje się ilustrować relację między etyką i normatywnością, a dokładnie, że jest reguła, która posiada uniwersalność, na przykład ciąg liczb

pierwszych, ale i tak każda ekspresja reguły wymaga decyzji, aktu kontynuowania ciągu. W tym sensie reguła byłaby „etyczna” a partykularna decyzja byłaby normatywna. Ale w takiej sytuacji co ma być korzyścią z prób ścisłego rozróżnienia między etycznym a normatywnym? Czy nie powinniśmy raczej ujmować etyczno/normatywnego układu w sposób podobny czy analogiczny do relacji pomiędzy „regułą” a „zastosowaniami podążania za regułą”?

6. Pozwolę sobie powrócić do innego sposobu wyrażania moich wcześniejszych pytań, to znaczy do różnicy między hegemonią i hegemonią demokratyczną. Czy to, co etyczne jest czymś konstytutywnym, albo możliwym do zidentyfikowania we wszystkich społeczeństwach, czy też istnieje tylko w społeczeństwach demokratycznych? Jeśli zachodzi ta pierwsza ewentualność – a zdaje mi się, że tak właśnie jest dla Laclaua – i etyczne istnieje we wszystkich społeczeństwach, to chociaż ta definicja utrzyma wymóg ścisłej formalności, można jej także zarzucić banalność. Jeśli Laclau wysuwa prosty argument *metaetyczny* w swoich wypowiedziach o tym, co etyczne, to można równie dobrze zapytać „a więc jaki jest cel wypowiedzania tego?” Jednakże, jeśli prawdziwa jest druga możliwość i etyczne jest nieodłączną częścią wyłącznie demokratycznych społeczeństw, to wydaje mi się, że przyznajemy w ten sposób temu, co etyczne pewną treść normatywną. Znaczący to, że przystaliśmy na opisywanie etycznego na taki czy inny sposób i przedkładanie jednej partykularnej deskrypcji nad inną. Byłbym skłonny powiedzieć, że demokratyczne formy polityczne są po prostu lepsze niż te niedemokratyczne: bardziej inkluzywne, bardziej przestronne, bardziej sprawiedliwe i tak dalej. Teraz, jeśli jest *jakaś* specyficzna treść tego, co etyczne, to rozróżnienie między etycznym i normatywnym nie może być utrzymane; a jeśli jest odwrotnie, jeśli nie ma *żadnej* treści tego, co etyczne, to wtedy można zapytać: „o co chodzi?” Czy taka metaetyczna analiza nie jest raczej banalna?
7. Przypuszczam, że krytyka mojego stanowiska przez Laclaua mogłaby wskazywać, że w zakresie w jakim podążam za Levinasem (choć, trzeba

powiedzieć, co raz bardziej heterodoksyjnym Levinasem), przyznaje pewną specyficzną treść temu, co etyczne. To bez wątpienia prawda. Przyjmuje taką krytykę bez zastrzeżeń. Moje stanowisko opiera się na tym, że na podstawie pewnego metaetycznego obrazu tego, co nazywam „doświadczeniem etycznym”, które wywodzę z debat wokół pojęcia „faktu rozumu” u Kanta, opowiadam się za partykularną normatywną koncepcją doświadczenia etycznego opartą na krytycznym odczytaniu wielu myślicieli, w tym Derridy i Levinasa¹. Niech będzie, jak jest; moje pytanie do Laclaua brzmi: dopóki nie chcemy się angażować w czysto diagnostyczne, metaetyczne dociekania oddzielone od jakiegokolwiek substancjalnej treści normatywnej, nie widzę, czemu mielibyśmy tak zażarcie obstawać przy beztreściowym charakterze tego, co etyczne. Moim zdaniem formalna metaetyka musi być powiązana z normatywnymi roszczeniami etycznymi. Jedną z wielkich zalet pracy Laclaua jest to, że pokazuje jak zhegemonizować określony normatywny obraz i przekształcić go w efektywne i transformujące działanie polityczne.

*

Dlatego też, wydaje się, że w teorii hegemonii wciąż pozostaje normatywny deficyt, chociaż znajduje się zupełnie gdzie indziej niż początkowo przypuszczałem. A więc Ernesto i ja wciąż się nie zgadzamy, co nie jest znowu takie złe, oznacza bowiem, że nasza historia może się toczyć dalej.

przełożył Wiktor Marzec

BIBLIOGRAFIA

Critchley, S., (1992), *The Ethics of Deconstruction*, Oxford: Blackwell, wydanie drugie, rozszerzone: Edinburgh: Edinburgh University Press (1999).

Critchley, S., (2000a), *Demanding Approval – On the Ethics of Alain Badiou*, [w:]

1 Przykłady ostatnich tekstów, gdzie przedstawiam to stanowisko bardziej systematycznie to np. Critchley 2000a, 2000b.

“Radical Philosophy”, No. 100 (2000).

Critchley, S., (2000b), *Remarks on Derrida and Habermas* [w:], *Constellations*, Vol.7, No. 4 (2000).

Laclau, E., (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, New York: Verso.

Laclau, E., (2004), „Zwichnięty czas”, [w:] *Emancypacje*, przekład zbiorowy, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.

Laclau, E., Mouffe, Ch., (2007), *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przekład zbiorowy, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.

Mouffe, Ch., (red.), (1996), *Deconstruction and Pragmatism*, London, New York: Routledge.

Wittgenstein, L., (2000) *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.

Jan Smoleński

Central European University, Budapest

Chantal Mouffe vs. Carl Schmitt: The Political, Democracy, and the Question of Sovereignty. Abstract

In this paper I compare political theories of Carl Schmitt and Chantal Mouffe in three important aspects - the conceptualization of the political, their attitude towards liberal democracy and the conception of political process - and point to significant discrepancies. Schmitt's concept of the political is deeply existential and essentially involves real possibility of death, whereas Mouffe's is more domesticated, centered around the struggle, not physical elimination. Schmitt sees liberal democracy as inherently contradictory, because it is grounded on contradictory principles: democratic equality and particularism, and liberal freedom and universalism. Mouffe perceives this contradiction as a locus of tension with emancipatory potential. I trace these differences to their different perception of history. Schmitt's vision of history is marked with ruptures created by the political emergencies, which correlates with his eventual, decisionistic conception of politics. Mouffe's processual conception of politics corresponds rather with the conception of the end of history.

***Chantal Mouffe vs. Carl Schmitt:
The Political, Democracy, and the Question of Sovereignty****

Political thought of Carl Schmitt is an important point of reference in today's political theory. His fascist past made him an object of deserved criticism: some critics

* This essay has been written thanks to inspiring remarks and deeper comments made in more and less formal matter by Nenad Dimitrijevic, Janusz Ostrowski, Wawrzyniec Rymkiewicz, Rafał Wonicki. I owe them many thanks. As they should be credited for my writing this paper, any possible misinterpretations are solely my responsibility.

were interpreting his writings from Weimar period through the lens of his political choices;¹ other sought for his self-excuse for involvement in NSDAP in his post-World-War-II works². Despite that fact, however, Schmitt's thought has been keenly adapted by some of the left-wing opponents of post-political hegemony of neoliberalism. One of the left-wing thinkers inspired by the thought of Schmitt is Chantal Mouffe. She employs his deep conviction about the inevitability of conflict in political life and on this basis she refutes claims of the demise of the division into right and left³. Schmitt's claim, that "whoever invokes humanity wants to cheat"⁴ is understood as the exposure of the particular interests disguised as universal values. In Mouffe's interpretation, the emergence of right-wing populism is the effect of the repression of genuine political conflict and invoking universal concepts to justify the measures taken to pursue particular goals. She also tries to show the inevitability and desirability of political conflict within a nation state.

In an epoch of effective repression of political conflict under the pressure of the principle of economic effectiveness⁵ this attempt of rediscovery of politics and refutation of "the end of history" claims deserve attention and serious examination. Although Mouffe openly admits that she reconceptualizes Schmitt's notions (in some cases against Schmitt's intentions), close comparison of Mouffe and Schmitt points to the possible shortcomings of Mouffe's attempt to accommodate political conflict within liberal-democratic framework of politics. The aim of this essay is to show that

1 For example: Ulrich Preuss, "Political Order and Democracy: Carl Schmitt and His Influence," in: Chantal Mouffe (ed.) *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso: London, 1999, 155-179.

2 For example: Victoria Kahn, "Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision," in: *Representations* 83, no. 1, 2003, 67-96.

3 See: Anthony Giddens, *Beyond Left and Right: The future of Radical Politics*, Polity Press: Malden, MA, Cambridge, 1994.

4 Carl Schmitt, *The Concept of The Political*, trans. George Schwab, University of Chicago Press: Chicago 2007, p. 54.

5 See: Colin Crouch, *Post-Democracy*, Polity Press: Malden, MA, Cambridge 2004, as well as Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France 1978-1979*, ed. Arnold I. Davidson, trans. Graham Burchell, Palgrave Macmillan, 2008.

Chantal Mouffe's reconceptualization of Carl Schmitt's main categories of the political and friend-enemy distinction is rooted in quite different ideas of the ontology of historical time. This has profound consequences for political practice Mouffe advocates. For the sake of simplicity (not because of the bias in favor of one author) I will compare Mouffe's theory to Schmitt's; this approach has only one explanation: it is Mouffe that reconceptualizes Schmitt, not *vice versa*. To argue for my thesis, I start with the central concept in her political theory, which is political conflict, and show the basic differences between her understanding of the political and that of Schmitt. This leads me to the issue of the nature of modern democracy, especially the tension between democracy and liberalism, which I will explore in the second step. This part points to yet another important difference between Mouffe and Schmitt – the nature of politics. I argue that in the case of Schmitt, politics has eventual/revolutionary nature, whereas in the case of Mouffe it is processual. I trace this discrepancy to the lack of the theory of sovereignty in the latter case and describe it in the third step. In the fourth part I explain the discrepancies between Mouffe and Schmitt with their different understandings of history (stated explicitly by Schmitt and implicit in the case of Mouffe)⁶. Lastly I conclude.

Difference between Schmitt's and Mouffe's idea of conflict

In his famous book *The Concept of the Political* Schmitt argues that the distinctive feature of politics is the conflict along the line that separates friends from enemies. "The political," friend-enemy relationship constitutes the heart of politics⁷. This distinction is analogous to distinctions in other realms (like good and evil in ethics

6 One may object reconstructing Mouffe's theory of history from the writings that do not concern history. The aim of this paper, however, is to draw ultimate consequences from Mouffe's reformulations of Schmitt's concepts. Since, as I argue in this paper, Schmitt's political theory rests on peculiar understanding of history, I find it legitimate to reconstruct a theory of history that corresponds to Mouffe's theory.

7 Schmitt. *The Concept*, op. cit., p. 26.

or ugly and beautiful in esthetics), but it cannot be reduced to those⁸. In other words, the political is autonomous not in the sense that there exists some independent realm of the political; rather, the autonomy of the political is grounded in the fact that the political relationship, the friend-enemy distinction, describes the intensity of association and dissociation of men, and is irreducible to any other distinction. “Thereby the inherently objective nature and autonomy of the political becomes evident by virtue of its being able to treat, distinguish, and comprehend the friend-enemy antithesis independently of other antitheses”⁹. Politics, therefore, is never about struggle in the name of ethical or any other principles; these principles, however, can be employed in order to sharpen the friend-enemy distinction. The ultimate consequence of the friend-enemy relationship is the possibility of dying. It is not to say that war is just a continuation of politics by other means, as Clausewitz argued. Rather, for Schmitt, war is always a present possibility of politics, its ultimate consequence and in this sense its truth¹⁰. Therefore the distinction has profound existential character: the existence of the one side of the relation is a threat to the existence of the other. Hence the definition of the enemy as a collectivity of people that (at least potentially) confronts similar collectivity. It means that the enemy is always the public one, because it refers to the grouping of people¹¹. At the same time, the existence of the enemy is the condition of possibility for the unity of friends. In other words it is the existence of public enemy that enables the creation of the political unity of friends and give them substantial collective identity. Moreover, the potential conflict between friends and enemies cannot be mediated or resolved by a disinterested third party¹². Political actions in the strong sense of the word are those that have the possibility of fight for life and death as their horizon. The friend-enemy distinction is also existential in another sense: it overrides all other divisions inside the political unity of the nation.

8 Ibid., p. 27.

9 Ibid., p. 27.

10 Ibid., p. 34.

11 Ibid., p. 28

12 Ibid., p. 27

Radical existential separation in politics is ultimate and unavoidable. One is either a friend or an enemy – there is no middle ground; the temporal apparent lack of intensity of political conflict does not change the fact that the relation between friends and enemies rests on the mutual threat to physical existence. Mouffe accepts Schmitt's premise that conflict constitutes the core of politics, but she rejects his radical separation of friends and enemies. The friend-enemy distinction is for her one of the many possible forms of the “us” and “them” relation¹³. The acceptable form of conflict is not an antagonism but an agonism, “a we/they relation where the conflicting parties, although acknowledging that there is no rational solution to their conflict, nevertheless recognize the legitimacy of their opponents. They are 'adversaries' not enemies.”¹⁴ Mouffe accepts the irreducible dimension of conflict in the political, however, it is restrained in order to fit liberal-democratic form of the polity. Through the change of the conflictual relation from enemies to adversaries, Mouffe claims, the formal construction of the political is preserved, yet the final horizon of the Schmittian understanding of the political, the possibility of dying and killing, real fight for life and death, is averted. Mouffe is convinced that by these transformations of the Schmittian notion of the political she has better understood and preserved the political: Schmitt, by not accepting the pluralism of the modern democratic societies, annihilates the political because the potential for dividing into friends and enemies will be finally exhausted, when the mere possibility of the fight for life and death turns into reality. In her reformulation, however, existential aspect of the political is lost: although the elements of the relation still reciprocally define their identities, they are not the threat for their very existence. Political conflict turns into parliamentary debate, where the procedure of voting replaces the final resolution of the conflict¹⁵.

13 Chantal Mouffe, *On the Political*, Routledge: London, New York 2005, p. 16. Unfortunately she does not specify other possible forms.

14 *Ibid.*, p. 20.

15 *Ibid.*, p. 22.

Democracy vs. liberalism or democracy *and* liberalism?

Mouffe's reformulation of Schmitt's basic political relation results with different understanding of political conflict. For Schmitt it is ultimately a physical confrontation between two hostile groupings which perceive each other as a threat for their existence. For Mouffe, on the other hand, political conflict is the relation in which the two parties can differentiate from each other, not necessarily becoming an existential threat for one another. The discrepancy between Mouffe and Schmitt in this respect – its magnitude and its ground – is understandable much better in the context of their different attitudes towards liberal democracy.

In his book *The Crisis of Parliamentary Democracy* Schmitt writes: “Every actual democracy rests on the principle that not only are equals equal but unequals will not be treated equally. Democracy requires, therefore, first homogeneity and second – if the need arises – elimination or eradication of heterogeneity”¹⁶. He equates equality with homogeneity, because he understands the former not formally, as expressed in legal provisions, but substantially as “found in certain physical [sic!] and moral qualities, for example, in civic virtue, in *arete*”¹⁷. This radical democratic idea of equality rests on the substantial identity of the governing, the sovereign, and the governed, the subjects¹⁸. In other words, the ruler is not distinguished *from* the people, but *by* the people¹⁹. The dark underside of Schmitt's conception of democracy (especially bothering in the context of Schmitt's political choices) is its tendency for internal repression of everything that differs from the established pattern of substantial commonality because it is this commonality that defines the ultimate democratic sovereign – the people. In democracy it is the will of the people that sanctions any

16 Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. Ellen Kennedy, The MIT Press: Cambridge, Mass., London, 1985, p. 8.

17 Ibid, p. 9.

18 Ibid. p. 26.

19 Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, trans. Jeffrey Seitzer, Duke University Press: Durham, London 2008, p. 264.

decision that is made; this will is not a simple aggregation of individual votes but is expressed as the will of the collective. This claim is paradoxically consistent with another Schmitt's claim that "democratic dictatorship" can exist. Democracy can be dictatorial if the sovereign embodies the existential, pre-legal unity of the people.

This understanding of democracy is incompatible with liberalism. Liberal form of government – parliamentarism – rests on the principles of openness and discussion which by definition requires not homogeneity but rather pluralism of opinions. The clash of opinions is supposed to produce the truth and justice²⁰, not the unanimous decision of a collective subject. The institution of parliament presupposes that the reason is scattered unevenly among the participants of the discussion and it reveals itself through the deliberation. Thus discussion is not just negotiation but a (constant and in this sense never-ending) process of achieving the truth and justice. Public deliberation produces political harmony analogously as market competition produces harmonious distribution of goods; in this sense, liberalism is profoundly rationalistic. With its insistence on individualism and universalism, and with its rationalistic core, liberalism is incapable of creating genuine political, that is collective identity – it perceives conflict either in moral terms, that is confrontation between good and evil, or in economic terms, where there are not enemies, but only negotiable interests²¹. Democracy, on the contrary, is a political form *par excellence* because, according to Schmitt, it rests on substantive collective identity of the group, that is created in the opposition to other groups. The democratic illusion of parliamentarism as a liberal form of government stems from the historically contingent struggle of liberals and democrats against absolutist monarchies. However, the plurality of opinions contradicts democratic homogeneity. "The essence of the parliament is therefore public deliberation of argument and counterargument, public debate and public discussion, parley, and all this without taking democracy into account"²². It is so, because

20 Schmitt, *The Crisis*, op. cit., p. 49.

21 Schmitt, *The Concept*, op. cit., p. 37.

22 Schmitt, *The Crisis*, op. cit., p. 34-35.

liberalism and democracy rest on different, mutually exclusive principles. Thus, according to Schmitt, liberal democracy is an oxymoron, an internally contradictory notion for liberalism rests on individualism, pluralism and universalism and democracy rests on the principle of homogeneity and in fact particularism.

