



STUDIA

ARCHIWUM

WARSZAWSKIEJ
SZKOŁY
HISTORII IDEI

ANDRZEJ LEDER

**BYŁ KIEDYŚ
POST
MODERNIZM...**
SZEŚĆ ESEJÓW O SCHYŁKU XX STULECIA



**BYŁ KIEDYŚ
POST
MODERNIZM...**

Seria „Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia” jest wyrazem uznania dla polskich uczonych, którzy w niesprzyjających warunkach uprawiali humanistykę na najwyższym światowym poziomie. Właściwie nie zostawili po sobie uczniów, nie uważali się też za twórców szkoły. Historia PRL brutalnie wkroczyła w historię nauki, rok 1968 stał się jej niechlubną cezurą.

Mimo to, ze względu na szeroki zakres zainteresowań, metodologiczną otwartość, a także wagę podejmowanej tematyki, przedstawiciele Warszawskiej Szkoły Historii Idei mogą patronować rozwojowi dyscypliny, którą przed laty z takim powodzeniem tworzyli. Już od dawna publikują bowiem w Polsce swe prace filozofowie, socjologowie czy historycy określający się jako historycy idei, choć sama historia idei jest nadal tą dziedziną humanistyki, która z racji swej interdyscyplinarności nie ma ustalonego miejsca w świecie akademickim.

Andrzej Waśkiewicz
Redaktor serii

ANDRZEJ LEDER

**BYŁ KIEDYŚ
POST
MODERNIZM...**

**SZEŚĆ ESEJÓW
O SCHYŁKU XX STULECIA**

Wydawnictwo IFiS PAN
Warszawa 2018

rcin.org.pl/ifis

Seria: Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei. Studia

Recenzent: *prof. dr hab. Ryszard Nycz*

Redaktor prowadzący: *Elżbieta Morawska*

Projekt okładki: *Andrzej Łubniewski*

Redakcja i korekta: *Marek Drabikowski*

Copyright © for the Polish Edition by Wydawnictwo IFiS PAN, 2018

ISBN 978-83-7683-152-7

Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012–2016



**NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI**

Wszelkie prawa zastrzeżone.

Żadna część niniejszej publikacji nie może być reprodukowana, przechowywana jako źródło danych i przekazywana w jakiegokolwiek formie zapisu bez pisemnej zgody posiadacza praw.

Wydanie pierwsze

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN

00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. (22) 65 72 861

e-mail: publish@ifispan.waw.pl

księgarnia internetowa: www.ifispan.pl

Spis treści

Wstęp	9
Siła w epoce ponowoczesnej	17
1. Ekspozycja	17
2. Od strony Adorna	18
3. Krzywda w miejsce rozumu	21
4. Dialektyka utraciła swoją jednoczącą moc	23
5. Od strony Voegelina	26
6. Krótka dygresja o logicznym statusie przyszłości, czyli z perspektywy Husserla	27
7. Wracamy do Benjamin'a	30
8. Ideologia stała się imagologią	33
9. Coda	35
Nadmiar i przesyt. W rozdętej bańce terażniejszości	37
1. Przesyt	37
2. Rozdęta bańka terażniejszości	40
3. Od wspólnego do indywidualnego doświadczenia czasu	42
4. Nowożytność – niedokończony projekt?	45
5. Kwestia braku poprzedza kwestię nadmiaru	46
6. Wizje pełni poza sferą niedoboru	48
7. Nieznośna stałość zmiany	52
8. Dygresja o pewnym problemie nauk społecznych i humanistycznych	54
9. Przytłoczenie terażniejszością	57
Narcyż	61
1. Narcyzm a kwestia czasu	61
2. Napór inności	64
3. Przeszłość przychodzi z przyszłości	67
4. Co jest znamię inności, stawiającej na drodze człowieka zagadkowy znak?	69
5. „Nie ma takiego losu, którego nie przewycięży pogarda”	70
6. Odroczenie... ..	73
7. ...w przedstawieniu dramatycznym	74
8. Powrót do mitu – tym razem Narcyza – pozwalający autorowi używać czasu terażniejszego	77
9. Simone Weil fenomenologia pogardy	78
10. Pogarda i czas	80

11. Przebiegłość siły	81
12. Słabość i czas	82
13. O związku pogardy i narcyzmu	83
14. Zbyt późno, nie w czas... ..	85
15. Niewczesność ukarana	87
Nienawiść jako czynnik kształtujący sferę symboliczną	89
1. Formy nienawiści	89
2. Od strony fenomenologicznej	91
3. Nienawiść – fenomen tła	92
4. Od strony logiki historycznej	94
5. Od strony psychoanalitycznej	96
6. Libidinalny fundament społeczeństwa konsumpcyjnego	99
7. Nietzsche czy Marks?	100
8. Dygresja na temat pewnego filmu	102
9. Wykluczenie bezpośredniej przemocy	103
10. Dygresja na temat figury ojcowskiej	104
11. Delegitymizacja „gry na <i>libido</i> ”	109
12. Krainy chronicznej nudy?	112
13. Wobec przewagi procesów regresywnych	114
Władza obrazów	119
1. Wymiana równoprawna?	120
2. A kto jest tutaj Innym?	122
3. A poza tym, jaki on jest, ten Inny?	123
4. Nierówność dystrybucji zasobów sieci	124
5. Spektakl jest problemem etycznym sytuowanym w sferze estetycznej ...	126
6. Z perspektywy władców spektaklu	128
7. Spór ikonoklastyczny u schyłku tysiąclecia	130
8. „Realne” zjawia się przez obraz	132
<i>Czarne mleko pijemy...</i>, czyli o trudzie	135
1. <i>Adequatio rei et actu...</i>	136
2. Wysłuchać nieobecnych	139
3. Afekty i niesprawiedliwość	141
4. Formalizm, trud i sprawiedliwość	143
5. Wyczerpanie etyki krzywdy	147
6. Utrata poczucia sensu a uzasadnienie bezsensu	149
7. Demaskacja jako strategia cyniczna	151
8. Od popędów samozachowawczych do popędu śmierci	153
9. Thanatos i jego trud	157
10. Dewaluacja trudu Innego	158
11. Równoważyc iluzje	159
Bibliografia	165
Indeks osób.....	171

*Umieć „zostawić” i wiedzieć, co to znaczy „zostawić”,
to jedna z najpiękniejszych rzeczy, najbardziej ryzy-
kownych, najbardziej koniecznych, jakie znam.*

Jacques Derrida

Wstęp

Postmodernizm pojawił się w drugiej połowie XX stulecia, rozkwitł, ogłosiwszy koniec wielkich narracji, a następnie – już na początku następnego wieku – jakby rozplątał się. Z tych wszystkich wydarzeń najbardziej zastanawiająca jest nagłość, z jaką narracja ponowoczesna przesunęła się z samego centrum intelektualnej debaty w jej tło. Czy to subtelność analiz, znak rozpoznawczy na przykład Jacques'a Derridy, doprowadziła nas – jego czytelników i komentatorów – do jakiejś ściany, albo raczej na granicę nie-istnienia, nie-istotności – wielkiego morza pustki, na którym mienia się refleksy refleksów znaczeń? A może to raczej brutalność *realnego*¹ – które ujawniło się gdzieś pomiędzy wydarzeniem płonącej wież World Trade Center a upadkiem Lehman Brothers, z rzezią następującą po arabskiej wiosnie, skłoniła przedstawicieli ducha czasu do rozpoznawania nowego materializmu, do łowienia realnej polityczności w odmętach post-polityki albo przelicytowywania postępowych polityk tożsamościowych tożsamością „zapomnianej większości”?

Przedstawiciele ducha czasu nie odnajdują się dziś w tej orientacji myślenia, której wyraz dał Jean-François Lyotard, kiedy pisał: „Ponowoczesność byłaby tym, co w ramach nowoczesności przywołuje coś nie dającego się przedstawić w samym przedstawianiu; tym, co odzęgnuje się od znajdowania pocieszenia w stosownych formach, od konsensu smaku, który pozwalałby doznawać wspólnie tęsknoty za tym, co niemożliwe”². Atoli to wcale nie „konsens smaku” jest dziś

¹ Terminy wywodzące się z psychoanalizy zapisuję zwykle kursywą, by zaznaczyć ich nie-intuicyjne użycie.

² J.-F. Lyotard *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, tłum. Jacek Migasiński, Warszawa 1998, s. 27. Kolejny cytat – s. 40.

obiektem nowego pragnienia. Ten pozostał w odmętach przeszłości i niewielu wierzy, że mógłby znowu się wyłonić. Ale tęsknota za rzeczywistością, która nie będzie tylko „przywołaniem czegoś nie dającego się przedstawić”, tęsknota za owym „wspólnie”, które postmodernizm Lyotarda egzorcyzmował ciągłym „poróżnieniem”, nadzieja wreszcie, że jakieś „niemożliwe” jest dla nas osiągalne – wszystko to ostro przeciwstawia się ponowoczesnemu „przebozeniu”.

To bowiem, do czego namawia nas ponowoczesność, to nieskończona praca żałoby. Jasno pisze o tym właśnie Lyotard: „[nasze «my»] będzie musiało przywdziać żałobę po jednomyślności i wynaleźć inny sposób myślenia i działania albo pogrążyć się w nieuleczalnej melancholii po tym utraconym «obiekcie» (bądź po nieosiągalnym podmiocie) – całkowicie wyzwolonej ludzkości”.

Przytaczam fragmenty ze zbioru listów Lyotarda, zatytułowanego *Postmodernizm dla dzieci*. Ten tytuł odsłania paradoksy, które w gruncie rzeczy sięgają rdzenia ponowoczesnego myślenia. Zaczynając od nurtującego pytania: jak można „dzieciom” zalecać pogrążenie się w żałobie? Żałoba przeżywana przez dzieci nie jawi się jako refleksyjne zwrócenie-ku, nie pozwala na „wynalezienie innego sposobu myślenia i działania”, nie pogrąża się też „w nieuleczalnej melancholii”. Najbliższa jest zauważonemu już przez Freuda przejściu rozpaczy w maniakalne pobudzenie. Ucieka w poczucie wszechmocy, a myślenie i pamięć pozostawia na później. Świat pełen jest dzieci, które nie mogą – albo nie chcą – ani myśleć, ani pamiętać. Na globalnym Południu zerwanie, które przyniosło duszące zacieśnianie się świata, zwane globalizacją, odcina wielkie dziecięce populacje od zasobów tradycji, z jej tradycyjnymi hierarchiami, ale też – z tradycyjnymi nadziejami. Na globalnej Północy odebranie dzieciom przyszłości pozbawia je zdolności do myślenia. Chcą czegokolwiek, byleby to było natychmiast.

Oczywiście Lyotard jest tego świadom: „jest jednak wiele sposobów osiągnięcia tego przejścia. Wtórny narcyzm jest jednym z nich”. Tyle że to, czego on – i wielu ponowoczesnych myślicieli – żąda od przekształcającego się, zbiorowego podmiotu globalnego myślenia, wydaje się „zakładem niemożliwym”. Podmiot miałby bowiem wykonać taką oto pracę: „Innym sposobem u p r a w i a n i a ż a ł o b y p o u n i w e r s a l n e j e m a n c y p a c j i [podkreślenie A.L.]

obiecywanej przez nowoczesność byłoby „przepracowanie”, w sensie freudowskim, nie tylko utraty samego obiektu, ale też utraty podmiotu, któremu obiecywane były te horyzonty”³.

Uprawiać żałobę po uniwersalnej emancypacji?!

Przeczytajmy to zdanie raz jeszcze. Przecież żałoba oznacza godzenie się z *n i e o d r a c a l n ą* utratą, a utracić mielibyśmy ideę „uniwersalnej emancypacji”. Jacy ludzie mieliby się na to zgodzić? Nędzarze tego świata? Ofiary tysięcznych systemów kastowych, wiskających je w poniżenie? Ludzie niepotrzebni, wędrujący na marginesie społeczeństwa spektaklu? Godząc się na to, że emancypacji nie będzie, że nie będzie nadziei na równość, że pogarda zawładnie ludzkim światem? Jak?! Dlatego postmodernizm, rozumiany jako wybór między żałobą a melancholią, *n i e j e s t d l a w s p ó ł c z e s n y c h d z i e c i*. Wyrzekając się swojej misji pedagogicznej – a tym jest narzucanie żałoby dzieciom – filozof przesłapia coś fundamentalnego. Pozostaje przenikliwy, a jednak utrzymujący sedno rzeczy w „ślepej plamce”. Dzieci zaś dążą do sedna.

Problem nie polega wcale na tym, że ponowoczesne rozpoznania są nieprawdziwe. Przenikliwie konstatują różne oblicza fundamentalnej zmiany, często dewastacji, które przyniosły dwa wieki nowożytności. Zaczynając od owej „subsumcji” pod kapitał, której podlega wszystko, choćby sztuka: „pod nieobecność kryteriów estetycznych ocenianie wartości dzieł staje się możliwe i użyteczne tylko wedle zysku, jaki przynoszą”. Nieustanne parcie do zniesienia tradycyjnych form odebrało samoistność każdej rzeczy, poddanej władzy rynku. Ba, ponowoczesność rozpoznaje też fundamentalny warunek umożliwiający tę „subsumcję” w dobie zachwiania nowożytnych uprawomocnień: „można by rzec, że kapitał nie potrzebuje uprawomocnienia, że niczego nie zaleca w ścisłym sensie zobowiązania [...]. Jest obecny wszędzie, ale raczej jako konieczność niż jako *c e l o w o ś ć* [podkreślenie A.L.]”. Konieczność jest atrybutem natury, nie cywilizacji. Ta *quasi*-naturalność przynależna gospodarce rynkowej, z nie-ludzką brutalnością, którą przynosi, niepokoi myślicieli ponowoczesnych i skłania ich do ostrożnych powrotów ku „państwu celów”.

³ Tamże, s. 41. Kolejne cytaty ze stron 17, 82, 66 i 93.

Atoli rozpoznaniem najsilniej ciążyącym nad myśleniem schyłku XX wieku było to, które „celowości”, nadziei emancypacyjnej pozwalającej projektować przyszlą wspólnotę wolnych i równych ludzi i związanemu z nią ideałowi wolności absolutnej – przypisało atrybut terroru. Rozumowanie szło tu takim torem: jeśli „idea republikańska polega na czymś więcej niż na rozdzieleniu władz – wymaga ona rozszczepienia, a może i rozbicia ludowej tożsamości”; jeśli dążenie do czystej wolności, rozszczepiając i rozbijając, musi zaatakować każdy partykularyzm, każdy szczegół dowolnej tożsamości, jeśli „efektem” polityki wzniosłości „jest entuzjazm (paragraf 6 [Kantowskiego *Sporu fakultetów* – A.L.]), jaki wyrażają narody świata na wieść o jego [tj. terroru] wprowadzeniu”, zaś taka zrealizowana praktyka polityczna staje się „rewolucją kulturalną” prowadzącą na kambodżańskie „pola śmierci”, to zrozumiałe jest, że późny wiek XX z uwagą czyta „Hegłowską analizę absolutnej wolności, będącą w rzeczywistości frontalnym atakiem na politykę [tak rozumianego – A.L.] czystego rozumu praktycznego”. I nawet jeśli Lyotard próbuje rozerwać siłę tego związku, związku „polityki wzniosłości” i terroru, to ponowoczesność stale wyznacza sobie granicę, której w myśleniu przekraczać nie wolno. Jak w Richarda Rorty’ego przeciwstawieniu filozofii i demokracji, czy Gianniego Vattimo projekcie słabej myśli.

Być może najważniejsze więc, ze względu na swoje skutki, było zakwestionowanie przez myśl ponowoczesną statusu wiedzy, prawdy i rozumu zorientowanego na cel. Myśliciele ponowoczesni, uważni czytelnicy Theodora Adorna, pytali o źródło prawomocności praktyk naukowych – a szerzej: poznawczych – po wyczerpaniu nowoczesnego, Kantowskiego u źródeł projektu „rozumu” jako instancji prawodawczej. Odpowiedź brzmiała: „ponowoczesność byłaby raczej empiryczno-krytyczna lub pragmatyczna...”. Jeśli jednak tak miałyby być, to również w tym obszarze dokonuje się *quasi*-naturalizacja praw myślenia, znaczy to bowiem, że „status w ten sposób przyznany rozumowi jest wprost zapożyczony od ideologii techniki [...], uprawomocnienie przez odwołanie się do większej mocy”. Z tego zaś wynika, że „to, co ja mówię, jest prawdziwsze od tego, co ty mówisz, ponieważ mówiąc to, mogę zrobić więcej”. „Czy prawdziwy rozum jest zatem rozumem silniejszego?”⁴ – zapytuje z niepokojem Lyotard.

⁴ Tamże, s. 86.

Nietzscheanizacja myślenia, która dokonała się w epoce ponowoczesnej, zniósła prymat ontologii opartej na prawodawstwie władz rozumu. Ponowoczesność nie odpowiedziała jednak na pytanie, co – poza siłą i koniecznością – miałyby rządzić ludzkim wysiłkiem, co miałyby określać dalszą, wspólną drogę. Postmodernizm zdekonstruował dawne uprawomocnienia, wstrzymywał się jednak przed dostarczeniem nowych. Zdekonstruował ontologię i epistemologię, by nieśmiało zerkać ku etyce.

Jeśli jego życie potraktowalibyśmy jak dzieło, to płacz Nietzschego, zwiastujący milczenie i obłęd, płacz nad losem bitego zwierzęcia, winien dawać do myślenia. Zapowiadał zwrot etyczny, zwrot „poza istnienie”, którego niewczesnym zwiastunem był Emmanuel Lévinas.

XXI stulecie pokazało, jak bardzo decyzja etyczno-polityczna jest konieczna – już teraz, natychmiast; jak decyzja ta wymaga projektu, która nada jej rozmach i zasięg. Pokazało, jak powstrzymanie ruchu, lęk przed siłą myślenia i jego nieznanymi konsekwencjami tworzy przestrzeń do upiornych powrotów rozumowań przednowoczesnych, z odwieczną opowieścią o nas – ludziach prawdziwych, którym zagrażają pasożyty w ludzkiej skórze – na czele. XXI stulecie pokazało, że myśl musi szukać zasady nadziei, że musi podejmować „zadanie terapeutyczne” i „zadanie pedagogiczne”, że odżegnywanie się od niego wobec różnych form współczesnej nędzy i nierówności grozi śmiesznością. Wreszcie, że znowu potrzebny jest pewien poziom jedności, taki chociażby, który gwarantuje wspólnotę działania wobec zagrożeń, które dotyczą nas wszystkich.

Lytard zauważył, że żałobne skupienie na doświadczeniu przeszłości nadaje ponowoczesnej wrażliwości formę *futur antérieur*, czasu przyszłego uprzedniego. Przyszłość wyraża się w formie zwrócenia ku niedokonanej przeszłości z żalem tkwiącej w imiesłowie czasu przeszłego: będziemy byli wspomnieniem.

Duch czasu oznajmia, że żałoba się skończyła.

Sześć esejów zebranych w tej książce powstawało mniej więcej w epoce, w której następował „obrót sceny świata”: pomiędzy rokiem 2000 a 2010. Dawały świadectwo zaniepokojeniu, poczuciu, że „koniec historii”, a także sieć słów i rzeczy, których dostępność miała ów kres legitymizować, skrywa zjawiska i wydarzenia zwiastu-

jące „spuszczenie historii z łańcucha”. Teksty te mają charakter raczej fenomenologiczny niż krytyczny, rejestrują bowiem zjawiska, znaki i symptomy, zastanawiając się nad strukturą, która mogła obdarować je istnieniem, ale nie redukują tej struktury do żadnej innej, bardziej rzeczywistej czy źródłowej: społecznej, ekonomicznej, religijnej. Poszukują pewnych niezmienników, które przesłonięte migotliwym blaskiem rozlewającej się różnorodności, w epoce ponowoczesnej uparcie kontynuowały swoją pracę. Gdy przekraczają „obecność” fenomenów, najczęściej czynią to w duchu psychoanalitycznym.

Pierwszy dotyka więc statusu siły, skrytej bohaterki tamtej przeszłej już epoki. Nie ujawniona jeszcze równie brutalnie jak dziś, oplatała nas jednak swoimi ramionami w sposób, który odbierał poczucie swobody i nadziei. Genealogia tego zadziwiającego stanu, utrzymującego się w sferze globalnej Północy przez prawie trzydzieści lat, stanu, w którym zjawiska siłę reprezentujące solennie się od niej odcinały, jest głównym tematem tamtego rozważenia.

Stąd prosta droga do pytania drugiego szkicu, pytania o doświadczenie czasu, a także nadmiaru i przesyty. Zniszczenie przyszłości i odcięcie od przeszłości, ucieczka „horyzontu oczekiwań” i zagubienie „przestrzeni doświadczeń” – odebrało ówczesnej współczesności diachronię. Została zdominowana przez terażniejszość, która zaczęła zagarniać wszystkie wymiary doświadczenia. To jednak prowadziło do poczucia przesyty. W takiej sytuacji nieodmiennie konieczny staje się narcyzm.

Wariacja o Narcyzie, Echo, Grekach i pogardzie to trzeci esej.

W czwartym głównym bohaterem jest nienawiść. Nie ta, która wyraża się rykiem, hejtem, bombami podkładanymi i bombami zrzuconymi... Nienawiść skryta, paraliżująca, owa siła, której *wyparcie* miało zapewnić nienaruszone trwanie czasów ponowoczesnych. Rejestruję przejawy jej ogromnego wpływu na wyobraźnię, zanim mogła wylać się w globalną sieć.

Piąty esej zadaje pytanie o wizerunki, reprezentacje i spektakle. Czy mamy prawo pokazywać skrzywdzonych? Co przynosi naczynność, dominacja wizualności, szczególnie tej poddanej władzy technologii? Czy unieruchomienie przez obraz odbiera płynności etycznej jej prawomocność? Czy reakcją na sieć musi być nowy ikonoklazm?

Wreszcie ostatni tekst rozważa kwestię trudu. Trud znajduje się dziś na celowniku, choćby w postaci hasła „uwolnienia od pracy”. Ale co to właściwie oznacza? Karol Marks twierdził, że ucłowieczyła nas właśnie praca. Kim będziemy, gdy od pracy zostaniemy uwolnieni? Zwiastuny tego problemu – w postaci dewaloryzacji wszelkiego trudu – pojawiły się już dawno; im bardziej codzienność hiperkapitalizmu wymuszała wysiłek, tym niżej teoria go ceniła. Niepokój z tą sytuacją związany skłaniał i wciąż skłania do zadawania pytań.

Zewnętrzne wobec niej samej refutacje myśli ponowoczesnej przychodziły z prawa i z lewa. Prekursorski dla refutacji konserwatywnej był Leszek Kołakowski, który już w *Obecności mitu* zapowiadał odrzucany przez Lyotarda trend: powrót do struktur mitycznych. Zanim Zygmunt Bauman nazwał go „retrotopią”, odpowiadał Lyotard: „wielu sądzi, że jest to czas sprzyjający religii [...], podkreśla się, że mit jest źródłowym gatunkiem wypowiedzi. [...] Taki kierunek poszukiwań bynajmniej nie wydaje mi się słuszny”⁵.

Neopozytywistyczny scjentyzm, sojusznik idei liberalnych, odrzucał ponowoczesność – jak Jean Bricmont i Alan Sokal – w imię jasności języka i obrony nauki. Tej linii zarzucić można przede wszystkim naiwność, widoczną dzisiaj w losie prawdy tonącej w sieciowym oceanie. Wskazówka skierowana przez Lyotarda do „dzieci” – to konieczność „oporu wobec tendencji do upraszczania, [...] wobec żądań przejrzystości i łatwości, wobec pragnień restaurowania absolutnie pewnych wartości”.

Refutację z lewa, przede wszystkim w kontekście ukrytej przez ponowoczesność dominacji neoliberalizmu, wprowadził znakomicie w polskie uniwersum językowe Bartosz Kuźniarz w swojej książce *Goodbye Mr. Postmodernism*.

Sądzę, że prezentowane tu eseje nie przynależą do żadnego z tych nurtów. Są pełnym niepokojem badaniem granic pewnej myśli z samego jej wnętrza.

⁵ Tamże, s. 44. Następny cytat – s. 113.

Siła w epoce ponowoczesnej

Żądać od siły, by objawiała się nie jako siła, aby nie była chęcią przemożenia, chęcią obalenia, chęcią oswładnięcia, pragnieniem wrogów i oporów i triumfów, jest równie niedorzeczne, jak żądać od słabości, by objawiała się jako siła.

Friedrich Nietzsche

1. Ekspozycja

W odchodzącej już epoce ponowoczesnej siła musiała nałożyć maskę. Musiała zacząć udawać, że siłą nie jest, choć jednocześnie właśnie jako siła, moc – odgrywała ogromną rolę. Posługiwała się strategiami, które ukrywały jej prawdziwą i w pełni prawomocną naturę – dążenie do dominacji. Bowiem – paradoksalnie – w świecie, w którym rządziła rywalizacja i stała walka o przewagę nad innymi, otwarte dążenie do dominacji było potępiane i piętnowane. Likwidacją paradoksu były obłudne strategie, które dążenie do dominacji maskowały. Dwie najczęściej stosowane to uwiedzenie oraz szantaż moralny. Uwiedzenie pozwalało dominować bez użycia przemocy, szantaż moralny zaś dopuszczał do użycia takiej przemocy, która udaje, że nie chodzi o dominację. Można wątpić, że przemoc jest rzeczywiście nieobecna w akcie opóźniania nadejścia tego, na co inny niecierpliwie czeka i czego pragnie¹ – a przecież to jest istotą władzy

¹ O brutalności tkwiącej w odraczaniu spełnienia i opóźnianiu zaspokojenia pragnienia innego w eseju Waltera Benjamina dotyczącym przemocy (na przykładzie strajku, w szczególności strajku lekarzy) – W. Benjamin *Przyczynek do krytyki przemocy*, w zbiorze tegoż: *Konstelacje. Wybór tekstów*, Kraków 2012, s. 73 i kolejne, zwłaszcza s. 85–86; tekst Benjamina w tłumaczeniu Adama Lipszycy.

uwodziciela, co pokazał już Hegel. Jeśli zaś chodzi o szantaż moralny, nie trzeba Nietzschego, żeby wzbudzić w nas pewne podejrzania. Pytanie więc, skąd skuteczność obu tych oszukańczych strategii w epoce ponowoczesnej? Możliwość wykorzystania ich obu wiązała się z osłabieniem pozycji rozumu teoretycznego, a przede wszystkim z przekonaniem, że nie ma racjonalnych sądów uniwersalnych, a więc neutralnych moralnie i estetycznie. Ten pogląd, zakorzeniony w myśli „mistrzów podejrzeń”, błyskotliwie wyeksplikowany przez Horkheimera i Adorna i pojawiający się ponownie u proroków postmodernizmu, stał się swoistym wyznaniem wiary. W epoce ponowoczesnej każdy sąd skrywał czyjś interes i każdym mógł zachwycić się jakiś okrutny bóg.

2. Od strony Adorna

Patrząc z punktu widzenia tropicieli dominacji, ponowoczesna siła nie tyle maskę nałożyła, co ją zmieniła. Według nich w epoce nowożytnej siła posługiwała się maską racjonalności. Zerwanie tej maski zmusiło ją do poszukiwania innych przebrań. Ponieważ okazało się, że retoryka oburzonych tropicieli dominacji dała im wielką moc, więc siła w naturalny sposób sięgnęła po oburzenie jako nową maskę. Dyskurs demaskujący dominację stał się maską dominacji.

Było to możliwe, bowiem celem demaskatorów nie jest neutralne ujawnienie, że to a to jest maską siły. Za ujawnieniem idzie osąd moralny, który ma zniszczyć samo dążenie do dominacji, pod jakąkolwiek maską by się nie skryło. Demaskatorzy pałają zwykle świętym oburzeniem, sposób, w jaki mówią o obnażonej sile, przypomina stawianie dziwki pod pręgierzem. Ten radykalny ton potępienia niepostrzeżenie sam staje się przemocą. W ten sposób siła znajduje nowe przebranie. I dalej jest obecna. Jeśli, jak chce Benjamin, wszelka przemoc „ma w sobie charakter przemocy ustanawiającej prawo”², to w epoce ponowoczesnej prawo płynie z mocy oburzenia. Ale w mocy oburzenia przemoc dalej jest obecna.

