

# Kryzys filozofii polityki

DOI: 10.35757/CIV.2011.13.02

Przy obecnym stanie naszej wiedzy nie wiemy nic pewnego o tym, czym jest państwo, władza, wolność polityczna, demokracja, socjalizm, komunizm itp. Metoda wymagałaby więc, by zabronić sobie używania tych pojęć jako nienaukowo ukształtowanych.

Émile Durkheim<sup>1</sup>

Filozofia jako nauka [...] ten sen już się skończył.

Edmund Husserl<sup>2</sup>

Zacznijmy od starej i znanej wszystkim diagnozy Leo Straussa: filozofia polityki od początku XX wieku jest w kryzysie. Dlaczego? Można powiedzieć, że filozofia polityki jako jeden z wielu typów refleksji padła ofiarą *Methodenstreit*, ze względu na oskarżenia wy stosowane wobec akademickiej filozofii przez pozytywizm. Oskarżenia te, bez względu na ich słuszność, doprowadziły do dewaluacji filozofii, mimo wielu spektakularnych prób zachowania królewskiego przywileju: bycia królową nauk, ich najgłębszą podstawą. Jedną z najsłynniejszych wspomnianych prób, był Husserlowski projekt filozofii jako nauki ścisłej, filozofii oczyszczonej z mętnych, historycznych naleciałości, traktowanej jako refleksja źródłowa, oparta na fenomenologicznych analizach i wglądzie ejdetycznym.

---

**Barbara Markowska** – doktor filozofii, adiunkt w Katedrze Socjologii Collegium Civitas w Warszawie. Członek redakcji rocznika naukowego „Zoon Politikon”.

<sup>1</sup> É. Durkheim: *Zasady metody socjologicznej*, przekład J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 50.

<sup>2</sup> E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 99.

A jednak, mimo ogromnego wysiłku niemieckiego fenomenologa, nic nie mogło powstrzymać owego gwałtownego ruchu emancypacji i konstytuowania się dziedzin nauk społecznych, takich jak socjologia, ekonomia, psychologia czy wreszcie antropologia i politologia, wrogo nastawionych do dominującej i rozpychającej się po uniwersytetach filozofii neokantowskiej. Odtąd filozofia polityki czy filozofia historii aż po dzień dzisiejszy muszą się zmagać z bardziej lub mniej bezpośrednimi zarzutami o nienaukowość. Brak naukowości jest równoznaczny z brakiem możliwości weryfikacji czy też z brakiem obiektywizmu i nieuprawnionym wartościowaniem. Pomijając nietrafność tych zarzutów, związanych z funkcjonalistyczno-pozytywistycznym paradygmatem nauki, od początku XX wieku filozofia polityki niewątpliwie cierpi na brak autonomicznych narzędzi i metody, a przede wszystkim na brak jasno określonego przedmiotu. Jak przenikliwie stwierdził Gyorgy Lukács na początku lat 20. minionego stulecia:

[...] nowoczesna nauka, im bardziej rozwiniętą osiąga postać i w im większym stopniu dopracowuje się metodycznej jasności co do siebie samej, tym bardziej stanowczo musi się odwracać od bytowych problemów (*Seinsprobleme*) badanej przez siebie sfery i usuwać je poza zakres pojmowalności, którą konstruuje<sup>3</sup>.

Jeśli dokładnie przeanalizujemy ten fragment, stanie się jasne, dlaczego filozofia polityki nie może sprostać wymaganiom nowoczesnej nauki: podobnie jak wszelka refleksja filozoficzna, z jednej strony snuje ona rozważania na temat przedmiotu i w tym samym momencie zapytuje o prawomocność jego istnienia. Paradoks ten wynika z samej istoty myślenia filozoficznego, z jego wewnętrzniego rozdwojenia, które pozytywistycznie nastawionym naukowcom może się czasem wydawać rodzajem „ciemnej mowy”. Strukturę myślenia filozoficznego określił już Arystoteles: myślenie filozoficzne jest zawsze już myśleniem o tymże myśleniu, o jego prawomocności, o jego granicach. „Filozofować znaczy zarówno «zastanawiać

---

<sup>3</sup> G. Lukács: *Historia i świadomość klasowa*, przekład M.J. Siemek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 234.

się nad tym, czy powinniśmy filozofować, czy nie», jak i «oddawać się filozoficznym dociekaniom»<sup>4</sup>. W przypadku filozofii polityki owa paradoksalna struktura jest widoczna szczególnie wyraźnie: zawsze pytając o rzeczy polityczne, rozstrzygamy po cichu – mniej lub bardziej świadomie – czym jest polityka i *vice versa*: pytanie, czym jest polityka, nigdy nie jest politycznie „niewinne”. Określenia „polityczne” używam w tym momencie zamiennie z terminem „zaangażowanie”, dla którego przeciwieństwem jest postulowana przez naukę neutralność czy obiektywność. W takim znaczeniu zastanawianie się nad tym, czym jest polityka stanowi jednoczesną refleksję nad tym, czym *powinna* ona być. Tego typu pytanie nie jest i nie może być wolne od wartościowania (*Wertfrei*), jak chciał tego Max Weber, a nawet ukrytego lub bardziej jawnego projektowania świata. Zarazem stawianie tego typu pytań to przykład refleksji, która bardzo łatwo może się przerodzić w praktykę polityczną, o ile chce zmienić/naprawić ludzki świat<sup>5</sup>.

Kolejnym krokiem ku autonomizacji pola naukowego była wyraźna specjalizacja. Aby osiągnąć twardy grunt ścisłości, nauka od początku XX wieku stara się opuścić grząski grunt dialektycznej refleksji i wycofuje się z zadawania pytań o całość, a poprzestaje na szczegółowych, jasno określonych podziałach między dziedzinami przedmiotowymi. Tym samym szeroko pojęta refleksja nad rzeczami typowo ludzkimi, praktycznymi (w Kantowskim znaczeniu *praxis*), od momentu narodzin nauk humanistycznych, czy szerzej społecznych, traci rację bytu, nie mieszcząc się w nowym paradygmacie naukowym. A skoro filozofia polityki nie może (i nie powinna) być formalnie nauką, to czy tym samym pozbawiona jest sensu? Czy pesymistyczna diagnoza nakreślona w słynnym eseju Leo Straussa *Czym jest filozofia polityki* nie jest zbyt przesadzona? Przeczytajmy, co następuje:

---

<sup>4</sup> Arystoteles: *Zachęta do filozofii*, przekład K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 4.

