

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 ręki”, 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 konstruktów:
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 ręki 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 „świadczeniodawcę”). 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, wspomnianą przez Sloterdijka „jedną piątą” 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, rekapitulując 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*, trzypięciotomowy 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 miałaby 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 tymotyecznej 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 tymotyeczny 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 tymotyecznym – 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. Wzysk 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.