Dzieje się tak, bowiem w sposób nieunikniony konflikt i dominacja odgrywają wielką organizującą rolę w relacjach społecznych. Cele

² Tamże, s. 76.

indywidualne, a także grupowe, które zawsze zmuszały do mniej lub bardziej jawnego stosowania siły (możliwość narzucania określonych sposobów funkcjonowania, wpływania na postęпки i uczucia innych, wzmocnienia swojej pozycji w różnego rodzaju hierarchiach czy wreszcie poprawienia sobie samopoczucia), przewrotnie wiążą się z dobrem wspólnym. To lekcja Machiavellego. Ale też, w zaskakujący sposób, Emmanuela Lévinasa, który pisał: „Nie trzeba powoływać się na niejasne fragmenty Heraklita, by dowieść, że byt objawia się myśleniu filozoficznemu pod postacią wojny”³. Trzeba zwrócić uwagę, że z konstatacji Lévinasa wcale nie wypływa jednoznacznie negatywna ocena⁴. W taki oto sposób Walter Benjamin tłumaczy ów zagadkowy związek podszytych przemocą celów indywidualnych i grupowych z dobrem wspólnym, tak jak wyraża się ono w prawie: „Strajk pokazuje jednak, że jest ona [przemoc] do tego zdolna, że potrafi ugruntować lub zmodyfikować stosunki prawne, bez względu na to, jak bardzo miałoby to obrażać poczucie sprawiedliwości”⁵. W zdaniu tym pobrzmiewa echem prastary pogląd Anaksymandra: samo istnienie jest przemocą⁶. Wyparta więc z jednego obszaru i zdemaskowana, gra o dominację wraca w innych obszarach i w nowych przebraniach.

Esej Waltera Benjamina *Przyczynek do krytyki przemocy*, napisany w 1920 roku, może być rozumiany jako rozpaczliwa próba zbadania możliwości legitymizacji przemocy przez *ratio*, szukające usprawiedliwienia dla tego, co jest faktem – okrucieństwa obecnego w istnieniu. W poszarpanym, pełnym nagłych zwrotów i załamania wywodzie wyczuć można, z jednej strony, niechęć czy może nawet wręcz obrzydzenie wobec bezwstydu nagej siły⁷, któremu towarzyszy, z drugiej,

³ E. Lévinas *Catość i nieskończoność*, tłum. Małgorzata Kowalska, Warszawa 2002, s. 3.

⁴ To wyraźnie wypowiedziane jest w tym miejscu, w którym Lévinas wprowadza koncepcję „trzeciego”.

⁵ W. Benjamin, tamże, s. 75.

⁶ „A z czego powstają istniejące rzeczy, w to niszczeją, zgodnie z koniecznością: płacą bowiem sobie nawzajem karę i pokutę za niesprawiedliwość, zgodnie z postanowieniem Czasu” – cytuje Simplikios Anaksymandra, za: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield *Filozofia przedsokratejska*, tłum. Jacek Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 125.

⁷ „Krytycy kary śmierci czuli – być może nie potrafiąc tego uzasadnić, a prawdopodobnie nawet nie chcąc tak odczuwać – że zakwestionowanie kary śmierci oznacza atak nie tyle na jakiś środek karny, na jakieś ustawy, ile na samo prawo

fascynacja uosobieniem przemocy – „wielkim złoczyńcą”. Góruje jednak – zapewne najistotniejsze – poczucie obowiązku wobec tego oto, dramatycznego stwierdzenia: „Fałszywa i nikczemna jest teza, że egzystencja stoi wyżej niż egzystencja sprawiedliwa [...]. Teza ta zawiera jednak w sobie potężną prawdę, gdy egzystencja (czy lepiej: życie) [...] oznacza trwały stan skupienia «człowieka». Gdy mianowicie teza ta ma oznaczać, że nieistnienie człowieka jest czymś bardziej przerażającym niż (z konieczności: nagie) jeszcze-nieistnienie człowieka sprawiedliwego”⁸. Oto obecne w myśli Benjamina przeżucie, iż czasem zachowanie istnienia jest ważniejsze niż zachowanie sprawiedliwości. Istnienie za wszelką cenę? Swoją samobójczą śmiercią dał świadectwo temu, że nie podzielał tego poglądu. Ale rozważenie tego dylematu wynikało z poczucia obowiązku wobec faktu, że przemoc jest, stale jest obecna. Pozornie Benjamin odwołuje się do nadziei, że wyjście z jej cienia jest możliwe. „Ludzie jedną się bez przemocy wszędzie tam, gdzie kultura serca używa im czystych środków prowadzących do zgody”⁹. Nieprzypadkowo jednak, jakby zakłopotany, nadziei poświęca w tekście stosunkowo mało miejsca. Wydaje się, że nie trzeba sięgać do IX tezy historyozoficznej,¹⁰ by odnaleźć u Benjamina przeczucie katastrofy. Sam zaś esej jest raczej świadectwem klęski.

u jego źródeł. Jeśli bowiem źródłem prawa jest przemoc ukoronowana potęgą losu, to narzuca się przypuszczenie, że tam, gdzie w postaci przemocy najwyższej władzy, władzy nad życiem i śmiercią, ukazuje się ona w porządku prawnym, tam też źródła tego porządku w sposób reprezentatywny i przerażający manifestują się w tym, co istnieje obecnie”. I dalej: „Zarazem jednak w tym właśnie akcie przemocy subtelniejsza wrażliwość najwyraźniej wyczuwa jakiś zbutwały element prawa” – W. Benjamin, tamże, s. 76.

⁸ Tamże, s. 92.

⁹ Tamże, s. 81–82.

¹⁰ Posługuję się tu spopularyzowanym w literaturze polskiej nazewnictwem zaczerpniętym z tomu esejów Benjamina *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, Poznań 1996, w tłumaczeniu Krystyny Krzemieniowej. W cytowanym tu wydaniu Adam Lipszyc tytułuje inaczej szkic Benjamina (*O pojęciu historii*), a poszczególne „tezy historyozoficzne” oznacza po prostu kolejnymi liczbami rzymskimi.

3. Krzywdą w miejsce rozumu

Pewien major, prowadzący w Warszawie w latach osiemdziesiątych XX stulecia szkolenie wojskowe studentów, mawiał: „Podchorążowie! W wojsku jest tak, że jeśli nawet jest tylko dwóch żołnierzy, to zawsze jeden z nich wydaje rozkazy i jest dowódcą, a drugi się go słucha”. W myśl idei krytyków dominacji mogłoby być tak, że spośród dwóch żołnierzy żaden nie byłby ani dowódcą, ani wykonującym rozkazy. Sądzę, że wspomniany major zadałby tu pytanie: to w jaki sposób żołnierze owi prowadzą działania wojenne? Jeśli nie rozkaz i hierarchia mają uprawomocniać życie ludzi, to co? Przecież „był jawi się myśleniu filozoficznemu pod postacią wojny”... Odpowiedzi na to pytanie są różne. Zwolennicy Oświecenia odpowiedzieliby owemu majorowi, późnemu przedstawicielowi mentalności feudalnej: siła rozumu. Jednak po ujawnieniu, że siła rozumu to też tylko siła, dominacja racjonalności zaczęła tracić moralną prawomocność. Trzeba było znaleźć inną legitymizację. Trzeba było znaleźć inny uniwersalny aspekt ludzkiego losu, który zarazem nie będzie podejrzany o chęć dominacji.

Kandydatką do tej pozycji stała się krzywdą.

Porzucenie stanowiska racjonalności i zajęcie pozycji oburzenia – nawet jeżeli i jedno, i drugie maskuje chęć dominacji – pociąga za sobą poważne konsekwencje. Wymusza bowiem natychmiastowy odruch potępienia wobec wszelkiej próby bezstronnego opisu konfliktów i sporów. W istocie w polu zdeterminowanym przez oburzenie nie ma żadnej bezstronności. Konieczność zajęcia stanowiska z a n i m zrozumie się charakter sporu, ba, zakwestionowanie samej możliwości zrozumienia racji stron – związane z podaniem w wątpliwość istnienia jakichkolwiek moralnie neutralnych narzędzi myślowych – prowadzi do sytuacji, w której bezradności intelektualnej towarzyszy brutalność i nieprzejednanie sądu. Jeżeli narzędzia analizy utożsamia się z narzędziami dominacji, a wręcz samą intencję zrozumienia traktuje się jako przejaw żądzy władzy, bardzo trudno prowadzić spór. Ostentacyjna irracjonalność argumentacji ma gwarantować jej moralną czystość. To w tej perspektywie Slavoj Žižek pisze o posłuszeństwie Prawu: „Polega ono na posłuszeństwie Nakazowi, jeżeli jest «niepojęty», niezrozumiały, a zatem jeżeli ma

«traumatyczny», «irracjonalny» charakter. Podobnie traumatyczny charakter Prawa nie osłabia jego charakteru, ale *jest jego pozytywnym warunkiem*¹¹. Zrozumiałość, racjonalność – przestają być źródłem legitymizacji.

Taka jest dwuznaczna konsekwencja myśli idącej tropem Theodora Adorna i jego skądinąd przejmującego stwierdzenia o prawdzie i cierpieniu: „Potrzeba ekspresji cierpienia jest warunkiem wszelkiej prawdy. Bowiem cierpienie jest obiektywnością, która ciąży na podmiocie; to, czego podmiot doświadcza jak czegoś najbardziej subiektywnego, jego ekspresja, jest zapośredniczane obiektywnie”¹². W tej perspektywie w sytuacji sporu niemożliwa jest przewaga jednej ze stron – wówczas bowiem natychmiast pojawia się krzywda i cierpienie strony drugiej, która odbiera prawomocność dominacji tej pierwszej. Wracamy do intuicji Anaksymandra – samo zaistnienie racji jest jej winą.

Ta sprzeczność popycha do operowania „od razu” w polu moralnym. Jeżeli racja biorąca górę jest od momentu rozpoczęcia sporu utożsamiona z racją krzywdy, wtedy jej dominacja chroniona jest przed gestem moralnej delegitymizacji, czyli potępienia za sam fakt dominacji. Wszelka racja, by przetrwać, zaczyna więc przybierać maskę krzywdy. Ale odporność na osąd moralny tego, który buduje swoją rację na przypomnianiu swoich krzywd, czyni go często ślepym na rzeczywiste konsekwencje własnego działania.

Wydawałoby się wobec tego, że wystarczy oburzyć się na oburzenie i wrócić do bezstronności. Problem jednak nie jest taki prosty. Nie jest bowiem możliwe odrzucenie całego dziedzictwa myśli krytycznej, pokazującej jak kategorie myślowe mogą stanowić narzędzie zniewolenia. Argumentacja „Dialektyki Oświecenia”, choć zrodzona z bezsilnej rozpacz i wściekłości, nie może być zignorowana. Pod wpływem pracowitej destrukcji rozumu instrumentalnego coś nieodwracalnie się zmieniło.

¹¹ S. Žižek *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. Joanna Bator i Paweł Dybel, Wrocław 2001, s. 53.

¹² T. W. Adorno *Dialektyka negatywna*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 28.

4. Dialektyka utraciła swoją jednoczącą moc

Anioł historii, wizja stworzona przez Waltera Benjamina, pozostaje chyba najbardziej nośną metaforą opisującą zmianę w postrzeganiu stosunku teraźniejszości do czasu historycznego. Anioł, mimo że niesiony wichrem postępu ku przyszłości, jest do niej odwrócony tyłem, wpatruje się bowiem w zgliszcza, jakie historia pozostawiła na swojej drodze. Bezsilny wobec klęsk przeszłości, może tylko na nie patrzeć, to znaczy – pamiętać.

Ów Anioł był zwiastunem przemiany, która odebrała berło racjonalności i wręczyła je pamięci. Zwiastunem, gdyż napisanie *Tez historiozoficznych* (albo: *O pojęciu historii*) o kilka lat poprzedziło apogeum Zagłady, a o kilkanaście – uświadomienie sobie tego, co się stało.¹³ Benjamin jawi się jako nieprzejednany rzecznik nieodwracalnej krzywdy na długo zanim stała się ona najsilniejszym znakiem wrażliwości XX wieku. On sam stopniowo dojrzywał do tej roli. Tak jak wrażliwość Europy musiała zmieniać się przez półwiecze, nim jej świadomość zwróciła się ku niezabliźnionym ranom przeszłości, tak wrażliwość samego prekursora tego zwrotu musiała przejść dwudziestoletnią ewolucję, by uwolnić się od wiary w dobrą przemoc. W roku 1920, rok po berlińskim Powstaniu Spartakusa, Benjamin wierzy jeszcze, że Anioł Historii może patrzeć w przyszłość.¹⁴ Gershom Sholem uważa, że sformułowanie *Tez historiozoficznych* było efektem obudzenia z szoku wywołanego paktem Hitler–Stalin.¹⁵

¹³ Oczywiście jeżeli nie bierzemy pod uwagę grozy łagrów sowieckich. „Wzięcie ich pod uwagę” było stawką tak zwanej *Historikenstreit*. Kiedy Benjamin pisał *Tezy historiozoficzne*, sowieckie łagry były w pełnym „rozkwicie”. Jednak Benjamin – i w ogóle europejska inteligencja owego czasu – nie wiedziała i nie chciała o nich nic wiedzieć.

¹⁴ Patrz komentarz Benjamina do myśli Sorela w eseju *W sprawie krytyki przemocy*: „W związku z pewnymi wypowiedziami Marksa Sorel odrzuca wszelkiego rodzaju programy, utopie, jednym słowem wszelkie próby ustanawiania prawa dla ruchu rewolucyjnego: «Wraz ze strajkiem generalnym wszystkie te cacka po prostu się ulatniają; rewolucja jawi się jako wyrazista, prosta rewolta i nie ma w niej miejsca ani dla socjologów, ani dla eleganckich amatorów reform społecznych, ani dla intelektualistów, którzy uczynili sobie zawód z myślenia za proletariat»” – W. Benjamin, dzieło cytowane, s. 85.

¹⁵ Patrz G. Sholem *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Frankfurt am Mein 1983, s. 64.

Anioł przyszłości podał rękę szatanowi. Dla Benjamina oznaczało to, że musi ustąpić Aniołowi pamięci.

Z dzisiejszej perspektywy widać jednak, że formułując ideę zmiany naszej wrażliwości, Benjamin wykuwał jednocześnie oręż dla nowej dominacji. Oręż, którego użycia zapewne nie wyobrażał sobie, kiedy pod koniec września czterdziestego roku umierał gdzieś na granicy francusko-hiszpańskiej.

Zmiana we wrażliwości zachodziła powoli. Bezpośrednio po wymordowaniu europejskich Żydów – a pamiętać trzeba, że równolegle w Gułagu „na szkło” zamarały miliony – zapadła cisza. W mocy pozostawała myśl Maurice’a Halbwachsa, porównujący społeczeństwa do matrony z Efezu, która powiesiła śmierć, żeby ratować żyjących. Ani Niemcy, zajęci praktykowaniem normalności, ani pozostali zachodni Europejczycy, nieco zażenowani swoim beztroskim udziałem w rzezi, nie widzieli powodu, by owe rany rozdrapywać, szczególnie że radzić sobie musieli z groźną presją komunizmu. Jednak nie tylko przyczyny polityczne uniemożliwiały pozbawioną złudzeń refleksję nad zbrodniami. Uświadomienie sobie grozy poprzedzone być musiało rozpadem wszystkich mechanizmów myślowych, które mogłyby ją zneutralizować.

Oczywiście najsilniejszym takim mechanizmem była nowożytna idea postępu. Wpisana przez Hegla w żelazne prawa dialektyki, pozwalała traktować teraźniejszość jak niezbyt istotny przedsięwzięcie przyszłości. W miarę jednak jak ziemskie realizacje idei ujawniały swoje niezbyt atrakcyjne oblicze, w miarę jak jednocześnie postępował proces delegitymizacji samej myślowej konstrukcji, przyszłość zaczęła tracić swój uwodzicielski blask.

Rozpad dawnych narzędzi myślowych pozwalających wiązać teraźniejszość z przyszłością i za jej pośrednictwem z przeszłością nie zmienił jednak głębokiego, emocjonalnego podłoża dyskursu, odziedziczonego po marksizmie – klimatu oburzenia moralnego, które towarzyszyło mu od momentu pojawienia się. W miarę rozwoju poszukiwań intelektualnych poczucie oburzenia na zło tego świata, na krzywdę i niesprawiedliwą potęgę panujących wcale nie malało, wręcz przeciwnie, było coraz mocniej wyrażane i formułowane. Coraz to nowe grupy w społeczeństwie rozpoznawane były jako skrzywdzone, poddane niesprawiedliwej dominacji, uciśnione.

Ich protest był legitymizowany przez język intelektualny, a intelektualności stawali się rzecznikami kolejnych zapoznanych krzywd i cierpień.

Chaotyczny i barwny przebieg tego procesu skrywa kluczowy i dramatyczny ruch myślowy. W miarę jak prawomocność traciła klasyczna figura konfliktu klasowego, jej miejsce zajmować zaczęła cała sieć konfliktów, krzyżujących się i przeplatających w społeczeństwie. To jednak spowodowało, że kategoria konfliktu, którego rozwiązanie zapośredniczone jest przez przyszłość – podstawowa w całym stylu myślenia wywodzącym się od Hegla – została rozmyta. Utraciła status kategorii teoretycznej, pozwalającej wyjaśniać różnorodność sporów rozdzierających społeczeństwo przez sprowadzenie ich do jednego, uniwersalnego konfliktu, w którym każda pozycja – również pozycja dominacji – uprawniona jest przez prawa konieczności dziejowej. Jak bardzo klasycy marksizmu nie oburzaliby się na burżuazję, uznawali jej istnienie za konieczny i uzasadniony moment procesu historycznego. Gdy ów proces utracił status „konieczności”, okresowa dominacja burżuazji utraciła swoje logiczne uzasadnienie, podobnie jak przyszła dominacja proletariatu. Wszelka dominacja straciła swoje logiczne uzasadnienie. Wyłoniła się Foucaultowska kategoria „władzy”, która okazała się całkowicie bezbronna wobec moralnego potępienia. Myślenie o konflikcie jako starciu jakkolwiek uprawnionych pozycji stawało się niemożliwe. Zabrakło miejsca nawet na taką wizję, jak Benjamina mistyczna interpretacja marksizmu – w której w błyskawicy wglądu poznaje się immanentny konflikt dziejowy.

Tak oto dialektyka utraciła swoją „moc jednoczącą” i stała się pretekstem do jałowego moralizowania. Jedynym wyróżnikiem, który pozwalał legitymizować kolejne, często zadziwiające konstrukcje teoretyczne – w których pewne zrepresjonowane fragmenty ciała uzyskiwały status podobny do uciśnionej klasy robotniczej XIX wieku – było wszechogarniające poczucie krzywdy. To ono uzasadniało prawo do zabierania głosu „w imieniu...” i prawo do demaskowania kolejnych uroszczeń panujących.

5. Od strony Voegelina

Zastanawiające jest to nasilanie się poczucia krzywdy w miarę upływu czasu. Klucza pozwalającego zrozumieć to zjawisko poszukiwać można w sugestii Reinharta Kosellecka dotyczącej emocjonalnego charakteru nowożytności, epoki, w której oczekiwania zaczynają się coraz bardziej oddalać od wszystkich dotychczasowych doświadczeń. Otóż jeśli nowoczesność konstytuowana jest przez nadzieję spełnienia oczekiwań, to rozczarowanie stanowi próg, o który ta nadzieja się potyka. Zanim dojdziemy jednak do rozczarowania, zatrzymajmy się jeszcze przy oczekiwaniach i doświadczeniach.

Oczekiwania oddalają się od doświadczeń... Jest w tej postawie zapisana głęboka ambiwalencja w stosunku do świata-takiego-jaki-się-jawi. By oczekiwać czegoś innego, człowiek musi uznać, że świat ten, dany mu w doświadczeniu, jest zły. Stworzenie jest złe. Człowiek ma prawo osądzić je i wyruszyć na poszukiwanie czegoś, czego nie ma. Ale co jest fundamentem, który daje mu prawo sądzenia świata? Co czyni jego głos tak donośnym, że staje się wyzwaniem wobec potęgi istnienia? Źródłem owej siły jest krzywda. Lament rozlegający się w Księgach proroków jest już zapowiedzią tej samotnej rozprawy skrzywdzonego z brutalnością tego, co istnieje. Jest jednak wielka różnica pomiędzy krzykiem Hioba a buntem człowieka nowożytnego. Ten pierwszy jest po prostu zrozpaczony. Ten drugi oczekuje nadchodzącego szczęścia. Niezgoda na złe doświadczenie przeszłości oznacza dla niego oczekiwanie przyszłego zadośćuczynienia dla następnych pokoleń. Otrzymałszy wraz z chrześcijańskim dziedzictwem zdolność do nadziei, przenosi jej obiekt z wieczności w przeszłość i zamienia nadzieję w oczekiwanie. Eric Voegelin nazywa taką postawę gnostycką i w tym sensie cała nowożytność jest gnostycka.

To bardzo istotny ruch. Zmieniając się w oczekiwanie, nadzieja nieuchronnie zbliża się do progu rozczarowania. Człowiek odchodzi od takiej sytuacji, w której umieszczona w transcendencji nadzieja jest dla niego opium chroniącym przed obrazem nędzy świata. Przechodzi do takiej, w której nadzieja wydaje się być obietnicą. Ciągłe niespełnioną obietnicą. Nadzieja zaczyna być podszyta zniecierpliwieniem. Takie oczekiwanie podszyte zniecierpliwieniem jest nie-

odporne na czas, po chwili pojawia się irytacja, że spełnienie jeszcze nie jest całkowite. „Jeszcze nie?” – pyta oczekiwanie. Na dodatek niezależnie od tego, jak wiele się z oczekiwania spełni, rozczarowanie i tak się pojawia, bowiem to, co zostało dane, nigdy nie jest takie jak to, co było oczekiwane. Taka bowiem jest struktura *pragnienia*. I dlatego w znanym przekleństwie życzy się wrogowi, by spełniły się jego marzenia.

Wszystkie realizacje idei postępu, zarówno te straszne, jak i te, które uczyniły chociaż część świata współczesnego miejscem nadającym się do życia, rozczarowały wyznawców. Oczekiwania rozbijają się o rzeczywistość. Rozumiejący to Kościół przez całe średniowiecze zwalczał ogniem i mieczem (a także słowem) gnostyckie herezje i nie pozwalał, by jego nadzieja zamieniła się w oczekiwanie.

W nowożytności oczekiwania zastąpiły więc nadzieję. Znalazły jednak inny sposób, by chronić się przed rozczarowaniem. Zdecydowanym ruchem odcinając się od doświadczeń nawet najbliższej przeszłości, neutralizowały ich niszczący wpływ i mogły je uczynić pożywką dla swych wizji. Krew kolejnych pokoleń buntowników użyźniała pole, na którym dojrzewał przyszły plon. Odporność oczekiwań tak rozumianej nowożytności wiązała się z opisywanym przez Habermasa zerwaniem związku tego, co teraz, z przeszłością – i za pośrednictwem go przez przyszłość. Jakikolwiek złe doświadczenie mogło przecież zostać usensownione przez oczekiwane przyszłe spełnienie. Ta myślowa figura uodparniała na kolejne rozczarowania do czasu, gdy opatrzona była prawomocnością procesu zachodzącego z koniecznością właściwą prawom logiki.

6. Krótka dygresja o logicznym statusie przyszłości, czyli z perspektywy Husserla

Rozum instrumentalny powstał zatem po to, żeby zapanować nad przyszłością. Pisał Edmund Husserl o tworzeniu się nowożytnego przyrodoznawstwa: „przez powszechne uporządkowanie przyczynowe wszystko razem, co istnieje w świecie, posiada powszechną, pośrednią lub bezpośrednią współprzynależność [...]. Ten powszechny styl przyczynowy naocznego świata umożliwia stawianie w nim hipotez, indukcję, przewidywanie niewiadomych w teraźniejszości,

przeszłości i przyszłości”. I dalej: „W czasach nowożytnych żyło się zatem w uszczęśliwiającej pewności drogi, biegnącej od tego, co blisko, w dal, od tego, co mniej lub bardziej znane, do tego, co nieznanne – drogi niezawodnej metody poszerzania poznania”¹⁶. Nieprzypadkowo w tekście pojawia się sformułowanie o „niezawodnej metodzie poszerzania poznania”. By chronić przed rozczarowaniem, nowożytny stosunek do przyszłości musiał mieć cechę niezawodnej pewności.

Tak sięganie w przeszłość, jak przewidywanie przyszłości polegają w gruncie rzeczy na opisanej przez Gertrudę Stein¹⁷ zdolności przenoszenia w teraźniejszość tego, co w niej nieobecne. W odróżnieniu jednak do związku teraźniejszości z przeszłością, którego wystarczającym gwarantem jest pamięć, żeby stać się prawomocnym, związek teraźniejszości z przyszłością musi być zapośredniczony przez profetyczną moc racjonalności. Pamięć i racjonalne przewidywanie funkcjonują zaś zupełnie inaczej. Wynika to z fundamentalnie różnego statusu logicznego przeszłości i przyszłości. Wiemy, że wywołana wspomnieniem twarz kogoś, kto umarł – nawet jeśli nieświadomie zmieniamy ją w zależności od kontekstu wspomnienia – zawsze jest tą samą twarzą, twarzą kogoś, kto w rzeczywisty sposób istniał. Twarz kogoś, kto jeszcze się nie narodził, pozostaje zagadką. Przeszłość jest rzeczywista, zaistniała kiedyś w określony, taki a taki sposób. Przyszłość nie jest rzeczywista, jest tylko możliwa, może będzie taka, może inna, a może w ogóle jej nie będzie.

Fenomenologia ujmuje tę różnicę mówiąc, że ta sama treść może naszej świadomości prezentować się w różnych *modi*. Spostrzeżenie ma *modus* uobecnienia, lecz przypomnienie i oczekiwanie, choć uobecniają się, to w sposób różny od spostrzeżenia i różny od siebie. O przypomnieniu pisze Husserl: „To, co przypomniane, pojawia się

¹⁶ E. Husserl *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. Sławomira Walczewska, Kraków 1987, s. 27 i 62.

¹⁷ „Faktem jest, iż wiedzę osiąga się, by tak powiedzieć, za pośrednictwem pamięci; lecz kiedy już coś wiemy, pamięć już w tym nie uczestniczy. [...] Mamy poczucie bezpośredniości” – Gertrude Stein o *The Making of Americans*, cytowana przez Daniela Bella w rozdziale *Rozbieżności dyskursu kulturowego pracy Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 2014.

jako będące byłym obecnym [podkreślenie A. L.] (*als gegenwärtig gewesen*), i to bezpośrednio naocznie¹⁸. Nawet gdy wiemy, że określone fragmenty wspomnienia nie są pewne, to całość ujmowana jest jako kiedyś już dana, bowiem „Odtworzenie przeszłego wydarzenia [...] dopuszcza tylko potwierdzenie nieokreślonych miejsc przypomnienia i udoskonalenie poprzez przekształcenie w [takie] odtworzenie, w którym każdy składnik będzie miał charakter odtwórczy”¹⁹. Ten charakter odtworzenia powoduje, że przeszłość jawi się nam jako coś, co musi ponownie pojawić się w już określonej formie. Niezależnie od tego, czy ta przeszła forma rzeczywiście była taka, czy inna – jak wiadomo, pamięć płata figle – jawi nam się jako powtórzenie, a więc ze znamieniem konieczności.

Przyszłość – przeciwnie. Husserl zauważa tutaj: „Do istoty tego, co oczekiwane, należy, że jest ono czymś, co zostanie spostrzeżone”. Zauważmy więc: w tym momencie spostrzeżone nie jest. Jest uobecnianie w inny sposób. Husserl dodaje: „Oczywiste jest przy tym, że wówczas, gdy coś oczekiwanego nastąpi, tj. stanie się czymś obecnie terażniejszym, sam stan oczekiwania już przeminie”²⁰. To, co oczekiwane, musi być więc uobecnianie w inny sposób niż terażniejszość i inny niż przeszłość.

Z tej różnicy logicznej wynika głęboka różnica działania pamięci i przewidywania. Pamięć, czyniąca istniejącym w aktualnym momencie to, co realnie istniało kiedyś, przenosi w terażniejszość coś z rzeczywistości już przeszłej. Żeby w „teraz” mogło zaistnieć to, co nigdy jeszcze nie zaistniało – to, co przyszłe, a więc tylko możliwe – potrzebna jest władza umysłu, czyniąca w naszej świadomości z tego, co jest mgławicową możliwością – konkretną realność. Władza ściągająca nieokreśloną przyszłość ku nam i stawiająca nas twarzą w twarz z jej skończonym kształtem. Z władz umysłu taką potęgę ma tylko racjonalność, dedukcyjny wywód opierający się na prawach koniecznych i sięgający reflektorem konieczności w mroczną sferę niepewności, w przyszłość. Jeżeli przewidywanie traci status racjonalności, a więc nie jest opatrzone etykietą konieczności, zamienia

¹⁸ E. Husserl *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. Janusz Sidorek, Warszawa 1989, s. 87–88.