<sup>5</sup> Poczynając od Platona i jego wizyty w Syrakuzach, przez Hegla, Marksa, Lukácsa, Kojève’a, Sartre’a, aż po Schmitta i Heideggera (Por. M. Lilla: *Lekkomysłny umysł. Intelktualiści w polityce*, przekład J. Margański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001).

Najpierw odróżnienie pomiędzy filozofią i nauką zostało zastosowane do refleksji nad rzeczami ludzkimi, a następnie **odróżniono niefilozoficzną naukę o polityce od nienaukowej filozofii polityki** [podkr. moje – B.M.]; odróżnienie to w obecnych warunkach odbiera filozofii polityki wszelką godność i szczerłość. Ponadto wielkie fragmenty tego, co wcześniej należało do filozofii polityki, zostały wyemancypowane pod nazwami ekonomii, socjologii i psychologii społecznej. Żałosne resztki, którymi nie zajmuje się uczciwy naukowiec, stają się łupem filozofów historii oraz ludzi, którzy bardziej niż inni zabawiają się zawodami związanymi z wiarą. Będzie niewielką przesadą jeśli powiemy, że filozofia polityki już nie istnieje, chyba że jako przedmiot pogrzebu, czyli badań historycznych, czy jako temat słabych i nieprzekonujących uroczystych zapewnień<sup>6</sup>.

Zadajmy sobie pytanie, czy guru amerykańskiej myśli konserwatywnej ma rację? Czy z taką ostrością podkreślany zgon tradycyjnie pojętej filozofii polityki jest dawno zaistniałym faktem, z którym nie wiadomo dlaczego do dzisiaj tak trudno się nam pogodzić? Ale jeśli tak właśnie jest, to dlaczego tak się stało? Leo Strauss wprowadził do myślenia klasyczne definicje i dystynkcje pomiędzy teorią polityczną a filozofią polityki, nad którymi warto się zastanowić. Filozofia jest dla niego poszukiwaniem wiedzy o *całości*. Z taką diagnozą wypada się zgodzić pod warunkiem uściślenia, o jaką całość tutaj chodzi. Filozofii nie interesują odpowiedzi na pytania ograniczone tylko i wyłącznie do tego, co jest czy było – czyli całości w jakimś wymiarze empirycznym. Refleksja ta wytwarza pytania, których rozstrzygnięcie dotyczy całości transcendentnej – obejmującej swoim sensem wszystkie *możliwości* pojawienia się. Całości pojętej jako wszystko, co można i czego nie można pomyśleć, a więc czystej potencjalności, sięgającej granic i warunków politycznej reprezentacji. Zakładam, że kwestia reprezentacji jest konstytutywna dla polityki, rozumianej jako pewna orientacja w łonie fenomenologii życia społecznego (krótko: każdy fenomen polityczny jest zarazem fenomenem społecznym, ale nie każdy fenomen społeczny jest fenomenem politycznym).

---

<sup>6</sup> L. Strauss: *Czym jest filozofia polityki?*, w: *idem: Sokratejskie pytania*, przekład P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 69.

Stosunek do siebie tych dwóch porządków oraz politycznie konstruowana granica pomiędzy nimi może stanowić między innymi przedmiot namysłu filozofii polityki.

Podążając tym tropem, uznaję, że jedyną możliwą pozycją dla rozwoju refleksji o charakterze filozoficznym jest pozycja krytyczna, czyli transcendentálna, jaką przyjmuje się w momencie pytania o granice poznania, a w tym przypadku o granice politycznej reprezentacji. Co więcej, to właśnie Kant ograniczając i porządkując domenę metafizycznej spekulacji, przekonująco pokazał, na czym polega nieusuwalny spór pomiędzy nauką dążącą do ścisłości i prawomocnego opisu swojego przedmiotu a rozumieniem całości, w czym specjalizuje się żywioł filozoficzny, który nigdy nie poprzestaje na jakimś fragmencie świata, ale zazwyczaj ogląda go z perspektywy wieczności<sup>7</sup>. Pomiedzy teorią a praktyką ludzkiego działania musi się znajdować jakaś przestrzeń, w której obie te sfery mogą się odnosić do siebie. Tę przestrzeń wypełnia w pewien sposób władza sądenia, która umożliwia nam jednocześnie myślenie i poznawanie, działanie i dokonywanie wyborów oraz kształtowanie sądów łączących w sobie konkret szczegółu z odniesieniem do ogólnego prawa. Odnoszę się tutaj do politycznej interpretacji *Krytyki władzy sądenia*, której wielką propagatorką była Hannah Arendt<sup>8</sup>. Kantowska władza sądenia, pozwalająca nam działać pomiedzy teorią a praktyką, pomiedzy światem przyrody a wolnością, staje się władzą odpowiedzialną za warunki graniczne naszego ludzkiego funkcjonowania w świecie, za wytwarzanie granic ludzkiego świata, a więc władzą *stricte polityczną*. Do kwestii tej powrócę pod koniec tekstu.

---

<sup>7</sup> Szymon Wróbel uważa, iż Kant przewidział, że kultura ekspertów będzie pozostawała w jawnym konflikcie z filozofią. Dotyczy to zwłaszcza takich jej dziedzin jak filozofia polityki, którą na siłę oddziela się od nauk politycznych, czy filozofia społeczna, którą oddziela się od nauk społecznych, doprowadzając do ich spłaszczenia (Por. S. Wróbel, P. Dybel: *Granice polityczności*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 35).

<sup>8</sup> J. Szczepański: *Polityczna władza sądenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 11; H. Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, R. Beiner (red.), Chicago University Press, Chicago 1982.