Accepting Schmitt's premises about the contradiction between liberalism and democracy, Mouffe rejects his conclusions²³. Using his categories, she tries to defend pluralism of the liberal democracy against Schmitt's fierce criticism. She acknowledges that there is a contradiction between liberal and democratic concepts of equality, however, it does not have to lead to destruction of the regime but it rather can be a *locus of tension*

that installs a very important dynamic, which is constitutive of the specificity of liberal democracy as a new political form of society. The democratic logic of constituting the people, and inscribing rights and equality into practices, is necessary to subvert the tendency towards abstract universalism inherent in liberal discourse. But the articulation with the liberal logic allows us constantly to challenge - through reference to 'humanity' and the polemical use of 'human rights' - the forms of exclusion that are necessarily inscribed in the political practice of installing those rights and defining 'the people' which is going to rule²⁴.

Methodological individualism of the liberals results in acceptance for multiplicity of individual ends, desires, opinions, etc., while universalistic reference to humanity or reason are in fact the attempts to create the all-inclusive universal equality. In the case of democracy, however, some sort of homogeneity is necessary in order to distinguish the equality of citizens from inequality between citizens of different states. In order to create *demos* one needs those who are excluded from *demos* as a constitutive outside. Hence this tension creates the potential for emancipation. Liberal democratic slogans of liberty and equality can not only be tested against oppressive practices in politics,

23 Chantal Mouffe, "Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy," in: *The Democratic Paradox*, Verso: London, New York, 2000, p. 44.

24 Ibid.

but claimed in the spheres that were not considered political before: “the process of democratization has to extend from the sphere of political relations to encompass all social relations – gender, family, workplace, neighbourhood, school, and so on”²⁵.

Mouffe believes also that Schmitt's insight in the nature of the political and the shortcomings of the liberal-rationalistic, consensus-oriented idea of politics can preserve liberal democracy from illiberal attacks of right-wing populism. In her diagnosis, right-wing populism emerged in response to elimination of effective political divisions by technical language of economic efficiency (accepted by the “third way” social democracy) on the one hand and moralization of the conflict on the other. Lack of genuine political difference that would give a vent to dissatisfaction and social cleavages combined with delegitimizing *cordon sanitaire* against 'irrational populists' gave fuel to a very dangerous mixture. As a result the right-wing populist parties, that combined anti-elitist and anti-systemic claims with xenophobia and ethnic and national particularism, appeared as the only real alternative for 'those corrupt in power.'²⁶ Paradoxically, in order to sustain the relative stability of the liberal democratic polity one needs to accept conflictual character of politics and install it into the core of liberal democracy. According to Mouffe, in this way the emancipatory dynamics of liberal democratic system can be preserved, containing the conflict within the limits of continuous agonism, and not in unrestrained antagonism.

Politics – processual or eventual? On the concept of sovereignty

The two discussed differences between Mouffe and Schmitt – the discrepancy in the understanding of the political and attitude towards liberal democracy – stem from a more fundamental difference concerning the character of politics. Although they both accept conflictual core of politics, they ascribe to it different roles. In the

25 Chantal Mouffe, “On the Articulation between Liberalism and Democracy,” in: *The Return of The Political*, Verso: London, New York, 1993, p. 103.

26 Mouffe, *On the Political*, op. cit., Chapter 4, especially pages 64-76.

case of Schmitt it is the ever present possibility of annihilation, ultimate resolution of the tension between friends and enemies by the destruction of one of the sides. In the case of Mouffe, it is rather the engine of the continuous process of struggle. In other words, for Schmitt, politics has eventual character, whereas for Mouffe it is processual.

In order to better grasp the theoretical foundation of this discrepancy between Schmitt and Mouffe, what should be examined is the question of sovereignty. Traditionally, since Jean Bodin, sovereignty is defined as the unrestrained by law, highest authority. In this conception the sovereign is the figure that holds ultimate political power and is defined by the capacity to impose decisions onto its subjects. At the moment of crisis, the sovereign decides to suspend or even breach the law in order to keep the integrity of existing political unity. The mature form of this understanding of sovereignty can be found in political philosophy of Thomas Hobbes. The reason people keep allegiance to the sovereign is the fact it protects them from the unbearable fear of the state of nature. If the sovereign cannot provide protection, this obligation will simply be taken by another sovereign, which, according to the rule *protego ergo obligo*, would have the right to demand allegiance²⁷.

However, it is not the most important feature of the Schmitt's sovereign. In his analysis of Schmitt's notion of sovereignty, Andreas Kalyvas points out that the sovereign is mainly the constituent power, the capacity to create and find new political order. The state of exception is the moment when the situation of the *creatio ex nihilo* can be repeated²⁸. The first sentence of Schmitt's *Political Theology* – “Sovereign is he who decides on the exception”²⁹ – should not be understood as simply the suspension of existing legal order. This distinction is better visible in Schmitt's writing on

27 Andreas Kalyvas, “Popular Sovereignty, Democracy and the Constituent Power,” in: *Constellations* vol. 12 no. 2 2005, p. 224.

28 Ibid, see also: Andreas Kalyvas, “Hegemonic sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the constituent prince,” in: *Journal of Political Ideologies* (2000), 5 (3), 343–376.

29 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapter on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, The MIT Press: Cambridge, Mass., London 1985, p. 5.

dictatorship. He distinguishes there two types of dictatorial rule. Commisarial dictatorship – an exceptional power granted to the particular body in order to restore the order. Sovereign dictatorship, on the other hand, refers to the provisional body that is granted by the people the constituent power³⁰. It should be stressed that although *Ausnamenzustand* plays structurally the same role in political theory as the notion of the miracle in theology,³¹ the decision over the state of exception is never made with disregard to historico-political context. Schmitt's interpretation of Shakespeare's *Hamlet* shows, that every political decision is taken in particular historico-political conditions³². It is pre-normative, but it is always already made in the situation of concrete disorder. There is no external measure that could provide any prediction about its outcome. A decision in this sense is an embracement of the contingency constituent for the political, however, as Giacomo Marramao rightly points out “[t]he decision is not a coup de theatre - a mere arbitrary <<gesture>> for its own ends, art pour l'art - but the cut, the innovative schism, which is the origin of every concrete, actually existing legal system”³³. The concreteness of historico-political circumstances limits the arbitrariness of the sovereign creator. The sovereign decision is sovereign not because it is discretionary or groundless. The decision is sovereign because it is an ultimate act of establishing the new order, an act which cannot be judged by any existing norm, because it creates those norms. In the epoch after the French Revolution, the only legitimate sovereign is the people, but not understood as the collection of individuals, but rather the self-conscious collective will³⁴. The people by its will make the comprehensive constitutive decision about its collective existence; any constitution, any legal and political order is grounded in this existential decision. The

30 Gopal Balakrishnan, *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso: London, New York 2000, chapter 2., especially p. 32.

31 Schmitt, *Political Theology*, op. cit., p. 36.

32 Carl Schmitt, *Hamlet or Hecuba: The Irruption of Time into Play*, trans. Simona Draghici, Corvallis, OR: Plutarch Press, 2006.

33 Giacomo Marramao, *The Exile of the Nomos: For a critical Profile of Carl Schmitt*, in: *Cardozo Law Review*, vol. 21:1567, p. 1576.

34 Schmitt, *Constitutional Theory*, op. cit, p. 125-127.

ultimate consequence of this claim is that the political is constitutive for the social³⁵.

A preliminary theory of constituent power can be found, however, in Mouffe's earlier work co-authored with Ernesto Laclau. As described in *Hegemony and Socialist Strategy*, hegemony is independent from any other social realm, totally contingent and constituent for the society understood as the polity³⁶. Politics is about fixing the meaning of different social identities and establishing the main line of social antagonism. Although it is deprived of decisionistic character of Schmittian sovereign (in this sense it is not the exception that constitutes the rule), the Mouffeian-Laclauian conception of hegemony retains other important features of sovereignty – autonomy from other realms (and related capacity to politicize them in antagonistic relation), and the capacity to constitute the identity of the friends against the enemies. As it is a struggle for power, politics is ultimately a process of the constitution of society. Hegemony transcends the state and thus plays the same structural role as the notion of the Schmittian sovereign as the constituent power. Sovereignty is defined as the power to overcome legal order and even create it, similarly hegemony is a relation of power creating a discursive net that is constitutive for the political and social order³⁷. In her democratic theory, however, Mouffe does not theorize the sovereignty, neither in the sense of *plenitudo potestis* or the constituent power. What she is interested in is democratic politics that would not be limited to proceduralism and retain the pluralist and conflictual – active aspect within the framework of liberal democracy. In this sense her understanding of democracy is that of a “non-hegemonic struggle”³⁸. Mouffe

35 Kalyvas, “Hegemonic sovereignty,” op. cit.

36 Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Second Edition, Verso: London, New York, 2002.

37 See: Kalyvas, “Hegemonic sovereignty,” op. cit. Author does not refer to Laclau and Mouffe's *Hegemony and Socialist Strategy*, however his interpretation of the notion of hegemony and especially the critique of Gramsci's “crude social determinism” according to which political domination had its sources in the domination in the realm of the economic, is very consistent with their post-Marxist standing.

38 See: Stefan Rummens, “Democracy as a Non-Hegemonic Struggle? Disambiguating Chantal Mouffe's

theorizes only the struggle within an already established institutional framework; the question of sovereignty is absent from her democratic theory, and as I want to argue, not by chance.

The political and the vision of history: *to katechon vs. the end of history*

I believe the key to understanding Schmitt's vision of the political is his conception of history described in "Three Possibilities for Christian Conception of History," a short, dense, and unfortunately not well known text. In this article, debating theses of Karl Löwith's *Meaning in History*, Schmitt describes his political eschatology which consists of three figures: the great parallel, *Katechon*, and Christian Epimethius. The great historical parallel is the basis of the historical self-consciousness of modernity: it relates present times to *the* great event in the past, it signifies the actual presence of *the* historical event as the beginning of the history; it does not mean simple identity of historical moments, but it is designed to create difference and thus enables historical thinking. The past is perceived from the point of view of the present, but it is the past event that serves as the criterion for the judgment of the present. This is how the history gains its "dark meaning"³⁹. This apparent paradox results in the radical contraction of time by bringing together the present and the past. At the same time, this radical contraction of time gives the sense of approaching *eschaton*, the sense of the end of times and the related ultimate confrontation of the good with the evil. In this deeply existential understanding of time, time flow is reversed. It does not flow from the past to the future, but the other way around. However, this eschatological perspective, in which great parallel posits us, does not guarantee truly historical consciousness because the eschatological anticipation – ontological privilege is given to the future as the criterion of interpretation for the present – results in passive awaiting of the end of times. The figure that can prevent this 'eschatological

Agonistic Model of Politics," *Constellations* Volume 16, Number 3, 2009, pp. 377-391.

39 Carl Schmitt, "Three Possibilities for a Christian Conception of History," in: *Telos* 147 Summer 2009, p. 170.

paralysis' is *Katechon*, the restrainer, which Schmitt derives from Saint Paul's second letter to Thessalonians. *Katechontical* forces are not simply reactionary forces; they rather prevent the victory of the Antichrist on Earth. It is active awaiting of the believers, which includes the necessity of taking decisions, including (or especially) political decisions. The third element, Christian Epimethius, refers to infinite particularity of the historical event. Christian Epimethius looks back on past historical events and from them draws the meaning for the present. This Marian history, as Schmitt calls it, is the messianism of the restraint⁴⁰. “[K]atechontical view of history focuses on the occasional and unpredictable *emergence* of world powers that prevent the much feared world unity”⁴¹ that according to Schmitt's interpretation of the words of Saint Paul will be a false paradise, a kingdom of the Antichrist. *Katechon* prevents the end of history not only by sustaining the plurality of states but in more abstract terms by guaranteeing the discontinuity of time. History is as long as time itself is not homogeneous and contains sudden ruptures. In other words, history is constituted by sudden breaks, extraordinary political events of the (re)creation of political unities by sovereign decisions. In this sense, Schmitt's conception of time has similar structure to that of the political: it is the exception that is fundamental and constituent basis for the regular and normal. Extra-legal and pre-legal constitutive power of the sovereign is primary to the constituted legal order. The existence of history as such depends on the ruptures of time marked by the emergence of *katechon*.

At first glance, Mouffe's conception of the political is compatible with Schmittian conception of history. Closer examination, however, proves otherwise. Although she does not explicitly formulate the theory of history, her conception of the political seems to be grounded in the end of history, rather than in attempts to preserve it. The best known modern version of 'the end of history' theorem was presented by Francis Fukuyama. In his essay *The End of History?* and later in *The End of*

40 See: Janusz Ostrowski, “Anioł Przeszłości – nota tłumacza”, [in:] *Kronos* 2/2010, 167-170.

41 Wiliam Hooker, *Carl Schmitt's International Thought. Order and Orientation*, Cambridge University Press: Cambridge, London 2009, p. 51.

History and the Last Man, based on the Kojèveian interpretation of Hegel's philosophy of history, he argues that the end of the Cold War proved to be the end of history in the sense that the ideological development of mankind achieved its *telos* in liberal democratic regime as an embodiment of the principles of freedom and equality. In other words, democratization of the world is the question of time, not *whether*, but *when* undemocratic societies (i.e. still historical societies) will adopt liberal democracy. “[A]t the end of history it is not necessary that all societies become successful liberal societies, merely that they end their ideological pretensions of representing different and higher forms of human society”⁴². According to Fukuyama, the end of history means the state in which no substantial, qualitative change is possible nor desirable. What has brought history to an end was the end of political evolution, and liberal democracy represents its final stage⁴³. In other words, it is not about the true end of times and ideological struggle – they may appear between historical and post-historical societies. The end of history is a utopianism in which humanity has found the final formula of political organization *and* politics as action. Is not it the case with Mouffe's understanding of democratic politics? In her view, liberal democracy is *the* regime that by its internal dynamics provides mechanism for progressive democratization. Although it is possible that subsequent spheres of life are democratized, the liberal democratic framework and institutions stay intact. Although she rejects the idea of the end of history in many of her writings, it seems that within her theory there is no room for emergence of a genuinely new political form. Her main point of attack is not the end of history, but rather the post-politics. Of course Mouffe does not endorse Fukuyama's deep conviction that it is only a matter of time before liberal democratic principles be adopted worldwide, both in internal affairs and as an international order. In this case she is much more pessimistic. However, the structure is very similar: a processual character of politics (with no sudden ruptures and moments of discontinuity) and the belief in the final formula of the politics.

42 Francis Fukuyama, “The End of History?,” in: *The National Interest*, Summer 1989, <http://www.wesjones.com/eoh.htm>, last accessed at December 31 2011.

43 Susan Marks, “The end of history,” in: *European Journal of International Law* 3/1997, p. 452.

This conception of history is at odds with Schmitt's conception of discontinuous time and history. Schmitt's conception of politics is eventual: politics for him is not a process (as it is for Mouffe) but an event. Mouffe's vision of time resembles a pagan cyclical self-reproduction/reconstruction of the political community through repeating elections and continuous political *agon* within certain limits of liberal democratic debate. The improvements within liberal democracy itself are possible, but they are possible thanks to the internal liberal democratic principles of liberty and equality. Still, the conception of the end of history is deeply conservative because it assumes that a political regime superior to or more advanced than liberal democracy is simply impossible. Such a conclusion can be drawn from Mouffe's reformulation of political conflict and abandonment of the issue of constituent power. Constituent power as a new beginning corresponds to, and in fact creates the rupture in the flow of time. In Mouffe, the lack of this aspect of the political results in an unexpected similarity to Fukuyama's conception. Schmitt would most probably call it a-historical thinking.

Conclusions

This paper attempts to show the basic differences between political theory of Carl Schmitt and Chantal Mouffe's reformulation thereof. Because of the scope and complexity of Schmitt's thought I limited myself to three central points: the difference in the ideas of political conflict, different understanding of the relationship between liberalism and democracy, and the notion of sovereignty. I argued that Mouffe's more domesticated idea of conflict results from the value-based commitment to liberal democracy. While accepting his remarks as valuable source for reinvention of the emancipatory potential of liberal-democratic project, Mouffe rejects Schmitt's ferocious critique of liberalism on the grounds of her devotion to individual freedom. This, in turn, rests on the conception of politics that is processual, not decisionistic/revolutionary.