¹⁹ Tamże, s. 84.

²⁰ Tamże, s. 85.

się we wróżbę, o której ironicznie pisze już Arystoteles: „Przyszłość nie może być przedmiotem pamięci; jest ona raczej przedmiotem mniemania i nadziei (mogłaby istnieć «nauka nadziei» – wieszczbiarstwo, jak ją niektórzy nazywają)”²¹.

Poczucie owej konieczności, gwarantowanej przez racjonalność, czyniło więc przyszłe szczęście niemal równie obecnym, bezpośrednio namacalnym w terażniejszości jak aktualne cierpienia.

Na dodatek owa pewność, o której piszę, nie była tylko postulatem poznawczym. Legitymizowała ona jednocześnie rozum instrumentalny w sensie moralnym, a wraz z nim całą nowoczesną konstrukcję odniesienia do czasu. Tak opisuje ją Jürgen Habermas: „Ponieważ nowy świat – nowoczesny – różni się od dawnego tym, że otwiera się ku przyszłości, epokowy nowy początek następuje i powtarza się za każdym momentem terażniejszości, który wyłania z siebie Nowe”²².

7. Wracamy do Benjamina

Konieczność jednak nie przetrwała, rozsypała się w proch, kiedy krzyk umierających na powrót oderwał terażniejszość od przyszłości. Nie można snuć wizji, gdy w mózg jak sztyło wbija się krzyk. To w tym momencie aktualizuje się metafora Benjamina. Anioł historii odwraca się plecami do przyszłych, szczęśliwych pokoleń. Patrzy na skrzywdzonych. Nie może im pomóc – czas, który nazywa się postępem, jak wichur odrywa go od nich. Nie może nadać sensu ich śmierci.

Całkowita – i wielokrotnie opisywana – niemożność rozumnego wytłumaczenia zbrodni XX wieku jest kluczowa dla nastroju, w którym doszło do „demaskacji rozumu”, do opisywanego oderwania terażniejszości od przyszłości i zwrócenia się w przeszłość, wreszcie do zmiany oczekiwania w rozczarowanie i do upowszech-

²¹ Arystoteles *De memoria et reminiscencia*, w: *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, tłum. Paweł Siwek, Warszawa 1971, fragment 449b, s. 44. Ciekawe, że dla Arystotelesa nauka nadziei dotycząca przyszłości to wieszczbiarstwo, dziedziną mniemania. Dopiero nowożytność tak porządkuje relacje czasowe, że przyszłość staje się sferą oddziaływania praw konieczności logicznej.

²² J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowożytności*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 15 i 16.

nienia dyskursu krzywdy. Gdy narzędziu panowania nad przyszłością – racjonalności – odebrano prawomocność, rozpadowi uległa też sama nowożytna intuicja porządku czasowego, w której „otwarty ku przyszłości horyzont określonych przez terażniejszość oczekiwań kieruje naszym dostępem do przeszłości”²³. Niemożliwość zapośredniczenia masowej śmierci przez jakąś usensowniającą dedukcyjną formułę, która pozwoliłaby zagładę ofiar związać z nadzieją na przyszłość, uderzyła w cały gmach racjonalności wiążącej przyszłość z terażniejszością.

Co więcej, skoro zabijano w imię przyszłości, sam akt przewidywania zaczął być moralnie podejrzany. Rozum wyrzekł się swoich ambicji profetycznych i skromnie odwrócił się w stronę archiwalnej pamięci.

Atoli bez swojej intuicji przyszłości nowożytność nie potrafiła czerpać z przeszłości. Musiała – na chwilę – stać się ponowoczesna. A to, jak sądzę, istotnie zmieniło horyzont czasowy, w którym się poruszaliśmy. Wypełniła go rozdęta bańka terażniejszości, uprzywilejowana przestrzeń dla gier etycznych i estetycznych.

Rodziło to nowe komplikacje. Trudno odwrócić się od prometejskiej nadziei i zacząć odtwarzać tradycję, żyjąc w świecie skrajnie nietradycyjnym. Pierre Nora pokazał tę trudność na przykładzie Francji. Jedną z opisanych przez niego konsekwencji odcięcia, tak od przyszłości, jak przeszłości, był narastający proces chaotycznego gromadzenia świadectw. Świat tradycyjny dobrze wiedział, które doświadczenia są ważne i warte pamiętania: te, które są niezmiennie. Ale w naszym świecie nic nie było już niezmiennie. Wszystko mogło stać się ważne, a zatem wszystko musiało być pamiętane. Nie mogąc odwołać się do przeszłości, jak prawdziwe społeczeństwo tradycyjne, ani do przyszłości, jak piękna nowożytność, zderzyliśmy się z faktem, że brak intelektualnej zasady organizującej nadmiar chwili terażniejszej.

Ten brak może być nazwany swoistym „odczarowaniem”, pozbawieniem iluzji. Iluzji tego, że jakaś zasada organizująca istnieje. Jak, pisząc o Benjaminie, pokazała Hannah Arendt, kolekcjonowanie, gromadzenie wszystkiego bez wyboru, bez zasady organizującej, jest

²³ Tamże, s. 23.

najtrudniejszym wyznaniem. Jest wyznaniem takiego myślenia, które niszczy wszelką pewność zakorzenienia w porządku rzeczy, bowiem wyrывa rzeczy z ich bytowego kontekstu. Jeśli młotek istnieje przez swoją poręczność dla mnie – jak chce Heidegger – to czym jest jako przedmiot w kolekcji młotków? Niczym. Pasję Benjamina – kolekcjonera *par excellence* – traktuje Hannah Arendt jako wyraz wyboru, wyboru myślenia surowego, myślenia bez jakiegokolwiek iluzji, myślenia podobnego „spojrzeniu z masztu tonącego statku”.

Pozornie pozostawał do dyspozycji manewr Pascala, który trzy-
sta lat wcześniej pokazał, jak reanimować nadzieję umieszczoną
w zaświatach wtedy, gdy rozum zapiera się sam siebie. Jednak skala
krzywdy postawiła tamę myśli, która chciałaby się „wymknąć” ze sfe-
ry zawiedzionych oczekiwań w stronę nadziei. Czy kilku tysiącom
ofiar, ginącym w ciągu jednego dnia pracy komór gazowych, pomo-
że obietnica zbawienia? Po co właściwie ich zbawiać? Co w dzień
sądu odpowiedzą aniołowie na pytanie „gdzieście byli?”. Wobec ofiar
wręcz nieprzyzwoitym okazało się żywić zbyt silną nadzieję. Wypa-
dało raczej wczuć się w ich krzywdę i piętnować tych, którzy niczego
się nie nauczyli.

Rzetelna robota demaskacji, która dokonała się w ciągu dwudzie-
stu powojennych lat, mogła doprowadzić do tego, że formuła „cier-
pię, więc jestem”, którą Jan Kott wyczytał w europejskich dramatach
scenicznych – od Sofoklesa po Becketta – zastąpiła *cogito*. Dopiero
w pustce, która powstała po zniknięciu prometejskich nadziei, maso-
wa śmierć ukazała się bez osłon i swoim ciężeniem ufundowała cały
nowy porządek, nowy sposób odczuwania, którego stała się osią i ka-
mieniem probierczym. W szczególności Zagłada stała się znakiem
bezmiernej i niewytłumaczalnej krzywdy, a każda krzywda znalazła
swoje miejsce w polu wrażliwości, którego centrum stanowiła Za-
głada. Każde wydarzenie, a w szczególności każdy konflikt dawał się
oświetlić tym szczególnym, ciemnym światłem.

Jeszcze raz: w tym świetle nie było i nie ma miejsca na konflikt
racji – bo żadna racja nie może uzasadnić krzywdy, każda będzie
tylko jej niezręcznym racjonalizowaniem. Ten, kto nie jest ofiarą,
albo *porte-parole* ofiary, musi być katem albo sojusznikiem kata. In-
nej pozycji nie da się zająć, inna pozycja zawsze będzie podejrzana
o to, że jest podstępna ideologią, usprawiedliwiającą rzeź w imię

czegoś tysiącletniego (jak III Rzesza) czy świetlanego (jak przyszłość).

Całe – uzasadnione czy nie – rozczarowanie współczesności skupiło się na owym oskarżeniu. I trudno się wobec niego dystansować, bo – mówiąc słowami Dostojewskiego – dopóki choć jedno dziecko cierpi, dopóty nic w tym świecie nie jest usprawiedliwione. A co dopiero kiedy cierpią miliony dzieci.

8. Ideologia stała się imagologią

W myślowej figurze Benjamina istotną rolę odgrywa wicher, któremu na imię postęp. To właśnie ów wiatr odpycha anioła od ruin i zgłiszczy, w które jest wpatrzony. To on czyni go bezsilnym. Co jednak dzieje się, gdy wiatr przestaje wiać? Gdy pojęcie postępu traciło prawomocność, a od przeszłości zostaliśmy odcięci szczeliną, którą ufundowała nowożytność, terażniejszość zaś – jak to określa Pierre Nora – zautonomizowała się. Wszystko stało się wszechogarniającą *quasi*-terażniejszością, w której spotykały się dawne i dzisiejsze pokolenia. I w tej przestrzeni, wyłączonej z przepływu czasu, prawomocne wydawało się czynienie zadość wszelkim krzywdom i rekompensowanie wszelkich strat. A także restytuowanie wszelkich dóbr. Przeszłość stanęła przed trybunałem terażniejszości. Anioł przestał oddalać się od ruin i klęsk, przestał rejestrować je tylko bezsilnym spojrzeniem. Sięgnął po nie, by wcisnąć je na plecy tych, których utożsamiał z dawnymi krzywdzicielami. Wyzwolił się w ten sposób z ram, w które wcisnęła go myśl jego stwórcy – Waltera Benjamina.

To zupełnie nowe zapośredniczenie linearnego czasu przez terażniejszość objawiało się tym, że autentyczne krzywdy przeszłości stały się podstawą do roszczeń o charakterze majątkowym, obowiązujących „tu i teraz”. Dowolnie odległa przeszłość, wchłonięta przez rozdętą bańkę terażniejszości, dzięki przemocy prawa wydawała się równie dostępna jak dzień wczorajszy. Bezdyskusyjna w sytuacji krzywdy indywidualnej zasada zadośćuczynienia materialnego, raz przeniesiona w obszar zbrodni masowej – ludobójstwa, zaczęła rozciągać się na całe pokolenia, ludy, plemiona, coraz dalej w przeszłość, coraz mniej uchwytne w konkretnie osobistej odpowiedzialności.

ści sprawców wobec ofiar. Choć, jak zauważa Sven Lindqvist²⁴, potomkowie sprawców muszą zastanowić się nad pochodzeniem dóbr, z których korzystają, a które zostały ufundowanym na krzywdzie czy zbrodni. Pisał o tym już Benjamin: „Nie istnieje dokument kultury, który nie byłby zarazem dokumentem barbarzyństwa. I tak jak on sam nie jest wolny od barbarzyństwa, naznaczony barbarzyństwem jest również proces jego przekazu”²⁵.

Osaczona w sferze etycznej dominacja mogła się w tej nieodległej epoce chronić jeszcze przeniesieniem konfliktu w sferę chronioną przed sądem moralnym – w sferę estetyczną. Waga tej sfery, jak pokazał David Harvey²⁶, wiązała się również z utratą odniesienia do linearnego czasu. W gruncie rzeczy oznaczała zamianę konfliktu racji, odbywającego się w polu racjonalności, w grę pragnienia. Nie trzeba było nikogo do niczego zmuszać, wystarczyło go uwieść, doprowadzić do tego, żeby sam chciał być zniewolony. Potęga piękna będzie tym silniej utwierdzona, im mniej jest prawomocnych sposobów sięgania po nie. Gdy sam akt sięgania zostanie potępiony, nieprawdopodobną przewagę zyska obiekt, przyczyna pragnienia – i ten, kto owym obiektem dysponuje. Teraz to on dyktuje prawa, ustala, kto lub co do kręgu piękna przynależy, a kto lub co – nie. A podmiot, ten, który pragnie i dysponuje siłą, musi się podporządkować. Trzeba więc tylko grać pięknem, a nie ruszając palcem można mieć władzę nad całą potęgą dążeń. Podmiot zaś, wzięty w cugle oburzenia moralnego, niepostrzeżenie staje się łatwym obiektem dominacji, zniewolonym siłą własnego pragnienia.

Że nie wolno wodzić na pokuszenie? Kto to powiedział? Potęga kryterium estetycznego miała chociaż to do siebie, że nie musiała posługiwać się pojęciem, zdemaskowanym narzędziem ideologicznej dominacji. Jest bezpośrednia, powszechna i bezinteresowna. Tak w każdym razie uważał Kant.

²⁴ S. Lindqvist *Wytępić całe to bydło*, tłum. Milena Haykowska, Warszawa 2014; także tegoż autora *Podbój*, łączący wspomnianą książkę z pracą *Terra nullius* (Warszawa 2016).

²⁵ W. Benjamin *O pojęciu historii*, teza VII, w: W. Benjamin, dzieło cytowane, s. 315.

²⁶ Patrz D. Harvey *The condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*, Malden, Massachusetts 1995, s. 205.

Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia Milan Kundera pisał: „ponieważ nic, co zostało po Marksie, nie tworzy już żadnego logicznego systemu idei, lecz jedynie zbiór sugestywnych obrazów i emblematów [...], mamy prawo mówić o stopniowej, ogólnej i obejmującej cały glob przemianie ideologii w imagologię”²⁷. Mechanizm tej przemiany widział Kundera przede wszystkim w rozpadzie racjonalnego porządku, który ideologii podtrzymywał. Powtórzmy jednak: rozpad ten był warunkowany w dużym stopniu utratą etycznej prawomocności. Siła kryterium estetycznego, kryterium smaku, ujawniła się w czasach, kiedy spójność myślowa ideologii wydawała się jeszcze niezachwiana, ale zbrukana już była władzą. Nie sądzę, żeby Zbigniew Herbert krzywił się z niesmakiem na widok nędzy robotników i rozpaczy pierwszych manifestacji robotniczych XIX wieku. Jego „kryterium smaku” osądzało raczej bezguście stalinowskiej hegemonii. Bowiem kryterium estetyczne dochodzi do głosu wtedy, gdy potęga ideologicznej argumentacji traci niewinność. Dopóki jest czysta, dopóty może być siermiężna. Gdy jednak ubabrze się władzą i przemocą, na jaw wychodzi jej brzydota. Gdy wszelkie dążenie do dominacji staje się moralnie podejrzane, władza przechodzi w ręce szafarzy smaku.

9. Coda

Istnienie w jednej kulturze dwóch różnych porządków wartościowania – jak by nie były od siebie izolowane – w ostatecznym rozrachunku prowadzi do konfliktu. Bo – przypomnijmy – oba te porządki są nowymi maskami siły, a zgodnie z poglądem Nietzschego, „żądać od siły, by objawiała się nie jako siła, aby nie była chęcią przemożenia, chęcią obalenia, chęcią owładnięcia, pragnieniem wrogów i oporów i triumfów” – jest niedorzeczne. Oburzenie przyjmujące postać Benjaminowskiego Anioła Historii krępowało kapłanów smaku poczuciem winy. Ich winą było po prostu to, że byli zadowoleni z siebie, ze swej pozycji magistrów elegancji. Kapłani smaku wyszydzały oburzenie, starym sposobem demaskatorów pokazując pazerność ukrytą pod górnolotnymi słowami o sprawiedliwości.

²⁷ M. Kundera *Nieśmiertelność*, tłum. Marek Bieńczyk, Warszawa 1995, s. 132.

Wydawało się, że można tak jeszcze przez sto lat. Ale spór kapłanów smaku i proroków zadośćuczynienia pozostanie nierozstrzygnięty. 11 września 2001 roku historia ponownie została spuszczo-
na z łańcucha. Tak jak zatonięcie „Titanica” przypomniało ludziom z początku XX wieku coś ważnego na temat relacji człowieka i ży-
wiołów, tak zamach na World Trade Center przypomniał, że naga
przemoc nadal jest fundamentalnie obecna w stosunkach między
ludźmi.

Nadmiar i przesyt. W rozdętej bańce teraźniejszości

Zjada odpadki z własnego stołu, toteż przez jakiś czas najada się bardziej niż wszyscy inni, ale odzwyczajają się jadać przy stole, więc po jakimś czasie kończą się odpadki.

Franz Kafka

1. Przesyt

Mówi się, że epoka ponowoczesna był to kontakt wszystkiego ze wszystkim i wpływ wszystkich na wszystko. W tym stwierdzeniu kryje się paradoks. Bowiem relacja wszystkiego ze wszystkim to nieskończoność relacji. A fundamentalną cechą ludzkiego istnienia i poznania jest skończoność. Filozofowie twierdzą tak od najdawniejszych czasów, w XX wieku myśl tę najdobitniej może wyartykułował Martin Heidegger¹. Człowiek współczesny ze swym skończonym poznaniem i istnieniem skonfrontowany jest z potencjalnie nieskończoną siecią relacji, kontaktów, wpływów, zagrożeń i możliwości. Tę niewspółmierność można uchwycić, odwołując się do kategorii nadmiaru. Nieskończona różnorodność zjawisk wobec skończoności ludzkich możliwości to nadmiar. Reakcją na nadmiar jest przesyt.

Nadmiar to rzeczywistość, która – przesycona rzeczami i osobami, znaczeniami i możliwościami – zmusza do tego, by zbyt często wybierać i jednocześnie zbyt często rezygnować. Nadmiar to wła-

¹ Nie mówię tylko o Heideggera „życiu ku śmierci” jako „możliwości braku możliwości”. Chodzi raczej o skończoność ludzkiego poznania i – w związku z tym – istnienia, tak jak o tym pisze w książce *Kant a problem metafizyki*.

śnie tego rodzaju doświadczenie: zbyt gęsta rzeczywistość zmuszająca do wysiłku eliminowania; na granicy ludzkich możliwości. Wydaje się, że z taką rzeczywistością mieliśmy do czynienia w epoce ponowoczesnej.

Ponad sto lat temu Nietzsche zwrócił uwagę, że w postrzeganiu i rozumieniu zjawisk – „jakości”, jak je nazywał – musi być zachowana jakaś równowaga, proporcja między ludzką zdolnością do odbierania a naporem zewnętrzności. Pisał: „Jakość jest dla nas jakąś prawdą perspektywiczną, a nie prawdą «w sobie». Gdyby się nasze zmysły dziesięciokrotnie wyostrzyły lub stępiły, zginęlibyśmy marnie”².

Uwaga ta wnosi kluczowe dla problematyki nadmiaru pytanie. Do jakiego stopnia przesyty uwarunkowany jest przesyconiem rzeczywistości, a do jakiego stopnia jakąś paradoksalną zmianą w „ostrości” działania naszych zmysłów? Czy poza niewątpliwym mnożeniem się zjawisk i rzeczy, które tak czy inaczej nas otaczają, nie zmieniła się nasza zdolność eliminacji tego, co nadmiarowe w napierającej zewsząd rzeczywistości? Wbrew bowiem dziewiętnastowiecznemu przekonaniu Nietzschego, a bliżej osiemnastowiecznej myśli Kanta³, wrażliwość, z jaką zmysły reagują na ów napór, zależna jest przeciwieństwo od organizującej funkcji intelektu, od tego, jak zmysłowość zorganizowana jest przez formy i kategorie, a właściwie schematyzmy umysłu. Kwestia nadmiaru – i przesyty – może wiązać się więc albo ze zmianami w środowisku, które nas otacza, albo z pewnymi, niedostrzegalnymi na pierwszy rzut oka zmianami w działaniu porządkującej i eliminującej nadmiar funkcji naszego umysłu, czego efektem dopiero jest, zgodnie ze sformułowaniem Nietzschego, że „zmysły” nasze się wyostrzają.

Wbrew popularnej dziś interpretacji, widzącej w zmianach technologicznych i cywilizacyjnych, a więc w zmianach otaczającej nas „rzeczywistości”, główne źródło przesyty, przyjmijmy że to na skutek przemian w sposobach kategoryzowania przez nasz umysł – zmianie perspektywy wspomianej przez Nietzschego – nasze

² F. Nietzsche *Gesammelte Werke*, t. 3, s. 861.

³ Patrz pojęcie schematu, tak jak rozwinięte jest w Kantowskiej *Krytyce władzy sądzienia*, Warszawa 1986, s. 299–300.

„zmysły” wyostrzyły się wielokrotnie. Nie kryjąc przy tym, że założenie to wiąże się z przekonaniem o wadze teoretycznych warunków myślenia, a więc ze swoistym racjonalizmem, który w historii filozofii wyraził się jako transcendentalizm. Wracając do kwestii nadmiaru i przesyty: nie jest to wcale szczęśliwy obrót spraw. W przesyconym środowisku „jakości” – istoty albo sensory zjawisk wyłaniają się w chaotycznym natłoku. Jak w przesyconym roztworze, gdy nagłe pojawienie się jakiegoś ośrodka krystalizacji wywołuje reakcję lawinową, powstanie form, które wypełniają wszystko, całą przestrzeń.

Pozostawione w duszy po takim spotkaniu uczucie jest trudne do nazwania. Składające się nań elementy stoją we wzajemnej opozycji. Na pewno odnajdujemy w nim poczucie przepełnienia, ale też ciągle nienasyconego głodu. Wiąże się z lekkim zawrotem głowy, towarzyszą mu mdłości – być może to, co dzieje się z każdym z nas po zejściu z karuzeli, jest dobrą metaforą owego stanu. Ale w uczuciu, o którym mowa, jest jeszcze cień rozpacz. A jednocześnie jakieś niezdrowe, gorączkowe podniecenie. I wreszcie stałe znużenie, niechęć do jakiegokolwiek wysiłku. Jaka jest natura tego stanu?

Może być tutaj pomocna hipoteza objaśniająca sam ruch myślenia. Otóż myślenie wędruje od zjawiska do zjawiska, od *znaczącego* do *znaczącego*, jest w ciągłym ruchu, ale nie jest to ruch przypadkowy. Istnieje pewna reguła, w fenomenologii określona przez strukturę świadomości intencjonalnej, a w Lacanowskiej psychoanalizie – przez logikę *znaczącego*. Każda znacząca forma, obraz, figura, która wyłania się w przestrzeni świadomości, wskazuje już na formę następną, na figurę, która ją dopełni, na dalszą drogę, którą będzie wędrować. I nasza myśl, spotykając się z tymi zjawiskami, idąc za nimi, w gruncie rzeczy zachowuje się jak dłoń, która po omacku próbuje rozpoznać jakiś przedmiot. Z kolejnych dotknięć, ruchów, uchwyczonych fragmentów rekonstruujemy ukryty kształt, a im dalej posuwamy się w badaniu, tym silniej odczuwamy istnienie tego czegoś, co dotykamy.

Bez tego myśl się gubi. Dlatego przesyta ostatecznie myśl unicestwia. Najróżnorodniejsze elementy sąsiadują ze sobą i nakładają się na siebie, przez przemieszanie tracąc wagę i materię swojego istnienia, stając się istnieniami pozornymi w sposób odbierający im

samoistny sens. Ale taki przesyt nie jest pustką. Pustka pozwala myśleć na swobodną, choć trudną kreację. Przesyt dusi myśl istnieniami pozornymi, nie pozwala jej na własny ruch, a zarazem nigdy nie pozwala się nasycić.

Jeśli więc wrażenia, które do nas docierają, nie będą układać się w żaden spoisty twór, jeśli jedno doznanie zaprzecza drugiemu, pojawia się lęk i przygnębienie, a potem zawrót głowy, niedosyt przemieszany z poczuciem przepelnienia i rozpacz. Stan, który będzie naszym przewodnikiem.

2. Rozdęta bańka terażniejszości

Jak już wspomnieliśmy, sytuacja nadmiaru zwykle opisywana jest jako efekt rozwoju cywilizacyjnego, który doprowadził u schyłku XX wieku do życia w skrajnie zagęszczonym, zglobalizowanym świecie. Rewolucja w technikach komunikacyjnych zwielokrotniła wszystkie te zjawiska w przestrzeni symbolicznej, kształtującej społeczne *imaginarium*. Ilość wiedzy na dowolny temat, którą gromadzą znawcy, ludzie zawodowo lub z zamiłowania zajmujący się określonymi dziedzinami, jest większa niż suma wiedzy, którą dysponowali dawni mędracy. Tak jest z różnymi dziedzinami kultury słowa, z muzyką, z każdą gałęzią sztuk wizualnych. Do tego dochodzi nieskończona liczba gałęzi, które wyrosły z pnia nauki, ogromna dżungla obszarów prawa, tysiące dziedzin technologii i produkcji, labirynty medycyny, no i wreszcie świat sieci... Wszystko to, jak już wielokrotnie opisano, napiera na naszą świadomość przez wszystkie ekrany i głośniki, które dziś stanowią ludzkie „środowisko naturalne”.

Napływ informacji, a jednocześnie „szumu informacyjnego”, rzeczywistość wirtualna, symulakryczność (w Baudrillardoskim sensie⁴) skłaniająca do podawania w wątpliwość samej kategorii rzeczywistości – wszystko to było wyzwaniem dla umysłowości ponowoczesnej. Nadmiar i przesyt bodźców, a przede wszystkim łącząca się z tym niekoherencja, stanowią bowiem istotną trudność właśnie na pozio-

⁴ Patrz J. Baudrillard *Precesja symulakrów*, tłum. Tadeusz Komendant, w: *Postmodernizm*, pod redakcją Ryszarda Nycza, Kraków 1997.

mie najbardziej podstawowych funkcji każdej świadomości, na poziomie funkcji selekcyjnej i integrującej⁵.

Kluczowe wydaje się jednak to, że wydarzenia historyczne towarzyszące zmianie warunków cywilizacyjnych głęboko wpłynęły na sam sposób ujmowania własnego doświadczenia. Właśnie wydarzenia i ich odczytanie dotknęły wówczas fundamentalnych kategorii organizujących postrzeganie. W efekcie zmieniła się „ostrość” zmysłów, osłabła ich zdolność do eliminacji nadmiaru. Błogosławione zaślepienie, zdolność „niewidzenia”, zapominania, wykluczania i wypierania zostały niebezpiecznie naruszone⁶, a wskutek tego wszystko – przeszłość, przyszłość, to, co dalekie i to, co bliskie – zasysane było w obręb chwili terażniejszej.

Przyjęcie takiej perspektywy prowadzi do wniosku, że to nie sam fakt niepomiernego zwiększenia zasięgu i siły zjawisk cywilizacyjnych warunkuje doświadczenie przesytu. Musiało zdarzyć się coś, co naruszyło strukturę kategorii broniących świadomość przed nadmiarem. Zapytajmy więc, które kategorie zostały naruszone.

Jednym z głównych bohaterów myśli XX wieku jest czas. Pytania o ten żywioł wracały wielokrotnie i w różnych przebraniach: zaczynając od krytyki świadomości czasu linearnego w myśli Bergsona i Husserla, przez powiązanie czasu i istnienia u Heideggera, kwestię historii i granic historycyzmu, wyłonienie się problematyki narracji w powiązaniu z „przełomem językowym” w filozofii czy wreszcie presję problemów związanych z pamięcią i traumą u schyłku wieku.

Sądzę, że głęboka transformacja, w istotnym stopniu warunkująca problem nadmiaru, dotyczyła właśnie sposobu postrzegania czasu, a zarazem związanego z tym sposobu działania czasu jako warunku postrzegania. Podejrzewam, że to właśnie owe zmiany doprowadziły do koncentracji na stale obecnym „tu i teraz”, naciskającym ze wszystkich stron natłoku wrażeń. I wchłonęły rozciągnięte w czasie, linearne stawanie się – czy to w jego przyszłościowym prometejskim przeznaczeniu, czy w łączącym „to, co rozbite”⁷ spojrzeniu, zwróconemu ku przeszłości.

Stąd metafora „rozdętej bańki terażniejszości”.

⁵ Patrz P. Virillo *Esthétique de la disparition*, Paris 1989.

⁶ Skądinąd pisał o tym również Nietzsche w swojej znanej rozprawie o historii.

⁷ W. Benjamin *O pojęciu historii*, teza IX, w: dzieło cytowane, s. 316.