## Przedmiot?

Założmy, że polityka zawsze w jakiś sposób dotyczy ram naszego ludzkiego świata – odpowiada bezpośrednio za obowiązującą nas „tu i teraz” jego definicję, tworzy owe ideologiczne okulary, za pomocą których postrzegamy świat jako znajomy, określa też granice tego, co dzielimy (ze sobą) jako postrzegalne<sup>9</sup>. W najprostszy sposób można to wytłumaczyć zakładając, że polityka jest możliwa dopóty, dopóki istnieje na świecie różnica pomiędzy tymi, którzy afirmują *status quo* a tymi, którzy je odrzucają i domagają się zmiany. Na tym polegałaby konstytutywna dla polityki różnica, o wiele bardziej podstawowa od różnicy między przyjacielem a wrogiem opisanej przez Carla Schmitta<sup>10</sup>. Dzięki postawie wobec świata (w całości!) ujawnia się niezwykła odpowiedzialność związana z projektowaniem przyszłości: nie jej przewidywaniem, ale właśnie aktywnym projektowaniem, kształtowaniem granic, redefiniowaniem i uzasadnianiem, wytwarzaniem postulatów działania jako zobowiązujących drogowskazów. Dlatego będę w tym tekście bronić stanowiska, że wobec kryzysu tradycyjnej polityki państwa narodowego, sens tego pojęcia nabiera mocy właśnie w kontekście globalnym i kosmopolitycznym. Filozofia polityki odróżnia się poprzez swój przedmiot – rzeczy, które rozważa, mają specyficzny charakter. Nigdy nie są obojętne ani dla podmiotu, który zadaje pytanie, ani dla tego, który udziela odpowiedzi. Wiedza o nich jest zawsze jednocześnie ustosunkowaniem się do nich i ich oceną, odpowiedzią na ich roszczenie, na rodzące się w nich żądanie bardziej sprawiedliwego rozstrzygnięcia. I znowu Leo Strauss:

Rzeczy polityczne są z natury przedmiotem akceptacji bądź jej braku, wyboru lub odrzucenia, pochwały lub potępienia. **Z istoty swej nie są one neutralne** [podkr. moje – B.M.], lecz wysuwają roszczenia do ludzkiego

---

<sup>9</sup> J. Rancière: *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przekład M. Kropiwnicki, J. Sowa, Korporacja *Ha-ati!*, Kraków 2007.

<sup>10</sup> C. Schmitt: *Pojęcie polityczności*, przekład M.A. Cichocki, w: *idem: Teologia polityczna i inne pisma*, wybór i przekład M.A. Cichocki, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 2000, s. 198 i *passim*.

posłuszeństwa, lojalności, zdecydowania czy osądu. Nie są one rozumiane jako [...] rzeczy polityczne, jeśli nie potraktujemy poważnie ich wypowiedzianego bądź milczącego roszczenia do oceny w terminach dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, to znaczy jeśli nie będą one oceniane na podstawie pewnego kryterium dobra czy sprawiedliwości<sup>11</sup>.

Zadaniem filozofii polityki jest poszukiwanie tych kryteriów oceny, by oddać sprawiedliwość rzeczom politycznym. Zauważmy, że mamy tutaj zamiast abstrakcyjnego przedmiotu związek myślenia z konkretnymi, wielorakimi rzeczami, które w danej sytuacji stają się istotne. Chodzi o sprawy, które domagają się przemyślenia, wysłuchania; które domagają się miejsca dla siebie. Są to rzeczy różnego kalibru i różnego gatunku, ukrywające też wielorakie napięcia związane z antagonistycznymi interesami i pragnieniami. Niewątpliwie natomiast łączy je jedno, coś, co można nazwać roszczeniem emancypacyjnym. Mam na myśli tylko tyle: pytanie o bardziej sprawiedliwy świat, pytanie *stricte* polityczne, jest pytaniem, które dotyczy nie tylko jednostek czy grup społecznych lub etnicznych, ale również w zależności od kontekstu, państw narodowych: ich bezpieczeństwa lub wzajemnych stosunków. W perspektywie tego pytania kwestie głodu bądź globalnego ocieplenia mieszają się z przypadkami łamania praw człowieka i niszczeniem środowiska naturalnego. Nie ma człowieka (więcej – nie ma organizmu), którego nie dotyczyłoby prawo dostępu do wody pitnej lub tlenu. Wobec wysokiego prawdopodobieństwa kryzysu ekologicznego wkrótce możemy stać się świadkami, jak prawa o charakterze podstawowym (biologicznym) przekształcają się w główny postulat polityczny naszej ziemskiej wspólnoty i stają się podstawą nowego ko-immunizmu<sup>12</sup>. Polityka obecnie nie tylko

---

<sup>11</sup> L. Strauss: *Czym jest filozofia...*, s. 63.

<sup>12</sup> To termin zaproponowany przez Petera Sloterdijka: „[...] musimy podjąć decyzję o budowie globalnego systemu immunologicznego, który otworzy przed nami perspektywę wspólnego przeżycia. Musimy pracować nad tarczą ochronną dla ziemi, dla ludzkości i dla jej technicznych środowisk. Trzeba w tym celu globalnego eko-managementu. Nazywam to ko-immunizmem”. *Idem: Uns hilft kein Gott. Peter Sloterdijk im Gespräch*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 23 marca 2009, przekład A. Żychliński, cyt. za: A. Żychliński: *Making it explicit. Petera Sloterdijka anatomia antropotechnik*, „Kronos” 2009, nr 3, s. 277.

nie znika, ale staje się coraz ściślej związana z najbardziej palącą kwestią: pojawieniem się świadomości, że aby przeżyć, „musimy odmienić swoje życie”<sup>13</sup>.