In the final section I propose a more general interpretative framework which takes the (implicit or explicit) conception of history that is considered a logical ground for further political theory as the (logical) point of departure. From this point of view Mouffe's reconceptualization of Schmitt results from her different commitments concerning historicity of history. This, I believe, points to a more general issue of connections between politics, sovereignty and the historicity of history. The understanding of politics is intimately linked with, and in fact presupposes, an ontological commitment in the understanding of history. In other words, political ontology can be fully understood within the framework of the ontology of historical time. Schmitt's enterprise can be interpreted as an attempt of repoliticizing the politics – by internal repression of visible differences as – in the times when decisions concerning collective existence are made not with the reference to the political, but to technical knowledge or the strength of the pressure groups⁴⁴. The ways of such repoliticization are unacceptable within democratic polities. A similar goal is set by Chantall Mouffe. To give Mouffe full credit, her attempt to “think with Schmitt, against Schmitt”⁴⁵ should be read as a heroic effort of breaking out from the alleged lack of political alternatives to neoliberal state-craft within an already established – and widely accepted, at least in democratic countries – liberal democratic framework. It seems, however, that in order to think the alternative, we need to be able to think the break with liberal democratic regime in general. And this thought requires the reinvention of history.

BIBLIOGRAPHY

Balakrishnan, G. (2000) *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, London, New York: Verso.

44 Schmitt, *Political Theology*, op. cit., p. 65.

45 Chantal Mouffe, “Introduction: For an Agonistic Pluralism,” in: *The Return of the Political*, op. cit., p. 2.

- Benjamin, W. (2007) *Theses on the Philosophy of History*, [in:] *Illuminations*, New York: Schocken Books.
- Crouch, C. (2004) *Post-Democracy*, Malden, MA, Cambridge: Polity Press.
- Foucault, M. (2008) *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France 1978-1979*, ed. Arnold I. Davidson, trans. Graham Burchell, Palgrave Macmillan.
- Fukuyama, F. (1989) *The End of History?*, in: "The National Interest," Summer 1989.
- Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right: The future of Radical Politics*, Malden, MA, Cambridge: Polity Press.
- Hooker, W. (2009) *Carl Schmitt's International Thought. Order and Orientation*, Cambridge, London: Cambridge University Press.
- Kahn, V. (2003) *Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision*, [in:] "Representations" 83, no. 1, 2003.
- Kalyvas, A. (2000) *Hegemonic sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the constituent prince*, [in:] "Journal of Political Ideologies" 5 (3)/2000.
- _____ (2005) *Popular Sovereignty, Democracy and the Constituent Power*, [in:] "Constellations" vol. 12 no. 2 2005.
- Laclau, E., Mouffe, C. (2002) *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Second Edition, London, New York: Verso.
- Marks, S. (1997) *The end of history*, [in:] "European Journal of International" Law 3/1997.
- Marramao, G. (2000) *The Exile of the Nomos: For a critical Profile of Carl Schmitt*, [in:] "Cardozo Law Review," vol. 21/2000
- Mouffe, C. (2005) *On the Political*, London, New York: Routledge.
- _____ (2000) *The Democratic Paradox*, London, New York: Verso.
- _____ (1993) *The Return of The Political*, London, New York: Verso.
- Ostrowski, J. (2010) *Anioł Przeszłości – nota tłumacza* [in:] "Kronos" 2/2010.
- Preuss, U. (1999) *Political Order and Democracy: Carl Schmitt and His Influence*, [in:] Chantal Mouffe (ed.) "The Challenge of Carl Schmitt," London: Verso.
- Rummens, S. (2009) *Democracy as a Non-Hegemonic Struggle? Disambiguating Chantal Mouffe's Agonistic Model of Politics*, [in:] "Constellations" Volume 16,

No 3, 2009.

Schmitt, C. (2008) *Constitutional Theory*, trans. Jeffrey Seitzer, Durham, London: Duke University Press.

_____ (2006) *Hamlet or Hecuba: The Irruption of Time into Play*, trans. Simona Draghici, Corvallis, OR: Plutarch Press, 2006

_____ (1985) *Political Theology: Four Chapter on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, The MIT Press: Cambridge, Mass., London 1985

_____ (2007) *The Concept of The Political*, trans. George Schwab, Chicago: University of Chicago Press.

_____ (1985) *The Crisis of Parlamentary Democracy*, trans. Ellen Kennedy, The MIT Press: Cambridge, Mass., London.

_____ (2009) *Three Possibilities for a Christian Conception of History*, in: "Telos" 147 Summer 2009.

Tomasz Leśniak

University of Essex

Ideology, Politics and Society in Antonio Gramsci's Theory of Hegemony. Abstract

In this article, I examine Antonio Gramsci's theory of hegemony by situating it in relation to a more general intellectual and socio-political context involving orthodox Marxism, October Revolution and Italian fascism. I first briefly outline the problem of economism in Marxist theory, as it is the main object of Gramsci's critique developed fully in the *Prison Notebooks*. The next two sections are devoted to October Revolution and Italian fascism, interpreted as two elements of the socio-political conjuncture which called into question Marx's 'base/superstructure' model of society and its mechanistic rearticulation. Finally, I discuss Gramsci's mature political theory as an attempt to break with economic determinism and class reductionism of classical and orthodox Marxist theory. I argue that his original conception of hegemony constitutes an advance towards a non-essentialist and relational conception of politics and society.

Ideology, Politics and Society in Antonio Gramsci's Theory of Hegemony

Introduction

Essentialism can be understood as a „claim that any social entity has a permanent character or ‘essence’ that predetermines its relation with other social entities” [Martin 1998, 159]. Both in classical and orthodox Marxism it takes the form of economism, as politics and ideology are considered to be subordinate to the economic structure. In Marx's 'base/superstructure' model of society, economism comes in two forms related to the role and nature of the 'superstructures' [Mouffe 1979, 169]. Firstly, it is deterministic, as 'superstructures' are understood as being mechanical reflections of the economic 'base'; in the famous phrase from a 'Preface' to *A Contribution to the Critique of Political Economy* Marx describes relations of

production as „the real basis from which rises a legal and political superstructure, and to which correspond specific forms of social consciousness” [Marx 1996, 159-160]. Secondly, it is reductionist, because superstructures are viewed „as being determined by the position of the subjects in the relations of production” [Mouffe 1979, 169]. Thus in the *Manifesto of the Communist Party* Marx characterizes the state power as a „device for administering the common affairs of the whole bourgeois class” [Marx 1996, 3]. In this article, I want to explore Antonio's Gramsci's theory of hegemony as an attempt to break with economic determinism and class reductionism of both classical and orthodox Marxist theory. It is my belief that Gramsci's theoretical intervention constitutes an advance towards

a relational and non-essentialist conception of politics and ideology, and its conceptual tools can be fruitfully employed in political analysis of the state, power and ideological practices in disparate contexts.

In developing this argument, I shall begin by briefly sketching out some elements of the intellectual and socio-political contexts which had a significant influence on Gramsci's work. Next, I shall turn to Gramsci's reinterpretation of Marxism as a 'philosophy of praxis'. Finally, I discuss his theory of hegemony as an attempt to transcend the limits of classical and orthodox Marxism.

Orthodox marxism

Orthodox marxist theory, which emerged during the period of increasing influence of natural sciences and quickly became popular within the Second International, is marked both by economic determinism and class reductionism. Nikolai Bukharin, Karl Kautsky and Georgi Plekhanov, among others, make an attempt to develop 'scientific marxism', based on a mechanical understanding of historical materialism. They adapt Marx's 'base/superstructure' model of society as a basic matrix for interpretation of social and political phenomena. Orthodox marxists argue that „the totality of society and history can be explained in the language of the physical sciences, in terms of mechanical causality: the material forces of production *cause* certain types of class relations, which *cause* certain types of conflict, which *cause*

certain types of institutional development, and so on" [Femia 1981, 69]. From this point of view, it is possible to explain the history in terms of economic laws and predict its future development. Ultimately, functioning of laws of concentration, overproduction and proletarianisation within capitalism is supposed to lead into social revolution and overcoming of economic contradictions. As Kautsky asserts in his commentary to the Erfurt Programme: „[...] the collapse of the existing society is inevitable because we know that economic development naturally and necessarily produces contradictions which oblige the exploited to combat private property” [Kautsky in: Mouffe 1979, 173]. Economic determinism, based on the conviction that economic contradictions drive the historical process, is combined here with interpretation of social change in terms of causal laws. Moreover, this combination is supplemented by class reductionism, as orthodox marxists assume that every ideological element has a necessary class-belonging. This assumption was expressed in their rejection of democracy which was considered to be necessarily a bourgeois ideology [ibidem, 174].

October Revolution

October Revolution can be interpreted as an event that called into question both economic determinism and class reductionism of orthodox marxist theory. Contrary to predictions of Marx and orthodox marxists, revolution took place in Russia, at the time when Russian economy was a combination of feudal and capitalist elements. Thus October Revolution couldn't have been explained in terms of a mechanical unfolding of economic contradictions within mature capitalist economy. Moreover, the revolution undermined class reductionism, as it was carried out by a coalition of social forces which articulated together demands which didn't have a necessary class-belonging: „the revolution triumphed when the Russian working class, under the leadership of the Bolsheviks, succeeded in combining the class struggles against the capitalists with a range of massive democratic movements - of the peasantry for the land, of the workers, peasants and soldiers against the war, and of the oppressed nationalities for their freedom” [Simon 2001, 16]. In Gramscian terms,

revolution was a consequence of political activity of the working class which was successful in hegemonising a range of democratic demands during the period of regime's crisis.

Fascism

Rise of fascism in Italy can be seen as a dramatic consequence of a belief in „historical necessity”. Gramsci himself developed a non-reductionist interpretation of fascism and provided some interesting observations on the inability of the socialist movement to organize against fascism. From his perspective, it should be interpreted as an answer to the crisis of Italian liberal democracy, suffering from deep socio-economic divisions, economic weakness and isolation of politics from society. In fact, fascist movement was the only force which managed to mobilize a large part of the population in a period of post-war crisis, articulating together interests of petty-bourgeoisie, industrial capitalists, war veterans, latifundists, small and medium agrarians, and directing their anger towards the working class [Martin 1998, 32-33; Adamson 1980, 619]. The rise of fascism was also related to the weakness of socialist movement at that time; Italian left-wing was divided and strongly influenced by the economic determinism and class reductionism of orthodox Marxism. Italian Socialist Party rejected class alliances, democratic ideology and cooperation with other parties in anti-fascist coalition. Instead, it advocated passivity derived from the belief that emancipation is guaranteed in the long run by the objective laws of historical development. As Amadeo Bordiga, founder of the Italian Communist Party, asserted: „Communists must have nothing to do with bourgeois institutions and must prepare for an immediate struggle for power, eliminating from their ranks any who did not share this view” [Kołakowski 1978, 223].

Marxism as a „philosophy of praxis”

After this brief outline of the intellectual and political conjunctures, in which Gramsci's work emerged, I can now turn to his interpretation of Marxism and conception of philosophy as developed in the *Prison Notebooks*. Gramsci's reading of

Marx - especially with regard to the question of the relation between human consciousness and historical process - was significantly different from orthodox Marxist interpretation. The latter was denounced by him for neglecting Marx's early writings and, in particular, his critiques of materialism and conception of the subject as a practice articulated in *Theses on Feuerbach*. According to Gramsci, Marxism, with its stress on dialectic, antagonism and revolutionary practice, should be seen as an essentially historicist, anti-positivist and anti-scientist philosophy [ibidem, 228-229]. Orthodox Marxists, in contrast, replace historical dialectic with causal laws, view marxism as a „scientific philosophy” and interpret the relation between human, nature and social reality in purely mechanistic terms [Paggi 1981, 130].

In his interpretation of Marxism as a „philosophy of praxis”, Gramsci refers to *Theses on Feuerbach* to stress the role of human practice in the historical process and redefine the relation between human consciousness and reality. As he asserts:

The individual does not enter into relations with other men by juxtaposition, but organically, in as much, that is, as he belongs to organic entities which range from the simplest to the most complex. [...] Man does not enter into relations with the natural world just by being himself part of the natural world, but actively, by means of work and technique. Further: these relations are not mechanical. They are active and conscious. They correspond to the greater or lesser degree of understanding that each man has of them. So one could say that each one of us changes himself, modifies himself to the extent that he changes and modifies the complex relations of which he is the hub [Gramsci 1971, 352].

Economic determinism of orthodox Marxism is here rejected in favour of a relational understanding of a subject in which relations between subject and reality are active. From this follows that strict division between human consciousness, nature and social reality is untenable. According to Gramsci, consciousness can't be reduced to a mere reflection of the objective world, because both social relations and relations with nature depend on our understanding of them and have different degrees of necessity.

However, it doesn't mean that historical process is subject to arbitrary will. History sets constraints on human practice, as it can develop in a limited number of directions [Kotakowski 1978, 232].

The emphasis on relational, dialectical and historical character of human behaviour and products of human activity has significant consequences for Gramsci's conception of philosophy and ideology (in fact, Gramsci equates these two terms). If practice has to be interpreted in relation to a general historical conjuncture in which it emerges, then also philosophy has to be related to particular socio-political and economic contexts. According to Gramsci, economic contradictions give rise to plurality of conflicting philosophies, but not every philosophy is capable of structuring social practices and organizing human masses. However, this capacity has to be adopted as the main criterion for the evaluation of a particular philosophy:

One could say that the historical value of a philosophy can be calculated from the "practical" efficacy it has acquired for itself, understanding "practical" in the widest sense. If it is true that every philosophy is the expression of a society, it should react back on that society and produce certain effects, both positive and negative. The extent to which precisely it reacts back is the measure of its historical importance, of its not being individual "elucubration" but "historical fact" [Gramsci 1971, 346].

Gramsci's rejects, therefore, economistic conception of philosophy and ideology present in mechanistic interpretation of Marx's 'base/superstructure' model. In contrast to orthodox Marxism, which characterizes them in negative terms (ideology as a 'false consciousness'), he advocates positive conception of philosophy and ideology as a 'creative activity': „to the extent that ideologies are historically necessary they have a validity which is "psychological"; they "organise" human masses, and create the terrain on which men move, acquire consciousness of their position, struggle, etc.” [ibidem, 377]. Thus 'ideological forms' can't be reduced to mere reflections of economic structures. They develop within particular historical contexts, but they are also structuring reality by modifying „common sense” and social practices: „if any form

of 'superstructure' could be called a mere appearance, this only meant that it had outlived its historical function and was no longer capable of organizing social forces" [Kołakowski 1978, 231].

Hegemony

Gramsci's conception of marxism as a 'philosophy of praxis' was a starting point for his radical reinterpretation of the 'base/superstructure' model in the theory of hegemony. The latter can be briefly characterized as an attempt „to provide a novel account of class rule in capitalist society that does not rely simply on the coercive power of the state and the instilling of 'false consciousness' by the bourgeoisie" [Howarth 2000, 89]. Its novelty stems from the fact that Gramsci's political theory is focused on ideological 'superstructures' - that is on the level on which „man become conscious of conflicts in the world of economy" - and stresses the primacy of politics and ideology in the historical process [Gramsci 1971, 162]. In short, Gramsci claims that institutionalization and stabilization of every social order rests to some extent on consent of the ruled.

According to Gramsci, both surprising stability of capitalism in Western societies and unexpected outburst of the October Revolution in Russia can be explained by differences in the ability of fundamental social groups within these economico-political regimes to gain either active or passive consent of the majority of the population. Consent is organized at the level of civil society, which consists of associations, educational apparatus, family, media, political parties, religious institutions and trade unions, and it is secured by the state through legal means and interventions in periods of crisis, when the dominant ideology is challenged [ibidem, 12]. Comparing Western organized capitalist societies and Russia in the first decades of the 20th century, Gramsci observes that they significantly differed in the balance between the state and civil society:

In Russia the State was everything, civil society was primordial and gelatinous; in the West, there was a proper relation between State and civil society, and when the State trembled a sturdy structure of

civil society was at once revealed. The State was only an outer ditch, behind which there stood a powerful system of fortresses and earthworks [ibidem, 238].

One of the defining features of organized capitalism is, therefore, highly developed civil society which is tightly integrated with the state. Structures of civil society foster popular participation and enable articulation of social demands, securing in this way the stability of the economico-political regimes. Thus, contrary to the expectations of classical and orthodox Marxists, economic development fostered integration of the masses into the capitalist system [Femia 1981, 52]. According to Gramsci, this should lead to modification of the socialist movement's strategy in advanced capitalism. In Russia it was possible to gain the power in a 'war of movement', that is by frontal attack on the state, because the political and economic elites were not supported by institutions of civil society. However, integration of the state and civil society in organized capitalism makes it much more resistant to crisis and, therefore, political practices aimed at radical social change must be based on a 'war of position', that is „building alliances with all the social movements which are striving to transform the relationships within civil society” [Simon 2001, 85]. To theorize these alliances and relationships Gramsci rearticulates Marxist concept of 'hegemony'.

The concept of 'hegemony' was first used by Plekhanov and later developed by Lenin to advocate the need for a strategic temporary class alliance between workers and peasants for the overthrow of Tsarism [Simon 2001, 25]. This instrumental understanding of hegemony was expressed by Lenin in his famous phrase „march separately, but strike together”. In contrast, Gramsci proposes a non-instrumental interpretation of hegemony and extends the concept to include both political practices and forms of rule. Discussing the problem of relations of political forces, he comes to the conclusion that it is possible to distinguish between three moments of 'collective political consciousness': 1) economic-corporate - „the members of the professional group are conscious of its unity and homogeneity, and of the need to organise it, but in the case of the wider social group this is not yet so”, 2) class/developed economic-corporate - „consciousness is reached of the solidarity of interests among all the

members of a social class, but still in the purely economic field”, 3) hegemonic - „one becomes aware that one's own corporate interests, in their present and future development, transcend the corporate limits of the purely economic class, and can and must become the interests of other subordinate groups too” [Gramsci 1971, 181]. Hegemony is, therefore, not an instrumental or incidental coalition between subordinated classes which is limited to their economic and political interests as in Plekhanov's and Lenin's conceptions. It involves also „intellectual and moral unity, posing all the questions around which the struggle rages not on a corporate but on a 'universal' plane” [ibidem, 181-182]. Thus every social force struggling for power as well as dominant groups willing to maintain it, have to transcend their narrow economic-corporate interests and forge a 'collective will' which consists of shared ideas, values, objectives and beliefs. Political identities have to be viewed, therefore, as precarious and unstable constructions emerging in the political struggle rather than mere expressions of class interests (although Gramsci still claims that they are organized around fundamental classes and, therefore, his break with economism is not definitive).