3. Od wspólnego do indywidualnego doświadczenia czasu

Gdzie jednak dostrzec można było ową hipotetyczną zmianę sposobu postrzegania i przeżywania czasu? Wiele szczególnych postaw, występujących i opisywanych w społeczeństwach późnej nowoczesności, wiązać można ze zmianą owych podstawowych intuicji. Modele życia rodzinnego, budowane za pomocą krótkiego i wszystko mówiącego zdania: *Nie mam czasu!*, a w domyśle: „*dla ciebie*”. Tendencja do tego, żeby w ogóle nie zakładać rodzin, a więc małych „wspólnot historii”. Wielka kariera zajęć, które – tak jak sporty ekstremalne – szybko pozwalają indywidualnie przeżyć „porcję” gwałtownych emocji. Horyzont postrzegania rzeczywistości, wypełniony chaotycznymi i niespójnymi przekazami – efekt bezwzględnej walki podmiotów w „przestrzeni widzialności”, starających się wyrwać dla siebie jak największy kęs świadomości każdego z nas.

Te sposoby przeżywania określone są przede wszystkim przez dominację terażniejszości. Jednak nie tej „punktowej”, opisywanej przez tradycyjne nauki przyrodnicze; raczej terażniejszości przeżywanej jako wieczność, wyrwanej z linearnego przepływu, nie mającej początku ani końca. Właśnie w tym kontekście będziemy bronić tezy, że istnieje związek między problemem nadmiaru a nowymi sposobami przeżywania czasu.

Szczególnie ciekawa może okazać się obsesja pracy, w świecie anglosaskim nazwana *workaholism*. Pracoholik przeżywa nieustanny lęk, że nie zdąży zrobić wszystkiego w czasie, który jest mu dany. Jednak to nie sam ogromny wysiłek wkładany w pracę jest nowym aspektem tej postawy. Podejrzewać można, że dziewiętnastowieczny robotnik czy Weberowski protestancki mieszczanin nie pracowali mniej niż wczorajszy czy dzisiejszy przedstawiciel klasy średniej. Zmiana wiąże się przede wszystkim z tym, że określenie „pracoholik” kieruje myśl w stronę kategorii psychologicznych, a nawet medycznych. Trud przestał być postrzegany jako konieczność czy obowiązek, nakaz o charakterze moralnym. Pojęcie „pracoholizmu” opisuje kogoś, kto mając możliwość wyboru, mogąc pracować więcej lub mniej, nie umie się ograniczyć, nie umie dokonać wyboru. Z tej perspektywy jego zaangażowanie w pracę wydaje się być nieadekwatne,

jest natrętną obsesją, a może nawet chorobą. Chorobą polegającą na nieumiejętności budowania własnego rytmu czasowego.

Znaczy to jednak, że nie ma już jednego, uniwersalnego sposobu odnoszenia się do czasu. Jeżeli w swoim pamiętnym eseju Norbert Elias⁸ pokazywał, że samo nowożytnie pojęcie czasu oznaczało ujednoczenie indywidualnych rytmów życia przez wymagania powstającego kapitalistycznego rynku, to w drugiej połowie XX stulecia pojawił się jakby ruch odwrotny – napięcie pomiędzy wymaganiami rynku a obowiązkiem indywidualnego tworzenia własnego rytmu czasowego prowadzi do walki o narzucenie swojego rytmu wszystkim innym. Ten, kto jest do tego niezdolny, jest stygmatyzowany. To pracoholik. Człowiek chory, słaby.

Wobec transformacji opisywanego przez Eliasa dzielonego z innymi odniesienia do czasu pojawił się więc nowy imperatyw. Sztuka rezygnowania i koncentracji, umiejętność budowania szacunku i waloryzowania efemerycznych rzeczy⁹ – to wszystko wymaga stworzenia indywidualnej osi czasowej, która pozwala jakkolwiek uporządkować chaotyczną różnorodność i nadać jej głębię generowaną przez przepływ. Jest to trud podejmowany przez niewielu, wymaga bowiem samodzielności, a zarazem pokory. Trud budowy własnej przestrzeni znaczeń i warunkującego ją wymiaru czasowego wymaga szczególnego rodzaju umiejętności, swoistej mądrości. Jej przeciwieństwem jest narcyzm, rozumiany tutaj jako zjawisko społeczne¹⁰, który redukuje różnorodność do obrazu rozdętego Ja.

Jednak nawet przy takiej „mądrościowej” praktyce indywidualnej wielość budowanych w ten sposób konstrukcji podmywa istnienie

⁸ W wersji angielskiej: N. Elias *Time. An essay*, Oxford (UK), Cambridge (USA) 1992.

⁹ Jak to opisuje Gianni Vattimo w eseju *Postnowoczesność i kres historii*, tłum. Barbara Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm*, pod redakcją Ryszarda Nycza, Kraków 1997.

¹⁰ Zgodnie z koncepcją Christophera Lascha – patrz *Narcystyczna osobowość naszych czasów*, tłum. Marcin Szuster, „Res Publica Nowa” 2002 nr 1 (160), s. 17–28. Wzajemne odniesienia pola indywidualnego i społecznego zwiąże i precyzyjnie opisuje Christopher Lasch w podrozdziale *Psychologia i socjologia* tego eseju: „Psychoanaliza najlepiej wyjaśnia związek między społeczeństwem a jednostką, kulturą a osobowością właśnie wtedy, gdy ogranicza się do dokładnego badania jednostek”. [Jest tak, bowiem] „kliniczne badania Freuda stanowią kopalnię bezcennych idei, pod warunkiem, że zrozumie się, iż nieświadomość reprezentuje modyfikację natury przez kulturę, nałożenie cywilizacji na instynkt” – tamże, s. 19.

wspólnej intuicji czasu, która była jednym z fundamentów konstytuowania się nowożytności. Czas ujedynolcił w abstrakcyjnej syntezie różnorodne rytmy życia wielu różnych ludzi, rytm życia kupca i rytm życia producenta, robotnika czy fabrykanta, rytm systemów wojskowych i rytm systemów edukacyjnych. Jakiś czas temu tak rozumiany czas przestał być w centrum przeżywania.

Za tym jednak szła wynikająca z doświadczenia nadmiaru popołna erozja wspólnego języka nowożytności, czy może raczej poczucia ludzkiej wspólnoty, możliwości wspólnego przeżywania, w jakiś sposób łączącej, spajającej całość kultury, w której żyliśmy. Być może najwyraźniejszą oznaką zaniku takiego poczucia wspólnoty był brak zainteresowania, jakim przedstawiciele i znawcy jednych dziedzin i gałęzi nauki czy kultury obdarzali inne gałęzie. Jeszcze nie tak dawno lekarze i inżynierowie sądzili, że sztuka może im coś powiedzieć o świecie. A poeci byli zafascynowani tym, co wymyślali inżynierowie. Mocnym tego świadectwem były awangardy z pierwszych dekad XX wieku. Istniał jakiś wspólny projekt, który umieszczał duchowy wysiłek różnych ludzi we wzajemnym kontakcie. Ten wspólny projekt związany był z jednolitym przeżywaniem wspólnego ruchu zanurzonym we wspólnym medium czasu.

Presja nadmiaru, hipertrofia terażniejszości i konieczność budowania czasów indywidualnych uniemożliwiła ten kontekst. Czasy indywidualne wielości ludzi wymuszają ontologię wielości światów, które, jak monady, wzajemnie dla siebie są zamknięte. Znamienna jest późna refleksja jednego z ważnych przedstawicieli awangardy drugiej połowy XX wieku, szczególnie aktywnego w teatralnych poszukiwaniach lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, Richarda Schechnera¹¹. Pisał on, że zasadnicze dla sztuki pytanie nie brzmi dzisiaj: *Czy może zdarzyć się coś nowego?*, lecz: *Czy to ma jakiś sens?* I może najważniejsze: *Kogo to obchodzi?*

¹¹ Patrz R. Schechner *Przyszłość rytuału*, tłum. Tomasz Kubikowski, Warszawa 2000, s. 25.

4. Nowożytność – niedokończony projekt?

Dyskusja ta dotykała bezpośrednio pytania o koniec – lub trwa-
nie – nowożytności, o status nowożytności późnej. W kontekście
dzisiejszego triumfu, jak to nazwał Zygmunt Bauman, retrotopii,
pytanie to jawi się jako paradoksalnie jeszcze bardziej aktualne.

Zwolennicy pojęcia post-modernizmu, jak na przykład Jean-
-François Lyotard¹², sądzą, że zmiana sposobu przeżywania czasu
związana z regresem wielkich narracji jest istotnym argumentem na
rzecz tezy o końcu epoki nowożytnej, tezy głoszącej „wyczerpanie jej
projektu”. Kategorie bezpośrednio związane z linearnym sposobem
widzenia czasu, a więc pojęcie „postępu” czy dominacja wielkich pro-
jektów emancypacyjnych, miałyby usuwać się w cień. Jak wiadomo,
teza ta wywołała gwałtowną dyskusję, w której Jürgen Habermas¹³
głosił ideę nowożytności jako projektu nie w pełni zrealizowanego,
a więc nadal obowiązującego. Z dzisiejszej perspektywy, perspekty-
wy zbliżania się „nowego średniowiecza”, przepowiadanego choćby
przez Franka Ankersmitta¹⁴, naiwna wiara Habermasa wydaje się
ważniejsza niż krytyczna przenikliwość Lyotarda. Pragniemy „zasa-
dy nadziei”, jak słabo by ona nie była uzasadniona.

Dlaczego wiara Habermasa jawi się jako naiwna? Trzeba bowiem
zauważyć, że przyjęcie jęgo optyki oznacza określenie naszej pozycji
na historycznej osi czasu, gdzie coś jest już dokonane, a coś innego
może dopiero „dokonywać się”. Taka pozycja pozwalałaby nam, po-
dobnie jak w wielkich projektach XVIII i XIX wieku, odpowiedzieć
na pytanie, skąd przychodzimy i dokąd idziemy, a więc odnaleźć się
w naszej podróży w uporządkowanym czasie. Przez zdefiniowanie
tego, czego brak w naszej aktualnej egzystencji – nowożytności jako
projektu niedokończonego – moglibyśmy przewidywać przyszłe
spełnienie naszych dzisiejszych nadziei. Ale to jest właśnie spo-
sób kategoryzowania czasowości, który przez krytyków takich jak
Lyotard podawany jest w wątpliwość. Z drugiej strony krytyka Ha-

¹² J.-F. Lyotard *Kondycja ponowoczesna*, tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Warszawa 1997.

¹³ J. Habermas *Modernizm – niedokończony projekt*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, w: *Postmodernizm*, pod redakcją Ryszarda Nycza, Kraków 1997.

¹⁴ F. Ankersmitt *Współczesność średniowiecza*, tłum. Elżbieta Wilczyńska, „Prze-
gląd Polityczny” 2016 nr 137.

bermasa pokazała¹⁵, że samo użycie kategorii post-modernizmu zakłada, już w przedrostku post-, linearną czasowość. Jeżeli bowiem po epoce nowożytnej następuje ponowoczesność, to znaczy że mamy tu sekwencyjne, historyczne następstwo projektów kulturowych. Można zakładać, że projekty te różnią się od siebie w znacznym stopniu, jednak przyjmuje się wspólną dla nich oś czasową.

Zgadając się na to, trzeba zauważyć coś paradoksalnego: oto wspólna oś czasowa może być organizowana, jak w projekcie nowożytnym, przez dominację przyszłości, albo, jak w późnej nowożytności, z perspektywy czasu teraźniejszego. Jak pokazuje bowiem Alain Badiou, oś czasu, rozumiana jako trajektoria zdarzeń (*trajet*), może być utrzymywana nie tyle przez wspólny projekt, ile „wierność wierności”, którą Badiou nazywa nadzieją¹⁶. Oś czasu – pozornie nadal linearna – zorientowana jest wtedy nie tyle przez przyszłość, lecz przez teraźniejszość, określoną jako wieczność.

Zmiana w sposobie rozumienia czasu, fundamentalna dla dzisiejszego kryzysu nowożytności, może więc być rozumiana przez odniesienie do odpowiednich intuicji ontologicznych, a poprzez nie – etycznych. Przyjęcie linearnego wymiaru czasu historycznego pozostaje wspólnym założeniem, różnica pojawia się w sposobie odczuwania „wagi istnienia” – a co za tym idzie wartościowania – odpowiednich wymiarów czasu: przeszłości, teraźniejszości czy przyszłości.

5. Kwestia braku poprzedza kwestię nadmiaru

Przyjmijmy perspektywę, w której fundamentalnym doświadczeniem, wokół którego organizowały się praktycznie wszystkie dotychczasowe kręgi cywilizacyjne¹⁷, było zagadnienie b r a k u¹⁸. Znaczy

¹⁵ Patrz J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 2000.

¹⁶ „Nadzieja nie jest wyobrażeniem ostatecznego nastania idealnej sprawiedliwości [co cechowało wszelkie projekty ściśle nowożytne – dopisek A.L.], ale tym, co towarzyszy wytrwałości w prawdzie” – A. Badiou *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. Julian Kutyła i Paweł Mościcki, Kraków 2007, s. 101.

¹⁷ „Kręgi cywilizacyjne” w znaczeniu, które występuje np. u Fernanda Braudela – patrz *Problemy historii cywilizacji*, w: *Historia i trwanie*, tłum. Bronisław Geremek, Warszawa 1999.

¹⁸ Píše Braudel: „W ciągu długich stuleci działalność ekonomiczna zależy od populacji słabych demograficznie”. I dalej: „Inne cechy znamienne tego systemu [tj.

to, że musiały radzić sobie z doświadczeniem skrajnego niedoboru zasobów w stosunku do minimalnych nawet potrzeb¹⁹ i z płynącym stąd poczuciem braku dóbr, czasu, sił i środków w konfrontacji z naturą, ale również braku wolności, możliwości, wiedzy i umiejętności w rzeczywistości społecznej. Słowem, kategoria ta ujmuje wszystkie te stany, które wyraża się słowami: *brak mi...*, *nie mam...*, a które wiążą się z istotnym przeżyciem ograniczoności ludzkiego istnienia. Kategoria ta opisuje pewien stan ducha, ściśle związany ze sposobem doświadczania rzeczywistości, ale jednocześnie rzutujący na to, jak rzeczywistość jest konstytuowana. Presja niedoboru jest taka, że kultury zachowują się jak bohater anegdoty, który na widok szklanki tylko do połowy wypełnionej winem mówi: *O, pusta szklanka...* Niektórzy mogliby twierdzić, że kategorię braku nie zawsze można stosować, skoro w każdym społeczeństwie historycznym zawsze byli tacy, którzy nie konfrontowali się z niedoborami, szczególnie materialnymi, a żyli wręcz w atmosferze przesytu. Sądzymy jednak, że bogactwo i zbytek pewnych warstw w najmniejszym stopniu nie zaprzecza sformułowanej powyżej hipotezie o organizującej doświadczenie roli niedoboru. Bowiem bogactwo mniejszości było zawsze formą ekspresji problemu braków i ograniczeń doświadczanych przez ogromną większość²⁰. Kultura danej epoki musiała znaleźć „odповідź” pozwalającą sformułować intuicje odpowiadające doświadczeniu tej większości.

Cywilizacje musiały więc tworzyć wizje konceptualizujące i legitymizujące sytuację niedoboru. Odpowiedzi, które dostarczając myślowo dostępnej kompensacji doświadczanego braku, przywracałyby poczucie równowagi w przeżyciu istnienia. Jak to opisał Nietzsche w krytyce tego, co nazywał nihilizmem swoich współczesnych, od-

systemu ekonomicznego utrzymującego się w Europie od XIV do połowy XVIII wieku – dopisek A.L.] to [między innymi] [...] powtarzające się ukąszenia sezonowych kryzysów rolnych, kruchość samych podstaw życia ekonomicznego” – *Historia i trwanie*, książka wcześniej przywołana, s. 57–58.

¹⁹ Pojęcie „potrzeby” wiąże z tym, co niezbędne do przetrwania biologicznego, gdy „pragnienia” oznaczają wszystko, co może dla człowieka stać się znaczące.

²⁰ Jean-Paul Sartre pisał w swoim czasie: „wyzyskiwany i wyzyskujący to walczący ze sobą ludzie wewnątrz konkretnego systemu, którego cechą charakterystyczną jest nie do syt” – *Marksizm i egzystencjalizm*, tłum. Jerzy Lisowski, Warszawa 2006, s. 28.

powiedzi te zawsze przenosiły nadzieję pełni poza sferę obecności, jak najdalej od tego, co jest królestwem braku. Przeniesienie nadziei poza bezpośrednio dostępną teraźniejszość pociągało za sobą oddalenie poza sferę obecności również wizji prawdziwego istnienia, Bytu. Jednak w poszczególnych kulturach kierunek i sens tego oddalenia był różny i zależny od założeń metafizycznych²¹, przede wszystkim ontologicznych i warunkujących je założeń etycznych. Jeżeli więc przyjmiemy, że to założenia ontologiczne, dotyczące prawdziwego Bytu, determinują sposób, w jaki każda z kultur definiowała swoją wizję pełni, to różnice między nimi opisać możemy odnosząc się do charakterystycznych dla nich ontologii.

6. Wizje pełni poza sferą niedoboru

W swoim rozróżnieniu społeczności antycznych, średniowiecznych i nowożytnych Heidegger zwraca uwagę na ich stosunek do tego, co moglibyśmy określić jako źródło prawdziwego istnienia. W społeczeństwach tradycyjnych jest ono transcendentne. To, co widzialne, zjawiskowe, jest tylko cieniem prawdziwego istnienia, Bytu. Poczucie braku, charakterystyczne dla naszego doświadczenia, jest dla tego sposobu myślenia koniecznym atrybutem nierzezywistej egzystencji w świecie pozbawionym istotnego znaczenia. Prawdziwe, znaczące istnienie mieści się poza sferą niedoboru.

Powyższe dotyczy tak społeczeństw antycznych, jak średniowiecznych. W owych społeczeństwach ciągła zmiana, niestałość, ruch i przepływ, charakterystyczne dla sfery zjawisk, są – jak by to nazwał Husserl – „wzięte w nawias”. Kategorie pozwalające na uporządkowanie doświadczenia jak gdyby omijają ciągły przepływ zjawisk i próbują odnosić się do tego, co przeczuwane jest poza naczynym i zmiennym światem fenomenów. Poczucie pełni utożsa-

²¹ Posługujemy się pojęciem metafizyki wprowadzonym przez Martina Heideggera w znanej pracy *Czas światobrazu*: „Metafizyka jest miejscem namysłu nad istotą bytu i rozstrzygania o istocie prawdy. Metafizyka ustanawia epokę, gdy w określony sposób wykładając byt i ujmując prawdę daje podłoże epoki w jej istotnym kształcie” – tłum. Krzysztof Wolicki, w zbiorze esejów Heideggera *Budować, mieszkać, myśleć*, pod redakcją Krzysztofa Michalskiego, Warszawa 1977, s. 128.

miane jest więc z Bytem transcendentnym, statycznym, hieratycznym wręcz, przytłaczającym w swoim znieruchomieniu. W Grecji klasycznej kierunek poszukiwania pełni określony został przez Platona w pojęciu *anamnesis* i oznaczał powrót, cofanie się ku skrytym źródłom. Mit wieku złotego, srebrnego i żelaznego wyraża w sposób obrazowy ten sam rodzaj wrażliwości: pełne istnienie ma swoje miejsce w przeszłości. Chrześcijańska kultura średniowiecznej Europy projektuje swoją wizję pełni w inny sposób. Wieczny i pozaczasowy byt Boga staje się źródłem wszelkich istnień, w nim też ogniskuje się nadzieja. Obejmuje ona początek i koniec dziejów. Dzięki obietnicy zbawienia linearna wizja czasu pozwala na podtrzymanie nadziei wyjścia ze świata braku i nędzy.

Niezależnie od istotnych różnic, wspólną cechą tych dwóch wizji jest podobne wartościowanie trwania i niezmienności. Zmiana i przepływ zjawisk jest tylko iluzorycznym przejawem prawdziwej, nieziennej natury Bytu. Ani człowiek, ani otaczający go świat zjawiskowy nie istnieją w sposób mocny. Są igraszką w ręku losu, a później, w średniowieczu, w ręku Wszchemocnego. Mocne istnienie jest skryte, choć stale obecne w tle przeżywania świata. Ten typ ontologii jest więc silnie związany z hierarchią wartości skoncentrowaną na tradycji i idealizującą przeszłość.

Pojawienie się nowożytnej świadomości oznaczało rozpad dotychczas obowiązującego wzoru wartościowania. Proces ten poprzedzony być musiał przez głębokie zmiany w podstawowych intuicjach ontologicznych. Opisując je za pomocą pojęcia „czasu światoo obrazu”, Martin Heidegger stawia tezę, iż istotą tych zmian było utożsamienie tego, co się zjawia, naocznego, z istniejącym. Ten gest widoczny jest w renesansowym dążeniu sztuk do jak najwierniejszego przedstawiania tego, co widzialne, jako prawdziwego. Ten gest znajduje filozoficzną eksplikację w myśli Kartezjusza, z jej postulatem naoczności jasnej i wyraźnej jako miary prawdy. A w filozofii pokartezjańskiej ujawnia się najsilniej w zwężonej Berkeleyowskiej formule „istnieć to być postrzeganym”: *esse = percipi*.

Problem w tym, że to, co naoczne, zjawiskowe, zawsze jest różnorodne, a także podlega zmianie, powstaje i ginie. Ideał bytu stałego i nie podlegającego zmianom ukształtowany został przez Parmenidesa właśnie w opozycji do tej fundamentalnej cechy świata

zjawiskowego. Ten problem, z którym borykała się nieustająco myśl pokartezyjańska, rozwiązany został dopiero – jak wiadomo – w systemie Hegla. Utożsamienie przepływu zjawisk z Bytem możliwe jest dzięki wprowadzeniu idei takiego istnienia, które przechodzi przez różne formy w drodze do absolutu, synonimu pełni. Myślenie Hegłowskie dominowało w naukach społecznych w Europie mniej więcej do lat sześćdziesiątych czy nawet siedemdziesiątych XX stulecia. Pojawienie się ponowoczesności oznaczało zmierzch tej dominacji i związanych z nią założeń ontologicznych.

Nowożytność oznacza więc substancjalizację zmiany, ruchu tego, co naoczne i bezpośrednio dostępne w obrębie ludzkiego doświadczenia. W tym obszarze musiało dojść do nowożytnego rozwiązania problemu braku, do odniesienia się do wizji pełni. Nadzieja nie mogła być już umieszczana w transcendencji, bowiem transcendencja straciła swoją ontologiczną wagę. Miejscem realizacji pełni stała się przyszłość, punkt na osi czasu, ku któremu zmierzał ruch rzeczy. To dlatego Reinhart Koselleck mógł nazwać nowożytność epoką, w której oczekiwania coraz bardziej oddalają się od doświadczeń. Oddalają się, ale zawsze łączy je hipotetyczny pomost czasowy, zmiana rozciągnięta w przyszłość. Owa „oswojona” zmiana, która miała zamienić teraźniejszy świat niedoboru w przyszłe królestwo pełni nazwana została postępem. Człowiek doświadczający niedoboru stawał się jednocześnie podmiotem, który kierował strumień istnień ku ostatecznemu spełnieniu. Wobec otaczającego braku zyskiwał wielką ontologiczną moc.

Możemy więc rozumieć kulturę nowożytną jako formę adaptacji świadomości do doświadczenia bytu jako różnorodności i zmiany, ciągłego ruchu. Fundamentalne dla niej idee, jak pojęcie postępu, świadomość historyczna czy – *last but not least* – ogromna waga techniki i nauki tę adaptację umożliwiały. Zauważmy, że wszystkie one opierają się na fundamencie linearnej koncepcji obiektywnego czasu dążącego do mocno zdefiniowanego celu. *Téchne* dostarczała władzy nad rzeczami, a więc światem zjawiskowym, budując jednocześnie poczucie nadzwyczajnej mocy i wyjątkowej pozycji człowieka wśród istnień. Pozwalało to na podtrzymywanie poczucia „mocnego” istnienia, jakie człowiek Zachodu sam sobie nadawał mimo utraty oparcia w transcendencji.

Umieszczając ostateczną realizację ludzkich pragnień w przyszłości, pojęcie postępu nadawało sens ruchowi naprzód i samemu dążeniu do zmiany. Jednocześnie zaś, jak zauważa Habermas za Benjaminem²², również sposób opowiadania historii uwarunkowany był przez otwarty na przyszłość horyzont teraźniejszych oczekiwań.

Jak oś czasu zorganizowana była w sposób linearny i jednokierunkowy, podobnie etnocentryzm pozwalał Europejczykom do połowy XX wieku odbierać relacje z innymi kulturami jako jednokierunkowe, a więc podtrzymywać poczucie własnego wpływu „cywilizującego”. Tak oto „ojcowie założyciele” (i „matki założycielki”) antropologii, w przekonaniu o uniwersalnej ważności własnych narzędzi poznawczych, mogli opisywać światy ludów pozaeuropejskich. Jest to o tyle ważne, że choć w ich doświadczeniu indywidualnym – jak o tym zaświadcza choćby *Dziennik* Bronisława Malinowskiego – wpływ kultur i ludzi, wśród których przebywali, był ogromny i wręcz formacyjny, naukowe doświadczenie ujmowane było w obiektywistycznym, pretendującym do „pozycji absolutnej”, naukowym języku. Ten język uniemożliwił jakąkolwiek relatywizację kategorii, którymi posługiwali się antropolodzy. To zaś pozwalało neutralizować doświadczenie oddziaływania wzajemnego, podstawę spotkania z Innym, ale też poczucia kontaktu wszystkich ze wszystkimi.

I właśnie o tej sytuacji zachodniego myślenia, zderzającego się z pozaeuropejskim światem, Clifford Geertz mógł niedawno pisać, eksponując jej etyczną dwuznaczność.²³ Dwuznaczność owa tkwiła w tym, że moralnie wątpliwy brak wahań był warunkiem pewności, stanowiącej źródło pozytywnej siły kultury Zachodu. Ta moralnie dwuznaczna pewność organizowała całe pole doświadczenia, eliminując z niego nadmiar, poczucie przesytu i wątpliwości.

²² Patrz J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowożytności*, książka wcześniej przywołana, s. 23.

²³ Geertz pisze: „tym, czego etnografia nigdy nie miała – i nawet nie musiała mieć, jako że napędzała ją moralna i intelektualna pewność siebie cywilizacji Zachodu – jest świadomość źródeł własnej siły. Jeżeli ma kwitnąć teraz, kiedy ta pewność została zachwiana, to musi je sobie uświadomić” – C. Geertz *Dzieło i życie*, tłum. Ewa Dżurak i Sławomir Sikora, Warszawa 2000, s. 200.

7. Nieznośna stałość zmiany

Idee postępu, historii i technicznej władzy nad światem pozwalały świadomości nowożytnej postrzegać siebie w ciągłym marszu wzdłuż rozwijającej się linii czasu. Zwróćmy uwagę na słowo „ciągły”. Zmiana, która trwa w sposób ciągły przez kilkaset lat, staje się rutyną, stałą procesy cywilizacyjnego. Pojawia się paradoks. Różnorodność i zmienność, ujmowane jako ruch zmian rozciągnięty w linearnym czasie, stały się stabilnym elementem doświadczenia świadomości nowożytnej. I wtedy pojawiła się późna nowoczesność jako miejsce, w którym kultura uświadamia sobie ów rutynowy, monotony aspekt zmiany. Uświadomienie to związane było z utratą etycznego uprawomocnienia, którym zmiana w imię przyszłości dotychczas się cieszyła. Człowiek przestał zachwycać się swoimi możliwościami i stracił swoją ontologiczną moc. Za tym aspektem zagadnienia kryła się traumatyczność XX stulecia.

W strukturze świadomości doświadczenie, któremu nadzieja – w sensie Badiou – przestaje nadawać atrybut nowości, a więc które stale się powtarza, przestaje być żywym przedmiotem uwagi. Staje się stabilnym, zamkniętym elementem i nie zmusza już świadomości do tworzenia nowych form, które miałyby pozwolić na jego uchwycenie. Takie strywalizowane doświadczenie usuwa się w tło świadomości, zostawiając miejsce dla nowego doznania. Dopiero wtedy świadomość zmuszona jest do wypracowania nowych pojęć, pozwalających ująć to nowe doświadczenie w nowych formach dyskursu.