Jak widzimy, nie chodzi tutaj o wiedzę na temat całości, ale o jej właściwy (lub projektowany) *sens*. Zadanie jest tylko pozornie proste: wobec coraz częściej powtarzanego hasła: *there is no alternative* (TINA) trzeba wytworzyć inną sensowną możliwość. Zadaniem filozofii polityki jest przekroczenie swojej własnej tradycji opartej na dociekaniu, co to znaczy żyć dobrze, i skupienie się na wypracowaniu takiego modelu politycznego, w którym jak największa liczba podmiotów miałaby zagwarantowany dostęp do możliwości przeżycia. Dlaczego właśnie filozofia polityki miałaby się tym zajmować? Ponieważ nadal jest filozofią, bardziej diagnozą niż opisem, bardziej dociekaniem niż dogmatycznym, całościowym systemem, to w jakimś sensie dotyczy/dotyka całości. Wskazuje na to, co istotne i co wiąże się z wszystkim innym, stara się ustalić kryteria i kierunki działania. Prawdopodobnie prawdziwy kryzys filozofii polityki nie polega na osłabieniu jej naukowego autorytetu, ale na tym, w imię sprawiedliwości właśnie należy przyznać, że uniwersalne kryteria nie są dostępne. Kryzys ten można w związku z tym zinterpretować jako prawdziwe wyzwanie: z wiedzy o ograniczeniach wynika ostrożność w ustalaniu jakichkolwiek kryteriów i zakresów ich obowiązywania. Fakt, że wartości, w które wierzymy, mają jedynie charakter postulatów i są efektem wcześniejszych rozstrzygnięć sprawia, że łatwiej jesteśmy w stanie brać za nie odpowiedzialność.

Przypomnijmy, jak w 1978 roku Józef Tischner nawoływał (w specyficznym kontekście) do odnowienia myślenia o polityce nie jako o instrumentarium władzy, ale jako o sferze realizowania się typowo ludzkiej wolności, wolności związanej z myśleniem wychodzącym od niezgody na świat:

---

<sup>13</sup> Tak brzmi tytuł ostatniej książki Petera Sloterdijka (*Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009).



Myślenie radykalne [...] łączy w sobie to, co agatologiczne z tym, co aksjologiczne. Znaczy to, że jest ono nie tylko podstawą wszelkiej nauki o tym, co jest. Podstawą ontologii, lecz również podstawą możliwej polityki. Trzeba przywrócić słowu „polityka” najgłębsze znaczenie. Polityka to – w radykalnym znaczeniu tego słowa – nauka projektu, sensownego projektu dla ludzkich poświęceń na aktualnym etapie dziejów<sup>14</sup>.

Oczywiście świat, który trzeba zanegować, by odzyskać władzę nad sobą, jaki miał na myśli Tischner, to świat totalitarny, zniewolony. Ale czy jego słowa – mimo upadku komunizmu – nie brzmią niezwykle aktualnie? Czy nie wypowiada on postulat, pod którym wiele osób by się podpisało w każdej terażniejszości? Na czym zatem polega problem, co zagraża współczesnej wolności, co nie pozwala nam się realizować jako istoty polityczne – nie walczące tylko o przetrwanie, ale przede wszystkim o wspólne życie? Może chodzi o to, że nie jesteśmy w stanie dostrzec, parafrazując Heideggera, iż istota polityki nie jest polityczna<sup>15</sup>.

Co w takim razie mogłoby stanowić owo niepolityczne jądro polityki? Idąc śladem odpowiedzi dostarczonej nam przez tak wielkich myślicieli jak Hannah Arendt czy Michel Foucault, stwierdzamy, że jest to życie (*bios/zoe*)<sup>16</sup>. Polityka od czasów rewolucji francuskiej powoli zmierza do przekształcenia się w biopolitykę, władzę nad życiem zarówno jednostkowym, jak i zbiorowym (populacja). Zamazanie różnicy między życiem jednostkowym (jakościowo od siebie odmiennym) a życiem pozbawionym wyodrębnionej jakości, życiem nagim, nieokreślonym, które może stanowić podstawę nowej wspólnoty, powoduje nowy kryzys refleksji politycz-

---

<sup>14</sup> J. Tischner: *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1982, s. 523.

<sup>15</sup> Chodzi o stwierdzenie Heideggera, że istota techniki nie jest czymś technicznym. Por. M. Heidegger: *Pytanie o technikę*, przekład J. Mizera, w: *idem: Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 7.

<sup>16</sup> Grecy wprowadzili dwa terminy opisujące życie – w jego wymiarze jednostkowym, jakościowo zróżnicowanym (*bios*) oraz życie niezróżnicowane, organiczne (*zoe*). Biopolityka zaczyna się wówczas, gdy pojęcia te zatracają swoją analityczną odrębność, gdy mówiąc o życiu, nie jesteśmy w stanie jednoznacznie rozstrzygnąć, o którym jego wymiarze mówimy. Według Giorgia Agambena współczesna polityka życia znajduje się permanentnie w owej nierozstrzygalności (Por. G. Agamben: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przekład M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 12–13, s. 17).

nej<sup>17</sup>. Od czasów Arystotelesa filozofia praktyczna zadawała sobie pytanie: „co to znaczy żyć dobrze?”, w sposób naturalny łącząc perspektywę jednostkową i wspólnotową. W czasach nowożytnych polityka zaczęła oznaczać technikę sprawowania władzy, a na przełomie XVIII i XIX wieku skoncentrowała się na warunkach trwania i przetrwania mas ludzkich. W ten sposób idea emancypacji została połączona z ideą dobrostanu – jakość życia zaczęto rozumieć nie w kategoriach etycznych, tylko ekonomicznych. W szerszym kontekście proces ten powiązany jest ściśle z technicyzacją naszego myślenia i ogólnie ze wzrastającą rolą techniki w naszym życiu, o czym pisał zarówno Marks w *Kapitale*, jak i Heidegger w *Pytaniu o technikę*. Technika wpłynęła nieodwracalnie na nasze myślenie, sposób komunikowania się i postrzegania świata, stając się naturalnym środowiskiem dla naszych działań. W konsekwencji postrzegania tego, co nas otacza, jako *jednego* świata (choćby podzielonego na różne prędkości) sfera polityki nabiera wymiaru globalnego, a jej istotą okazuje się efektywność zarządzania i wydajność produkcji.

