

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. Znaczący 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 pożądanego, 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 pognębiaenia 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 przejmują Laclau w ważnym eseju otwierającym – w zasadzie manifeście – do *New Reflections on the Revolution of Our Time*, społeczna *sedymencja* 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. Znaczący 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 następne 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.