Jeśli spróbujemy zastosować tę figurę myślową w odniesieniu do świadomości kultury nowożytnej, to okaże się, że pozytywne doświadczenie zmiany przestało być źródłem podstawowej konceptualizacji, wyrażającej się w wielkich ideach *modernitas*. Świadczyły o tym takie zjawiska, jak załamanie się wielkich narracji historycznych czy kryzys idei postępu. Ruch zmian nie stanowi już źródła nadziei eschatologicznych, umiejscawianych w przyszłości. Natomiast nie zmieniła się zapewne sama podstawowa intuicja ontologiczna, sformułowana przez Heideggera, która utożsamia istnienie z tym, co zjawiskowe, naocznie obecne. Znalazła ona jednak nowe doświadczenie, warunkujące nową formę kategoryzacji. Świadomość epoki ponowoczesnej skupia się nie na

samym ruchu zmian w czasie, a więc nie na linearnie uporządkowanej zmienności bytu. Ta stała się rutyną, znalazła się w tle. Jej uwaga ogniskowała się na różnorodności współwystępującej, jednoczasowej, wypełniającej terażniejszość, rozpychającej tę terażniejszość w różnych kierunkach wielowymiarowej przestrzeni. Na globalnej relacji wszystkiego z wszystkim. Metaforycznie rzecz ujmując, „ciącie podłużne” związane z osią czasową zastąpione zostało przez „ciącie poprzeczne”, tworzące pewną przestrzeń, ale odbierające świadomości uprzywilejowany kierunek ruchu.

Można podejrzewać, że charakterystyczne dla lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia wypieranie w naukach społecznych kategorii historycznych przez triumfujący strukturalizm było intelektualnym zwiastunem tej zmiany. Zaś post-strukturalistyczna pozycja myślowa zbliża się raczej, jak zauważa David Harvey²⁴, do kontemplacji artystycznej, niż do sytuacji praktycznego działania, charakterystycznej dla ducha nowożytności. Stąd zmiana charakteru współczesnych nauk społecznych: z jednej strony krytyka nowożytnej koncepcji podmiotu, myślenia celowo-racjonalnego, odejście od czasu i historii, jako podstawowych wymiarów konceptualizacji teorii, na rzecz wielowymiarowej przestrzeni doświadczenia, z drugiej – charakterystyczna dla neo-pozytywizmu rezygnacja z mocnych aspiracji teoretycznych na rzecz dość chaotycznego gromadzenia empirycznie sprawdzonych „faktów”.

Trzeba jednak zauważyć, że kontemplacja łatwo zmienić się może w bezruch. Tę tezę również trzeba objaśnić. Różnorodność w chwili terażniejszej doświadczana jest jako potencjalna obfitość, pozornie dostępna na wyciągnięcie ręki. Pozornie, bowiem w gruncie rzeczy wymaga ciągłego wyboru i przeżywania uczucia rezygnacji. Kierując się ku jakiemukolwiek obiektowi, wyrzeka się wszystkich pozostałych. Paradoksalnie, im bardziej nasycone jest pole wyboru, tym więcej w nim wyrzeczenia i związanej z tym frustracji. I to właśnie napięcie pomiędzy złudzeniem spełnienia dostępnego tu i teraz

²⁴ Harvey pisze: „Social theories (and I here think of traditions emanating from Marx, Weber, Adam Smith, and Marshall) typically privilege time over space in their formulations. [...] Aesthetic theory, on the other hand, is deeply concerned with the spatialization of time” – D. Harvey *The condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*, Malden, Massachusetts 1995, s. 205.

a doznaniem jego realnej niedostępności jest źródłem rozděcia chwili terazniejszej.

Jednoczesne doświadczenie obfitości rzeczy będących w zasięgu ręki i odsunięcia ich poza próg wyboru unieruchamia świadomość w beczasowej przestrzeni. Doświadczenie czasu przestaje być skoncentrowane na wymiarze „podłużnym” tej przestrzeni, rozpina się zaś na „cięciu poprzecznym”, na uporządkowanej różnorodności. Uwaga porzuca diachroniczność i koncentruje się na synchroniczności. To, co oddalone na linii czasu – czy będzie to przeszłość historyczna, czy wizja przyszłości – traci atrybut „mocnego” istnienia, skryte za zasłoną przeładowanej terazniejszości.

Myśl współczesna trzdzi się nad wypracowaniem form i pojęć, które pozwolą nadać tej sytuacji formę dyskursywną. Kategorie nadmiaru i przesyty mają właśnie opisywać tę sytuację i ten stan ducha. Jednak, jeszcze nieopisane i niewypowiedziane, doświadczenie rozciągnięcia terazniejszości na podobieństwo mieniającej się kolorami bańki mydlanej ma dramatyczne konsekwencje dla ludzkich losów.

8. Dygresja o pewnym problemie nauk społecznych i humanistycznych

Zmiana sposobu przeżywania czasu związana z tym, co nazwaliśmy problemem nadmiaru, jest istotnym wyzwaniem dla nauk społecznych. W obrębie nauk o człowieku palącymi stają się pytania związane z problemem wyboru w rozepchanej przestrzeni chwili terazniejszej. Intuicję tę wyraża precyzyjnie wspomniany już David Harvey, kiedy pisze o zastępowaniu w naukach społecznych linearnych kategorii czasowych zaczerpniętych z historii przez wrażliwość przestrzenną, skoncentrowaną na współwystępowaniu, równoczesności, która to wrażliwość związana jest z teorią estetyczną.

Nowożytny „cięcie podłużne” warunkowało to, że czas był metaforą, która porządkowała różnorodność zjawisk. Ale tak niekoniecznie musi być. Można sobie wyobrazić innego rodzaju uporządkowania, oparte na innych „metaforycznych cięciach”. Nowa wrażliwość ma nie tyle wpisywać wszystkie wybory w obręb wspólnie rozwijającego się, uniwersalnego strumienia czasu, lecz czynić z czasu tyl-

ko jeden z wymiarów złożonej przestrzeni wyborów, w której realizuje się indywidualna – i zbiorowa – sztuka życia. W przestrzeni tej potrzebne są takie punkty odniesienia, które będą niezależne od wszechogarniającego, historycznie ukierunkowanego procesu zmian, bowiem ten ostatni na poziomie świadomości społecznej został właśnie „wzięty w nawias”.

W społecznościach tradycyjnych sztuka życia, ucieleśniona w tradycji, przekazywana była przez tych, którzy dzięki długiemu życiu „wiedzą”. W kulturze nowożytnej ich miejsce zajęły systemy edukacyjne. Ukształtowane w swoich najistotniejszych aspektach w wieku XIX, nadal są nośnikami założeń filozoficznych, w oparciu o które zostały zbudowane. Zgodnie z tymi przesłankami instytucje edukacyjne w swoich programach skoncentrowane były na tych dwóch grupach umiejętności, których waga wynikała z opisanej wyżej ontologii niedoboru. Uświadamiając sobie to, co historyczne, człowiek wykształcony miał zyskiwać zrozumienie kierunku, w którym posuwa się proces zmian, to znaczy miał zdać sobie sprawę z postępu. Zgłębiając nauki przyrodnicze i techniczne, miał uzyskać narzędzia, które pozwalały mu nad tym procesem zmian panować.

Trzeba zauważyć, że budowana w ten sposób perspektywa w gruncie rzeczy wyklucza realny wybór. Jeśli bowiem wszyscy jesteśmy unoszeni w strumieniu linearnego czasu, który na dodatek ma wyznaczony z góry kierunek i sens, to jak można dokonywać wyboru swoich własnych celów? Jeśli wszyscy winniśmy być nośnikami postępu, to wszelki inny wybór obciążony jest ryzykiem potępienia moralnego, ba, wydaje się być wyzwaniem wobec rozumu. Sens naszych wyborów jest z góry określony i zlewa się ze wspólnym celem całej ludzkości. Koncentracja na przyszłym celu jako realizacji obietnicy szczęścia przeniesionej w przyszłość pogłębia zaś postrzeganie terażniejszości jako sfery niedoboru. Czyni nas ślepyimi na aktualny nacisk różnorodności, na rzeczywistość nadmiaru. Na tyle skutecznie, że w chwili, w której linearna struktura czasu słabnie i terażniejszość zmusza nas do prawdziwych wyborów – arbitralnych w Nietzscheańskim sensie, bo pozbawionych zewnętrznych uzasadnień – jesteśmy bezradni.

Zamiast szukać odpowiedzi na postawione przez siebie pytania w takiej czy innej wizji przyszłej pełni, każdy musi odpowiadać

sam, sam określać swoją pozycję w złożonej strukturze rzeczywistości obecnej tu i teraz. Dawne rozwiązania, związane z wielkimi narracjami nowożytności, ukształtowane w konfrontacji z problemem niedoboru, nie pozwalają na poradzenie sobie z kwestią nadmiaru. Ich podstawową słabością okazuje się to, że najważniejsze odpowiedzi przenoszą w przyszłość. Jakby mówiły: wpierw doprowadźmy do spełnienia, a gdy je osiągniemy, wszystkie problemy jakoś się rozwiążą. Ta propozycja, „gnostycka” w rozumieniu Erica Voegelina²⁵, a więc głosząca zanik wszelkich problemów po zapanowaniu raju na ziemi, musi opierać się na swoistym „wyznaniu wiary”, ukształtowanym przez ontologię niedoboru. Gdy wiara ta słabnie, a świadomość w coraz większym stopniu skonfrontowana jest z przesyconą nadmiarem terażniejszością, konieczne staje się podjęcie trudu wypracowania zupełnie innych kategoryzacji.

Ich fundamentem staje się sztuka wartościowania rzeczy i – co za tym idzie – rezygnacji z ogromnej większości z nich. Sztuka rezygnacji staje się koniecznym warunkiem przetrwania, ale jednocześnie zabarwia całą rzeczywistość aurą nostalgii, uczucia nieuchronnie związanego z powstrzymywaniem się. To, jak sądzę, tłumaczy intrygującą karierę uczucia nostalgii, charakterystyczną dla epoki po-nowoczesnej.

Atoli problem polega na tym, że kategorie i formy nie pojawiają się ot tak. Potrzebują uprawomocnienia. Jego brak grozi niezdolnością do jakiegokolwiek kategoryzacji nadmiaru, prowadzącą do przesyty. Problemem jest więc nie tyle to, że zabraknie „metafory” nowożytnej, co trudność z wypracowaniem jakiegokolwiek innej. Trudność ta stanowi o potencjalnym niepokoju o humanistykę i nauki społeczne. Czy są zdolne do wypracowania nowych ram dla myślenia? Czy są zdolne do zadawania pytań wychodzących poza to, co – tylko pozornie przecież – po prostu jest? Poza to, co jest po prostu faktem? Czy są zdolne do odważnego udzielania odpowiedzi pełnych rozmachu? Sądzę, że pragnienie bezpieczeństwa w myśleniu, chowanie się za pewność przypisywaną przyrodoznawstwu i neo-pozytywistycznemu paradygmatowi w naukach społecznych wiąże się z jakimś głębokim brakiem pewności siebie, który opanował myśl współcze-

²⁵ Patrz E. Voegelin *Norwa nauka polityki*, tłum. Paweł Śpiewak, Warszawa 1992.

sną. Wbrew pozorom, tworzonym przez niezwykle obfitą produkcję współczesnych badaczy, mam wrażenie, że towarzyszy im lęk przed swobodną myślą.

Na ile wiąże się to ze strasznymi doświadczeniami ostatnich stu lat, z obawą przed „spuszczeniem myśli z łańcucha”? Wielu z tych, którzy myśleli niezwykle odważnie, kwestionując „dyktat faktów”, pobiłdzilo, wchodząc na ścieżki uzasadnienia zbrodni. Zaangażowanie Heideggera w nazizm, Sartre’a zaś w stalinowski komunizm – stały się ostrzeżeniem. Ale czy rozpamiętując, jak bardzo zbłądzili, nie dostarczamy sobie wygodnego alibi, zwalniającego nas z trudu odważnego myślenia? Czy mówiąc, że refleksja uciekająca w stronę utopii jest niebezpieczna, nie podcinamy korzeni samego myślenia?

9. Przytłoczenie terażniejszością

Podsumujmy. Dla świadomości organizującej się wokół doznania niedoboru w chwili terażniejszej i przenoszącej nadzieję na spełnienie w odległą, acz osiągalną przyszłość, kluczowym było opanowanie procesu zmian, wiodącego ku wyczekiwanej Arkadii. Konieczne było określenie punktu docelowego, jak też kontrolowanie samego ruchu po wyznaczonej trajektorii. Nowożytna świadomość odpowiedziała na te wyzwania dzięki nowoczesnym naukom. Historyzm nauk społecznych pozwalał wyznaczyć kierunek ruchu wiodącego ku spełnieniu. Umiejętności zdobywane dzięki naukom ścisłym i technice ucieleśniały zaś możliwość opanowania samej praktyki zmian.

W XX wieku doszło jednak do radykalnej transformacji horyzontu czasowego, w którym doświadczenie było przeżywane. Nastąpiło zniszczenie środowiska, określającego nasze pole doświadczeń. Na poziomie czysto materialnych warunków przemysłowa produkcja dóbr uwolniła większość ludzi żyjących w społeczeństwach Północy od codziennej walki o przetrwanie. Jednocześnie nasyciła świadomość ludzi żyjących w naszej części świata ogromną masą obiektów – co paradoksalne, zupełnie niedostępnych. Niedostępny czyni je już sama ich ilość, powodująca że wybranie jednego z nich wymusza rezygnację z tysiąca.

Wbrew pozorom ogromne zróżnicowanie sytuacji materialnej – a także społecznej i politycznej – w której żyją społeczeństwa zgło-

balizowanego świata nie zmienia faktu, że wszystkie muszą zmagać się z problemem nadmiaru i doświadczeniem przesytu. Podział na „bogatą północ” i „biedne południe” powoduje tylko, że to zjawisko ujawnia się w różnych formach. Tym, co decyduje o aktualności problemu przesytu dla obu tych, skrajnie od siebie oddalonych pod względem warunków materialnych sfer, jest przesycenie i dezorganizacja sfery symbolicznej. Ale dla ogromnej części świata jest to globalna sfera symboliczna. Dociera ona w każde miejsce i wszędzie kształtuje wyobraźnię, *imaginarium*. Jak wiemy, nad slumsami, w których rządzi nędza, wznosi się dziś las anten telewizyjnych. Oczywiście, są kręgi kulturowe, które próbują charakter tej sfery symbolicznej kontestować. W dzisiejszym świecie do pewnego stopnia jest to fundamentalistyczny islam. Można jednak sądzić, że jego walka ze strukturalną zmianą sfery symbolicznej, z *imaginarium*, które organizuje nasz świat, jest z góry przegrana. Nawet irańskie i saudyjskie dzieci chcą bawić się Barbie, choćby w czadorze.

To właśnie owo zjawisko warunkuje niemożność zaprojektowania wymiaru czasowego zgodnie z tradycyjną eschatologią nowożytności, ujętą w Koselleckowskiej formule „horyzontu oczekiwań oddalającego się od przestrzeni doświadczeń”. Taka struktura tworzyła głębię czasową, pozwalającą uporządkować działania i zjawiska w linearną sekwencję sięgającą ku realnie przeżywanej przyszłości. Brak linearnej głębi czasowej wywołuje wrażenie, że jeśli czegoś nie będzie teraz, to nie będzie tego nigdy, a to u ludzi aktywnych prowokuje reakcję, którą można nazwać syndromem „wszystko natychmiast”.

Jeśli *imaginarium* świadomości społecznej zorganizowane jest wokół „podłużnej” osi czasowej, frustracja związana z wyrzeczeniem, nawet jeśli obecna jest jako „warunek możliwości” samego odsunięcia wyobrażenia pełni w przyszłość, nie ujawnia się na powierzchni świadomości. Jest raczej siłą tłumaczącą nam figurę Kosellecka. W ten sposób, by użyć pojęcia Freudowskiego, „ekonomia pragnienia” w nowożytności tworzy warunki do dewaloryzacji chwili terażniejszej i uwznioslenia przyszłości. Podobnie siła frustracji pozwala fundamentalizmom religijnym odebrać wartość wszelkiej immanencji i przenieść ją ku transcendentnej wieczności. W obu wypadkach siła ta nadaje polu świadomości jego strukturę. Jeśli jednak owe stra-

tegie tracą swoją skuteczność, zapośredniczenie przez czas nadające sens frustracji traci prawomocność, ona sama zaś zaczyna być doświadczana bezpośrednio, jako realność.

W momencie, w którym w samym punkcie ciężkości pola doświadczeń niedobór i brak zostają zastąpione przez nadmiar i przesyty, postawy i strategie dotychczas skuteczne stają się nieadekwatne. W obliczu terażniejszości przesyconej do granic naszych zdolności percepcyjnych i poza granice naszych zdolności eliminacji, cały nasz sposób kategoryzacji świata – nastawiony przecież na zaspokajanie braku – działa tak, jakby nic się nie zmieniło. Cały czas chcemy zagarniać i pochłaniać. Kulturowe dziedzictwo, z kategoriami ukształtowanymi przez problem niedoboru, modeluje reakcje współczesnego człowieka, czyniąc go bezradnym wobec zupełnie nowego doświadczenia przesyconej rzeczywistości. Przede wszystkim nie pozwala mu konceptualizować zmiany reguł gry, nawet jeśli intuicyjnie czuje, że reguły te zostały zmienione²⁶.

Popycha go wtedy ku dwóm pozornie bardzo różnym formom aktywności, strategiom często spotykanym w świecie współczesnym, które można uznać za charakterystyczne dla sytuacji nadmiaru. Jedną z nich polega na próbie gorączkowego zawłaszczania i pochłaniania coraz większej liczby obiektów, druga – na popadaniu w pasywność i apatię. Ponieważ jednak wyboru i tak nie da się uniknąć, w zjawiskach tych przejawia się najprostsza możliwa reguła: sięgać tylko po to, co bezpośrednio uchwytnie, unikać tego, co oddalone. Nowa intuicja ontologiczna powoduje, że sprawy nie dotyczące bezpośrednio Ja, społecznie zapośredniczone, podobnie jak to, co oddalone w przyszłość, tracą cechę „mocnego” istnienia. Tendencję tę ujawnia regres zaangażowania w sprawy publiczne.

Na drugim biegunie reakcji na przesycony nadmiarem horyzont doświadczeń pojawia się cała grupa zachowań, których wspólną cechą jest to, że pozwalają uniknąć tak dokonywania wyborów, jak – w odróżnieniu do tych wspomnianych wyżej – wszelkiej aktywności. Ci, którzy słabo opanowali umiejętności konieczne do zdobywania

²⁶ Istotne jest to, że ta zmiana reguł wcale nie czyni ich łatwiejszymi czy mniej bezwzględnymi, albo że dotyczy tylko warstw zajmujących wysoką pozycję w hierarchii społecznej.

dóbr i wrażeń, nie są dzisiaj w społeczeństwach wysoko rozwiniętych zagrożeni natychmiastowym unicestwieniem. Nie umrą z głodu czy z zimna. Są raczej postawieni w sytuacji osiołka Buridana. Iluzja wszystkiego w zasięgu ręki uniemożliwia im wykonanie nawet najmniejszego ruchu w stronę choćby minimalnego czegoś. Ponieważ nadmiar realnych możliwości jest dla coraz większej liczby ludzi niedostępny, a walka o nie zbyt trudna, zastępują go przesytem doznań iluzorycznych. Zjawisko to, nazwane przez polityka i teoretyka polityki z drugiej połowy XX wieku Zbigniewa Brzezińskiego *tittytainment*²⁷, polega na dostarczaniu tym, którzy żyją na marginesie aktywnego społeczeństwa coraz większej liczby możliwych dróg uciekania od rzeczywistości. Te drogi, pozorami aktywności legitymizujące pasywność, dostępne były w różnego rodzaju światach iluzorycznych. W rzeczywistościach wirtualnych, tworzonych za pomocą współczesnych technologii komputerowych, w symulakrycznych „kopiach” rzeczywistości, takich jak centra rozrywki, czy wreszcie za pośrednictwem substancji chemicznych, narkotyków. Drugie dziesięciolecie XX wieku pokazało, że pozorne „uśpienie” mas ludzi „niepotrzebnych” było iluzją, którą elity polityczne same się karmiły.

Obie strategie będące reakcją na nadmiar, choć bardzo różne w swoich zewnętrznych przejawach, mają jeden ważny rys wspólny – wiążą się z uprzedmiotowieniem samego siebie. Psychoanaliza tłumaczy to mówiąc, że tak niepowstrzymana gonitwa, jak rezygnacja nie pozwalają na rzeczywiste „obsadzenie” jakiegokolwiek obiektu. Nic nie może być „skonsumowane”, niczemu nie można nadać wartości. Celem pragnień pozostaje własne Ja, jedyny stabilny obiekt w przesyconym świecie. To właśnie warunkuje specyficzny narcyzm, charakterystyczny dla współczesności.

²⁷ Słowo to jest połączeniem amerykańskiego *titts* (piersi) i *entertainment* (rozrywka) i oznacza coś w rodzaju karmienia mas rozrywką zwalniającą od myślenia. Termin ten można by też, moim zdaniem, potraktować jako połączenie *titts* i *containment* (powstrzymywanie), tak więc mógłby oznaczać coś w rodzaju powstrzymania przez karmienie papką.

Narcyz

A: Nie wierzę, żeby Narcyz umarł z próżności.

B: Wydaje mi się, że był zmęczony wędrówkami tych, którzy go poprzedzili. Nie dostrzegał już horyzontu. Jego ojciec, bóg rzeki, przemierzył wszystkie horyzonty. Narcyz szukał źródła żadnych ruchu rzek, źródła źródeł. Utopił się w wodach płodowych pramatki Ziemi.

Walter Hilsbecher

1. Narcyzm a kwestia czasu

Współczesna kultura Zachodu ma charakter narcystyczny. To zdanie, często pojawiające się w epoce ponowoczesnej, a wywodzące się z dyskursu psychoanalitycznego, zachowało ważność mimo obrotu sceny świata. Psychoanaliticy mówili od dawna, że o ile XIX wiek był wiekiem hysterii, o tyle wiek XX to wiek narcyzmu, a i w XXI chyba niewiele się zmieniło. Ale właściwie co ta lakoniczna diagnoza mówi o naszym świecie? Christopher Lasch, jeden z tych, którzy skutecznie przenosili kategorie psychoanalizy na pole nauk społecznych, przestrzegał przed tendencją do wpisywania w obręb pojęcia narcyzmu wszelkiego „społecznego indywidualizmu” i w ten sposób „ubierania banalnej moralistyki w słownictwo psychiatryczne”¹.

Narcyzm zaprzecza związkom. Zaprzecza relacyjnemu rozumieniu kondycji ludzkiej, relacyjnemu rozumieniu samej konstytucji podmiotowości. O ile histeria jest właśnie skrajnym przeżyciem zależności od innego, o tyle narcyzm szuka strategii pozwalających tej

¹ Ch. Lasch *Narcystyczna osobowość naszych czasów*, tłum. Marcin Szuster, „Res Publica Nowa” 2002 nr 1 (160), s. 17.

zależności zaprzeczyć. Dlatego przejście od kultury „historycznej” do „narcystycznej” jest związane z wyborem takiego sposobu istnienia, który odcina się od więzów z innym-jako-mną. I wyborem takiego właśnie sposobu rozumienia siebie.

Nauki społeczne borykają się z tym wyborem. Od czasu, gdy źródło sensów zostało zinternalizowane, gdy prawdziwe istnienie zamieszkało w pojedynczym człowieku – albo, inaczej mówiąc, w zindywidualizowanej podmiotowości – wszelkie anty-indywidualistyczne filipiki brzmią niepoważnie. Przed tym właśnie przestrzega Lasch. W świecie metafizycznie ustalonego prymatu jednostek wygłaszanie anty-indywidualistycznych napomnień wydaje się równie zabawne jak strofowanie handlarzy niewolników, by szanowali prawa człowieka.

Trudność polegająca na tym, że każda poważna krytyka nowożytnego podmiotu, nowożytnego indywidualizmu i tego, co intuicyjnie nazywa się narcyzmem przekształca się łatwo w postulat unicestwienia jednostkowości, ujawniona została już dawno, najgłębiej może przez Jürgena Habermasa². Tyle że współcześnie żadnej trudności już nie ma. Ostrzeżenia Alaina Renaut i Luca Ferry³ przed współczesnym antyhumanizmem myśli post-nietzscheańskiej – Foucaulta, Deleuze’a czy Derridy – wygłaszane w epoce, która nastąpiła po ’68 roku, brzmiały może poważnie, ale nie dlatego, że myśl owa rzucała cień jakiejś totalitarnej utopii, lecz raczej z tego powodu, że świadomie wyzywała się wagi jakiegokolwiek projektu, również utopijnego. Estetyczna czy językowa gra zastąpiła projektowanie, bowiem tylko jeden projekt traktowany był naprawdę poważnie – projekt samego siebie.

Będziemy więc przyglądać się narcyzmowi. Czy narcyzm i indywidualizm są ze sobą tożsame? Czy jeden jest warunkiem drugiego, jak czasem się sugeruje? A może jednostkowość, indywidualne istnienie może konstytuować się przez różne gesty? Może gest narcyza jest szczególny, ściśle związany z szerszym kontekstem, charakterystycznym dla współczesności? Może gest, który narcyzm ustanawia,

² J. Habermas *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 2000, rozdział II: *Pojęcie nowoczesności u Hegla*.

³ Patrz L. Ferry, A. Renaut *La pensee '68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1988.

ucieczka od więzów, jest właśnie hektycznym pośpiechem, mającym chronić człowieka przed przytłaczającym nadmiarem?

Narcyz odmawia relacji. Nie tylko relacji z Innym. Nawet relacji z samym sobą, rozumianym jako istnienie czasowe. Jak rozumiane jest tutaj „istnienie czasowe”? Otóż kondycja istoty istniejącej w czasie zakłada zdolność napotykania w chwili terażniejszej tych konsekwencji przeszłych aktów, które nadchodzą z przyszłości. To wyłoniony przez fenomenologię Husserla i Heideggera kluczowy, ekstatyczny atrybut ludzkiej świadomości, polegający na zdolności doświadczania przepływu czasowego, albo inaczej: syntetyzowania *continuum* z rozbiegających się wymiarów. Ten atrybut wiąże się z subtelną równowagą. Narcyz zaś tę równowagę traci, traci miarę. Traci więc ludzki status i – zgodnie z literą mitu – popada w egzystencję wegetatywną. Jest to konstatacja niepokojąca dla nas wszystkich, żyjących w czasach narcyzmu.

O jakiej równowadze mówimy? Zgodnie z lekcją fenomenologii, czasowość jest relacją siebie-jako-aktu do siebie-jako-wypełnienia, jest więc odniesieniem siebie-do-siebie. Lekcja fenomenologii zbiega się tu zresztą z psychoanalityczną, Lacanowską wykładnią *ja* jako odniesienia „ja” wypowiedzianego do „mnie” wypowiedzi. Można by więc pomyśleć, że jest właśnie modelowa dla wszelkiego narcyzmu. Byłoby tak, gdyby obie „sobości” były ze sobą identyczne. Ale tak nie jest. Jest to oczywiste na gruncie Lacanowskim, gdzie aktywne „ja” zawsze „jest gdzie indziej” w stosunku do zastygłego „mnie”. Ale również na gruncie fenomenologii, szczególnie po Derridiańskiej lekturze Husserla⁴, oczywiste jest, że nie ma tożsamości pomiędzy aktem i wypełnieniem.

Odniesienie siebie-do-siebie opiera się więc na warunku, na przesunięciu, na nieskończeniu wąskiej szczeliny nicości pomiędzy intencją i jej przedmiotem. Splata się tu tożsamość i jej zaprzeczenie. To właśnie w ten sposób tworzy się oś czasowa.

Przekraczanie owej szczeliny jest zawsze źródłem niepewności. To w tym ruchu przekraczania, zgodnie z myślą Emmanuela Lévi-

⁴ J. Derrida *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, tłum. Bogdan Banasiak, Warszawa 1997.

nasa⁵ – kontynuującą zresztą intuicję V Medytacji Husserla – zdarza się spotkanie z Innym. I właśnie równowaga między wagą mojego aktu a mediatyzującym oporem inności gwarantuje stałość przepływu czasowego. Czyli możliwość napotkania konsekwencji przeszłych aktów nadchodzących z przyszłości.

Zachwianie tej równowagi prowadzi do różnych gestów, które mają ją przywrócić. Każdy gest określa inny sposób istnienia. Gesty pogardy określają narcyzm. Ale tylko jeden z nich określa narcyzm współczesny. Gest pogardy, zrywający wszelką zależność od innego, bo ta doświadczana jest jako upokarzająca.