## Dwie zasady późnej nowoczesności

Kapitał i suwerenność mogą wydawać się  
niedobraną parą

M. Hardt, A. Negri<sup>18</sup>

Ramy nowoczesnego, biopolitycznego świata wyznacza ściśle spleciony węzeł dwóch przeciwstawnych zasad, które wytwarzają aporetyczne napięcia odpowiedzialne za nierozstrzygalność wielu podstawowych sytuacji. Mam na myśli zasadę transcendencji i immanencji, które można roboczo przetłumaczyć (na potrzeby tego

---

<sup>17</sup> B. Markowska: *Zwierzczeńkobywatel? O biopolitycznych założeniach praw człowieka i obywatela*, „Zoon Politikon” 2010, nr 1, s. 119.

<sup>18</sup> M. Hardt, A. Negri: *Imperium*, przekład S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2005, s. 345.

eseju) jako zasadę wiary i wiedzy ucieleśnioną w dwuznaczności słowa *kredyt* (oznaczającego po francusku zarówno kredyt, jak i zaufanie, a więc coś policzalnego i niepoliczalnego jednocześnie). Jacques Derrida wskazuje na słowo „kredyt” jako symboliczne miejsce, w którym religia wiąże się z kapitalizmem: z jednej strony pojawia się w nim wiara, wiążący nas z tu i teraz dar zaufania, z drugiej wiedza abstrahująca od konkretnych okoliczności, wiedza formalna oparta na mocy rachowania, delokalizacji, którą ucieleśnia technika. „W ramach tego stosunku wiedza i wiara, technonauka („kapitalistyczna” i powiernicza) i zawierzenie, kredyt, dawanie wiary, akt wiary zawsze będą trwale ze sobą związane, w tym samym miejscu, w węźle łączenia się ich przeciwieństw. Stąd też aporia – brak szlaku, drogi, wyjścia, ocalenia – oraz dwa źródła”<sup>19</sup>.

Owe dwie zasady oznaczają też dwie logiki działania i opisu, które, do momentu zespolenia w węźle nowoczesności, stanowiły odrębne wizje świata: świat opisywano albo odwołując się do zasady transcendencji (Bóg, prawodawca, suweren), albo odnosząc się do zasady immanencji (natura, rozum, kapitał). Nowoczesność jako formacja historyczna, jako postawa wobec tego, co aktualne, powstała z połączenia krytycznej formy myślenia oświeceniowego i działania opartego na racjonalności instrumentalnej, charakterystycznej dla rozwoju kapitalizmu. Jako postawa oznacza rozszczepienie rozumu na rozum obiektywny (autoteliczny) i rozum subiektywny (czysto formalny, służący zawsze czemuś innemu). Rozszczepienie rozumu postoświeceniowego stało się najbardziej charakterystyczną figurą nowoczesnego dyskursu o polityce, co postaram się pokazać poniżej. Zacznę od krótkiego, modelowego opisu wspomnianych zasad.

1. *Zasada transcendencji* (różnicy): odpowiada za wytwarzanie i podtrzymywanie suwerenności, wskazując na zewnętrzne,

---

<sup>19</sup> J. Derrida: *Wiara i wiedza*, przekład P. Mrówczyński, w: *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez J. Derridę i G. Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris et al.*, przekład M. Kowalska i in., Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 9.

niepodważalne źródło władzy i legitymizacji całego porządku. Owo centrum władzy może mieć charakter zasady boskiej lub czysto ludzkiej, sztucznej konstrukcji jak w przypadku Hobbesowskiego *Lewiatana*. Jak piszą autorzy *Imperium*: „[...] suweren jest nadwyżką władzy, służącą rozwiązaniu lub odroczeniu kryzysu nowoczesności”<sup>20</sup>. Przede wszystkim stabilizuje system dzięki utworzeniu i podtrzymywaniu granic pomiędzy terytoriami, a także pomiędzy prawem a tym, co znajduje się poza systemem prawnym. Suwerenność daje moc rozróżniania i różnicowania, wprowadza hierarchię wertykalną, a na płaszczyźnie horyzontalnej dostarcza pojęcia zewnętrzności. Aby system działał i utrzymywał spójność, potrzebny jest jakiś stały punkt odniesienia. To z niego płynie tajemnicza moc podtrzymywania całości. Jak pokazał to Carl Schmitt, cała moc suwerenności opiera się na paradoksie podejmowania decyzji o stanie wyjątkowym, która, wywodząc się z prawa stanowionego, jednocześnie je zawiesza<sup>21</sup>. Jest to konstytucyjne prawo do zawieszenia konstytucji w momencie zagrożenia państwa. W ten sposób, będąc warunkiem granicznym stanu normalnego, stan wyjątkowy decyduje o tajemnicy legitymizacji prawnej i obowiązywaniu normy. Włoski filozof Giorgio Agamben dokonuje specyficznej interpretacji Schmittiańskiej zasady, pisząc: „Szczególna «moc» prawa polega na zdolności pozostawania w relacji z zewnętrżnością. Nazwijmy zatem relacją wyjątku [podkr. – G.A.] tę ekstremalną formę relacji, która coś zawiera wyłącznie poprzez jego wykluczenie”<sup>22</sup>. Jak widać, jesteśmy tutaj świadkami immanentyzacji zasady transcendencji, co oznacza zawieszenie opozycji pomiędzy tym, co wewnętrzne a tym, co zewnętrzne i stwierdzenie, że wyjątek zawsze już jakoś potwierdza regułę. Tym samym zasada transcendencji, gwarantująca funkcjonowanie różnicy o charakterze jakościowym, ulega współcześnie zatarciu.

---

<sup>20</sup> M. Hardt, A. Negri: *Imperium...*, s. 345.

<sup>21</sup> C. Schmitt: *Teologia polityczna*, przekład M.A. Cichocki, w: *idem: Teologia polityczna i inne pisma*, s. 33–34.

<sup>22</sup> Agambenowski wyjątek – definiowany jako zasada wykluczającego wkluczenia – pokazuje, jak bardzo paradoksalna jest to struktura (Por. G. Agamben: *Homo sacer...*, s. 31).