Conclusions

As Laclau and Mouffe assert in one of the passages from *Hegemony and Socialist Strategy*, Gramsci's theory of hegemony „(...) accepts social complexity as the very condition of political struggle and - through its threefold displacement of the Leninist theory of 'class alliances' - sets the basis for a democratic practice of politics, compatible with a plurality of historical subjects” [Laclau and Mouffe 2001, 71]. In this article, I argued that its emergence in the late 1920's wasn't a mere coincidence. Development of organized capitalism and outburst of October Revolution in Russia contradicted rather than reaffirmed assumptions and predictions of classical and orthodox Marxism, whereas the rise of fascism in Italy manifested dramatic consequences of the belief in 'historical necessity' and 'iron laws of capitalism'. In opposition to orthodox Marxists, Gramsci proposed a non-deterministic conception of politics and ideology. Observing the development of organized capitalism in the West,

he noted that political and economic power are secured by consent of the subordinated groups which is manufactured within institutions of civil society. Consequently, ideology, which is a foundation on which political identities rise, can't be interpreted in purely class terms; it has to obtain some degree of universality, because it combines different class elements and demands which do not have a necessary class-belonging.

BIBLIOGRAPHY

Adamson, W. (1980), *Gramsci's Interpretation of Fascism*, [in:] „Journal of the History of Ideas”, 41 (1980).

Femia, J. (1981), *Gramsci's Political Thought*, Oxford: Clarendon Press.

Finocchiaro, M. (1988), *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, London: Lawrence & Wishart.

Gramsci, A. (1977), *Antonio Gramsci. Selections from Political Writings (1910-1920)*, London: Lawrence & Wishart.

Howarth, D. (2000), *Discourse*, Buckingham: Open University Press.

Kołakowski, L. (1978), *Main Currents of Marxism. Vol. 3: The Breakdown*, Oxford: Clarendon Press.

Laclau, E. and Mouffe, Ch. (2001), *Hegemony and Socialist Strategy*, London - New York: Verso.

Martin, J. (1998), *Gramsci's Political Analysis*, Basingstoke: Macmillan.

Marx, K. (1996), *Marx: Later Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mouffe, Ch. (1979), *Hegemony and ideology in Gramsci*, [in:] Ch. Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, London: Routledge & Kegan Paul.

Paggi, L. (1979), *Gramsci's general theory of marxism*, [in:] Ch. Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, London: Routledge & Kegan Paul.

Simon, R. (2001), *Gramsci's Political Thought*, London: The Electric Book Company.

Kazimierz Rynkiewicz

Uniwersytet Ludwika Maksymiliana w Monachium

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum w Krakowie

What Can Intuition and Discourse Afford? Abstract

With a view of Husserl and Foucault the article is seeking a critical epistemological phenomenological analysis of the relationship between the notions of intuition and discourse. The central question is: what can intuition and discourse afford? The epistemological performance of these terms is determined both generally and specifically. While the general performance highlights the establishment of the human subjects in the real world, it is the special performance with the access of subjects to the ideal objects. This situation requires the complementary pursuit, i.e., a synthesis of the intuition and the mind.

Was können Intuition und Diskurs leisten?***Eine epistemologisch-phänomenologische Analyse mit Blick auf Husserl und Foucault*****1. Einleitung**

Vor einigen Wochen habe ich mit zwei Freunden von mir eine Radtour rund um den Starnberger See unternommen und eine erstaunliche Erfahrung gemacht: Als wir auf der Rückfahrt waren und uns plötzlich einer Kreuzung mit vielen Abfahrtmöglichkeiten annährten, wussten wir nicht mehr weiter, ob wir links oder rechts fahren sollten. Zum Glück kam dann eine spontane, intuitive – und wie sich das auch später zeigte – richtige Entscheidung seitens eines meiner beiden Radfahrtgefährten, wir sollten links fahren. Und es war eine Frau, der wir dies zu verdanken hatten. Eine solch intuitive Entscheidung wird oft als „weibliche Intuition“ bezeichnet.

Die häufige Beschreibung der Intuition beruht in der Philosophie auf dem Polaritätspaar „intuitiv - diskursiv“ und ist vor allen Dingen epistemologisch fundiert.

Während diskursives Erkennen Sinneswahrnehmungen und aufeinander aufbauende Schlussfolgerungen in Anspruch nimmt, stellt intuitives Erkennen hingegen eine geistige Anschauung dar. So weist auch die obige Entscheidung der Freundin von mir einen geistig-anschaulichen Charakter auf, d.h. sie entspringt nicht einem Diskurs, der in Sinneswahrnehmungen und Schlussfolgerungen fundiert worden wäre. Die Relevanz der Intuition in der philosophischen Debatte wurde vor allem von Spinoza, Fichte und Husserl hervorgehoben, dagegen die des Diskurses von Habermas und Foucault. Im vorliegenden Aufsatz werden wir hauptsächlich das Gedankengut von Edmund Husserl und Michel Foucault vor Augen haben.

Ein Kernkonzept der Phänomenologie Husserls besteht in der sogenannten Wesenschau, die den Zugang zur wesenhaften Struktur eines Gegenstandes ermöglichen soll und so von den individuellen Besonderheiten oder zufälligen Variationen abstrahieren kann. Da der Prozess einer direkten inneren Anschauung am nächsten kommt, nannte Husserl den Denkvorgang „Intuition“. Die Begründung von Wissenschaft beginnt für Husserl mit den Kategorien „Intuition“ und „Evidenz“.¹ Der aktuell populäre Begriff „Diskurs“ wird hingegen meist in Anlehnung an das Konzept der Diskursanalyse Foucaults behandelt. Es ist eine Variante des philosophischen Diskursbegriffs, der sich vom sprachwissenschaftlichen Diskursbegriff unterscheidet.² Als Poststrukturalist untersucht Foucault den Wandel der Denksysteme. Dabei bezeichnet er als Diskurs den Vorgang der Herausbildung jener Wahrheiten, „in denen wir uns unser Sein zu denken geben“. Mit Diskurs wird also das in der Sprache

¹ Intuition spielt auch in der Psychologie und Kognitionswissenschaft eine wichtige Rolle. In der Psychologie des Carl Gustav Jung wird etwa die Intuition als instinktives Erfassen oder als gefühlsmäßige Ahnung wahrgenommen. In der Kognitionswissenschaft wird die Intuition dagegen als zentrale Fähigkeit zur Informationsverarbeitung aufgefasst (vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Intuition>, S. 2f [vom 31.07.2009]).

² Die andere Variante stellt der philosophische Diskursbegriff von Habermas dar, den er im Zusammenhang mit seiner Diskursethik entwickelt hat. Mit sprachwissenschaftlichem Diskursbegriff wird Diskurs als Vortrag gemeint.

aufscheinende Verständnis von Wirklichkeit einer jeweiligen Epoche gemeint. Die Regeln des Diskurses definieren ein bestimmtes Wissensgebiet.³

Die so fundierte zentrale Frage des vorliegenden Aufsatzes lautet: Was können Intuition und Diskurs leisten? Zunächst wird ein Versuch unternommen, eine allgemeine philosophische Bestimmung der Leistung der Intuition und des Diskurses zu gewinnen. In einem weiteren Abschnitt bemühen wir uns, bereits eine spezielle Bestimmung der Leistung dieser beiden Begriffe herauszuarbeiten, und zwar im Kontext des Husserlschen Begriffs „Wesensschau“ und des Konzepts der Diskursanalyse Foucaults. Der nächste Schritt zielt auf die Formulierung des Verhältnisses zwischen Intuition und Diskurs ab, wobei als Grundlage die vorher gewonnene Auffassung gilt. Der Aufsatz endet mit einer abschließenden, zukunftsorientierten Reflexion.

2. Allgemeine Bestimmung der Leistung der Intuition und des Diskurses

Begriffe „Intuition“ und „Diskurs“ werden sowohl im täglichen Leben als auch im Zusammenhang mit wissenschaftlicher Tätigkeit (etwa in Vorträgen und in der Literatur) verwendet. Hervorgehoben werden meist zwei Aspekte dieser beiden Begriffe, *der epistemologisch-phänomenologische Aspekt* mit seinem eher theoretischen Charakter, und *der in der Praxis fundierte kognitive Aspekt*. Will man die Leistung von Intuition und Diskurs plausibel bestimmen, so sind diese beiden Aspekte in einem Gleichgewicht zu halten, wie dies übrigens auch in allen Bereichen der Philosophie der Fall ist.⁴ Versuchen wir dies also zu tun, offenbar bezogen auf die Begriffe „Intuition“ und „Diskurs.“

2.1. Intuition

Es ist alles andere als einfach, das Wesen der Intuition präzise auf den Punkt zu bringen, da mit Intuition gewöhnlich verschiedene Begriffe gemeint sind. Als Synonyme für

³ Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Diskursiv> S. 1f. (vom 31.07.2009).

⁴ Hier meine ich das Gleichgewicht zwischen theoretischer und praktischer Philosophie.

Intuition gelten mithin in der Alltagssprache z.B. mein Spürsinn, Blitzgedanke, eine Vision, das Wissen, Eingebung, innere Stimme, innere Gewissheit usf. So konnte etwa die Freundin von mir, mit der ich einen Radausflug machte, sagen: „Ich weiß es, wir sollten links fahren“. In dem Kontext lässt sich die Intuition vorab wie folgt definieren: „*Intuition is a clear knowing without being able to explain, how one knows.*“⁵ Intuition ist also klares Wissen, ohne dass man fähig ist, zu erklären, wie dieses Wissen zustande kommt. Sie ist ferner ein sensorischer Prozess im menschlichen Wesen, der durch besondere Arten von Interaktionen aktiviert wird, sowohl innerhalb als auch außerhalb unseres Körpers, was unsere Stabilität und optimale Funktionsweise beeinflusst. Dieser sensorische Prozess beeinträchtigt unser Verhalten, unsere Gefühle und unsere Gedanken, sodass wir uns entweder unbewusst bewegen und einen weiteren Schritt tun oder faktische Informationen für unsere Entscheidungen darüber erhalten, in welche Richtung wir unsere nächsten Schritte setzen sollen.⁶ So ergibt sich *ein holistisches Bild der Intuition*, in dem die Intuition eine Verbindung der biologischen und der Bewusstseinswelt darstellt. Die Frage ist, welche Rolle der Intuition in diesem holistischen Welt zugeschrieben wird.

Bei der Beantwortung dieser Frage gilt es vorab zwischen klassischen und modernen⁷ Intuitionisten zu differenzieren. Die klassische Auslegung der Intuition, die vor allem mit dem Namen von *Baruch de Spinoza* (1632-1677) und *Henri Bergson* (1859-1941) in Verbindung gebracht wird, zielt darauf ab, Intuition als Gegenteil von Vernunft und Intellekt (Verstand) zu erfassen. Intuition allein ermöglicht das Erkennen der Wahrheit und liefert die Erfahrung letzter Gewissheit. So bemüht sich Spinoza in seinem Hauptwerk „die *Ethica ordine geometrico demonstrata*“, alle Erscheinungen des psychischen Lebens aus dem Selbsterhaltungsprinzip zu erklären. Im Streben nach Selbsterhaltung, das mit dem Streben nach wahrer Erkenntnis identisch ist, liegt das Wesen des Menschen. Die höchste Erkenntnis ist *eine intuitive Erkenntnis und erfasst alles von Gott her*, d.h. aus dem Wesen seiner Attribute und somit unter dem

⁵ Vgl. Obermayr-Breitfuß, R. (2003), 28.

⁶ Vgl. Obermayr-Breitfuß, R. (2003), 253.

⁷ Das Wort „modern“ wird hier im Sinne von „gegenwärtig“ verwendet.

Gesichtspunkt der Ewigkeit.⁸ Der Weg zu dieser letzten Erkenntnis führt nach Spinoza über den genauen Gebrauch der Vernunft, die letzten Endes versagt und deshalb durch die Intuition ergänzt werden muss. Dank der Intuition gewonnene wahre Erkenntnis führt zur Tugend, die aber in ihrer höchsten Form in der Erkenntnis Gottes aufgeht.⁹ Was die Einschränkung des logischen Denkens anbelangt, geht Bergson noch viel weiter. Er schränkt die Rolle des Intellekts erheblich ein und hält die voluntative Intuition für die höchste Form der Erkenntnis, durch die Wahrheit unmittelbar und außerhalb sinnlicher und rationaler Entitäten erkannt wird. Die Intuition ist also für Bergson *die Erkenntnis des eigenen Bewusstseins in der reinen Dauer*, mithin eine absolute Erkenntnis. Wenn die Intuition eine absolute Erkenntnis sein soll, muss sie vor allem eine Überwindung des homogenen Raumes sein. Der homogene Raum ist eine handlungsrelative Illusion, die unter die Materie unterschoben wird. Er ist eine Schranke zwischen uns und der Realität, die uns den Zutritt zu der Realität verwehrt. Diese Schranke fällt, sobald die Intuition vollzogen wird. Die Intuition erschließt uns den Zugang zu dem ganzen Gebiet des Seins, zum Leben, und beansprucht, es allein erkennen zu können.¹⁰

Die moderne Auffassung der Intuition steht hingegen unter dem Einfluss des empirischen Ansatzes des Positivismus und der analytischen Philosophie. Es wird generell nach einem Konzept gesucht, das epistemologisch begründet und empirisch nachprüfbar ist. Intuition ist nicht nur ein Weg zu absoluten Wahrheiten und zur Erfahrung letzter Erkenntnisse, sondern auch ein Phänomen, das komplementär zum verstandesgeleiteten Denken wirkt und bei allen Prozessen beteiligt ist.¹¹ Nach *Mario Bunge*, der einen neopositivistischen Standpunkt vertritt, ist die Intuition eine Form besonders schneller Schlussfolgerungen, eine Hypothese mit einem hohen Wahrscheinlichkeitsgehalt, die erst empirisch überprüft werden müsse.¹² Allerdings wird auch im Rahmen der modernen Auffassung behauptet, dass es bei jeder

⁸ Die niederste Stufe der Erkenntnis ist die Erkenntnis der Sinne.

⁹ Vgl. de Spinoza, B. (1977), Teil II und III. Vgl. auch Coreth, E. u.a. (2000), 77f.

¹⁰ Vgl. Ingarden, R. (1994), 104f, 119f.

¹¹ Vgl. Hauser, Th. (1991), 12.

¹² Vgl. Bunge, M. (1962).

Ableitung eines Wissens einen Punkt geben müsse, an dem selbstverständliche Wahrheiten unmittelbar, d.h. intuitiv erkannt werden, ohne weitere Möglichkeit der Überprüfung. Bei dieser Erkenntnis der Wahrheiten ist die Vernunft auf die Intuition angewiesen, und umgekehrt, da intellektuelle Vorarbeiten erbracht werden müssen.¹³ *Ludwig Wittgenstein*, der Intuition für eine innere Stimme hält, fragt indes, wie weiß ich, wie ich dieser Stimme folgen soll? Und wie weiß ich, dass sie mich nicht irreleitet?¹⁴ Oder anders ausgedrückt: Wie weiß ich, wie dieser Intuition fundierende Punkt zu finden ist?

Wird die Intuition modern aufgefasst, so könnte man dabei auch phänomenologisch verfahren. Dann hieße es nämlich, die Phänomenologie befasse sich mit der Art und Weise der Erscheinungsform der Intuition. Damit ist aber kein klassisches phänomenologisches Verfahren gemeint. Unter dem Druck der Naturwissenschaften stehend nimmt diese phänomenologische Erforschung der Intuition einen Charakter ein, der mit der Psychologie und technischen Entwicklungen verknüpft ist: (1) Intuition als PSI-Effekte, und (2) Intuition als Leit- und Führungssystem. Während die Intuition als PSI-Effekte eher auf natürlichen Vorgängen beruht, welche mit paranormalen Phänomenen grenzen und uns befähigen, unser Leben so zu führen, dass dadurch eine volle Leistungsfähigkeit erreicht werden kann¹⁵, stellt die Intuition als Leitsystem hingegen ein inneres Orientierungssystem dar, das oft mit einem GPS (Globales Positionierungssystem) verglichen wird.¹⁶

¹³ Vgl. Obermayr-Breitfuß, R. (2003), 58.

¹⁴ Vgl. Wittgenstein, L., PU § 213.

¹⁵ Vgl. Bonin, W.F. (1988), 409. PSI-Effekte werden wie folgt aufgeteilt: (1) primäre PSI-Effekte: Reflex- und Anweisungseffekt; und (2) sekundäre PSI-Effekte: Telepathie-, Teleos-, Klarstellungs-, Traum-, Gipfelerfahrungen-Effekt (z.B. religiöse Erfahrungen). Diese PSI-Effekte wurden erstmals vom Psychologenpaar Luisa E. und Joseph B. Rhine 1932 in dem Kontext formuliert.