Przyjrzymy się trzem aspektom określającym ten gest. Pierwszy dotyczy pogardy, najważniejszego narzędzia pozwalającego strukturze narcystycznej odciąć się od świata. W tym celu sięgniemy do greckich źródeł kategorii narcyzmu i do współczesnej ich dyskusji. Wraz z Simone Weil rozwiniemy fenomenologię pogardy. Rozważymy w ten sposób filozoficzną prawomocność nadania pogardzie tak wysokiego statusu w kształtowaniu współczesnego *imaginarium*. Drugi aspekt to utrata więzi z symbolicznym ojcem-jako-innym – dyskurs psychoanalityczny widzi bowiem ścisły związek między ową utratą a doświadczeniem nadmiaru i narcyzmem. Wreszcie zastanowimy się nad trzecim aspektem: nad związkiem między współczesnym narcyzmem a kwestią wykluczenia Innych, a właściwie – ich obrazów.

2. Napór inności

„Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, ani nie oznajmia, ani nie ukrywa, tylko daje znak”⁶. Tak mówił Heraklit. Los – napór inności – wyrażał się dla Greków w zagadkowym znaku. Dodajmy – dla hipotetycznych Greków, wymyślonych przez filozofów, bo w końcu nikt nie wie, kim starożytni Grecy byli naprawdę. Zagad-

⁵ Patrz E. Lévinas *Inaczej niż być, lub ponad istotą*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 93, 239.

⁶ Heraklit z Efezu *Zdania*, tłum. Adam Czerniawski, Warszawa 1992, fragment 9.04. Cytowany fragment w edycji H. A. Dielsa i W. Kranza *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951 i wydania kolejne, nosi numer 93.

kowość – a raczej stosunek do niej – jest też kluczem, którego używa Giorgio Colli⁷, próbując opisać przejście od tradycyjnej mądrości Grecji archaicznej do „umiłowania mądrości” – filozofii. Według niego zmiana podstawowej intuicji dotyczącej paradoksu i sprzeczności zapoczątkowała niezwykłą – i trwającą do dzisiaj – epopeję uwalniania człowieka z poczucia fundamentalnej zależności od tego, co niezrozumiałe, nie dające się wytłumaczyć, inne. Zależności, którą do dziś nazywamy losem. Wielokrotnie opisywany krok, oddzielający Heraklita od Parmenidesa⁸, głęboko zmienił kulturę starożytnej Grecji. Przekonanie, że możliwe jest uchwycenie bytu w myśli dyskursywnej, wykluczającej paradoksalne stwierdzenie, iż coś zarazem „jest i nie jest”⁹, detronizowało tych, których ustami wcześniej przemawiał los, bowiem ich domeną była sprzeczność. Poeci i wróże musieli ustąpić miejsca filozofom. Platon tych pierwszych wypędził ze swego Państwa, a drugich oznaczył stygmatem szaleństwa. Przyglądając się ich roli w epoce, w której nie królowała jeszcze dialektyka, sięgniemy po przykłady wyroczeni, zagadek i tragedii. W tych obszarach ujawnia się wspólna intuicja, intuicja nie-samoistności ludzkiego istnienia, nadającą wagę i sens temu, co jawi się nam jako absurd.

W kulturach przed-filozoficznych odnajdujemy zawsze – jako ustanawiający ludzką egzystencję – taki gest, który nadaje człowiekowi pozycję nie-samoistną. Gest, o którym przyglądający się sztuce minojskiej Karl Kérenyi pisze jako o „geście malującym zawsze, w rozmaitych formach ruchowych, tę samą sytuację człowieka – jego pozycję nie-centralną, domagającą się jakiegoś «naprzeciwko» i zro-

⁷ G. Colli *Narodziny filozofii*, tłum. Stanisław Kasprzysiak, Kraków 1997.

⁸ Píše Colli: „Heraklit rozwiązał korzystnie ten konflikt między światem boskim a ludzkim: jego lapidarne słowa ukazywały pod postacią zagadki ukrytą, niewyraźną naturę boską i przypominały człowiekowi, że wywodzi się ze źródeł wprawiających w uniesienie. Parmenides obrał drogę odmienną, gdyż został już wciągnięty w wir dialektyki” – tamże, s. 81.

⁹ G. S. Kirk, J. E. Raven i M. Schofield piszą o wywodzie Parmenidesa „Z tego, że nie można poznać rzeczy, która nie istnieje, Parmenides bezpośrednio wnioskuje, że negatywnej drogi badania «nie da się pomyśleć», czyli nie wypowiadamy żadnej autentycznej myśli, używając negatywnych stwierdzeń egzystencjalnych” – *Filozofia przedsokratejska*, tłum. Jacek Lang, Warszawa, Poznań 1999, s. 247.

zumiałą tylko jako «naprzeciwno»¹⁰. Ekstymię, jak nazywa tę sytuację Jacques Lacan.

Można podejrzewać, że dla Greków epoki archaicznej owym „naprzeciwno” jest sfera boskości. To słowo wyraża coś bardzo ogólnego, nie musi mieć charakteru osobowego, choć osobowe doświadczenie sfery boskości również jest do pomyslenia. Każdy obszar ludzkiej aktywności jest przez nią zagarnięty. Oddajmy głos historykom: „Cała sfera boskości stanowiła jedność, ale jednocześnie podlegała podziałowi na liczne siły, które Grecy określali mianem bogów i bogiń [...] i herosów. Siły te, nierówne, o działaniu różnorodnym i różnej potędze, mogły być ze sobą w stanie walki. Przekonanie, że kosmos jest terenem, na którym rozgrywają się konflikty między siłami boskimi, kryje się za najrozmaitszymi opowiadaniem mitologicznymi o walkach między bogami i pokoleniami bogów”. To oznacza „pojmoowanie porządku w kosmosie jako równowagi powstającej w wyniku działania sił sprzecznych, wzajemnie się ograniczających”¹¹. Colli komentuje to w taki sposób: „Bóg daje człowiekowi znać, że sfera boska jest bezmierna, nie do zgłębienia, kapryśna, szalona, wyniosła, że nie podlega konieczności, ale kiedy już objawia się w sferze ludzkiej, to brzmi jak władczy nakaz, narzucający umiarkowanie, kontrolę, granice, rozsądek, konieczność”¹².

Właściwie mogłaby to być charakterystyka Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Emmanuel Levinas mówi o Bogu, który nawiedza myśl. Jako Inny. Gilles Deleuze – o maszynach pragnienia, wcześniejszych niż każde *ja*. Jacques Lacan – o Innym, który j e d n o c z e ś n i e jest bezosobowym systemem języka, innością, i osobowym obiektem pragnienia.

W świecie archaicznym, mimo przepaści oddzielającej sferę boską i ludzką, człowiek musiał wsłuchiwać się w nakaz płynący stamtąd. Ale ów nakaz był skryty w świecie widzialnym, który jest tylko „łudzczą nas tkaniną, uplecioną ze sprzeczności”¹³. To, co niezrozumia-

¹⁰ K. Kerényi *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków 1997, s. 26.

¹¹ B. Bravo, E. Wipszycka *Historia starożytnych Greków*, t. 1, Warszawa 1988, s. 300–301.

¹² G. Colli, praca cytowana, s. 51.

¹³ G. Colli, praca cytowana, s. 69; Colli przypisuje tę myśl Heraklitowi.

łe, nie tłumaczące się prawami świata naocznego, było manifestacją „innej” sfery, zwracającej się do człowieka. „Wszystko to, co przychodziło nagle, nie dając się przewidzieć (jak kichnięcie czy trzęsienie ziemi), co wykraczało poza normalność, codzienność: piękno, wielka siła, potężne pasje, mądrość, odwaga, zjawiska przyrody naruszające zwykły porządek, budzące zachwyt bądź lęk, były wynikiem boskiej obecności”¹⁴. Aby zrozumieć, w jakim kierunku będą wydarzenia i jaka winna być jego w tym rola, człowiek musiał zgadywać, co znaczą owe zagadkowe znaki. Wpierw jednak musiał dostrzec, że znak właśnie się pojawił. Nie mógł pozwolić sobie na nieuwagę, na taki stan ducha, w którym świat nie zadziwia, a rzeczy po prostu są tym, czym są. Pielęgnowanie stanu zdziwienia, pozwalającego dostrzegać i rozumieć znaki, wymagało mądrości. Jak twierdzi Colli, w Grecji pohomeryckiej „mędrcom staje się ten, kto rozświetla ciemność, rozstrzyga zawilości, ujawnia nieznanne, uściśla niepewne. Ta archaiczna cywilizacja była przekonana, że do zadań mądrości należy odgadywanie przyszłości człowieka i świata. Takie właśnie wnikliwe wejrzenie w przyszłość symbolizuje Apollo, a jego kult oznacza, że mądrość obdarzano czią”¹⁵.

3. Przeszłość przychodzi z przyszłości

Zwracając się do wyroczni, ludzie ówczesni pytali się „nie tyle o bieg wydarzeń w przyszłości, którego człowiek nie byłby w stanie zmienić, ale o kierunek takiego postępowania, które obróciłoby bieg spraw na ich korzyść”¹⁶.

Nałożenie współczesnego myślenia na archaiczną wizję relacji człowiek–inność może prowadzić do nietrafnego odczytywania antycznej intuicji przeznaczenia. Jan Kott pisze o tym w ten sposób: „Tradycyjna problematyka determinizmu i wolnej woli rozmija się z Sofoklesowym *Królem Edypem*. Wydaje się, że potrzebne tu są bardziej precyzyjne narzędzia”¹⁷. Sądzić można, że owe precyzyjne narzędzia dotyczą problematyki czasu. Człowiek nie jest zdeter-

¹⁴ B. Bravo, E. Wipszycka, praca cytowana, s. 300.

¹⁵ G. Colli, praca cytowana, s. 25.

¹⁶ B. Bravo, E. Wipszycka, praca cytowana, s. 325.

¹⁷ J. Kott *Zjadanie bogów. Szkice o tragedii greckiej*, Kraków 1986, s. 279.

minowany przez coś wobec niego zewnętrznego, bo sam moment determinacji dopiero pozwala mu zaistnieć. Czyż napotyając nadchodzące z przyszłości skutki swoich czynów nie przekracza szczeliny, w której może napotkać Inność? I czyż w ten sposób to nie w nim właśnie rozwija się w czas, konstytuując jego pomiotowość? Colli dopowiada: „Przyszłość daje się przewidzieć nie dlatego, że między terażniejszością a nią istnieje nieprzerwany ciąg faktów i nie dlatego, że ktoś potrafi w jakiś tajemniczy sposób cały taki ciąg podległy konieczności widzieć wcześniej: można ją przewidzieć, ponieważ stanowi odbicie, wyraz, ujawnienie się jakiejś realności boskiej, która zawsze – czy raczej poza wszelkim czasem – mieści w sobie zarodek tego już przewidywanego, choć dla nas dopiero przyszłego wydarzenia”¹⁸. Sfera, z której przychodzą wydarzenia pojawiające się w ludzkim czasie, jest właśnie tym, co inne; nie zawsze przychodzi z przeszłości, której nośnikiem jest ten człowiek. Czasem przychodzi skąd indziej.

W czasie mitycznym człowiek napotyka na swojej drodze zagadki, nie szukając ich i nigdy do końca nie wiedząc, czy jest to już chwila próby. Jak Edyp, który wędrując spotyka Sfinks („Dusicielka”, czyli rodzaj żeński – przypomina Zygmunt Kubiak, a my podążymy jego śladem) – i natychmiast poddany zostaje badaniu. Musi odpowiedzieć na słynne pytanie o istotę, „która najpierw chodzi na czterech nogach, potem na dwóch, wreszcie na trzech, i jest tym słabsza, im więcej ma nóg”¹⁹. Dziwne pytanie, wyraźnie paradoksalne, sugerujące istotę, której atrybuty zmieniają się w sposób niezgodny ze zdrowym rozsądkiem. Albo jak Homer, człowiek wówczas już stary, który przypadkowo natknął się na rybaków wracających z połowu i – według Heraklita, ale również Arystotelesa – nie potrafił zrozumieć ich szarady, mającej go twierdzeniem, iż mają to, czego nie mają²⁰. A więc również głoszącej absurd.

¹⁸ G. Colli, praca cytowana, s. 50.

¹⁹ Z. Kubiak *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 376.

²⁰ Zagadkę tę Colli opisuje tak: Homer „siedząc na skale nadmorskiej zobaczył rybaków dopływających do brzegu i spytał ich, czy coś ze sobą wiozą. Jednakże oni, ponieważ nic nie złowili i tylko wylapywali na sobie wszy, bo połów się nie powiodł, odpowiedzieli mu: «Co złowiliśmy, tośmy pozostawili, a czegośmy nie złowili, to wieziemy ze sobą», czyniąc w ten zagadkowy sposób aluzję do tego, że wszy złapane zabił i powyrzucali, a nie złapane mają w swoim odzieniu” – praca cytowana, s. 61.

Colli podkreśla trywialność treści zagadki wobec jej dramatycznej wagi. Bowiem ceną, jaką człowiek musi zapłacić za pomyłkę, za niezrozumienie sensu zadanego mu pytania, jest śmierć. Zanim Edyp rozwiązał zagadkę każdy, kto na swej drodze spotkał Sfinks, ginął rozszarpany i pożarty. Homer, któremu rybacy na niewinnie postawione pytanie, czy coś ze sobą wiozą, złośliwie odpowiedzieli, odwołując się do jawnej sprzeczności, „nie potrafił tej zagadki rozwiązać i umarł z przygnębienia”²¹. Colli sądzi, że owa absurdalna dysproporcja między wagą zagadki a jej treścią jest znakiem jej pochodzenia. „Te sprzeczne ze sobą elementy najstarszych przekazów wskazują na interwencję boskiej decyzji, na przenikanie do sfery ludzkiej czegoś niepokojącego, niewytłumaczalnego, irracjonalnego, tragicznie absurdalnego”²². Tu nie spotyka się czegokolwiek, co przyniosła własna przeszłość. Tu na człowieka spogląda z przyszłości coś innego.

4. Co jest znamieniem inności, stawiającej na drodze człowieka zagadkowy znak?

Odpowiedź na postawione wyżej pytanie powinna iść za wskazówką podsunętą przez Arystotelesa. Twierdzi on, że „istota zagadki jest taka, że mówiąc o tym, co rzeczywiście istnieje, łączy niemożliwości”²³. Istotą zagadki jest sprzeczność. Colli zwraca jednak uwagę na pewien istotny aspekt sprawy. Otóż tak długo jak zagadka pozostaje zagadkowym znakiem Inności, uświadomienie sobie sprzeczności jako sprzeczności nie jest możliwe. Dopiero kiedy staje się narzędziem używanym przez człowieka w relacjach z innymi ludźmi, w relacjach społecznych, może być poddana analizie logicznej. W świecie, gdzie człowiek przede wszystkim zwracał się ku inności, formalna, pojęciowa, językowa sprzeczność czytana była nie jako komunikacyjny błąd, lecz jako znak wskazujący na ujawnienie się sfery inności. Była więc postrzegana jako znak tego, że ludzkie kategorie przestają obowiązywać. Krytyczna analiza ujawniająca

²¹ Tamże, s. 61.

²² Tamże, s. 55.

²³ Arystoteles *Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski, Warszawa 1983, s. 69.

w zagadce czy w słowach wyroczni sprzeczność byłaby więc świętokradztwem, próbą przeniesienia ludzkiego porządku w porządek nie-ludzki, przejawem *hybris*.

Rozważając absurd w tragedii greckiej, Jan Kott przypomniał spostrzeżenie Camusa: „Absurd – pisał on – tylko tak długo znaczy, dopóki się na niego nie przystaje”²⁴. Można odwrócić to stwierdzenie i powiedzieć, że absurd dopiero wtedy jest odczytywany jako absurd, gdy człowiek odmawia mu swojej zgody. To znaczy buntuje się przeciw porządkowi istnienia. Ale absurd nie musi być absurdalny, może być językiem inności, jej prawdziwym sposobem ujawniania się, eks-tymią. Jest stale zadawaną, niepokojącą zagadką.

Tak więc wyzwaniem w zagadce nie jest jej forma ani literalna treść. Chodzi w niej o to, czy człowiek ulegnie wyzwaniu do porzucenia wszystkiego, co trzymało go w świecie zjawisk – a więc nie-absurdalnego porządku rzeczy – i na chwilę zatrzyma się w absurdalnej pustce. Wtedy wyłoni się rozwiązanie. Jeśli nie, to stanie się rzeczą wśród rzeczy. Spotkanie ze sferą inności zmusza człowieka do porzucenia wszelkich sądów, wszelkich przyjętych reguł myślenia, wszelkiego obecnego dotąd, zjawiskowego porządku świata.

W świecie mitycznym człowiek stale stoi twarzą w twarz z innością. Stale, w czasie terażniejszym. Dlatego próba, na którą jest wystawiony, nie zna odroczenia. Być może jest to zapis głębokiego, egzystencjalnego przeżycia kruchości ludzkiego istnienia. A może, jak sugeruje Colli, intuicja ta płynie z otchłani czasów, kiedy człowiek był porażająco słaby wobec świata. Tak porażająco słaby, iż najmniejszy błąd w sztuce życia oznaczał unicestwienie.

5. „Nie ma takiego losu, którego nie przewycięży pogarda”

W człowieku współczesnym taka wizja losu budzi odruchowy bunt. Człowiek nie godzi się na z góry ustanowioną nierówność sił, na nieuchronność przegranej. Pisał Camus: „Bezsilny i zbuntowany Syzyf, proletariusz bogów, zna własny [los] w całej pełni: o nim myśli, kiedy schodzi. Jasność widzenia, która powinna mu być udręką,

²⁴ J. Kott, książka cytowana, s. 273.

to jednocześnie jego zwycięstwo. Nie ma takiego losu, którego nie przewycięży pogarda”²⁵. Warto zapamiętać te słowa.

By je wypowiedzieć, trzeba wierzyć w to, że człowiek jest stroną jakiegoś sporu, w którym racje są porównywalne. Słabszą, ale równie mocno „istniejącą” co cały świat, co inność, a więc mogącą też przedstawić prawomocne argumenty. W ten sposób staje się bohaterem tragicznym. Można sformułować tezę, że w grze ze światem człowiek powinien mieć równe szanse. I oburzać się, jak Jan Kott, że w końcu zawsze musi przegrać.²⁶

A może nie ma powodu, by wierzyć, że szanse winny być równe? Czy nie wiemy tego po doświadczeniach XX wieku? Może wiedzieli to też dawni Grecy? Wskazówką jest tu zdanie, które w dramacie Sofoklesa Edyp wypowiada już jako starzec („stary Edyp w Kolonos starego Sofoklesa”), nazwane przez Jana Kotta „przerażającym”²⁷: „Choć tak bardzo zostałem doświadczony, wiek mój podeszły i dusza moja znająca wielkość mówią mi, że wszystko jest dobre”²⁸.

„Wszystko jest dobre”. Odpowiedź na absurd losu, która nie jest pogardą „człowieka zbuntowanego”, lecz afirmacją. Kott tej afirmacji wydaje się nie akceptować: „Jak przedtem Ajschylos, tak teraz Sofokles w ostatniej swojej tragedii [*Edyp w Kolonie*] próbował rozpaczliwie włączyć czas ludzki w nieludzki czas bogów”²⁹. Ale może tę afirmację istnienia, istnienia przecież stale zagrożonego i stale dotykanego tragedią, da się ująć w inny sposób? Taki, w którym czas ludzki, choć ludzki, przynależy od zawsze do czasu innego, bo jest niesamoistny?

²⁵ A. Camus *Dwa eseje (Mit Syzyfa; Artysta i jego epoka)*, tłum. Joanna Guze, Warszawa 1991, s. 109.

²⁶ „Gra ma być sprawiedliwa, to znaczy – gracze mają mieć równe szanse, ale Edyp musi w niej przegrać” – książka cytowana, s. 279.

²⁷ Tamże, s. 280.

²⁸ Cytowane za Albertem Camus, *Dwa eseje*. s. 109. Joanna Guze przełożyła przywołane zdanie z francuskiego, dodając że w przekładach polskich „brzmi [ono] inaczej i ma inny sens (akcentujący poddanie się losowi, zgodę na los, bez konkluzji wartościującej)”. Z kolei u Kotta „przerażające” zdanie Edypa brzmi następująco: „Mimo tych strasznych prób mój wiek podeszły i szlachetność serca każe mi uznać, że wszystko jest dobrze” (praca cytowana, s. 280).

²⁹ Tamże, s. 280.

Komentując znaną frazę *Ethos anthropon daimon*, tłumaczoną zwykle „Charakter losem człowieka”³⁰, pisze powszechnie dziś nie-lubiany Heidegger: „*Ethos* to miejsce przebywania człowieka pośród bytu w całości; człowiek jest tu w pewnym sensie ośrodkiem (*die Mitte*) i nie jest nim zarazem. W tym związku kryje się właściwa istota człowieka, którą możemy nazwać tym, co ekscentryczne. Człowiek jest, mieszka wśród bytu w całości, nie będąc jednak tym środkiem w sensie podstawy, która wszelki byt ugruntowuje i utrzymuje. Człowiek jest w środku bytu, ale sam jednak nie jest tym środkiem”³¹.

Odczytanie, w którym *ethos* rozumiany jest jako „charakter”, zakłada że ludzki los tkwi gdzieś „we wnętrzu”, w hipotetycznej duszy czy psychice. Świat nie ma tu nic do rzeczy. Los nie przychodzi z zewnątrz. Jest to odczytanie nowożytnie, zamykające to, co dla człowieka ważne, w jego wnętrzu³². Zupełnie inna ontologia kryje się za – filologicznie zapewne wątpliwą – propozycją Heideggera. Tu los jest miejscem, które człowiek zajmuje wobec tego, co inne. A więc to, co dla człowieka najważniejsze, nie jest samoistne, nie jest wewnętrzne, przychodzi zawsze skądinąd, by „wyistoczyć się” w czasowym miejscu, którym jest człowiek.

Tylko z rzadka i tylko w pewnych okolicznościach dawany jest zagadkowy znak. I zawsze, jak pisaliśmy wyżej, jest to moment grozy, moment śmiertelnego niebezpieczeństwa. Ten moment jest jak uderzenie pioruna³³. Bowiem, jak pisze Colli, „dla Greków już samo zadanie zagadki mieściło w sobie przerażający ładunek wrogości”³⁴. Dlatego, wbrew Nietzschemu, Apollo jest bogiem ambiwalentnym, okrutnym, a zarazem wzniosłym.

Nasuwa się jednak pytanie: skąd ta wrogość bóstwa? Dlaczego ujawniający się w ludzkim świecie jego znak ma charakter bezlito-

³⁰ Tłumaczenie Adama Czerniawskiego, *Zdania*, praca cytowana, fragment 10.16.

³¹ M. Heidegger *Gesamtausgabe*, t. LV, s. 206.

³² Związek nowożytności i uwewnętrznienia tego, co ważne ujawnił i opisał obszernie Charles Taylor w *Źródłach podmiotowości*, szczególnie w części drugiej, przełożonej przez Marcina Rychtera, Warszawa 2001.

³³ To również wątek Heraklityjski: według niego „blyskawica steruje wszystkim” (*Zdania*. fragment 7.01).

³⁴ Praca cytowana, s. 52. Intuicja ta utrzymuje się zresztą wśród wielu kultur tradycyjnych. Zadanie pytania jest prawie wszędzie uznawane za nietakt i wyraz złych intencji. Człowiek dobrze wychowany nie pyta, lecz czeka, aż to, co ma być ujawnione, zostanie powiedziane.

śnie rażącej strzały? Odpowiedź kryje się być może w przytaczanym wielokrotnie przez Nicolę Chiaromontego znanym przeświadczeniu Anaksymandra „o nieuchronnej karze, która spada w stosownym czasie na wszystko, co zdołało zaistnieć, a która jest karą za krzywdę tkwiącą w samym fakcie, że rzeczy są takie, jakie są, bo to oznacza, że nie dopuściły do głosu, odepchnęły i zdusiły inne formy życia, z nimi niezgodne”³⁵.

Nie ma tu winy ani kary w ludzkim sensie. Jest ambiwalencja. Inność, która jako byt jest po prostu tym, czym jest, w sferze ludzkiej jest piękmem budzącym zachwyty i traumatycznym okrucieństwem.

6. Odroczenie...

Sprzeczność jest niekończącym się ruchem, zaprzeczającym wszelkiej tożsamości sensu – twierdzi Gilles Deleuze³⁶. Dlatego bezpośrednie spotkanie człowieka z losem, z zagadką, z samą sprzecznością, może przynależeć tylko do rzeczywistości mitu. Jednak już w społeczeństwie archaicznym człowiek próbuje odsunąć bezpośredniość wyzwania. Prowadzą ku temu różne drogi. Pierwsza z nich to wyznaczenie miejsc i osób, które mają pośredniczyć w rozmowie z innością. To ustanowienie kultu i wyroczni.

Oczywistym staje się to, że w kulturach tradycyjnych wieszczanie, zapośredniczanie pomiędzy niejawną acz źródłową sferą bytu a człowiekiem, było domeną „nawiedzonych”. Właśnie świadectwem ich wyjścia poza sferę ludzką był „odmienny stan” *enthousiasmós*, w którym przebywali, gdy wieszczylim. Niezbyt entuzjastyczny Platon pisze o tym w *Timajosie*: „nikt rozumny nie osiąga zdolności wróżenia natchnionego i prawdziwego, chyba tylko we śnie, gdy jego władza rozumu jest zahamowana lub stracił ją wskutek choroby albo jakiegoś szału boskiego”³⁷. Dlatego zawsze potrzebni byli ci drudzy, którzy oderwanym

³⁵ N. Chiaromonte *Granice duszy*, tłum. Stanisław Kasprzysiak, Warszawa 1996, s. 26. Kirk, Raven i Schofield interpretują ten fragment inaczej: to nie sam fakt zaistnienia, a „przewaga” którejś z substancji jest niesprawiedliwa – patrz *Filozofia przedsokratejska*, praca cytowana, s. 127.

³⁶ Patrz G. Deleuze *Logika sensu*, tłum. Grzegorz Wilczyński, Warszawa 2011, s. 116, a właściwie cała seria 12.

³⁷ Platon *Timajos* 71e (wydanie zawiera w tym samym tomie również dialog *Kritias*), tłum. Paweł Siwek, Warszawa 1986.

słowom nadawali zrozumiały sens. Tych Platon nazywa „prorokami”: „Lecz do człowieka o zdrowym rozsądku należy przypominać sobie i analizować to, co wróżebnego lub natchnionego zostało powiedziane we śnie lub na jawie i osądzać za pomocą rozumowania wszystkie widziane obrazy oraz dociekać, dlaczego i dla kogo oznaczają zło lub dobro przyszłe, przeszłe czy obecne. Ten bowiem, kto jest zaskoczony przez szał wieszczu i jak długo w nim pozostaje, nie jest oczywiście w stanie osądzić swoich wizji i słów. [...] Dlatego też prawo wyznacza jedynie proroków na tłumaczy wróżb natchnionych”³⁸. To wieszczek przynależy do sfery inności, w której ludzkie kategorie nie obowiązują. To sfera szaleństwa, zawieszenia porządku zjawisk, a więc tożsamości rzeczy – i słów – z sobą samymi. Prorok, nadający ludzki sens i miarę szalonym słowom wieszczka, jest niezbędny. Nie można bowiem być jednocześnie w jednej i w drugiej sferze.

Prorok to postać zapowiadająca filozofa. Colli pisze: „Dialektyka pojawia się, kiedy grecka wizja świata staje się łagodniejsza. Bezlitosne tło zagadki, okrucieństwo boga wobec człowieka, zamienia się w coś znacznie mniej surowego, zastępuje je agonizm w pełni ludzki”³⁹.

Wątpliwe tylko jest to, czy gniew Achillesa, żądza władzy Agamemnona, a nawet przebiegłość Odysa są „znacznie mniej surowe” niż to, co przychodzi z Inności. A może – jednak – są one Innością?

7. ...w przedstawieniu dramatycznym

Drugi sposób na odroczenie spotkania z losem to wyłaniający się z misteriów dramat. Sposób pozwalający na to, by doświadczyć ostrego „widzenia w świetle błyskawicy”, a zarazem nie znaleźć się natychmiast w śmiertelnym niebezpieczeństwie. To dramaturg za pośrednicza spotkanie, pełni rolę tego, który relacjonuje tajemnicę inności. Pisze Zygmunt Kubiak: „poeta grecki był prorokiem, przynajmniej przez wybieranie – spośród mitycznych wieści – tych, które w duchowym skupieniu, w pobożnej medytacji, uznawał za najbliższe prawdy, jakiej wypatrywał”⁴⁰.