2. Zasada immanencji (ekwiwalencji): jej genealogia została opisana w *Dialektyce oświecenia*<sup>23</sup>. Zanik różnicy jakościowej, jak pokazują Theodor Adorno i Max Horkheimer, kulturowo przejawiającej się przede wszystkim w różnicy między *sacrum* a *profanum*, został sprowokowany przez intensywny rozwój nauki polegającej na matematyzacji świata. W dziejach Europy ukształtowała się specyficzna postać rozumu naukowego, wynikającego z kalkulacji zakładającej ekwiwalencję przedmiotów podlegających prawom o charakterze statystycznym. Owocem oświecenia są dwa dogmaty: przekonanie, że, po pierwsze, prawda naukowa jest prawdą ogólną, która dotyczy wszystkiego, co istnieje bez wyjątku, a po drugie – że naczelną zasadą rozumu jest użyteczność.

Na płaszczyźnie ekonomicznej wytworzenie immanencji związane jest z ekspansją kapitalizmu. Pierwotna akumulacja kapitału odrywa zbiorowość od terytorium i wprawia je w ruch: likwiduje stany i wytwarza wolny/globalny proletariatus. Produkcja i cyrkulacja towarów jest możliwa dzięki ekwiwalencji ilościowej – to pieniądz ujednocila proces wymiany i spłaszcza wartości, niszcząc różnice jakościowe pomiędzy przedmiotami a podmiotami. Kapitał tworzy system, w którym wszystko (łącznie z ludzką pracą i ludzkim życiem) funkcjonuje jako towar. Rodzi się nowa, ekonomiczna uniwersalność, która przejawia się w tym, że z pewnej perspektywy (której nie jesteśmy w stanie wyeliminować, choćbyśmy bardzo chcieli) człowiek jest tyle wart, ile jego wartość rynkowa<sup>24</sup>. Co więcej, prawa rządzące rynkiem nie mają charakteru transcendentnego, tylko immanentny – są historycznie zmienne: dynamicznie kształtują świat i zmieniają się wraz z nim: „Kapitał nie wymaga transcendentnej władzy, tylko mechanizmu kontroli, usytuowanego na płaszczyźnie immanencji”<sup>25</sup>. Foucault opisał to jako przechodzenie od władzy suwerennej, która blokowała

---

<sup>23</sup> T. Adorno, M. Horkheimer: *Dialektyka oświecenia*, przekład M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994.

<sup>24</sup> M. Horkheimer: *Zmierzch*, przekład H. Walentowicz, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 95.

<sup>25</sup> M. Hardt, A. Negri: *Imperium...*, s. 346.

rozwój kapitału, do biopolitycznej „rządomyślności” (*gouvernementalité*), władzy rozproszonej w formie zdecentralizowanej ekonomii rządzenia i zarządzania dobrami oraz zbiorowościami (populacjami)<sup>26</sup>. Kapitał działa przez wewnętrzne zróżnicowanie, które gwarantuje ciągłe przepływy, bez potrzeby i konieczności oparcia się na jakimś transcendentnym centrum władzy. W tym sensie kapitał nie zna granic, nic nie jest w stanie zatrzymać jego ruchu, znajdującego odzwierciedlenie na światowych giełdach. Jego zasadą jest deterytorializacja i bezustanne wykorzenianie, które doprowadza do jednowymiarowego „spłaszczenia” świata, a w rezultacie do wytworzenia jednorodnej przestrzeni zglobalizowanego systemu. To oczywiście tylko jedna z perspektyw, która pozwala nam na potraktowanie świata jako całości.

Tego typu przemiany w formach władzy, sposobach myślenia i opisywania nie zmieniają faktu, że „transcendencja suwerenności wchodzi w stały konflikt z immanencją kapitału”<sup>27</sup>. Większość przedstawicieli państw narodowych, podkreślając w swojej autorefleksji fantazmat suwerenności, nie zauważa albo stara się nie zauważać ekonomicznej zależności od systemu światowej gospodarki. Z punktu widzenia globalnego systemu wymiany światem rządzą korporacje, dla których państwa są sztuczną przeszkodą w generowaniu zysków. Większość obecnych napięć i konfliktów polega na tym, że perspektywy te są nie do pogodzenia, budują nieprzekraczalne napięcia i konflikty społeczne. Dlatego absolutnie kluczowa dla współczesnej polityki staje się rola społeczeństwa obywatelskiego, sfery będącej wytworem krzyżowania się owych dwóch zasad. Jak piszą autorzy *Imperium*: „społeczeństwo obywatelskie mediuje między (immanentną) Wielością a (transcendentnym) Jednym”<sup>28</sup>. Mediującą rolę społeczeństwa obywatelskiego, które stanowi żywioł gwarantujący z jednej strony utrzymanie różnicy i rozpro-

---

<sup>26</sup> M. Foucault: „Rządomyślność”, przekład D. Leszczyński, L. Rasiński, w: *idem: Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 179–185.

<sup>27</sup> M. Hardt, A. Negri: *Imperium...*, s. 347.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 348.

szenie (podmioty osadzone w jednostkowości i jej partykularnym interesie), a z drugiej odwołanie się do pewnej ogólności (prawa człowieka), odkrył już Georg W.F. Hegel<sup>29</sup>. W swoim czasie mówiło się sporo o zmierzchu społeczeństwa obywatelskiego i zaniku sfery publicznej, ale z punktu widzenia istoty nowoczesności rozumianej jako krzyżowanie się tych dwóch zasad, wydaje się to diagnozą absolutnie przedwczesną.