¹⁶ Vgl. Obermayer-Breitfuß, R. (2003), 270.

2.2. Diskurs

Im vorangehenden Abschnitt stellte sich heraus, dass die Intuition als Vermögen aufgefasst wird, das einerseits über die Vernunft hinausgeht – in dem Grade, wie sie (Intuition) jeweils ausgeprägt ist, andererseits auf die Vernunft angewiesen ist. Dieses Angewiesensein der Intuition erhält eine klare Linie auf der Ebene des Diskurses; d.h. erst im diskursiven Verfahren wird die Rolle der Vernunft und des Verstandes gewissenhaft gewürdigt, insbesondere auf der Basis des sprachlichen Geschehens. Sprache ermöglicht also das Zustandekommen des Diskurses, sowohl im allgemeinen als auch im philosophischen Sinne. Denn wer einen Diskurs führen will, der muss sich unter anderem einer Sprache bedienen. Das, was in einem Diskurs vorkommt, kann zum Gegenstand einer Diskursanalyse werden.

Unter dem Diskurs im allgemeinen Sinne verstehen wir „*Diskurs als Vortrag*“, der prinzipiell in zwei Formen auftreten kann, nämlich als (1) *Sprechhandlungssequenz* – z.B. Frage und Antwort, Vorwurf und Rechtfertigung, ausgeführt bei systematischer Anwesenheit von Sprecherwechseln; und als (2) *Sprechhandlungsverkettung* – z.B. Vortrag, Erzählung, ausgeführt bei systematischer Abwesenheit von Sprecherwechseln.¹⁷ Hier fällt gleich auf, dass der Begriff „Handlung“ bzw. „Handeln“ entscheidend ist. Sowohl derjenige, der eine Frage stellt oder einen Vorwurf erhebt, als auch derjenige, der sich um eine Antwort oder Rechtfertigung bemüht, vollzieht eine sprachlich fundierte Handlung. Das Gleiche gilt auch bei einem Vortrag oder einer Erzählung. Eine besondere Rolle spielt ein solcher Handlungsbegriff im Diskurs im philosophischen Sinne, was man insbesondere am Beispiel von *Habermas* beobachten kann, wenn er in seiner „*Diskursethik*“ kommunikative Rationalität hervorhebt und dabei folgendes *Universalisierungsprinzip* formuliert: „Jede gültige Norm muss der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können“¹⁸.

¹⁷ Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Diskursiv> (vom 31.07.2009, S. 1).

¹⁸ Vgl. Habermas, J. (1988), 131.

Ausgehend davon, dass Diskurse in Situationen der gestörten Interaktion eine Verständigung über problematisch gewordene Geltungsansprüche wiederherstellen sollen und können,¹⁹ unterscheidet Habermas auf der Grundlage sprachlichen Handelns zwischen *kommunikativem* und *strategischem Handeln*. Während im strategischen Handeln einer auf den anderen empirisch, (auch) mit der Androhung von Sanktionen einwirkt, um die erwünschte Fortsetzung einer Interaktion zu veranlassen, wird im kommunikativen Handeln hingegen einer vom anderen zu einer Anschlusshandlung rational motiviert, und zwar kraft des illokutionären Bindungseffekts eines Sprechaktangebots.²⁰ Daher wundert es nicht, wenn Habermas dem kommunikativen Handeln einen prinzipiellen Vorrang vor dem strategischen zuschreibt, weil Letzteres (nur) die eigenen Zwecke des Handelnden fördert. Diese Konstellation bringt aber schwerwiegende Konsequenzen für jede Gesellschaft mit sich und ist deshalb im Rahmen eines Diskurses in den Griff zu bekommen, weil der Diskurs als Prozess einer Aushandlung von individuellen Geltungsansprüchen der einzelnen Akteure durchaus bezeichnet werden kann.²¹

Seine besondere Erscheinung erlangt Diskurs in einer *Diskursanalyse*, wo nach der Form, dem Inhalt von Äußerungen und Mechanismen gefragt wird, welche den Diskurs zu führen ermöglichen. Eine Diskursanalyse soll also unter anderem zeigen, wie sich die Semantisierung sprachlicher Konstrukte (z.B. in einer Gesellschaft) vollzieht. So kann man etwa zwischen einer sprachlichen und einer kommunikativen Semantisierung differenzieren. Während die sprachlichen Semantisierungen konventionell festgelegt sind und eigentlich keine strategischen Manipulationen an Äußerungen erlauben, gehen die kommunikativen Semantisierungen dagegen über die sprachlichen hinaus und werden von den für die gegebenen Kommunikationen charakteristischen und in ihnen geltenden Zeichen-Interpretanten von Wörtern, Ausdrücken oder Äußerungen gebildet.²² Die kommunikativen Semantisierungen können jedoch „an sich“ in Manipulationen verwickelt werden, insbesondere dann,

¹⁹ Vgl. Habermas, J. (1973), 215.

²⁰ Vgl. Habermas, J. (1988), 68.

²¹ Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Diskursiv> (vom 31.07.2009, S. 2).

²² Vgl. Fleischer, M. (2006), 334f.

wenn sie sich – mit der Sprache Habermas ausgedrückt – dem Bereich des kommunikativen Handelns entziehen und diverse Elemente des strategischen Handelns in Anspruch nehmen wollen. Neben der Normativik, den Normalisierungsverfahren, den Kollektiv- und Diskurssymbolen usf. sind die Manipulationsstrategien auch als Bestandteile von Diskursen anzusehen. Wie lässt sich das Ziel einer Diskursanalyse bestimmen?

Bei der Diskursanalyse geht es nicht um die Seite des Produzenten (Sprechers), und zwar aus zweierlei Hinsicht. Zum einen interessiert uns kaum jemals der Produzent als solcher, sondern nur als Teilnehmer an einer bestimmten zur Debatte stehenden Formation. Analysiert werden anhand diverser Diskurse soziale Gruppen oder Gesellschaften, nicht jedoch einzelne Personen oder Organisationen in ihrer Rolle als Äußerungsproduzenten, sondern auf die für eine Formation charakteristischen, sie ausmachenden Merkmalsbündel. Zum anderen interessiert weder in den analysierten Äußerungen die produzentenbezogene, intendierte Meinung noch beabsichtigte Wirkung. Die Diskursanalyse interessiert sich vielmehr (ausschließlich) für *die mögliche Wirkung einer in Kommunikationssituationen konkret vorhandenen Äußerung*, ohne die Frage anzugehen, ob diese Wirkung vom Produzenten beabsichtigt oder nicht beabsichtigt wurde. Eine solche Frage ist schon deshalb irrelevant, weil es auf sie grundsätzlich keine – wissenschaftlichen Kriterien genügende – Antwort gibt. Der Analyse sind ausschließlich die Kommunikationsmittel zugänglich, sowie der wissenschaftlichen Rekonstruktion ausschließlich die Kommunikate. Eine Diskursanalyse abstrahiert also von den individuellen Zügen und konzentriert sich auf die bindend-konstruktiven Merkmale und Eigenschaften, ebenso wie auf die darin angewandten Konstrukte und Konzepte.²³

Kann diese allgemeine Aufforderung aus philosophischer Sicht Bestand haben? Überprüfen wollen wir dies am Beispiel von Husserl und Foucault.

²³ Vgl. Fleischer, M. (2006), 336f.

3. Spezielle Bestimmung der Leistung der Intuition und des Diskurses

Sowohl Intuition als auch Diskurs sind aus epistemologischer Sicht relevant für ein menschliches Individuum und eine Gesellschaft. Denn die allgemeine Leistung der beiden – das haben wir schon gesehen – besteht darin, dass sie dem menschlichen Subjekt in jeder Form seiner Existenzführung letzten Endes erlauben, sich in der Welt rational zu etablieren; dessen weitere Folge ist das Schaffen des Fundaments für ein gelungenes kommunikatives Geschehen. Wie dies ganz konkret aussehen kann, zeigt uns etwa Husserl mit dem Begriff „Wesenschau“.

3.1. Intuition bei Husserl: Wesenschau

Wollen wir den Begriff der Intuition bei Husserl betrachten, so müssen wir auf seine phänomenologischen Analysen zurückgreifen, insbesondere unter dem Gesichtspunkt *der eidetischen Reduktion*.²⁴ In diesem Kontext erlangt die Intuition bei Husserl den Status einer Erkenntnis, die als „Wesenschau“ bezeichnet wird. Eingeführt wird diese Art Intuition mit dem Blick auf die Frage, ob und wie denn reine Phänomenologie als Wissenschaft möglich sei. Die Hauptschwierigkeit für eine wissenschaftliche, und das heißt nicht solipsistische, sondern intersubjektiv verifizierbare, objektiv gültige Erforschung des phänomenologisch reduzierten Bewusstseins rührt nämlich daher, dass wir in der reinen Reflexion (d.h. nach Vollzug der phänomenologischen Reduktion) „in einem nie standhaltenden Fluss nie wiederkehrender Phänomene“ befinden. Ein Merkmal des Bewusstseins überhaupt ist es, ein nach verschiedenen Dimensionen verlaufendes Fluktuieren zu sein. Mögen die Phänomene auch im reflektiven Erfahren gegeben sein. Bloße Erfahrung ist aber noch keine Wissenschaft.²⁵

Deshalb behauptet Husserl, dass die Erforschung des Bewusstseins nicht Erfahrungswissenschaft sein wolle, sondern Wesenwissenschaft, und überhaupt nur

²⁴ Eine andere methodische reduktive Maßnahme im Husserlschen System ist bekanntlich die transzendente Reduktion. In diesem Aufsatz müssen wir leider von einer Erklärung absehen (vgl. dazu Rynkiewicz, K. [2008], 52f).

²⁵ Vgl. Bernet, R. u.a. (1989), 74f.

als Wesenserforschung zu wissenschaftlichen Ergebnissen gelangen könne. Husserls Lehre von der Phänomenologie als Wesenwissenschaft ist also aufs engste mit seiner Auffassung der reinen apriorischen Erkenntnis verknüpft, zu der wir den Zugang auf einem intuitiven Weg erlangen können. Und diese Auffassung ist durch die *mathematische Denkungsart* geprägt. Das Grundlegende des der Mathematik abgeschauten apriorischen Denkens erkennt Husserl darin, dass eine Befreiung vom Faktum vollzogen wird. Mit anderen Worten: Der Mathematiker enthält sich prinzipiell jedweden Urteil über reale Wirklichkeit, d.h. er hat es nicht mit Wirklichkeiten zu tun, sondern mit idealen Möglichkeiten und auf sie bezüglichen Gesetzen. So thematisiert etwa der reine Geometer nicht die individuell erfahrenen Figuren, sondern die reinen Raumgestalten. Diese weisen in sich eine Allgemeinerheitsstruktur auf, die durch die vielgestaltige Geistestätigkeit der Ideation oder Ideenschau bestimmbar ist (vgl. Hua IX, 71, 76). Husserl beschreibt diese Methode der *Ideen- oder Wesensschauung als eine sich im reinen Phantasiedenken vollziehende Variation*, in der sich das Allgemeine (=das reine Eidos [=Wesen]) als das durchgehende Identische (Invariante) an den Gestalten und Gegenständlichkeiten, die als mögliche Wirklichkeiten gesetzt werden, überhaupt aktiv erschauen lässt (vgl. EU §§86f). Die intuitive Einsicht in die Wesensallgemeinheit lässt im voraus a priori jede erdenkliche Vereinzelung ihres Wesens als solche, d.h. im Bewusstsein bloßer Exemplifizierung (als Glied des Umfangs von singulären reinen Möglichkeiten) erkennen. Dank dem Eidos lassen sich die Gesetze der Notwendigkeit herausstellen, welche bestimmen, was einem Gegenstand notwendig zukommen muss, wenn er ein Gegenstand dieser Art sein können (vgl. EU §90). Mit seinem in der Wesensschauung fundierten intuitiven Verfahren gelang es Husserl nun zu verdeutlichen, dass anschauende Erfahrung von Wesen keinesfalls die Setzung irgendeines individuellen Daseins impliziert und reine Wesenheiten keine Behauptung über Tatsachen enthalten (vgl. Ideen I, §§7 und 4).²⁶

Erklären wir jetzt den Begriff „Wesen“ sowie dessen Kontext – aber nur in einer zusammenfassenden Form. Beides ist für die intuitive Erkenntnis Husserls von fundamentaler Bedeutung. Wesen sind also für Husserl gedachte Gegenstände

²⁶ Vgl. dazu auch Bernet, R. u.a. (1989), 76f.

(=Begriffe). Die sie meinenden Intentionen können deshalb nur kategorial-anschaulich erfüllbar sein. Sie müssen in dieser Weise aber auch erfüllt werden, wenn es nicht bei einem leeren, bloß signifikanten Meinen (wie etwa im Gebrauch allgemeiner Namen gewöhnlicher Rede) bleiben darf, sondern wenn, was gemeint ist, zu voller Klarheit gebracht werden soll. Die geforderte Klarheit stellt sich jedoch nicht schon mit der Intention ein, sondern muss erst durch eine erfüllende Synthesis kategorialer Anschauung, mithin durch eine Wesensanschauung herbeigeführt werden. Die intuitive Wesensanschauung (=Ideation) bedeutet bei Husserl anfangs eine *abstraktive Hervorhebung* eines unselbstständigen Teilinhalts eines individuellen Faktums wie auch einen in mehreren gleichartigen individuellen Anschauungen fundierten synthetisierenden Akt der Identifizierung (vgl. Hua XIX/2, 690f). Darauf hin führt Husserl das *Element des Phantasiegedanken* in seine intuitive Erkenntnislehre ein. So übernimmt die Phantasie jetzt die gleiche Funktion wie die Wahrnehmung, und sie kann sogar als frei imaginierende Modifizierung eines Wahrgenommenen der Wahrnehmung überlegen sein (vgl. Hua III, 129f). Schließlich wird – wie bereits oben auch erwähnt – *die eidetische Variation* ins Spiel gebracht, um die Wesenserkenntnis fundierend zu begründen.

Nun sehen wir, dass der Begriff der Intuition bei Husserl mit einem sich stets modifizierenden Erkenntnisverfahren idealer Gegenstände verknüpft ist, die unter der „Deckung des Eidos“ erfasst werden. Das Erlangen des Zugangs zu den idealen Gegenständen können wir daher als *spezielle Leistung der Husserlschen Intuition* bezeichnen. Das Eidos (=Wesen) offenbart sich aber auf der Grundlage der eidetischen Phänomenologie, in der Wesenseinsichten nicht Selbstzweck sind, sondern ihre Funktion innerhalb der transzendentalen Phänomenologie erfüllen. Nicht zu übersehen ist daher, dass die so aufgebaute Husserlsche Phänomenologie unter dem Zeichen von den Reduktionen steht, der eidetischen und der transzendentalen. Was die Explikation dieser Reduktionen anbelangt, ist deren Reihenfolge bei Husserl prinzipiell austauschbar. Elizabeth Ströker behauptet indes, dass es nicht so problemlos damit steht, wenn es um die Durchführung beider Reduktionen geht. Denn die Austauschbarkeit ihrer Reihenfolge würde dann bedeuten, dass wahlweise der

Weg vom Faktum zum Wesen des Faktums und weiter zum transzendentalen Wesen des Faktums oder dass er andersherum vom Faktum zu seinem transzendentalen Phänomen und sodann zum Wesen dieses transzendentalen Phänomens zulässig sei. Dazu müsste allerdings gezeigt werden, dass das transzendente Eidos eines Faktums mit dem Eidos des transzendentalen Faktums identisch ist. Husserl hat aber diesen Nachweis nirgends erbracht.²⁷

Diese Konstellation hat also eine schwerwiegende Konsequenz für die Husserlsche Auffassung des Begriffs der Intuition. Denn angenommen, dass die Austauschbarkeit der Reihenfolge bei der Durchführung der Reduktionen dennoch zugelassen werden sollte, dann würde die intuitive Erkenntnis an ihrer stabilen eidetischen Grundlage einbüßen. So wäre zumindest zu fragen, ob die Fundierung der Intuition unerlässlich auch die transzendente Ebene voraussetzen müsse. Damit wäre der Weg für den Aufbau eines komplizierten intuitiven Konzeptes offen. Von einem solchen Konzept will sich die Intuition gerade aufgrund ihrer „einfachen Struktur“ verabschieden. Diese Leistung wird eher an ein umfassendes Diskursverfahren delegiert.

3.2. Diskurs bei Foucault: Konzept der Diskursanalyse

Damit ein Übergang zur Diskursproblematik simpel herbeigeführt werden kann, wollen wir mit der Frage beginnen, wie sich der Husserlsche Begriff der Intuition zu Wirklichkeit verhält. Und die Antwort lautet, das Element der Intuition trage erheblich zum Verständnis des epistemologischen Wirklichkeitsbereichs bei. Das heißt, wenn die Husserlsche Intuition vor Augen gehalten wird, dann leuchtet viel deutlicher ein, zu welcher epistemologischen Leistung das menschliche Subjekt durchaus fähig ist.²⁸ Bei Foucault finden wir zwar auch eine Reihe von Analysen vor, die das Verständnis von Wirklichkeit einer jeweiligen Epoche fördern, diese Analysen weisen aber einen über den Bereich der intuitiven Epistemologie hinausgehenden Charakter auf. Diskutiert

²⁷ Vgl. Ströker, E. (1987), 89.