³⁸ *Timajos* 71e, 72a.

³⁹ Praca cytowana, s. 77.

⁴⁰ Praca cytowana, s. 380.

Arystotelesowską miarą doskonałości tragedii jest jej skuteczność, moc oddziaływania na uczucia widzów: „Tragedia jest to naśladowcze przedstawienie akcji poważnej, skończonej i posiadającej (odpowiednią) wielkość, wyrażone w języku ozdobnym, [...] przedstawienie w formie dramatycznej, a nie narracyjnej, które przez wzbudzenie litości i trwogi doprowadza do «oczyszczenia» [kátharsis] tych uczuć”⁴¹.

Niezależnie od różnic w interpretacji znaczenia terminu *kátharsis*, uderza waga, jaką nadaje Arystoteles emocjonalnemu przeżyciu litości i trwogi. Zwykle redukuje się je do jakiegoś rodzaju „leczenia”, jak puszczenie złej krwi. Trudność zrozumienia dramatu jako misterium i medytacji wiąże się z zapoznaniem szczególnej roli stanów emocjonalnych – rozumianych filozoficznie⁴², jako fenomen ujawniający niesamoistność, ekstymię człowieka. To zaś prowadzi do widzenia w przeżyciu czegoś wyłącznie wewnętrznego.

To jednak Heidegger daje być może najciekawszą propozycję rozumienia tego, co nieco patetycznie nazywa „nastrojeniem”, *stimmung*. „To, co nazywamy «uczuciem», nie jest ani ulotnym zjawiskiem ubocznym, towarzyszącym poczynaniom naszej myśli i naszej woli, ani zwyczajnym popędem wywołującym te poczynania, ani tylko istniejącym po prostu stanem, z którym godzimy się tak lub inaczej”⁴³. Czym więc jest w tym ujęciu uczucie? Uczucie jest nastrojeniem, jakby delikatnym rezonansem, w którego brzmieniu stale przypomina się przenikająca indywidualne istnienie inność. „Tego rodzaju nastrój, w którymś komuś «jest» tak lub inaczej, pozwala nam – gdy jesteśmy nim przeniknięci – znaleźć się wśród bytu w całości”⁴⁴. Heideggerowskie „nastrojenie” to zatem stan, w którym człowiek staje wobec wszelkiej możliwej inności. Takim nastrojeniem, według Heideggera, jest nuda⁴⁵. Takim nastrojeniem może być chyba zachwyty.

⁴¹ Arystoteles *Poetyka*, praca cytowana, s. 17, tłum. Henryk Podbielski.

⁴² Ten sposób rozumienia w: J.-P. Sartre *Esquisse d'une theorie des émotions*, Paris 1939, s. 28.

⁴³ M. Heidegger *Czym jest metafizyka*, tłum. Krzysztof Pomian, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 35.

⁴⁴ Tamże, s. 34.

⁴⁵ Rozwijając te koncepcje w przywołanej wyżej pracy, Sartre przedstawia analizę kilku podstawowych stanów emocjonalnych, rozumianych jako świadomość określonego odniesienia wobec świata jako całości.

Trwoga, jedno z dwóch „nastrojów” charakterystycznych dla przeżycia kataraktycznego, stawia nas wobec nicości.

Kátharsis w świetle owej myśli Heideggera staje się bezpośrednim doświadczeniem całości tego, co inne. W „poczynaniach naszego życia codziennego” to doświadczenie jest obecne, lecz ukryte, niemożliwe do ujęcia. „Jakkolwiek ma ona tedy pozór rozproszenia, codzienność zapewnia niemniej jedność owej «całości» bytu, chociaż jedność tę przesłania jakiś cień”⁴⁶. W „twardym świetle Sofoklesa” ów cień rozprasza się. Udział w misterium, jakim jest dramat, pozwala doświadczyć przeniknięcia innością. Według Heideggera – inaczej niż dla Lévinasa – doświadczenie to pozbawia nas tożsamości. „Wraz z wszystkim rzeczami my sami pogrążamy się w niezróżnicowaniu. [...] Oto dlaczego w istocie rzeczy nie «mnie» czy «tobie» jest nieswojo, ale «komuś» jest tak”⁴⁷.

W tym kontekście *kátharsis* rozumiane być musi jako gwałtowne doświadczenie niesamoistności ludzkiego istnienia, doświadczenie splecenia indywidualnego losu z całością losu innych istnień. Dramat pozwalał na przeżycie tego, że jest się miejscem splotu losów. Na co dzień ginęło ono w poczuciu odrębności, które funduje codzienność. Widzowie dramatu – aż do czasu wyłonienia „mieszcząskiej” publiczności Eurypidesa⁴⁸ – doświadczały tego, że ludzkie losy nie toczą się oddzielnie, lecz zazębiają się, stają się całością. Jak sądziła Simone Weil, ludzie pozbawieni tego doświadczenia marnieją. Pisała: „Kto nie wie, jak bardzo zmienność losu i prawa konieczności są zdolne uzależnić każdą ludzką istotę, nie potrafi ludzi, których przypadek oddzielił od niego przepaścią, traktować jak sobie podobnych ani też kochać ich jak siebie samego”⁴⁹.

Tę myśl też trzeba będzie zapamiętać.

Simone Weil rozwija ją twierdząc, że ludzie przestają wtedy doświadczać w sobie, we własnym losie, równowagi sił, czyli miary. O której tak pisze: „Ta działająca z geometryczną ścisłością kara, która automatycznie zostaje wymierzona za nadużywanie siły, stała

⁴⁶ M. Heidegger, praca cytowana, s. 34.

⁴⁷ Tamże, s. 36.

⁴⁸ Zgodnie z tezami Nietzschego z *Narodzin tragedii*.

⁴⁹ S. Weil *Iliada, czyli poemat o sile*, tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, „Res Publica Nowa” 1997 nr 6 (105), s. 66.

się dla Greków podstawowym przedmiotem medytacji. [...] Wszędzie tam, gdzie przeniknęła kultura helleńska, jej pojęcie zostało powszechnie przyjęte. [...] Ale Zachód zagubił je i w żadnym z zachodnich języków nie ma nawet słowa na jego wyrażenie; takimi pojęciami, jak granica, miara, równowaga, które powinny by określać sposób postępowania, posługujemy się teraz już tylko w technice⁵⁰. Dodajmy, że Simone Weil pisała to w latach 1939–1940.

8. Powrót do mitu – tym razem Narcyza – pozwalający autorowi używać czasu teraźniejszego

Narcyz nikogo nie kochał – jak twierdzi Owidiusz w trzeciej księdze *Przemian* – dopóki nie rozmiłował się we własnym odbiciu, które widział w tafli wody. Odtrącona przez niego nimfa Echo powtarzała mu wiernie jego własne słowa i westchnienia, sama nie w pełni istniejąca, ukarana w ten sposób za wchodzenie w drogę Herze i przeszkadzanie w śledzeniu Zeusa. Wpatrzony w siebie Narcyz zmarł. Zygmunt Kubiak interpretuje to jako karę. Karę za co? Dokładnie nie wiadomo.

Kara w każdym razie w niewielkim stopniu wpłynęła na Narcyza. „Mówią, że kiedy już odszedł do podziemnego królestwa, jeszcze w stygijskiej wodzie przyglądał się sobie” – pisze Owidiusz⁵¹. Jaką mękę przygotowano dla Narcyza w czeluści? Może komnatę pozbawioną luster? A może pieczarę bez światła, by nie mógł przyglądać się swojemu odbiciu? Mit nic o tym nie mówi. Na ziemi zamieniony został w kwiat.

W obrazie Narcyza jest coś zagadkowego, coś, co pojawia się z nim jeszcze problem jego winy i kary będzie mógł być wypowiedziany. Narcyz odwraca się od całego świata, pogardza nim, by wpatrywać się w swój własny obraz. Jak to możliwe? Jest młody, piękny, kipiący energią. A jednak otoczony przez góry, wodospady, zwierzęta skupia się na tym i tylko na tym, co – niewyraźnie pojawiające się na tafli jeziora – ma być jego twarzą. Postawiony wobec turkusowego

⁵⁰ Tamże. Simone Weil cytowana jest jednak za esejem Nicolì Chiaromontego „*Iliada*” Simone Weil ze zbioru *Granice duszy*, praca cytowana, s. 22–23.

⁵¹ Za *Mitologią Greków i Rzymian* Kubiaka, praca cytowana, s. 290.

morza, wobec drzew oliwnych i wiatru w ich gałęziach, wobec miłości nieszczęsnej Echo, która nawet jeśli trochę nudna, jako nimfa musiała być prześliczna, postawiony wobec tych wszystkich cudów istnienia odwraca się od nich ze wzgardą.

Skąd więc bierze się ów gest, którym Narcyz odrzuca cały świat, całe istnienie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, rozważyć musimy sprawę pogardy.

Istnieje pogarda siły i pogarda słabości. Poszukajmy wspólnego źródła, z którego pogarda – niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z tą pierwszą, czy z tą drugą – płynie. Co nas uprawnia do tego, by założyć, że takie wspólne źródło istnieje? Otóż uprawnia szczególnie, niepowtarzalny i nie dający się zredukować do niczego innego klimat pogardy. Jak każdy fenomen z dziedziny afektów, uczuć, „nastrojeń”, pogarda jest przede wszystkim jakością, stanem rozpoznawanym bezpośrednio i bez żadnej pojęciowej mediatyzacji. W takim sensie istnieje więc niezależnie od tego, w jakiej konkretnej relacji się objawia i jaki szczególnie podmiot jej doświadcza. Jest raczej tak, że pogarda wskazuje na pewne odniesienie wobec całości istnienia, odniesienie, którego domyślać się można zawsze wtedy, gdy przeżywane jest to jedyne w swoim rodzaju uczucie.

Założymy więc, że owo poszukiwane przez nas odniesienie kryje się w relacji sił. Zadajmy pytanie, jakiego rodzaju układ sił rodzi pogardę. Jaka jest dynamika wzajemnego oddziaływania, które swoją równowagę znajduje w pogardliwym geście? By móc to rozważyć, przyjrzeć się musimy działaniu siły. Tu przewodnikiem naszym będzie refleksja Simone Weil, jej rozmyślania nad *Iliadą*, czytana właśnie jako poemat o sile.

9. Simone Weil fenomenologia pogardy

W *Iliadzie* znaleźć można najczystsze figury wzgardy, której źródłem jest siła. Pojawia się ona tam, gdzie nadmierna moc, moc żadna samopotwierdzenia, ma przed sobą bezbronną słabość. Kiedy spotyka się bogacz i nędzarz albo człowiek uzbrojony i ktoś drugi, zdany na jego łaskę – wtedy może pojawić się pogarda. O takim jej rodzaju pisze Simone Weil. Zwróćmy jednak uwagę, że jednocześnie jest to miejsce, w którym mogłoby pojawić się współczucie. Pogarda i współ-

czucie blisko ze sobą sąsiadują. Jak wiemy, pogarda nakładająca maskę współczucia objawia się często jako litość. Mimo że łatwo je ze sobą pomylić, współczucie i litość (kryjąca pogardę) niewątpliwie znaczą coś innego, wskazują na radykalnie różne odniesienia wobec Innego.

Opisując spotkanie wojownika z pokonanym, zwraca Simone Weil uwagę, iż „już sam fakt, że po jednej stronie jest człowiek uzbrojony, a po drugiej bezbronny, odbiera temu zagrożonemu życiu wszelką wagę”⁵². Czymże jest bowiem życie tych, którzy są pozbawieni mocy? Jest tym, co można wziąć bez wysiłku, mimochodem, wykorzystując swoją siłę, która właśnie wtedy naprawdę istnieje.

Siła bowiem istnieje tylko w swoim działaniu, tylko poprzez akt wychodzący w świat. Gdy jednak siła ujawnia swoje istnienie w świecie, to żąda oporu, przez opór świata poznaje siebie i konstytuuje się jako siła. I albo z tym oporem się spotyka, albo też nie. Ta opozycja ma fundamentalną wagę. W istocie wszystkie możliwe związki w świecie, rozpatrywane z punktu widzenia siły, mieszczą się pomiędzy jednym a drugim „albo”. Nie napotykając oporu, siła utwierdza się na chwilę jako wszechmoc, a światem, który jej nie odpowiedział z równą mocą, pogardza. Mamy tu więc drugą figurę pogardy. Siła jest jak ktoś, kto rzucił wyzwanie, pewien że za chwilę stoczy wyczerpującą walkę, a odpowiedziała mu cisza. W takiej chwili pogarda dla świata ujawnia się jako pycha. Po chwili jednak pycha rozplywa się, znika, zamienia się w bylejałość, w gorycz utraconej wszechmocy i pogardę dla samej siebie. Dla tego, kto żyje w kręgu mocy, każda chwila, w której nie ujawnia się siły, to chwila nieistnienia, czas samo-pogardy. To sytuacja Achillesa, gdy gniew na Agamemnona zmusił go do porzucenia pola bitwy. Dlatego tak potrzebny był mu Hektor. Pokonany, któremu jak kucielce ścina się głowę, któremu można spalić dom, pozwala ujawnić moc i – nawet mimochodem – przestać gardzić sobą. O takiej chwili Simone Weil pisze: „Niebezpieczeństwo jest wtedy czymś abstrakcyjnym, a życie ludzkie – jakby zabawką, niszczoną przez dziecko i traktowaną z taką samą obojętnością”.

Dlatego tak trudno oszczędzać bezbronnych.

⁵² Tu i w dalszej części szkicu cytaty z Simone Weil z eseju *Iliada, czyli poemat o siłę*.

10. Pogarda i czas

O człowieku, który istnieje tylko jako niepoohamowana siła, pisze Simone Weil, że staje się przedmiotem. Tak jak z niewolnika czy z ofiary rzezi siła bez umiaru czyni *instrumentum*, tak też dzieje się z wojownikiem. „Zwycięski żołnierz jest jak rozpętany żywioł, ovladnięty szaleństwem wojny staje się również rzeczą”. Skąd bierze się owo urzeczowienie? Z przeniesienia wojownika poza perspektywę ludzkiego czasu. Boski stan wszechmocy, którego wojownik doświadcza zwyciężając, trwa tylko chwilę. A że jest poza czasem, chwila ta stwarza pozór wieczności. Jak o tym już pisaliśmy, człowiek w swoim normalnym doświadczeniu stale uobecnia zmienność losu, czas przeszedł i przyszedł. Wciąż spotyka się z korzeniami swoich dzisiejszych czynów i z ich możliwymi owocami, napierającymi z przyszłości. Wczorajsze doznanie słabości zapewnia tło dzisiejszemu poczuciu siły, które znowu opiera się o jutrzejsze konsekwencje stosowania siły, konsekwencje, które człowieka tak czy inaczej dośięgną. Dlatego człowiek żyjący w czasie stale może doświadczać w sobie miary swojej siły, miary, którą będą odroczone, często odległe w czasie skutki jego działania. Każdego ruchu ręki, każdego wypowiedzianego słowa, każdego rzuconego spojrzenia. Czasowość pozwala odraczać doświadczenie oporu, a więc i miary, w postaci konsekwencji. Świadomość pozwala zestawiać ze sobą akt i jego powrót w poczuciu chwiejnej równowagi. Co więcej, czas pozwala na spotkanie tego, co inne, nie-swoje, co jawi się jako los i zagadkowy znak.

Człowiek działający niepoohamowaną siłą, wojownik z eseju Simone Weil, nie ma przyszłości. Jego „dusza odtrąca od siebie wszelkie pragnienia, ponieważ myśl nie może wędrować w czasie, nie natykając się na śmierć”. Nie pragnąc, nie może też myśleć o rzeczywistych konsekwencjach, o tym rodzaju oporu, który jest miarą każdej ludzkiej siły, niezależnie od tego, jak bardzo przeważającej w danej chwili nad resztą świata. W tym sensie wojownik w bitewnym szale nie doświadcza miary. Miara – równowaga, której źródłem jest zdolność do jednoczesnego doświadczenia siły i odległych skutków jej działania – staje się tym, co odróżnia człowieka od ślepego narzędzia żywiołu.

Na przeciwległym biegunie umieścić można taki stan rzeczy, w którym siła napotyka równy sobie opór. Tworzy się wówczas mniej lub bardziej chwiejna równowaga. Przykładem wojownik, który napotyka innego wojownika, łowca, który z oszczepem poluje na lwa, moczcz, który zмага się z żelazną podkową. Jeśli chcielibyśmy czytać Ernsta Jüngera ze pewną wyrozumiałością, to może właśnie ten moment opiewa, gdy przedstawia apologię wojny. Ale stan równowagi jawi się też w innych przestrzeniach. Oto uczony, który zbliża się do tajemnicy. Albo pilot, który siedzi za sterami samolotu lecącego w burzy; pamiętna figura Exupery'ego. Na chwilę można spocząć w istnieniu, w jednolitym odczuwaniu siebie i bytu, świata, całości. Tak wyglądają zapaśnicy uchwyceni przez rzeźbiarza w szczytowym momencie zwarcia, unieruchomieni harmonią zlewających się ciał. Stają się jednością, na moment znikają jako osobne byty. Polujący łowca jest w jakiejś chwili tylko tropieniem lwa, pilot lecący w burzy roztopia się w reakcjach steru na uderzenia wiatru w skrzydła. W szczytowej równowadze sił nie można utrzymywać się stale. To dramatyczne stopienie jednej istoty z drugą, odsłonięcie wzajemnej zależności do granic utraty osobnego istnienia, jest przepaścią, w którą skoczyć trudno, a zamieszkać w niej – nie sposób.

Nie ma tu miejsca na pychę czy pogardę. Nie ma też jednak miejsca na miarę, która pozwala doświadczyć „teraz” aktu i „kiedyś” odpowiedzi. Miara możliwa jest bowiem wtedy, gdy egzystencja jest ludzka, wyosobniona i skończona, rozciągnięta w czasie, napotyka ją Inność.

11. Przebiegłość siły

Siła jest zatem postawiona wobec dylematu: albo roztopia się w szale, w uniesieniu czy w twórczym zespoleniu z przedmiotem działania, albo – tracąc ułudę wszechmocy – znajduje swoją miarę w czasowości, w stałym horyzoncie powracającej fali konsekwencji. Ale siła, która nie chce znać swojej miary, szuka wybiegu. Szuka gestu, który pozwoli jej zachować pozór oporu, jednak bez doświadczania utraty wszechmocy.

Tym wybiegiem jest kolejna figura pogardy. Pozwala tak zmienić świat, by utwierdzał iluzję potęgi, nie przynosząc poczucia miary,

świadomości konsekwencji. Dla wojownika, który nie jest oszalały jak Ajaks, wybiegiem jest postawienie przed sobą przedmiotu – narzędzia siły, albo niewolnika, który będzie lustrem mocy. I wtedy siła zdarza się to, o czym ze zdumieniem mówi Simone Weil: „Ona zabije na pewno, albo zabije przypuszczalnie, albo tylko zagraża istocie, którą w każdej chwili może zabić; w każdym przypadku zamienia człowieka w kamień”.

Ta pogarda jest więc wybiegiem siły, która nie chce bez przerwy zmagać się ze światem, ale jednocześnie stale potrzebuje utwierdzenia. Stawiając przed sobą istotę żywą, którą w każdej chwili może unicestwić, w cudowny sposób wciąż na nowo doświadcza swojej potęgi, mocy zamieniania tego, co żyjące, w rzecz. Dlatego uczynienie bezbronnego niewolnikiem jest dla siły, która chce trwać w swoim poczuciu potęgi, czymś lepszym niż zabicie go. Pozwala na uczynienie go lustrem, które im mniejsze, im słabsze, im bardziej unieruchomione, tym silniej utwierdzające moc w jej wielkości. To inna wersja Lacanowskiej fazy lustra. Im bardziej pogardzane, tym lepiej budujące bezgraniczną potęgę.

Oto tani sposób doświadczania wszechmocy. Wystarczy po nietscheańsku odwrócić relację wynikania: to nie wszechmoc, unicestwiająca świat, doświadcza pogardy; to pogarda, zrywając ze światem wszelką więź, doświadcza wszechmocy.

12. Słabość i czas

Czemu jednak pogardza słaby? Dlaczego również niewolnika opanowuje to uczucie? Przyjrzyjmy się, jaką pozycję zajmuje wobec siły. „Kiedy przemoc oddana w ręce innego człowieka wyraża się w nieustannej władzy nad życiem i śmiercią, panuje nad duszą równie nieodwołalnie jak najbardziej dojmujący głód. I jest to władanie tak zimne i twarde, jakby pochodziło od nieożywionej materii”. Niewolnik jest więc sam. Przed nim nie ma żadnej ludzkiej istoty. Zrywa więzi z Innym. Co więcej: „żyje, ma duszę, a przecież jest rzeczą”. Dusza niewolnika musi zniknąć, by mógł nagiąć się do powstałej sytuacji. Musi zapomnieć o pragnieniu, o dążeniu, o własnej sile. Bo przecież każdy nieostrożny ruch może sprowokować śmierć prawdziwą, cios miecza.

Podobnie jak nadmierna siła, skrajna słabość również odbiera perspektywę czasową. Śmierć, która czai się w każdej nadchodzącej chwili, odcina od przyszłości. Uniemożliwia więc odczucie równowagi, której warunkiem jest istnienie w czasie, tło przeszłości i fala zdarzeń przyszłych, pozwalających odraczać doświadczenie oporu w postaci konsekwencji. W zadziwiający sposób, podobnie jak wszechmocny wojownik, również niewolnik przestaje doświadczać miary rzeczy.

Simone Weil sądzi, że „jedynym uczuciem, jakie może zakiełkować w posępnym życiu niewolnika i poruszyć go choćby trochę, jest miłość do pana”. Jednak niewolnik może próbować uciec przed taką adoracją siły. Może wzgardzić wszelkimi jej przejawami, unicestwiając ją gestem odwrócenia się ku sobie. Niewolnik staje się wtedy jedyną miarą wszystkiego, lustrem, w którym odbić się może tylko on sam jako miara świata. Im bardziej wyosobniony jest on sam, tym mniejszy wydaje się w takim lustrze świat, tym mniej waży, a więc też mniej zagraża jego istnieniu. To znana figura nietzscheańska.

Pogarda, która teraz nazywa się resentymentem, jest więc wybiegiem słabości, która nie chce istnieć tylko poprzez ślepą miłość do siły, a odmawia zarazem całkowitego urzeczowienia. Samo-utwierdzenie znajduje w kontemplacji swojej nędzy, która zastępuje poczucie miary rzeczy.

Wspólnym warunkiem gestu pogardy, warunkiem, który jest konieczny, aby pogardzać mógł silny, ale też i słaby, jest utrata miary. Miary rozumianej jako wewnętrzne poczucie równowagi, doświadczenie tego, jak siła każdego przejawu życia spotyka się ze swoimi konsekwencjami.

13. O związku pogardy i narcyzmu

Narcyza umieszczamy po stronie słabości. Jego wzgardliwy gest odczytywać więc będziemy jako wybieg oddalający przemożną siłę. Wybór miejsca, w którym ulokowaliśmy Narcyza, nie jest jednak oczywisty. Słabość Narcyza jest bowiem szczególna. Jest to słabość, która płynie ze świadomej odmowy, a nie z rozpaczliwej konieczności. Ten rodzaj pogardy nazwiemy zblazowaniem.

Kiedy gest wzgardy jest wybiegiem niewolnika – kogoś, kto poddany jest potędze mogącej go w każdej chwili uśmiercić – to ma w sobie patos walki o życie. Dlatego nawet Nietzsche, kiedy z niechęcią pisze o pogardzie zniewolonych Żydów wobec triumfujących Rzymian, nie może ich lekceważyć. Potęga resentymetu nie może być traktowana lekko.

Ale Narcyz uczy się tego, że pogardliwy gest daje siłę. Narcyz współczesny, postawiony wobec przemożnej potęgi nadmiaru, w każdym momencie doświadczający przytłoczenia przesytem, wykorzystuje tę naukę, by ustanowić siebie. Z każdym gestem, którym odrzuca, odmawia, zaprzecza czy poniża, jego siła rośnie. Ta siła ma zresztą naturę hybrydyczną i dlatego Narcyz ma hybrydyczną seksualność. Pragnienie wszechmocy wiąże go z silnym. Ale że nie potrafi stanąć do ostatecznej walki, pograć się w bezgranicznym szale, musi korzystać ze strategii słabych. Odwróciwszy się od świata i Innego, utwierdza swą tożsamość w lustrzanym odbiciu. W ten sposób, paradoksalnie, nie poddając się mocy jak zniewolony, nie będąc także, jak walczący wojownik, jej podmiotem, osuwa się poza ludzką kondycję.

Pozornie Narcyz mógłby żyć jak każdy inny człowiek, istota skończona, świadoma swego czasu, związana z innymi węzłem egzystencji. Mógłby wstawać rano i spoglądając w niebo niespokojnym wzrokiem rozmyślać o burzy, która nie zależy od jego woli, i o niepewnym obrocie spraw. Mógłby żyć w równowadze przepływu czasowego; równowadze uwarunkowanej przez trud niezbędny do pokonania przepaści, rozstępu oddzielającego chwilę bieżącą od kolejnej.

Ale zanim to nastąpi, Narcyz wykonuje gest pogardy, gest zblazowania. Zblazowany Narcyz, wzdychający nad oczkiem wodnym, jest po prostu zabawny. Jego słabość nie jest wiarygodna, nie ma w niej prawdy. Jest udawaniem, jest niechęcią do wysiłku.

Jeśli chcemy zrozumieć ten gest, musimy powstrzymać uśmiech i przypomnieć naturę siły. Tym razem musimy zobaczyć ją jako wezwanie. Siła jest wezwaniem do ujawnienia siły. Każdy, kto znajdzie się w obrębie działania mocy, również musi ją ujawnić – albo stawiając opór, by siła mogła go zniewolić lub stopić się z nim, albo włączając się w jej działanie, by powoli, poprzez doświadczenie konsekwencji, móc znaleźć miarę.

W czasach ponowoczesnych wyzwanie siły przybrało postać nadmiaru.

Zblazowanie jest wybiegiem, który pozwala odwrócić się od wezwania siły. Jest świadomą odmową mocy, odmową, która jednak nie zapłaci kosztów zniewolenia. Narcyz, nie mając nawet takiego *vis-à-vis*, jakim dla zniewolonego jest wojownik, a dla wojownika – jeniec, w tafli wody znajduje zwierciadło. Ono zaś ma tę cudowną własność, że może ofiarować mu spojrzenie. Spojrzenie czyniące go podmiotem, spojrzenie dające mu surogat siły. Może doświadczyć relacji, nie oddalając się od siebie nawet na krok, nie spoglądając w otchłań czasu, z której coś może nadejść i którą trzeba stale pokonywać. Nie patrzy w oczy Echo, nie patrzy w niebo, tylko w zwierciadło. Nic poza zwierciadłem...

14. Zbyt późno, nie w czas...

Pisze o Narcyzie Walter Hilsbecher: „Wydaje mi się, że był zmęczony wędrówkami tych, którzy go poprzedzili. Nie dostrzegał już horyzontu. Jego ojciec, bóg rzeki, przemierzył wszystkie horyzonty”⁵³.

Pod tym względem mityczny Narcyz, wbrew pozorom, nie jest wyjątkiem. Nie jest wprawdzie człowiekiem, ale jego pozycja w porządku istnienia ma coś wspólnego z sytuacją wszystkich zblazowanych. Narcyz, „bóstwo drugiej kategorii”, pojawia się późno, zbyt późno.

Ten moment jest kluczowy. Wszystkie „wielkie gesty” zostały już wykonane. Wszystko już zrobiono, wszystkie miejsca zostały zajęte. Bogowie pokonali Tytanów. Zeus rządzi w niebiosach, Hades – w podziemiach. Każdy strumień, każde drzewo mają swojego ducha. Bogowie, w ustanowionym porządku rzeczy bezsilni wobec losu, Moiry, pogardzają śmiertelnymi, bezsilnymi wobec ich potęgi. Bawią się nimi, zarządzając igrzyska, takie jak wojna trojańska. Pogarda rządzi znieruchomiałym światem. Narcyz, dziecko boga i nimfy, przychodzi na świat już zarządzony.

Takim wydawał się świat w epoce ponowoczesnej.

⁵³ W. Hilsbecher *Tragizm, absurd i paradoks*, Warszawa 1972, s. 198. Dziękuję Ewie Szumilewicz za zwrócenie mi uwagi na ten fragment.