Albowiem pokusiłabym się o uznanie społeczeństwa obywatelskiego za najistotniejszy przedmiot refleksji o charakterze politycznym: prawdziwe środowisko wytwarzania uniwersalnego świata. Stanowiłoby ono sferę, w której możliwy jest namysł nad kryteriami, a tak naprawdę – nad niemożnością uzgodnienia uniwersalnych i powszechnych kryteriów budowania wspólnoty politycznej (opartych na prostych dystynkcjach dobro – zło; prawda – kłamstwo; przyjaciel – wróg). Załóżmy, że istnieje coś takiego jak opisany przez Josepha de Maistre'a rozum narodowy, który jest rozumem partykularnym, broniącym interesu swojej wspólnoty. Właśnie dlatego, że istnieje dla niego jakiś byt transcendentny, niepodważalny, będący zewnętrznym źródłem suwerenności, rozum ten jest wcieleniem zasady transcendencji (czy inaczej rzecz ujmując – teologii politycznej). W przeciwieństwie do niego rozum filozoficzny, jako narzędzie krytyki, byłby rozumem funkcjonującym według zasady immanencji (sam dla siebie stanowi trybunał osądu). Reprezentuje on inny typ racjonalności, który cechuje permanentny żywioł krytyczny. Otóż uzasadniona wydaje mi się teza, że jeden i drugi typ rozumu jest konieczny, by dokonał się akt osądu, właściwy akt politycznego rozstrzygnięcia, w którym krzyżują się obie te zasady. Rozum polityczny, jako *syn teza* rozumu partykularnego i uniwersalistycznego, okazuje się instancją wydawania politycznego osądu, która zawiera w sobie zarówno diagnozę tego, jak jest (*status quo*), jak i nieodłączną od diagnozy projekcję (jak być powinno).

---

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, przekład A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 188–205.

Dodajmy, że tylko dzięki temu pomieszaniu elementów może się on stać elementem politycznego działania, składnikiem uzasadniającym opór wobec napierającej teraźniejszości. Rozum krytyczny powinien być rozumem odpowiedzialnym, odsłaniającym swoje korzenie: „wierność myśli wobec siebie samej polega w znacznej mierze na tym, że potrafi ona zaprzeczyć sobie, zachowując – jako immanentny moment prawdy – wspomnienie o swej genealogii”<sup>30</sup>. Tego typu świadomość krytyczna, transcendentalna i genealogiczna staje się synonimem rozumu politycznego. Wytwarzanie uniwersalnej całości, która zawsze ma swoją lokalną genezę, zawsze też reprezentuje czyjś partykularny interes, ponieważ w kapitalizmie opartym na antagonistycznych stosunkach nie funkcjonują pojęcia, które by reprezentowały interes ogółu. Uniwersalizm praw człowieka i obywatela w kapitalizmie jest czystą ideologią wynikającą z hegemonii tego typu dyskursu, co nie znaczy, że nie ma sensu ich bronić i o nie walczyć, nadając im realną treść<sup>31</sup>.

## **Filozof i władza sądenia**

Bądź rozumny – oznacza: przestrzegaj reguł,  
bez których ani ogół, ani jednostka nie mogą  
żyć, myśl nie tylko o bieżącej chwili.

Max Horkheimer<sup>32</sup>

Zadajmy sobie na koniec pytanie: Jaki jest związek pomiędzy tak opisanym rozumem politycznym a filozoficznym myśleniem? Jaka jest polityczna rola filozofii? Otóż jej moc ujawnia się we władzy sądenia, władzy wydawania sądów wartościujących

---

<sup>30</sup> M. Horkheimer: *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przekład H. Walentyłowicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 85.

<sup>31</sup> Por. M. Foucault: «*Omnes et singulatim*». *Przyczynek do krytyki politycznego rozumu*, w: *idem: Filozofia, historia, polityka...*, s. 219–246; E. Laclau, Ch. Mouffe: *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przekład S. Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 131.



na temat otaczającej nas społecznej/ludzkiej rzeczywistości. Jak już wspominałam, Hannah Arendt w prowadzonych pod koniec życia wykładach na temat myśli politycznej Kanta pokusiła się o wykładnię tej władzy, nadając jej specyficzne znaczenie. Oprócz czystego myślenia, które samo w sobie nie stanowi jeszcze niczego pożytecznego z punktu widzenia życia zbiorowości, istnieją sytuacje, gdy ważniejsza od poznania rzeczywistości staje się kwestia osądu, sądenia, podejmowania decyzji. Społeczne i polityczne znaczenie filozoficznego myślenia ujawnia się głównie w momentach kryzysu, załamania się dotychczasowych paradygmatów, gdy na nowo trzeba ustalić, czym jest, a czym nie jest dobro wspólne. Władza sądenia w interpretacji Hannah Arendt nie jest tylko i wyłącznie władzą wydawania sądów estetycznych, kreujących nasz obraz świata z perspektywy dobrego smaku, ale jest czymś o wiele bardziej podstawowym:

To niszczenie utartych przeświadczeń wyzwala bowiem inną ludzką władzę, a mianowicie władzę sądenia, którą – z dużą dozą słuszności – można nazwać najbardziej polityczną z umysłowych zdolności człowieka. Jest to zdolność oceniania konkretnych sytuacji i zjawisk bez podporządkowywania ich regułom ogólnym, do których można przekonywać siebie i innych tak długo, aż staną się nawykami, możliwymi do zastąpienia tylko przez inne nawyki i reguły<sup>33</sup>.

Myślenie krytyczne przygotowuje nas do stosowania władzy sądenia, czyli umiejętności sensownego odróżniania pomiędzy tym, co dobre/złe, piękne/brzydkie, właściwe/niewłaściwe. Jego charakter przygotowawczy polega na tym, że zawiesza ono dotychczas obowiązujące prawa i reguły. Pozwala nam zadawać niewygodne pytania (typu: „czym jest sprawiedliwość?”, „co to znaczy postępować właściwie?”) i zmusza do wydawania sądów bez pośrednictwa gotowych formułek. „Tym samym poprzez swoją destruktywność myślenie staje się konstruktywne. Gdy ogólne zasady przestają obowiązywać, można wydawać sądy dotyczące tego, co szczególnie

---

<sup>33</sup> H. Arendt: *Odpowiedzialność i władza sądenia*, przekład W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 220.

bez ich pośrednictwa”<sup>34</sup>. Władza sądenia jest poniekąd efektem, produktem ubocznym myślenia, konkretyzowaniem się w praktyce swobodnego dociekania, „manifestacją wiatru myśli”. Ale też momentem, kiedy możemy – a wręcz musimy – wziąć odpowiedzialność za osąd i podjętą w nim decyzję.