²⁸ Gemeint ist vor allem die transzendente Leistung.

werden also - mit dem gesellschaftlichen Blick - unter anderem komplexe Phänomene wie *Wissen, Macht, Wahnsinn, Sexualität*. Es sind einige grundlegende Begriffe, welche Foucaults Verständnis der Wirklichkeit enthüllen, allerdings nicht erschöpfend.

Es wurde bereits angedeutet, dass wir es bei Foucault – etwa im Gegensatz zu Habermas - mit einem „populären“ *Begriff des Diskurses* zu tun haben. Das bedeutet, dass mit dem Diskurs hier nicht nur das in der Sprache aufscheinende Verständnis von Wirklichkeit einer jeweiligen Epoche gemeint ist, sondern auch ein „sprachlich produzierter Sinnzusammenhang“, der eine bestimmte Vorstellung erzwingt, die wiederum bestimmte Machtstrukturen und Interessen gleichzeitig zur Grundlage hat und erzeugt. Dies führt zur Entstehung eines besonders breit angelegten Konzepts der Diskursanalyse, die aufgrund der Diskursregeln eine gesellschaftliche Redeweise ermöglicht. So kann eher eine wesentliche Eigenschaft des Diskurses zum Vorschein kommen, nämlich die Fähigkeit, Realität zu erzeugen und zu strukturieren. Eine weitere Folge ist die sogenannte „*diskursive Praxis*“, die bei Foucault generell aus drei Entitäten besteht: (1) sprachliche Aspekte (=Diskurs); (2) nichtsprachliche Aspekte (z.B. politische Institutionen) und (3) Performativität (=Vollzug bestimmter Darstellungsweisen).²⁹

Nach dieser allgemeinen Skizzierung des diskursiven Bodens bei Foucault wollen wir jetzt einige grundlegende Phänomene seines Konzepts kurz betrachten. Wir fangen mit Wissen an. Nicht zu übersehen ist in erster Linie Foucaults „Archäologie des Wissens“ (1969). Foucault vergleicht sein Vorgehen mit einer Archäologie von Diskursformationen, welche insbesondere kulturwissenschaftlich geprägt sind. Archäologie des Wissens wird für eine ergänzende Alternative zur Ideengeschichte gehalten. Dabei richtet Foucault sein Augenmerk nicht auf individuelle Autoren bzw. Urheber von Ideen, sondern auf den Begriff des Menschen schlechthin. Ausgeklammert werden auch viele andere Begriffe der klassischen Ideengeschichte wie z.B. Subjekt, Werk, Tradition.³⁰ Der Mensch als solcher geht also mit Wissen um,

²⁹ Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Diskursiv> (vom 31.07.2009).

³⁰ Vgl. etwa Gutting, G. (1989), 227f. Auch vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Michel-Foucault> (vom 31.07.2009, S. 6)

das sich epochal gestaltet: von dem klassischen Zeitalter über die Renaissance bis ins 20. Jahrhundert.³¹ So entsteht eine Ordnung der Dinge, in der vor allem drei Wissensbereiche entscheidend sind: Naturgeschichte (als Teil der Biologie), Ökonomie und Grammatik (als Teil der Linguistik). Diese drei akademischen Disziplinen tragen nicht nur maßgeblich zur Wandlung des Konzepts des Menschen bei, sondern liefern auch eine Grundlage für den Entwurf eines neuen Wissensbegriffs, nämlich der *episteme*. Nach Foucault häufen die Wissenschaften weniger objektive Kenntnisse an, die den Umfang des Wissens erweitern können. Sie bilden vielmehr stabile diskursive Formationen und begriffliche Koordinationen aus, welche bestimmen, was historisch wandelbar, jeweils diskutierbar, verstehbar oder falsch sei. Damit wird der Gedanke des kontinuierlichen Fortschritts angezweifelt und stattdessen der des kontingenten Wechsels formativer Strukturen geprägt. Das Spiel der Diskurse entscheidet allein über das Denkbare und die Fundamente des Wissens.³²

Mit dem Begriff des Wissens ist bei Foucault die Problematik der Macht aufs engste verknüpft. In seiner Schrift „Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses“ ist zu lesen:

„Man muss wohl einer Denktradition entsagen, die von der Vorstellung geleitet ist, dass es nur dort Wissen geben kann, wo Machtverhältnisse suspendiert sind, dass das Wissen sich nur außerhalb der Befehle, Anforderungen, Interessen der Macht entfalten kann. [...] Eher ist wohl anzunehmen [...], dass Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; dass es keine Machtbeziehung gibt, ohne dass sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert. Diese Macht/Wissen-Beziehungen sind darum nicht von einem Erkenntnissubjekt aus zu analysieren [...]. Vielmehr ist in Betracht zu ziehen, dass das erkennende Subjekt, das zu erkennende Objekt und die Erkenntnisweisen jeweils Effekte jener fundamentalen Macht/Wissen-Komplexe und ihrer historischen Transformationen bilden“.³³

Nun sehen wir, dass das Wissen aufgrund seiner Verknüpfung mit der Macht nicht mehr als Effekt der Regelstrukturen von Diskursen begriffen wird, sondern

³¹ Heute müsste man ganz bestimmt auch sagen „bis ins 21. Jahrhundert“.

³² Vgl. Breuer, I. u.a. (1996), 177f, 118f.

³³ Foucault, M. (1977), 39f.

vielmehr als unumgänglich kontingentes Ergebnis von Kräfteverhältnissen und in sich selbst machthaltiger Zugriff auf die Welt.³⁴

Die durch das Wissen geförderte *Macht*³⁵ kann nicht nur zum radikalen Wandel einer Gesellschaft beitragen, sondern auch diese in einigen Fällen in *Wahnsinn* treiben. Abgesehen von zahlreichen totalitären Systemen, die in der Geschichte der Menschheit ihre deutlichen Spuren hinterlassen und deren Geschehen beeinflusst haben, lässt sich dies nach Foucault auch in der Schwachheit der sozialen, sich epochal verändernden Gebilde entdecken. Das durch das Verderben der Tugenden getriebene Missgeschick des Sozialen sorgte immer schon für einen gewaltigen Entwicklungsraum der Ausgrenzung von Menschen. So waren es nach Foucault etwa im Mittelalter Leprakranke, die als an Wahnsinn Erkrankte eingestuft wurden.³⁶ Durch jeweils zeitbedingte Faktoren geprägt führte dieser Ausgrenzungsprozess zudem zur Entwicklung von modernen Kliniken. Ähnlicher Wandel ist im Falle von Gefängnissen zu verzeichnen.

Ein anderes Beispiel der Ausgrenzung, in die das Abendland verwickelt war, ist *Sexualität*. Das Reden über den Sex ist angeheizt worden – von mittelalterlichen Beichtkatalogen bis zur modernen Psychoanalyse. Gerade Verbot und Tabuisierung unterbinden nicht, sondern fördern das Reden über den Sex. Im zweiten Band seines Werkes „Sexualität und Wahrheit“ setzt sich Foucault z.B. mit der Sexualethik, und allgemein mit dem „Gebrauch der Lüste“ des antiken Griechenlands auseinander. Seine besondere Aufmerksamkeit gilt der Homosexualität und Knabenliebe sowie deren moralethischen Mechanismen.³⁷

Die Analyse von Phänomenen, in denen sich die Ausgrenzung meist offenbart, beeinflusst auch Foucaults *Definieren der Kultur*. Eine Kultur definiert sich also über die

³⁴ Vgl. dazu auch Keller, R. (2008).

³⁵ Wie dies geschehen kann, lässt sich m.E. paradigmatisch an der Entwicklung von Militärtechnik beobachten. Verfügt eine Armee über modernere Ausrüstung, so ist sie meist gegenüber einer anderen überlegen.

³⁶ Vgl. Marti, U. (1999), 18.

³⁷ Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Michel-Foucault> (vom 31.07.2009).

Zurückweisung von außerhalb Liegendem und die Absteckung kultureller Grenzen.³⁸ Deshalb ist auch hier das Erzeugen und Strukturieren von Wirklichkeit entscheidend. Dadurch lässt sich Foucault nochmals als Strukturalist erkennen.

4. Kritische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Intuition und Diskurs

Mit Dewey glaube ich, schreibt W.V.O. Quine, dass Wissen, Geist und Bedeutung Teile der Welt sind, mit der sie sich befassen, und dass sie mit der empirischen Gesinnung, die die Naturwissenschaften beseelt, zu untersuchen sind. Es gibt keinen Platz für eine erste Philosophie.³⁹

Diese Behauptung Quines kann uns schon die Entwicklung einer Grundlage ermöglichen, auf der eine Kritik des Verhältnisses zwischen Intuition und Diskurs ansetzen könnte.⁴⁰ In dem Kontext ließe sich vorab ohne weiteres behaupten, dass nicht nur Wissen, Geist und Bedeutung Teile der Welt sind, sondern auch Intuition und Diskurs. Ganz anders wäre offenbar die Lage, wollten wir der Frage nachgehen, ob sich die Intuition und der Diskurs empirisch untersuchen lassen. Als epistemologisch fundierte Entitäten stellen Intuition und Diskurs – zumindest im Sinne einer gewöhnlichen Auffassung – zwei entgegengesetzte Methoden des Umgangs mit Wissen durch menschliche Subjekte dar. Man könnte ihre Gegenpositionen wohl mit der Lage eines Descartes hinsichtlich des Leib-Seele-Problems vergleichen.⁴¹ Obwohl es sowohl die Intuition als auch den Diskurs in der Welt gibt, wo sie jeweils gewichtige epistemologische Aufgaben zu erfüllen haben, laufen die meisten Versuche darauf hinaus, sie entweder gegeneinander auszuspielen oder deren holistische Bezogenheit abzuwürdigen. Letzteres vollzieht sich schon einfach dadurch, dass man seine philosophische Aufmerksamkeit lediglich einer Entität hinreichend schenkt, d.h. entweder der Intuition oder dem Diskurs, die andere Entität verbleibt hingegen nahezu außerhalb des Spiels. Indes gilt es bereits aufgrund des alltäglichen Umgangs

³⁸ Vgl. Kleiner, M.S. (2001), 43f.

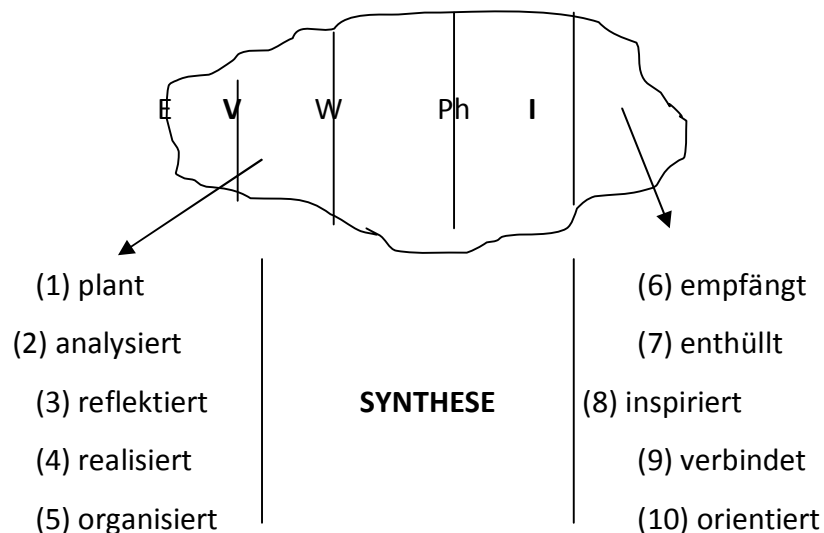
³⁹ Vgl. Quine, W.V.O. (2003), 43.

⁴⁰ Selbstverständlich wollen wir hier zuerst von den natürlichen Tendenzen Quines absehen.

⁴¹ Descartes spricht bekanntlich von den zwei nicht zu vereinbarenden Substanzen.

menschlicher Subjekte mit Wissen die These, dass das zu analysierende epistemologische Gebiet an sich als uneingeschränkt eingestuft werden muss. Das bedeutet, es müssen alle uns Menschen zugänglichen epistemologischen Kräfte einberufen werden, damit der uns erscheinenden Wirklichkeit die Objektivität genugsam zugeführt werden kann. In solch einem abgesteckten Rahmen kann sich m.E. weder Husserl noch Foucault wiederfinden. Wir werden dies unten noch genauer zu erläutern haben.

Das im vorliegenden Aufsatz vertretene Modell bemüht sich um eine *Synthese der Intuition und des Verstandes*, in dem auch alle Typen von Diskursen letzten Endes fundiert sind. Das ist auch ein sichtbarer Weg zum Gelangen zu einem holistischen Modell des Geistes, der seine Ziele in der sich stets verändernden Wirklichkeit erfolgreich verfolgen kann. Da in der Philosophie nicht nur immer denkbar ist, über die epistemologische Strukturierung des Geistes zu streiten, sondern vielmehr sogar gewünscht, so könnte man verschiedene epistemologische Momente ins Spiel bringen und sie auch entsprechend mit einer epistemologischen Aufgabe beauftragen, wie z.B. Erinnerung, Verstand, Wünschen, Phantasie, Intuition usf. So ergibt sich folgendes Bild:⁴²



Legende: E – Erinnerung, V – Verstand, W – Wünschen, Ph – Phantasie, I – Intuition

⁴² Vgl. Obermayr-Breitfuß, R. (2003), 27.

Dieses holistische Bild weist einen Zusammenhang der Funktionen (1 bis 10) des menschlichen Geistes auf. All diese Funktionen fundieren das „Leben des Geistes“.⁴³ So entsteht eine ständig offene *Synthese* der sich einander stützenden und ergänzenden Funktionen: Planen, Analysieren, Reflektieren, Realisieren, Organisieren, Empfangen, Enthüllen, Verbinden, Orientieren usw. Für das allgemeine Ausführen einer jeden Funktion ist generell einer der zwei Bereiche verantwortlich: Verstand oder Intuition. Genauer betrachtet gilt dabei allerdings, dass auch dann, wenn etwa die Funktionen (1 – 5) primär vom Verstand ausgeführt werden (können), sich auch gleichzeitig die Mitwirkung der Intuition offenbart – selbst wenn in einer nur mühsam zu bestimmenden Weise. Es gilt auch umgekehrt: Beim Ausführen der Funktionen (6–10) durch die Intuition ist der Einfluss des Verstandes zu verzeichnen. Dabei handelt es sich darum, dass der Verstand eine Basis stabilisiert, auf der sich die intuitive Aktivität erst herauskristallisieren kann. Sowohl der Verstand als auch die Intuition erfordern – wie dies auf dem obigen Bild deutlich zu sehen ist – *eine unmittelbare Leistungsvorbereitung*: beim Verstand ist es die Erinnerung, bei der Intuition ist es das Wünschen und die Phantasie. Darüber hinaus muss hinzugefügt werden, dass im Hinblick auf die Intuition die Postulierung *einer mittelbaren Leistungsvorbereitung* erforderlich ist, die dem Verstand samt seiner ganzen Umrahmung zu verdanken ist.

Diese ganze Konstellation, in der sich die Synthesis der Intuition und des Verstandes manifestiert, weist einen diskursiv-intuitiven Charakter auf. Während diskursive Merkmale durch die Leistung des Verstandes gesichert werden, sorgt die Intuition für das Aufrechterhalten von intuitiven Eigenschaften und deren reibungsloses Funktionieren. Wie wirkt sich die These über das Erfordernis eines synthetisierenden Ansatzes auf Husserl und Foucault aus?

Husserls phänomenologischer Ansatz steht eben unter dem Zeichen der Intuition, so haben wir es oben gesehen. Der Begriff der Intuition offenbart sich in der sogenannten „Wesenschau“, mithin in dem auf das Wesen (eines Seienden) abzielenden intuitiven Erkenntnisverfahren. So aufgebaute transzendente

⁴³ Natürlich schöpfen diese genannten Funktionen das Leben des Geistes nicht aus. Sie stellen lediglich eine grundlegende Basis dar, auf der sich der Geist bewegt.