Zdolność do wydawania sądu, jedyna czysto ludzka zdolność, rodzi się gdzieś pomiędzy intelektem (*Verstand*) a rozumem (*Vernunft*). Jak pisze Arendt: „ta odkryta przez Kanta zdolność osądzania konkretów, możliwość powiedzenia: «to jest złe», «to jest piękne» i tak dalej nie jest tym samym, co myślenie. Myślenie zajmuje się rzeczami niewidzialnymi, przedstawieniami tego, co nieobecne; natomiast sądenie dotyczy zawsze przypadków konkretnych i rzeczy, które są pod ręką”<sup>35</sup>. W tym miejscu spotykamy się z istotą rzeczy – myślenie, tak jak je rozumie Arendt, nie jest samo w sobie istotne dla biegu spraw społecznych – równie dobrze może oznaczać pięknoduchostwo, opisane przez Hegla w *Fenomenologii ducha*, myślenie dla samego myślenia może być traktowane jako schron przed napierającym światem. Sądenie natomiast jest czymś, co łączy ze sobą poznanie i działanie (intelekt i wolę), oddziela i zarazem łączy ze sobą to, co dane nam jest jako przeszłość, z tym, co bywa projektowane jako – „jeszcze nie” przyszłość. Sądenie rozgrywa się pomiędzy tym, co było – faktem, a tym co chciane, co pozostaje do zrobienia i jest dla nas kwestią palącą. W prywatnych notatkach Arendt pisze nawet mocniej: „sądenie konstytuuje przeszłość – także w znaczeniu tego, co ma zostać zapamiętane”<sup>36</sup>. Tam, gdzie mamy sytuację osądu musi się pojawić podmiot, i to podmiot filozoficzny wyłaniający się ze skrzyżowania partykularyzmu i uniwersalizmu. Możliwe, że czynnikiem przesądającym o uprawianiu filozofii polityki jest sama możliwość za-

---

<sup>34</sup> M. Moskalewicz: *Przeszłość jako piękny przedmiot*, „Kronos” 2008, nr 4, s. 119.

<sup>35</sup> H. Arendt: *Odpowiedzialność i władza sądenia...*, s. 220.

<sup>36</sup> Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington D.C., Series Addition III, Writings-Notes and Excerpts, 033029, cyt. za: M. Moskalewicz, *Przeszłość jako piękny przedmiot. Wykłady o filozofii politycznej Kanta „Hannah Arendt”*, „Kronos” 2008, nr 4, s. 120.

istnienia takiego filozoficznego podmiotu (rozumianego jako nośnik filozoficznego rozumy). Od czasów Sokratesa, aż po dzień dzisiejszy, żywa jest tradycja wskazująca na fakt, że zadaniem filozofa jest myśleć/mówić krytycznie wobec zastanej rzeczywistości. Mowa filozofa to *logon didonai* – mowa, która, aby uniknąć przemocy, sama się usprawiedliwia i uzasadnia – jej celem nie jest udowodnić jakąś prawdę, lecz być w stanie powiedzieć, w jaki sposób uzyskało się taką, a nie inną opinię i z jakiego powodu ją się wyraziło<sup>37</sup>. Tylko w momencie osądu możliwe jest wzięcie odpowiedzialności za to, co się mówi, i jednocześnie za fakt, że się mówi. Rola filozofa nie polega na byciu społecznym autorytetem ani ekspertem, ani tym bardziej sprzedawcą idei. Pozostaje ona niezmienną od ponad dwóch tysięcy lat: być przyjacielem prawdy, a to oznacza zazwyczaj – być wrogiem Aten. Mimo że brzmi to paradoksalnie, filozof nie powinien mieć racji, nie powinien współtworzyć opinii publicznej w imię racji stanu, bo wówczas zajmuje określoną pozycję w polu społecznym i przestaje pełnić funkcję „wroga” publicznego konsensu.

Jak starałam się pokazać na początku tego tekstu, nauka w swoim czasie usunęła filozofię polityki poza swój pragmatyczny, instrumentalnie ścisły, mierzalny paradygmat. Fakt ten, uznawany przez jakiś czas za początek końca (patrz: lament Leo Straussa), z innej perspektywy może się okazać jedynym momentem ocalenia. W przeciwieństwie do nieuchwytniej refleksji nad polityką, filozofia społeczna, stając się nauką technicznie produktywną, bezpowrotnie straciła możliwość odwołania się do mądrości filozofii praktycznej<sup>38</sup>. Chociaż nie wypełniła tym samym wszystkich luk w systemie: „podział pracy między naukami empirycznymi a nieweryfikowalną już procedurą ustanawiania norm stwarza rozległą sferę czystej decyzji: autentyczny obszar praktyki coraz bardziej

---

<sup>37</sup> H. Arendt: *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przekład M. Moskalewicz, „Kronos” 2008, nr 4, s. 92.

<sup>38</sup> J. Habermas: *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, w: *idem: Teoria i praktyka*, przekład M. Łukasiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, s. 70.

wymyka się rygorom metodycznego dyskursu<sup>39</sup>. Zadaniem filozofii polityki, a szerzej – filozofii jako takiej, jest wypełnienie owego obszaru czystej decyzji i stawianie oporu nauce w momencie, gdy staje się ona bezkrytyczną funkcjonariuszką zdegenerowanego rozumu instrumentalnego. W jaki sposób filozof ma to czynić? Łącząc w swojej refleksji to, co zostało rozdzielone: ekonomię i politykę, religię i estetykę, gdyż wszystkie te dziedziny, potraktowane jako elementy konkretnej całości (tu i teraz), zawierają w sobie potencjał *politycznego* myślenia w najbardziej pierwotnym znaczeniu, czyli zarządzania całością, pytania o granice wspólnego świata oraz o jego kształt.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 71.