Phänomenologie Husserls wirft allerdings viele Fragen auf. Als erstes wäre etwa zu bemerken, Husserl habe die eidetische Variation stets nur an allereinfachsten Beispielen aus der Gegenstandssphäre demonstriert. Wesensklärungen von sachlichen Bedeutungen (von Begriffen), in denen sich das intuitive Erkennen zeigt, sind aber nicht ohne weiteres übertragbar auf Relationen und gar auf solche von der Struktur des cogito-cogitatum. Dazu finden sich bei Husserl nähere Erläuterungen nicht. Deutlich ist nur, dass auch für derlei Beziehungen das Prinzip freier Phantasieabwandlungen in Kraft bleibt. Insofern erweist sich die eidetische Variation als transponierbar über den Bereich sachhaltiger Bedeutungen hinaus. Ein anderes Problem hängt mit der Frage zusammen, ob und gegebenenfalls in welchem Umfang innerhalb der Epoché von Wesenserkenntnissen Gebrauch zu machen überhaupt zulässig sei. Nun ist für die Phase der Ideen I nicht nur bezeichnend, dass Husserl sich diese Frage gestellt, sondern auch, dass er in ihrer Lösung geschwankt und schließlich eine methodisch kaum akzeptable Entscheidung getroffen hat. Wie konnten Husserl überhaupt Bedenken kommen, ob Wesen innerhalb der Epoché zuzulassen seien, da die transzendente Reduktion sinngemäß und ausdrücklich der realen Welt galt? Sind Wesen ideale Gebilde des Denkens, von keiner Realität und deren Wandlungen des Geltungsmodus oder ihren Modalisierungen betroffen, ist in ihnen keinerlei wirkliches Sein gesetzt, so könnte Husserls Bedenklichkeit nicht einmal sinnvoll erscheinen; schon ein Reduktionsversuch griffe hier ins Leere. Im Kontext der intuitiven Wesenserkenntnis lässt sich auch nicht übersehen, dass Husserl die Frage nicht hinreichend entscheiden konnte, ob Wesen adäquat oder inadäquat erfassbar seien.⁴⁴ Darüber hinaus fällt noch auf, dass Husserl für die einzig von der transzendentalen Reduktion ausgenommene Wesenserkenntnis (die des transzendentalen Bewusstseins) sich allein von pragmatischen Aspekten leiten lässt: Ausschlaggebend ist hier der Bedarf von Wesenseinsichten in die Strukturen des reinen Bewusstseins für die transzendente Phänomenologie als Wissenschaft. Eine andere Unklarheit ist schließlich mit Folgendem verknüpft: Sah Husserl in der Epoché mit dem reinen transzendentalen Bewusstsein einen Bereich absolut unbezweifelbarer Gegebenheiten

⁴⁴ Vgl. Ströker, E. (1989), 90f.

freigelegt, so konnte sich Apodiktizität rechtmäßig zunächst nur auf die unnegierbare Existenz der reinen Erlebnisse beziehen. Unbeschadet der genaueren Bestimmung ihrer Reichweite wurden jedoch einstweilen beide Evidenztypen (Adäquatheit und Apodiktizität der Evidenz) gleichgesetzt, sei es, dass Husserl adäquate Evidenz (d.h. vollständige Selbstgebung) genau dann als möglich ansah, wenn ein Gegebenes zweifelsfrei existiert, sei es, dass er für zweifelsfrei Gegebenes inadäquate Erfüllung seiner Intention ausschließen wollte. Indes gilt keinesfalls als selbstverständlich, dass Adäquatheit und Apodiktizität der Evidenz zwangsläufig zusammengehören (müssen).⁴⁵

Diese Probleme, die sich aus der Husserlschen, auf dem Prinzip des intuitiven Erkenntnisverfahrens aufgebauten Lehre ergeben, machen schon deutlich, wie es schwierig sei, eine philosophische Konstellation plausibel zu begründen, ohne auch die Maßnahmen eines anderen Typs gründlich in Anspruch genommen zu haben. Hier sind also Maßnahmen gemeint, welche deutlicher in einem diskursiven Verfahren fundiert sind. Selbst wenn das Husserlsche phänomenologische Verfahren stets klar definierte Ziele zu verfolgen beabsichtigt, welche unter dem Druck der Begründung der Philosophie als strenger Wissenschaft stehen, kann sie sich jedoch nicht als immun gegen einige epistemologische Gefahren erweisen.⁴⁶ Denn es fehlt Husserl eindeutig eine synthetisierende Ausrichtung, die aber das Sprengen des Rahmens der Wesenschau als intuitiven Erkenntnisverfahrens erfordert. Einen größeren Erfolg ließe sich m.E. deshalb auch auf dem Gebiet der klassischen Husserlschen Phänomenologie dadurch erzielen, dass man mehr Interesse und Offenheit für diskursive Methoden zeigt. Allerdings hätte dies einige Folgen nach sich gezogen, wie z.B. eine Modifizierung der Kompetenz und Reichweite von den beiden Reduktionen.⁴⁷

Was aber Foucault anbelangt, wenn es um die Frage nach der Rolle von synthetisierenden Entitäten in seinem Diskurs-Projekt geht, muss gleichwohl gesagt

⁴⁵ Vgl. Ströker, E. (1989), 92f.

⁴⁶ Zu nennen wäre hier etwa das Problem des transzendentalen Idealismus und dessen Konsequenzen (vgl. dazu Rynkiewicz, K. [2008]).

⁴⁷ Natürlich ist dies (dem späteren) Husserl auch eingeleuchtet, vgl. etwa „Die Krisis“. Die phänomenologische Methode übt aber auch vielerorts den Einfluss auf das Vorgehen in dieser Schrift.

werden, dass sich ebenfalls viele Einwände erheben lassen. So lässt sich Foucault z.B. vorwerfen, dass sein kritisches Denken durch eine fiktionalistische Festschreibung eines Erkennens zustande kommt, das die Ununterscheidbarkeit in Frage stellt. Seine Diskurstheorie ist an zahlreichen Stellen unzulänglich und von inneren Widersprüchen durchzogen. Die Unzulänglichkeit dieser Theorie liegt vor allem darin, dass sich die Diskurse verselbständigen würden. Subjekte sind aber nicht die Diskurse selbst, sondern die Träger der Diskurse, von denen bei Foucault keine Rede ist. Auch der Machtbegriff bleibt komplett undifferenziert. Foucaults These über eine „Disziplinärgesellschaft“ ist überhaupt darauf zurückzuführen, dass er keine Unterscheidung von Autorität, Zwang, Gewalt, Macht, Herrschaft und Legitimität kennt. Das unbegründete Hervorheben von psychiatrischen Anstalten und Gefängnissen führt dazu, dass andere Organisationstypen (z.B. Fabriken, Schulen usw.) außer Acht gelassen werden. Deshalb wird Foucault bisweilen für einen intellektuell unredlichen, empirisch absolut unzuverlässigen, kryptonormativistischen „Rattenfänger der Moderne“ gehalten.⁴⁸

Selbst wenn Foucault zweifelsohne einige Impulse zu verdanken sind, insbesondere seinen „archäologisch-genealogischen“ Analysen der Humanwissenschaften und Aspekte des Regierens, wird ihm generell vorgeworfen, einen anarchistischen Nihilismus durch seine Anlehnung an Nietzsche vertreten zu haben. Für das Durchführen von Periodisierungen zahlt Foucault den Preis eines selektiven Umgangs mit historischen Daten.⁴⁹ Als eine weitere Folge dieser Konstellation kann nicht zuletzt beschränkende Wirklichkeitsstrukturierung angesehen werden. Schließlich ist unzulässig, alle von der Aufklärung unternommenen Anstrengungen als ideologisch zu verwerfen, da dadurch keinerlei gesellschaftlich verändernde Praxis mehr entwickelt werden kann.⁵⁰

Würden wir fragen, welche Maßnahmen dem Diskurs-Projekt von Foucault verhelfen könnten, aus dieser miserablen Lage herauszukommen, dann soll sich unser

⁴⁸ Vgl. Wehler, H.U. (1998), 45-95.

⁴⁹ Vgl. Marti, U. (1999), 130, 149f, 165.

⁵⁰ Vgl. Breuer, I. u.a. (1996), 114.

Augenmerk – ähnlich wie bei Husserl – auf *den Begriff einer zu vollziehenden Synthese richten*. Der Unterschied zu Husserl bestünde allerdings darin, dass Foucault neben seinem diskursiven Verfahren auch das intuitive mehr hätte zulassen sollen, das unter anderem den Husserlschen Ansatz auszeichnet. Es stellte sich nur die Frage, wie weit dieses intuitive Verfahren bei Foucault der phänomenologischen Methode verhaftet bleiben sollte. Intuition und Diskurs sollen also jedes ernsthafte philosophische Engagement miteinander und nicht nebeneinander durchdringen.

5. Abschließende Reflexion: Das komplementäre Streben

Im Vorangehenden haben wir gesehen, dass zwei Erkenntnisweisen bzw. Denkprozesse existieren, die scheinbar gegensätzlich sind, sich aber auch ergänzen können: Intuition und Diskurs (bzw. Diskursion). Es hat sich herausgestellt, dass beide Prozesse nicht völlig gleichwertig sind, *weil intuitive Fähigkeiten entwicklungsgeschichtlich älter* – und im Gegensatz zur Diskursion – in jeder Lebenssituation mehr oder weniger beteiligt sind.⁵¹ In diesem letzten Abschnitt sollen sie (intuitive Fähigkeiten) deshalb als Basis für eine abschließende Reflexion gelten.

Intuitionen sind eine besondere Art von Einstellungen gegenüber Urteilen und können sich auf Inhalte verschiedenster Art beziehen. Ein Mathematiker kann die Intuition haben, dass die Fermatsche Vermutung⁵² wahr ist; wer über moralische Fragen nachdenkt, kann die Intuition haben, dass eine Mutter in Gefahrensituationen verpflichtet ist, ihr eigenes Kind als erstes zu retten. Intuitionen beziehen sich sowohl auf höchst theoretische und komplexe Aussagen als auch auf Sachverhalte in realen oder vorgestellten Situationen. Wenn man einen Sachverhalt intuitiv als wahr zu erkennen glaubt, ist man oft nicht in der Lage, Gründe für diese Einschätzung anzugeben. Oft stellt sich aber im Nachhinein heraus, dass die Intuition dennoch auf

⁵¹ Vgl. Obermayr-Breitfuß, R. (2003), 59. Hier könnte man auch die Dialoge Platons mit berücksichtigen.

⁵² Der große fermatsche Satz wurde im 17. Jahrhundert von Pierre der Fermat formuliert, aber erst 1993 von Wiles und Taylor bewiesen. Er besagt, dass die n-te Potenz einer Zahl, wenn $n > 2$ ist, nicht in die Summe zweier Potenzen des gleichen Grades zerlegt werden kann, gemeint sind ganze Zahlen $\neq 0$ und natürliche Potenzen (vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Fermatsche-Vermutung>, vom 16.09.2009).

guten Gründen beruhte. *Intuitionen können sich aufgrund genaueren Nachdenkens wandeln.* Was intuitiv zunächst klar erschien, kann nach gründlicher Reflexion unsicher werden. In einigen Fällen können wir daher einsehen, dass Intuitionen auf Vorurteilen beruhen. Intuitionen können mehr oder weniger verlässlich sein.

Während der Intuition in der Mathematik und in den empirischen Wissenschaften keine erstrangige Rolle zukommt, weil die Mathematik schlicht und einfach formal korrekte Beweise in Anspruch nimmt und die empirischen Wissenschaften ihre Resultate aufgrund empirischer Daten erlangen, stellt sie in der Philosophie hingegen ein unersetzliches Mittel beim vernünftigen Abwägen verschiedener Alternativen dar; das konnten wir eben bei Husserl beobachten. Intuitionen haben eine systematische Bedeutung für die Rechtfertigung der Wahrheit einer bestimmten theoretischen Alternative. Wenn es etwa in der Moralphilosophie darum geht, zu beurteilen, ob sich Handlungen ganz allgemein nach ihren zu erwartenden Konsequenzen moralisch beurteilen lassen (These des Utilitaristen) oder die Wünschbarkeit einer allgemeinen Befolgung des Prinzips, nach dem man handelt, für die moralische Beurteilung allein entscheidend ist (kantische Ethik) oder ob es vielmehr auf die Haltung ankommt, aus welcher heraus eine Handlung vollzogen wird (Tugendethik), so wird man einer abgewogenen, vernünftigen Beurteilung nur näher kommen, wenn man die verschiedenen theoretischen Alternativen auf konkrete denkbare Situationen anwendet und ihre Konsequenzen für diese konkreten Fälle intuitiv prüft. Gesucht wird also nach einer Theorie, die jenen Intuitionen, die auch gründlicher Reflexion standhalten, am besten gerecht wird. Ähnlich wie in der Moralphilosophie verhält es sich in allen Bereichen der Philosophie. *Die intuitive Prüfung durch Anwendung auf konkrete Fälle gehört zum rationalen Abwägen philosophischer Thesen.*⁵³

Es dürfte deshalb einleuchten, dass Intuition sich nur im diskursiv geprägten rationalen Rahmen bewähren kann. Intuition und Diskursion können als gleichwertig nur insofern angesehen werden, als es ihnen um die Gewinnung neuer Erkenntnisse geht. Zu neuen Erkenntnissen gibt es keinen rein diskursiven Weg. Das, was allgemein

⁵³ Vgl. Nida-Rümelin, M. (2006), 54f.

unter rational-analytischem Denken verstanden wird, kommt nicht ohne Intuition aus. Selbst wenn Intuition und Diskursion prinzipiell als zwei gegensätzliche Systeme angesehen werden, sind sie aber m.E. zugleich als untrennbar verbundene Subsysteme oder komplementäre Prozesse der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zu betrachten.⁵⁴ Dadurch wird erst *das komplementäre Streben des menschlichen Geistes* ermöglicht, was nicht nur der Philosophie allein zukünftig zugute kommen kann, sondern auch der Wissenschaft schlechthin. Am Ende wird davon der einzelne Mensch sowie die ganze Menschheit profitieren, insbesondere auf dem breit aufgefassten Gebiet der Kultur.

LITERATURVERZEICHNIS

Klassische Quellen:

- Bernet, R. u.a. (1989), *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg.
- Bonin, W.F. (1988), *Lexikon der Parapsychologie und ihrer Grenzgebiete*, Bern-München.
- Breuer, I. u.a. (1996), *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*, Hamburg.
- Bunge, M. (1962), *Intuition and Science*, Englewood Cliffs / New York.
- Coreth, E. u.a. (2000), *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Berlin-Köln.
- Fleischer, M. (2006), *Allgemeine Kommunikationstheorie*, Oberhausen.
- Foucault, M. (1977), *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main.
- Gutting, G. (1989), *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*, Cambridge.
- Habermas, J. (1973), *Wahrheitstheorien*, in: Fahrenbach, H. (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion* (Festschrift für Walter Schulz), 211-265.
- Habermas, J. (1988), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main.
- Hauser, Th. (1991), *Intuition und Innovationen. Bedeutung für das Innovationsmanagement*, Wiesbaden.

⁵⁴ Vgl. Obermayr-Breitfuß, R. (2003), 59.

Husserl, E., *Gesammelte Werke*, Den Haag bzw. Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff:

* Bd. III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. Walter Biemel, 1950.

* Bd. III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Text der 1.-3. Auflage*, neu hrsg. v. K. Schumann, 1976 (zit. Ideen I).

* Bd. IX: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. v. R. Boehm, 1956.

* Bd. XIX/2: *Logische Untersuchungen: Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Text der 1. und 2. Auflage mit Ergänzungen. Erster und zweiter Teil*, hrsg. und eingeleitet von Ursula Panzer, 1984.

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*. Redigiert und hrsg. v. L. Langrebe, Hamburg ⁷1999 (zit. EU).

Ingarden, R. (1994), *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*, in: ders., *Frühe Schriften zur Erkenntnistheorie*, hrsg. v. Włodzimierz Galewicz, Tübingen, 1-200.

Keller, R. (2008), *Michel Foucault*, Konstanz.

Kleiner, M.S. (2001), *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Campus.

Marti, U. (1999), *Michel Foucault*, München.

Nida-Rümelin, M. (2006), *Der Blick von innen. Zur transtemporalen Identität bewusstseinsfähiger Wesen*, Frankfurt am Main.

Obermayr-Breitfuß, R. (2003), *Theorie und praktische Anwendungen*, Norderstedt.

Quine, W.V.O. (2003), *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Frankfurt am Main.

Rynkiewicz, K. (2008), *Zwischen Realismus und Idealismus. Ingardens Überwindung des transzendentalen Idealismus Husserls*, Frankfurt-Paris-Lancaster-New Brunswick.

de Spinoza, B. (1977), *Ethik*, lat.-dt., Rev. Übers., J. Stern, Stuttgart.

Ströker, E. (1987), *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt am Main.

Wehler, H.U. (1998), *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München.

Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main, 225-580.

Elektronische Quellen:

<http://de.wikipedia.org/wiki/Diskursiv> (vom 31.07.2009)

<http://de.wikipedia.org/wiki/Fermatsche-Vermutung> (16.09.2009)

<http://de.wikipedia.org/wiki/Intuition> (vom 31.07.2009)

<http://de.wikipedia.org/wiki/Michel-Foucault> (vom 31.07.2009)

Paweł Korobczak

Uniwersytet Wrocławski

In the Place of Philosophy. Abstract

In my paper, I refer to the Martin Heidegger's *Letter on "Humanism"*, trying to reconsider the nature of philosophical thinking. I trace the motif of Heidegger's indication of the place of essential thinking as located before the separation of areas of *theoria* and *praxis*. It allows me to attempt a re-constitution of philosophy understood as a gesture related to both of them. It is significant in this context to note the meaning of the name of philosophy itself in which emerges a strict relation between love and wisdom. So I focus on the question of love, as well as of related to it issues of humility or gift.

W miejsce filozofii

Powiada Heidegger w *Liście o „humanizmie”*, iż „już od dawna nie zastanawialiśmy się dość zdecydowanie nad istotą działania”¹. Zdanie to, stanowiąc jeden z najdoskonalszych *incipitów* w dziejach filozofii (a powiadał Arystoteles, iż „początek zdaje się być więcej niż połową całości”²), nakreśla zarazem punkt wyjścia owej podróży, w którą, jak się wydaje, należało by się udać, by ziszczyć to, co nam jako cel przyświeca: filozofię. „W miejsce filozofii” oznacza bowiem próbę zastąpienia filozofii czymś innym w tej jedynie mierze, w jakiej innym filozofii nie może nie być ona sama; skoro tedy, zgodnie z *dictum* Heideggera, „jeszcze nie myślimy”³ (czego parafrazą pozostaje także inkryminowany początek *Listu o „humanizmie”*), ruch wyznaczany wskazaniem tematu zastępuje filozofię o tyle jedynie, o ile ku niej, ku jej możliwości, zmierza. Co więcej, w tej mierze, w jakiej całość, lub prawie całość, to również „więcej

1 Martin Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 76.

2 Arist., *Et. nik.*, przeł. Daniela Gromska 1098 b 8 [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996. (Wszystkie cytaty z *Et. nik.* wg tego wydania).

3 M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. Janusz Mizera, Warszawa-Wrocław 2000, s. 12.

niż połowa”, w tej też mierze możemy domyślać się w owej frazie naznaczenia nie tylko punktu wyjścia, lecz i drogi, a zarazem może i celu: punktu dojścia. W każdym razie próbę rozumiejącego uchwycenia początku słusznie chyba można uznać za dobry cel wysiłku myślenia. Dlatego, nawet gdyby miała się ona zakończyć niepowodzeniem, warto chyba na ową próbę się poważić, nic innego bowiem tymczasem nie pozwało nas ku sobie, byśmy mogli – iszcząc owo coś – sprostać zadaniu wygłoszenia, tedy owego czegoś uobecnienia w przestrzeni dyskursu. Jesteśmy wszak – tym, kim jesteśmy... – bodaj po to, by myślenie miało miejsce...

Ponieważ jednak wciąż nie wiemy, co mówimy, kiedy miejsce myślenia, czyli filozofii, określamy pewnym mianem (co prawda niechybnie jemu właściwym), mówiąc „tu”, kiedy mamy na myśli jego domostwo, zacząć tedy należy od tego, co nam znane, niechby za sprawą samego Heideggera, który powiada, iż „znamy działanie jako sprawianie skutków, których realność bywa oceniana zależnie od ich przydatności. Tymczasem istotą działania jest dokonywanie”⁴. Początek winien być rodzajem rezygnacji, ruchem wstecz, ustąpienia miejsca. „Zaczynać należy od rzeczy znanych”⁵, powiada Arystoteles, początek jednak na tym polega, że to, co znane nam, ustąpić musi miejsca, temu, co „znane w bezwzględny tego słowa znaczeniu”⁶, znane samo w sobie poniekąd, stąd gest odstąpienia od pewnego rodzaju pomyłki, na którą zrazu i zwykle jesteśmy wydani, kiedy – nie przypadkiem co prawda, ale nie zmienia to wagi naszego chybienia – bierzemy wytwarzanie za działanie. Cel bowiem wytwarzania leży w jego skutku, to znaczy w czymś od niego samego różnym, podczas gdy w działaniu, to ono samo jest celem⁷, ten zatem, kto coś wytwarza, podejmuje swą aktywność po to, by ona zanikła, jak na przykład skutnik, podejmujący się aktu wytworzenia łodzi, nie po to wytwarza, by wytwarzać, lecz po to, by łódź spoczęła w gościnnym objęciu fal; ten natomiast, kto czyni sprawiedliwość, podejmuje swą aktywność nie po to, by w końcu przestać postępować sprawiedliwie. Cel dzieła, skoro od niego samego nie różny (czym

4 M. Heidegger, *List...*, op. cit., s. 76.

5 Arist, *Et. nik.*, 1095 b 1.

6 Ibidem.

7 Por. *Słownik terminów Arystotelesowych*, ułożył Krzysztof Narecki, hasło *poiesis* (s. 96), oraz *praksis* (s. 99) [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. VII, Warszawa 1994.

innym bowiem są działanie i dokonywanie, jeśli nie czymś ku wzajemnej nieodróżnialności zmierzającym?), cel ów, o ile osiągnięty, sprawia, że to, co było celem, mianowicie zmierzanie do działania, może się zacząć, początek działania może tedy mieć miejsce nie wcześniej niż wtedy, kiedy zastaje działanie jako już trwające i dlatego „dokonać można właściwie tylko tego, co już jest”⁸: początek możliwy jest tylko na gruncie długiej, poprzedzającej go tradycji jego samego: początku.

Istotna autoteliczność działania, powiada Heidegger, nie pozostaje już od dawna obszarem naszego namysłu, w każdym razie „dość zdecydowanie” nie zastanawiamy się nad nią, co jednak wydaje się osuwać w radykalną nicość myślenia, o którym Arystoteles powiedziałby, być może, że gdyby jednak było – byłoby myśleniem praktycznym. Nicość niezdecydowanego namysłu swą rację gruntuje (kontestując w jakimś sensie najważniejsze zdanie zachodniego racjonalizmu, że mianowicie *nihil est sine ratione*) otóż swą rację gruntuje w tym, że jeśli brak postanowienia, to działanie nie ma miejsca, bywa bowiem postanowienie, o ile ma miejsce, różnicą dzielącą namysł od działania, stanowiąc zarazem ostatni krok namysłu i pierwszy krok działania⁹. Dwojakie konsekwencje takiego postawienia kwestii dobitnie i na wiele sposobów objawiają się zarówno w *Liście o „humanizmie”*, jak i w dziele Heideggera w ogóle. Nie tylko bowiem namysł staje się działaniem jako takim najpóźniej wtedy, gdy uświadamiamy sobie, iż tym, co działanie poprzedza, nie może nie być ono samo, tylko bowiem wtedy, kiedy ono jest: może się ono zacząć – ale też okazuje się, że myślenie nie tylko „od dawna” nie ma miejsca, ale też być może w ogóle nigdy miejsca nie miało, tam bowiem, gdzie początek możliwy jest wtedy jedynie, kiedy już wcześniej doszedł do skutku, tam zacząć się może bodaj to tylko, co trwa od zawsze, a jeśli nie trwa „już od dawna”, to nigdy nie trwało. Z działaniem jest bowiem, jak się wydaje, tak, że jeśli się zaczęło – nie może przestać być.

„Myślenie działa, gdy myśli”¹⁰, powiada Heidegger, choć teraz znaczy to dla nas bodaj jedynie, że wciąż jeszcze przedmiotem marzenia pozostaje prostota stwierdzenia:

8 M. Heidegger, *List...*, op. cit., s. 76.

9 Por. Arist., *Et. nik.*, 1111 b 4 – 1113 a 18, szczególnie 1113 a 14-15.

10 M. Heidegger, *List...*, op. cit., s. 76.

„myśli i pomyślał”, stwierdzenia stanowiącego wyraz nieskończonego myślenia tego, co jest, skoro „dokonać można właściwie tylko tego, co już jest”, „a tym, co przede wszystkim «jest», jest bycie”¹¹. W tym kulminować się zdaje konsekwencja przywodzonej przez Heideggera na myśl nieodróżnialności *theoria* i *praxis*, że myślenie bycia nachodzi nas – o ile w ogóle – tylko w charakterze najwyższej refleksji, w tej przynajmniej mierze, w jakiej słowa: „myśleć bycie” i „myśleć o myśleniu” poruszają nieledwie ten sam wymiar sensu, pozostając przy tym niczym, a przynajmniej niczym innym niż działaniem od namysłu nie nazbyt różnym – tedy różnym subtelnie.

Aktywność działania i pasywność oglądu tym mniej się sobie przeciwstawiają, im intensywniej wzrok nasz spoczywa na istocie myślenia jako działania. Zgodnie bowiem z sugestią Heideggera, pozostaje myślenie sobą, czyli rodzajem działania, nade wszystko wtedy, gdy „pozwala ono, by bycie ugodziło je wezwaniem do wypowiedzenia swojej prawdy”¹², z czego wnosić należy bodaj tyle, że aktywność działania leży w swego rodzaju pasywności przyzwolenia na doznanie, *pathein*, stąd myśli ten jedynie, kto myśli z pasją. Pasywność czy pasyjność myślenia, pozwalająca stwierdzić, że „istotą myślenia, jego właściwym dokonaniem jest (...) pozwolenie”¹³, odnosząc się do tego, co jest i owego czegoś „że jest” (*hoti estin*), byłaby tedy ruchem wyczerpującym się w tym jedynie, że to, co jest – jest i jest tym, czym jest. Jałowość owego gestu, zwanego przez Nietzschego afirmacją, czyli, jak chciał Heidegger, pozwalaniem byciu na to, by było, swą aktywno-pasywną strukturę ukaże wtedy, gdy zdamy sobie sprawę, iż akt najwyższego potwierdzenia, jakim jest afirmacja, to gest, którego celem i skutkiem jest nie zmiana, lecz właśnie trwanie tego, co jest, czy też raczej pozostawanie owego „jest” czymś, czym ono nie być nie może. Myślenie, afirmacja –: wielkie „tak” wobec tego, co konieczne, skoro istniejące.

Myślenie nie pozostawia obojętnym właśnie dlatego że pozwala być, w afirmującym akcie przysparzając cierpienia – pozwalając na bycie dotkniętym przez to, co jest. Krok wstecz wobec tego, co jest (choć niekoniecznie jest tym, kim my sami

11 Ibidem.

12 M. Heidegger, *List...*, op. cit., ss. 76-77.

13 Ibidem.

jesteśmy), ustąpienie mu miejsca, oznacza pokorę wobec rzeczy myślenia, wyrażającą się w tym, że za naszą – oby i o ile myślących – sprawą, to, co jest, dochodzi do swej istoty, staje się tym, czym jest. Upokorzenie myślącego pozwala mu ćwiczyć się owej pokorze i zanikać, uchodzić z pola widzenia, by widać było już nie jego, lecz to, co inne. Myśleć, to oddawać się myśleniu innego, to oddawać się innemu. Filozofia byłaby możliwa wtedy jedynie, gdyby możliwy był dar i to dar bezwzględny, dar okrutny w pewnym sensie. Dać czemuś miejsce, pozwolić, by owo coś wyszło na jaw, właśnie nie oznacza pozostawienia go jego własnemu losowi, lecz związanie swego losu z nim w akcie ochrony jego istoty przed tym, co jej zagraża: myśleć to otoczyć troską i opieką bycie, wznieść chroniącą go, choć nie naruszającą, przestrzeń istnienia, która to aktywność myślenia, skoro od działania nie różna, stanowi cel sam w sobie, cel również przywodzący na myśl myślenie. Filozofować to być – nie tylko filozofem – skoro tym samym zda się myśleć i być: przecież jednak nie chodzi tu o nas samych, pozostając bowiem nie różnym od bycia, myślenie nie jest „nasze”, lecz raczej my jego.

Słusznie tedy określali Grecy to, czego strażnikami również i my chcielibyśmy tu i teraz być, mianem „miłości mądrości”, istotą bowiem filozofii jest myślenie, a myśląc, w afirmatywnym geście ustępujemy czemuś miejsca, stając się dla tego czegoś okazją, by było: troszczymy się o to. Troszczyć się natomiast „o «osobę» lub «rzecz» w ich istocie znaczy kochać ją, sprzyjać jej”¹⁴. Erotyczny charakter filozofii, nakładając na myślącego obowiązek, zobowiązanie, którego on sam nie tylko nie może, ale i nie chce uniknąć, w tym się wyczerpuje, że w pokornym akcie *amor fati* pozwalamy temu, co nas pozywa w myślenie (a jest myślenie zawsze myśleniem o czymś, nawet wtedy, być może szczególnie wtedy, gdy pozostaje myśleniem o pewnym szczególnym niczym), kiedy pozwalamy temu, co pozywa do myślenia, ujawnić się, wyjść na jaw, stać się fenomenem, pozorem: tym, co jaśnieje. Platon nazywał to *kalokagathia*, Heidegger: byciem, Nietzsche: stawaniem się – każdy każdorazowo czymś innym (lub innym niczym). Czymś (lub niczym) różnym.

Możliwość patosu okrucieństwa miłości, zasadzająca się na istotnej nieistotności myślącego, na jego byciu niczym, kulminuje w braku tego, kto kocha i braku tego, ku

14 Ibidem, s. 79.

czemu lub komu miłość myślenia się kieruje. Nie-byt podmiotu, nie dając się pomylić z jego nie-byciem, stwarza miejsce, pozwalając stawać się naocznym świadkiem przebłytku pewnej faktyczności istnienia, owego „że jest”, nawet wtedy – wtedy nade wszystko – gdy ta, której myśląca pieśczoła cierpienia dotyka, której dotyczy: prawda, kobieta: sama jest lub właśnie nie-jest miejscem, nie-pewnym niczym, niczym nie tyle pośród rzeczy się znajdującym, ile czyniącym rzeczy możliwymi. „Z powrotem do rzeczy samych” o tyle też nie jest wezwaniem do myślenia o rzeczach, lecz raczej do myślenia rzeczy w ich byciu, skoro znaczyć musi owe rzeczy rysą różnicy, pęknięcia ich istoty. Innymi słowy, Arystotelesowa „granica ciała otaczającego”¹⁵ nie mieści się gdzieś poza samym ciałem, zmuszając nas, którzy nie wiadomo kim jesteśmy, do uznania, iż myślenia (jako miejsca) ciałem jest rzeczy-wistość, że zatem świat jest myśleniem i to myśleniem krytycznym, w tej mierze przynajmniej, w jakiej *krinein* to tyle, co „różnicować”, a *krisis*, to tyle, co „różnica”...

W pokornym geście powstrzymywania swej jakże wątpliwej – co nadto wyraźnie i dojmująco pokazała filozofia współczesna – domniemanej podmiotowości (o ile ta miałaby oznaczać w sobie i dla siebie obecny byt), kochający afirmuje wszystko, czym jest (co czyni) ten, kogo kocha (kobietę-prawdę), stając się owego bycia i czynów niedostrzegalnym horyzontem, granicą, w ten sposób o niego troszcząc się i mu sprzyjając, „sprzyjać zaś – jeśli odwołamy się do bardziej pierwotnego znaczenia tego słowa – to: darować istotę”¹⁶. Horyzont i granica, pozostając niczym z tego, co nazywamy „rzeczą”, zdaje się tedy nie-być czymś nad wyraz istotnym, choćby – jako „granica ciała otaczającego” – stanowiąc wedle Stagiryty miejsce, to zatem, bez czego nic nie ma, o tym bowiem, co jakkolwiek jest, nie bez przyczyny mawiamy, że „ma miejsce”. Pozwolić być temu, co jest – akt dla myślenia pozostający zawsze w taki bądź inny sposób prawdą, czy to jako nieskrytością, czy kobietą – to naznaczyć go różnicą, wyróżnić z niebytu (z nicości bycia, by się tak, celowo niejednoznacznie, wyrazić), zarazem zatem i wwieść w istnienie, i sprawić, że jest tym, czym jest, o tyle jedynie, o ile jest inny: o ile jego istotę naznacza różnica, pęknięcie – za naszą, myślących, sprawą

15 Arist., *Fiz.*, przeł. K. Leśniak 212 a 22 [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa, 1990.

16 Ibidem.

tylko wtedy, gdy myślenie i nam udziela istoty, o ile zatem i my sami nie jesteśmy lecz, jak by powiedział Heidegger, „*ek-sistujemy*”¹⁷. Jest myślenie miłością, pasją, ofiarą z nas, darem – darem okrutnym, rozdzierającym nas w nas samych i rozdzierającym w niego samego tego, kto staje się przedmiotem naszego myślenia (ale znaczy to przecież: tego, kto nas obdarowuje myśleniem, kto nas do myślenia pozywa, za sprawą tego, że jest). Miłość jest okrucieństwem: złożyć siebie w darze innemu, znaczy wyrzucić radykalną przemoc, o czym zaświadcza nie tylko Nietzsche, on zaś nie tylko w krwistych, by się tak wyrazić, obrazach przemożności myślenia, wtedy na przykład, kiedy bezgraniczne oddanie się radykalnie innemu, którego ewokuje figura Najdalszego, z konieczności oznacza okrucieństwo nie tylko wobec Najbliższego (bliźniego), ale też i wobec Najdalszego, którego wzmacnia to jedynie, co go nie zabija...

Pokora *ek-sistencji* wyzwala nas z nas samych, o ile stajemy się tym, kim jesteśmy, to znaczy kimś wychylonym z siebie w siebie, kimś z sobą nietożsamym, podmiotem tedy w stopniu najmniejszym. Konstytuując swą istotę jako różnicę, stajemy się, za sprawą *ek-sistującego* gestu, granicą ciała otaczającego, wyznaczając *ethos* filozofii, skoro stając się miejscem myślenia, a znaczy to: miejscem tego, co jest. Pokora erotycznego aktu filozofii, od gestu etycznego bodaj nie różna, polega na wyznaczaniu sobie granic, na docieraniu do własnego kresu, bez reszty pozostając stawaniem się tym, kim się jest, skoro kres – o ile nasz własny – stanowi własny nasz horyzont: to, co tyleż każdorazowo przyciąga wzrok z oddali, ile zawsze już jest tu i teraz, jeśli jesteśmy. Filozofia jako ogląd, namysł i krytyka, wciąż jeszcze – od zarania swych dziejów, po ich kres – pozostaje pokornym gestem miłości, ascezą, autokreacją, etycznym samodoskonaleniem.

17 Por. M. Heidegger, *List...*, op. cit., ss. 87n.