Zblazowani są zwykle młodzi ludzie w starych kulturach. Zblazowany Narcyz jest porażony nadmiarem, w którym traci jakąkolwiek spójność wewnętrzną. Zna już wszystkie role, słyszał też o ich konsekwencjach – przecież jego ojciec „przemierzył wszystkie horyzonty” – ale sam nie doświadczył miary, nie doświadczył ani działania siły, ani goszczącego w jego wnętrzu oporu. Jego gest jest właśnie gestem odmowy, rezygnacji z odpowiedzialności za dziedzictwo siły, bo wszelką siłę – nawet tę, którą stanowi on sam – odczytuje jako zniewalającą, nie-własną, zawsze obcą. Ma wrażenie, że każdy jego gest wywołuje chichot starych bogów. Odmawia zachwytu strumieniom i nimfom, morzu i skalistej ziemi, odmawia go tym, którzy za tym wszystkim stoją. Odmawia też bogom walki – inni z nimi walczyli i co osiągnęli?

Równowaga pomiędzy mocą aktu a powagą konsekwencji jest mu całkowicie obca. Nigdy nie będzie pewien, czy to, co zjawia się naprzeciwko, co przychodzi z przyszłości, ma z nim jakikolwiek związek, czy też jest symptomem zgrzybiałości świata. Atoli tracąc wszystko, musi wszystkie sploty swych intencji skupić w sobie.

Narcyz jest spóźniony. Cokolwiek zrobi, będzie to już tylko powtórzeniem, będzie pozbawione wagi. Wątpi w sens najprostszego gestu, wątpi więc w swoje istnienie. Uroda Echo, piękno świata i jego własne – wszystko to jest niepewne, wszystko może przecież przynależeć innym. Nie jest pewien nawet własnych pragnień. Przecież w przesyconym świecie każde pragnienie jest pragnieniem Innego. W przesyconym świecie sam przesyty staje się jego zwierciadłem. Tyle że zwierciadło przesyty odbija tylko formę, nie zaś siłę.

Wątpliwości paraliżują go. Dlatego chciałby powrócić tam, gdzie nie ma już pragnienia Innego, a nawet w ogóle nie ma Innego. Zacytujmy ponownie Hilsbechera: „Narcyz szukał źródła żądnych rzechu rzek, źródła źródeł. Utopił się w wodach płodowych pramarki Ziemi”⁵⁴. Tak naprawdę bowiem nie można powrócić do źródła. Tego akurat postmodernizm nas nauczył.

Narcyz odmawia i robi to z tym większym zapamiętaniem, im bardziej przesycony jest jego świat, a on – spóźniony. Jest w tym

⁵⁴ Tamże.

jednak śmieszny fałsz. Dlatego nie może przestać – przestając, zdemaskowałby się, pokazałby, że cały wysiłek odmowy był na marne. Przepływając Styks, jeszcze zerka w lustro czarnej wody. Upór jego odmowy jest miarą zafałszowania. Ale bogowie nie lubią tych, którzy im odmawiają – i dlatego wymyślili złośliwą karę. Narcyz, który nie chce być silny, na ziemi zamieniony zostaje w to, co najbardziej bezsilne z istot żywych. W kwiat, w roślinę. W *vegetable*.

15. Niewczesność ukarana

Gdy obraca się scena świata, Narcyz, wpatrzony w zwierciadło, skłonny jest tego nie dostrzegać. Starzy bogowie odchodzą, ich świątynie pustoszeją. Z południa i wschodu napierają nowe porządki, nowi ludzie i nowe wiary. Narcyz wpatruje się w zwierciadło przesyty.

Nie znając ciężaru siły, zazdrości tym, którym przynależy przywilej pogardy. Inaczej niż jego ojciec – wojownik – nie może sobie zrobić lustra ze zniewolonego; nikogo nie pokonał, a wspomnienie ojcowskiej przemocy tylko go prześladuje.

Peter Sloterdijk zauważa, że *Iliada*, poemat fundujący europejską kulturę, w pierwszych swoich słowach głosi pochwałę gniewu⁵⁵. Słowa Sloterdijka to jakby odpowiedź na postulat znawcy spraw ludzkich, Clifforda Geertza, dotyczący naszej „narcystycznej” epoki. Jeszcze niedawno „to, czego nie miała – i nawet nie musiała mieć, jako że napędzała ją moralna i intelektualna pewność siebie cywilizacji Zachodu – [to] świadomość źródeł własnej siły”. Ale nasza epoka, „jeżeli ma kwitnąć teraz, kiedy ta pewność została zachwiana, [...] musi je sobie uświadomić”⁵⁶.

⁵⁵ Patrz P. Sloterdijk *Zorn und Zeit*, Frankfurt am Mein 2006.

⁵⁶ C. Geertz *Dzieło i życie*, tłum. Ewa Dżurak i Sławomir Sikora, Warszawa 2000, s. 200.

Nienawiść jako czynnik kształtujący sferę symboliczną

Jeśli intensywna miłość związana jest z przeciwstawną jej, również silną nienawiścią, pierwszą konsekwencją tego faktu musi być częściowy paraliż woli, niemożność podjęcia decyzji we wszystkich tych działaniach, dla których miłość powinna być motywem napędowym

Sigmund Freud

1. Formy nienawiści

Przyjrzyjmy się nienawiści jako sile kształtującej porządek symboliczny – a więc taki, który pozwala orientować się w znaczeniach rzeczy i słów, nadawać sens ludzkim (i nieludzkim) czynom i wreszcie odnajdywać fundamentalną orientację pola świadomości, indywidualnej i zbiorowej, organizującej życie społeczne. Porządek symboliczny, którego podstawowe intuicje wypowiedziane zostały przez myśl strukturalistyczną i post-strukturalistyczną.

Historycznie rzecz biorąc, wpływ nienawiści na życie społeczne najczęściej rozpatrywany był pod postacią nagłych erupcji przemocy. Miała wpisywać się w porządek symboliczny, przekształcając go przez gwałtowne i w gruncie rzeczy niespodziewane akty agresji.

Jednak – jak o tym już mówiliśmy – w społeczeństwach, w których porządek polityczny ustanowiony został po i na skutek wydarzeń II wojny światowej, zaszła głęboka zmiana. Szczególnie w epoce ponowoczesnej: wyrażanie nienawiści, a przede wszystkim wszelki otwarcie głoszący ją dyskurs, były delegitymizowane moralnie, potępiane i ostatecznie wyparte. Ten okres odchodzi w przeszłość, warto

więc przypomnieć, że – jak pokazał to Marcel Gauchet¹ na przykładzie Francji – towarzyszyło temu wygaszenie gwałtownych konfliktów społecznych. W świecie Zachodu żyliśmy w społeczeństwach zadziwiająco spokojnych i nie-agonistycznych. Do tego stopnia, że musiała pojawić się teoria pozytywnie wartościująca agon polityczny². Stąd też pytanie: jeśli przemoc i leżąca u jej podstaw nienawiść w sposób zdumiewający „wyparowały” wówczas ze sfery praktyk społecznych, to jak mogły nadal kształtować sferę symboliczną?

Pytamy więc nie tyle o bezpośrednie działanie aktów agresji, lecz o ukryty wpływ nienawiści, można powiedzieć: wpływ „podziemny”, maskowany jej nieobecnością na powierzchni dyskursu, wpływ dający się odczytać w pewnych istotnych fenomenach ówczesnej kultury. Albo jeszcze inaczej: jeżeli bezpośrednie akty przemocy swój wpływ na porządek symboliczny uzyskują dzięki obecnemu w nich dramatyzmowi, to chcemy zapytać o nienawiść pozbawioną dramatyzmu, leniwą i niemalże pasywną, a jednak – jak przekonujemy się o tym dzisiaj – skuteczną.

Punkt wyjścia naszych rozważań tkwi w szeroko rozumianej tradycji fenomenologicznej. To podejście teoretyczne pozwala bowiem uwolnić myślenie o emocjonalności – a przecież nienawiść jest emocją – ze wszelkiego empirycznego psychologizmu³. Szczególnie użyteczny będzie tu szkic Sartre’a o fenomenologii emocji. Skoro jednak nasze badanie ma pozwolić na uchwycenie skrytego wpływu nienawiści wypartej, fenomenologię będziemy musieli uznać w tym wypadku za niewystarczającą. Rolę nienawiści w nieświadomości społecznej spróbujemy więc ujawnić posługując się wskazówkami dwóch bardzo różnych myślicieli pozostających w szeroko rozumianym kręgu oddziaływania psychoanalizy, Ericha Fromma i Slavoję Žižka.

Ostatecznym celem tych rozważań jest uchwycenie tego, co może być nazwane klimatem emocjonalnym charakterystycznym dla spo-

¹ M. Gauchet *Essai de psychologie contemporaine*, w: *La démocratie contre elle meme*, Paris 2002, s. 234.

² Patrz np. C. Mouffe *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, tłum. Barbara Szelewa, Warszawa 2015.

³ Patrz A. Leder *Jaka filozofia pozwala myśleć o emocjach? Szkic do filozofii emocjonalności*, w: *Phoenix. Filozoficzne problemy wiedzy*, Warszawa 2003, s. 149–164.

łączeństw odchodzącej ponowoczesności. Spróbujemy ujawnić ślad stłumionej nienawiści w narastaniu obojętności i spadku zaangażowania, co tak często wskazywane jest jako charakterystyczne dla ówczesnego – i dzisiejszego – narcyzmu.

Pytanie o warunki umożliwiające pojawienie się właśnie takich dyspozycji uczuciowych stawiane będzie z przekonaniem, że podobne stany emocjonalne ujawniały się w obrębie społeczeństw historycznie odległych i dawno już pogrzebanych. Być może struktura warunków koniecznych, by pojawił się klimat schyłku, jest podobna, jest jakimś społecznym niezmiennikiem, nawet jeżeli materialna rzeczywistość tych społeczeństw jawi nam się jako zupełnie różna od naszej.

2. Od strony fenomenologicznej

Sartre twierdził, że emocja to taka świadomość, której intencjonalnym korelatem jest cały świat⁴. Skoro jednak całość świata nie może być uprzedmiotowiona, intencjonalność emocji zawsze znajduje obiekt częściowy. Obiekt ten staje się ubóstwiony albo nienawistny, reprezentując w ten sposób pierwotne odniesienie świadomości do świata, albo – jak to nazywa Sartre – fundamentalną orientację horyzontu egzystencjalnego. W przykładzie opisującym wybuch gniewu Sartre pokazuje, jak świadomość postawiona wobec wyboru, któremu nie potrafi sprostać, unicestwia cały świat zmuszający ją do owego wyboru; unicestwienie to jawi się jej samej właśnie jako fenomen gniewu. Dla Sartre'a problem wyboru jest kluczowy, bowiem od niego uzależniona jest możliwość skonstruowania intencjonalnego projektu, fundamentalnego warunku życia świadomości. Zależy owo życie od tego, czy świadomości udaje się aktywnie otwierać horyzonty możliwych znaczeń i wyrażać się następnie przez wypełnianie otwartych w tych horyzontach możliwości. Pozbawiona tego świadomość sztywnieje i popada w martwość.

⁴ J.-P. Sartre *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris 1939. Na s. 29 znajdujemy zdanie: Świadomość emocjonalna to w pierwszym rzędzie świadomość świata (*La conscience émotionnelle est d'abord conscience du monde*); na s. 23 zdanie: Gniew jest gwałtownym rozstrzygnięciem konfliktu (*La colère [...] est une solution brusque d'un conflit*).

Nienawiść byłaby dla Sartre'a doświadczeniem podobnym do wybuchu gniewu⁵. Jego uwaga koncentruje się na gwałtownych przeżyciach, które pojawiają się nagle, zajmują całe pole świadomości i równie szybko znikają, zastąpione przez inne fenomeny. To zrozumiałe, bowiem jego punktem wyjścia – i dojścia – jest to, co efektywnie dane w świadomości. Stan emocjonalny, obecny tylko jako ogólna dyspozycja do pewnych świadomie przeżywanych doświadczeń, warunek warunku, nie może się w jego myśleniu pojawić. Choć gdyby pójść dalej za Heideggerowskim rozumieniem „nastrojenia”, źródłowym dla całej Sartre'owskiej analizy, trzeba by wejść w obszar przewlekle działających nastawień, fundamentalnych dla konstytucji świata. Jednak Sartre, nie posługując się pojęciem wyparcia, a nawet występując w swojej myśli filozoficznej przeciwko tego rodzaju ograniczeniu ludzkiej wolności, nie chciał kierować się ku tej mrocznej strefie.

Poszukując nienawiści skazanej jeszcze niedawno na ukrywanie swojej prawdziwej natury, musimy jednak odwrócić się od tego, co jawne. Nienawiść staje się długotrwałe oddziałującym odniesieniem do świata; tworzy raczej tło niż figurę myśli. Drogowskazem nie będzie więc dla nas Sartre'owska analiza wściekłego gniewu, lecz raczej Heideggera badanie nudy, a może w jeszcze większym stopniu – i paradoksalnie – pojęcie „chronicznej nudy” Ericha Fromma⁶. Fenomeny tego rodzaju nie rozrywają pola świadomości, nie przekształcają całości postrzeganego świata, one raczej stopniowo podkopują jego prawomocność.

3. Nienawiść – fenomen tła

W odróżnieniu do wybuchu wściekłości, nienawiść, nawet ta działająca jawnie, jest długotrwałą dyspozycją. Nawet jeśli nie mówimy o nienawiści wypartej, skrytej, mamy do czynienia z pewnym stanem, który nie wyodrębnia się ostro, jako oddzielny fenomen. Nienawiść skupia się raczej na różnorodnych obiektach, które sym-

⁵ Tamże, s. 49.

⁶ Patrz E. Fromm *Anatomia ludzkiej destruktywności*, tłum. Jan Karłowski, Poznań 1998, s. 270–271.

bolicznie są poniżane i okaleczane, ale nie są ostatecznie unicestwiane. Tak funkcjonowała w dyskursie europejskich narodów drugiej połowy XIX wieku, tak znowu działa dzisiaj. Całkowicie dozwolona w porządku przedstawień, ale rzadko realizowana w działaniu, w epoce długotrwałego pokoju ujawnia się przede wszystkim w postaci karykaturalnych wizerunków „obiektów zastępczych”.

Nienawiść jest więc jakby „zamrożoną” wściekłością. Podczas gdy wściekły gniew wybuchając rozdziera strukturę świata znaczeń, nienawiść ją zachowuje, ale zachowując – deformuje. Właśnie ową zdolność do deformowania wagi i proporcji sensów chcemy określić jako siłę kształtowania porządku symbolicznego. Sądzę też, że dla ostatecznego kształtu owego porządku jest ona ważniejsza, niż same akty wściekłości. Oznacza to, że teza Waltera Benjamina o prawotwórczym oddziaływaniu aktów przemocy powinna zostać skorygowana. Rzeczywiście, akt przemocy, ujawnionej wściekłości, ma zdolność konstytuowania w polu świadomości obiektów o wielkiej sile ciężenia. Jednak to, jak ostatecznie ów ciężar będzie oddziaływać, a więc w jakim świetle owe obiekty będą ostatecznie postrzegane, zależy od zapośredniczającej siły ukrytych intencji, całe pole ich jawienia się podtrzymujących i deformujących.

Uderzający przykład takiego wzajemnego warunkowania można znaleźć w filmie Amosa Gitai i Yusufa Chahina *11'09'*, opowiadającym o recepcji szoku wywołanego zamachem na World Trade Center 11 września 2001 roku. Dzieło dziesięciu reżyserów z dziesięciu różnych krajów owemu wybuchowi wściekłości, który „unicestwił” jeden z najpotężniejszych symboli Zachodu, nadawało znaczenia różnorodne, a jednocześnie często bardzo subtelne. Te różnice wyrażać miały różne emocjonalne nastawienia, warunkujące ostatecznie różne dyspozycje do przyjęcia tego dramatycznego wydarzenia, które oznaczało przecież radykalną zmianę w porządku symbolicznym. Trzeba przy tym zauważyć, że słaba w tych opowieściach obecność nienawiści⁷ – w niektórych zastąpionej przez „usprawiedliwiające” poczucie krzywdy – pozostawia poczucie niedopowiedzenia jakiejś istotnej prawdy. Jakby cała subtelność przedstawionych nastrojów

⁷ O ile mi wiadomo, nigdzie nie pokazano ani nie przeprowadzono poważnej analizy wiwatujących tłumów w wielu arabskich miastach.

służyła w gruncie rzeczy zamaskowaniu potężnej deformacji świata, nienawiści kształtującej ogromną liczbę odniesień, przeżyć, zjawisk, a wśród nich – nowojorski zamach.

Zauważmy też, że owa deformująca porządek symboliczny siła nienawiści, zawsze działająca mniej jawnie niż otwarta wściekłość, sama również może być stopniowalna i ujawniać się na różne sposoby⁸. Zależy to przede wszystkim od tego, w jakim stopniu nienawiść dopuszczana jest w dyskursie. Przykład Europy drugiej połowy XIX stulecia ilustruje sytuację, w której nienawiść jest w zasadzie w pełni dozwolona. Europa drugiej połowy XX wieku to już inna sytuacja. Głoszenie nienawiści było zakazane, nawoływanie do niej – karalne. Jej oddziaływanie na symbole i znaki musiało się więc zmienić.

4. Od strony logiki historycznej

Przez wieki otwarcie wyrażana nienawiść i pogarda odgrywały kluczową rolę w tworzeniu i podtrzymywaniu porządku symbolicznego. We wszystkich kulturach pogarda wobec tych, którzy są w hierarchii społecznej niżej, była dla wielu podstawową namiętnością i stanowiła główne źródło satysfakcji. Więcej, doświadczanie pozytywnych i negatywnych przeżyć, których źródłem było miejsce w hierarchii, stanowiło i stanowić nadal może oś, wokół której buduje się całe społeczne doświadczenie i porządek. Tam, gdzie poza wyobrażonymi hierarchiami ludziom towarzyszy materialna nędza, namiętności wynikające z walki o pozycję zastąpić mogą wszystko inne i nadawać ludzkemu życiu istotny sens. Łaska stojących wyżej

⁸ Takie właśnie „figury nienawiści” opisane są w serii prześladowczych wyobrażeń na temat wrogości, przedstawionych przez Lacana: od „podejrzenia trucia” (najbardziej pierwotnego i jawnego), przez zły urok (oddziaływanie magiczne), telepatię (naruszenie granicy myśli), uszkodzenie fizyczne (naruszenie granicy ciała), nadużycie (ukrycie nienawistnej intencji pod pozorem dobrej), okradzenie (pozbawienie obiektu jakiegoś dobra), profanację (nadużycie intymności), naruszenie dóbr osobistych (naruszenie statusu prawnego osoby), po prześladowanie, szpiegowanie, mobbing, wreszcie obmowę i kwestionowanie godności czy wyzysk (naruszenie statusu społecznego). Lacan stara się pokazać, że destrukcyjność i nienawiść mogą jawić się w różnych formach, odpowiadających różnym fazom rozwojowym i różnym strukturom pola psychicznego. Na podstawie *L'agressivité en psychanalyse*, w: *Ecrits I*, Paris 1999, s. 110.

i możliwość uciskania tych, co poniżej łączą się, kształtując skomplikowane i bogate struktury znaczeń. O tym, że dawni myśliciele byli świadomi tych zależności, świadczy choćby rozprawka Étienne'a La Boétie *O dobrowolnej służalczości*⁹. I choć wydawałoby się, że wolnościowa rewindykacja od kilkuset lat uparcie łamie dawne hierarchie, pozbawiając ludzi przyjemności i strachu związanych z deptaniem innych, niewiele trzeba, by nastąpiła recydywa.

W historii najnowszej znakomitym przykładem są Niemcy po I wojnie światowej. Jak już w 1834 roku prorokował Heinrich Heine, demoniczne moce starogermańskiego panteizmu „za sprawą tych doktryn [tj. Kanta, Fichtego, Schellinga – dopisek A.L.] rozwinęły się [w] rewolucyjne siły, które czekają tylko na dzień, kiedy to będą mogły już wydostać się na powierzchnię i napełnić świat grozą i podziwem”¹⁰. Otworzył im drogę rozpad „cesarskiego” pola znaczeń – bardzo mocnej struktury organizującej niemiecką wyobraźnię. Poczucie upokorzenia związane z wojenną klęską, a potem nędza wywołana powojenną inflacją i wielkim kryzysem uruchomiły potężną siłę mściwej nienawiści, która pozwoliła na nowo uporządkować masową wyobraźnię Niemców, a przede wszystkim – dała im iluzoryczne poczucie wyższości, tym razem jednak w oparciu o otwartą pogardę wobec ras niższych, przede wszystkim zaś praktykowanie nienawiści wobec Żydów.

Szczególny charakter niemieckiego przypadku polega jednak na tym, że mordercze fantazje, nasycające sferę zbiorowej wyobraźni, szybko przeniosły się w sferę wojny, rabunku i mordu, a więc rzeczywistych aktów przemocy. Z punktu widzenia fenomenologicznego mamy tu więc przejście od nienawiści do jawnej agresji, nie zaś długotrwałą „pracę nienawiści”. Dla niemieckiego podmiotu zbiorowego cała ta historia względnie szybko skończyła się katastrofą. Przypadek ten nie pozwala więc na analizę *imaginarium* podtrzymywanego przez przewlekłe oddziaływanie nienawistnych uczuć.

⁹ É. de La Boétie *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*. Wbrew polskiej tradycji, tłumaczącej *servitude* jako niewolę, przekładałam ją jako *służalczność*, wydaje mi się to bliższe intencjom autora.

¹⁰ H. Heine *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. Tadeusz Zatorski, Kraków 1997, s. 157.

Stalinowska Rosja jest bardziej pouczającym przykładem stabilności tego rodzaju pola świadomości. Po przeniesieniu wszelkich nadziei związanych z komunistyczną utopią w nieosiągalną przyszłość – a w gruncie rzeczy po zapomnieniu o nich – społeczna wyobraźnia zorganizowała się wokół poczucia zagrożenia przez zewnętrznych i wewnętrznych wrogów i kultywowania nienawiści do nich. Przez ćwierć wieku – myślę tu tylko o okresie „właściwego” stalinizmu, od kolektywizacji z początku lat trzydziestych po rok 1956 – struktura ta była wystarczająco skuteczna, by maskować nieprawdopodobną nędzę i terror dotykające społeczeństwo i powodować, by stały się one – co najmniej dla dużych i opiniotwórczych grup – niemalże przezroczyste.

5. Od strony psychoanalitycznej

Perspektywa psychoanalityczna pozwala na próbę wniknięcia w skryte motywacje leżące u podstaw takiej a nie innej organizacji pola świadomości. Musimy więc zauważyć, że porządek symboliczny organizowany być może przez impulsy płynące z dwóch podstawowych źródeł: popędów libidinalnych i popędów śmierci, Erosa i Thanatosa. W strukturach takich jak stalinowska Rosja czy Chiny epoki Rewolucji Kulturalnej organizujący wpływ nienawiści na tyle mocno dominuje pole symboliczne, że prawie całkowicie maskuje brak zaspokojenia pragnień dyktowanych przez *libido*. W praktyce oznacza to, że wystarczy, by pewne grupy społeczne, przekonane o swojej uprawomocnionej pozycji, uzyskały uwarunkowaną ideologicznie możliwość otwartego wyrażania nienawiści oraz, co więcej, praktycznego dręczenia i upokarzania innych, by organizacja społeczna okazywała się stabilna i odporna na materialne deficyty. Nie dość bowiem, że ludzie czerpią rozkosz z praktykowania okrucieństwa i przemocy wobec „wrogów i szkodników”, rozkosz, która maskuje bylejałość ich materialnej egzystencji, to ukryta frustracja i strach z tą sytuacją związane stale zasilają rezerwuary uczuć nienawistnych. Tworzy się zamknięty krąg, pozwalający trwać całemu układowi i nadający sens istnieniu wielkich mas ludzkich.

Donosiciel w sowieckiej fabryce, w latach trzydziestych denuncjujący zdolniejszych inżynierów, zyskiwał ogromną satysfakcję, gdy

przerażonego i ogłupiałego kolegę NKWD wyprowadzało na oczach pozostałych. Upokorzenie tamtego – który dotąd zawsze poniżał go samym faktem, że był lepszy – stanowiło wystarczającą nagrodę. Co z tego, że donosiciel wracał potem do „komunałki” i jadł na kolację chleb ze słoniną; poczucie tryumfu pozostawało. A następnego dnia mógł zacząć skupiać wzrok na kolejnej ofierze – w poczuciu prawomocności swego działania, opromienionego przez przysze zwycięstwo idei, w imię której unicestwiał ludzi.

Podobnie konwojent, który gwałcił zaaresztowane kobiety, katujący przesłuchiwaną śledczy, kierownik kołchozu poniżający proszących go o cokolwiek do zjedzenia chłopów, urzędnik dowolnego szczebla wrzeszczący na petentów... Jest ocean drobnych przyjemności, które w takiej sytuacji mogą zastąpić pragnienie posiadania dóbr materialnych czy radości związane z twórczym, satysfakcjonującym życiem.

Być może ten rodzaj porządku symbolicznego jest w gruncie rzeczy historycznie częstszy niż ten, w którym przyzwyczailiśmy się żyć. Bowiem w warunkach permanentnego materialnego braku, który cechował praktycznie wszystkie opisane przez historię społeczeństwa do końca XIX wieku, zupełnie adekwatne wydaje się ograniczenie ekspresji pragnień libidinalnych i zastąpienie ich stabilizującą siłą nienawiści. Czyż nie tak funkcjonowało społeczeństwo spartiatów, oferujące młodym, ekspansywnym mężczyznom rozkosz okrucieństwa w postaci wypraw, których celem było mordowanie sąsiadów Sparty, Messeńczyków? Czyż swoisty ascetyzm lakońskiej kultury tylko przypadkowo wiąże się z bezwzględny – i opartym na wzajemnym, zhierarchizowanym dręczeniu – sposobie wychowywania dzieci w Sparcie?

Inny przykład. Czyż to nie polowanie na czarownice ustabilizowało na sto pięćdziesiąt lat nadreńskie miasteczka, gdy wpierv stłumiona została chłopska rewolta Thomasa Münzera, a potem – przetoczyła się przez kraj Wojna Trzydziestoletnia? Rajcy miejscy, typujący wśród położnych i zielarek kandydatki na czarownice, używali w takich momentach wielką władzę, władzę życia i śmierci.

I wreszcie coś tak zwyczajnego, że prawie całkowicie niewidocznego. Czyż prawo do „ojcowskiego” codziennego okrucieństwa wobec kobiet i dzieci, powszechne w wielu tradycyjnych, opartych

na folwarcznym poddaństwie społeczeństwach¹¹, nie dawało mężczyznom w nich żyjącym wystarczającego „poczucia godności”, by skompensować tkwienie w chronicznej nędzy i bezradności? Czyż nie takie właśnie jest źródło brutalności charakterystycznej dla życia rodzinnego ludów wschodniej Europy, w tym Polski? Pańszczyźniani chłopci, całkowicie wyzuci z podmiotowości w sferze społecznej, topili poniżenie w najpowszechniejszym narkotyku świata – wódce, a następnie kompensowali je biciem, zastraszaniem, upokarzaniem swojego „inwentarza żywego”: żon, dzieci i psów. Ta obyczajowość przetrwała uwłaszczenie – skądinąd nie tak dawne – i mimo fundamentalnej zmiany warunków, mimo procesów modernizacyjnych i zastąpienia kultury „agrarnej” kulturą miejską, nadal głęboko tkwi w tradycyjnej mentalności naszego kręgu kulturowego. Czyż rozpaczliwa obrona tego „prawa” nie jest zresztą swoistą obroną tego, co przez wieki stanowiło ostatni bastion godności skrajnie upokorzonych mężczyzn?

Siła emocji destrukcyjnych, siła nienawiści, może być źródłem trwałych porządków, zdolnych nadawać sens życiu ogromnych rzesz ludzkich, całych społeczeństw.

6. Libidinalny fundament społeczeństwa konsumpcyjnego

Po okresie wielkich wojen pierwszej połowy XX wieku społeczeństwa Zachodu podjęły unikalną w dziejach próbę rozwoju opartego na „grze na *libido*”. Mam tu na myśli stałe i dominujące dążenie do odkrywania, kreowania i zaspokajania potrzeb, na którym to dążeniu oparte jest społeczeństwo konsumpcyjne. W zdumiewający sposób mechanizm ten umożliwił skuteczny i prawie bezkonfliktowy rozwój przez prawie trzydzieści „szczęśliwych” lat. W tym okresie porządek symboliczny społeczeństw Zachodu określony został przede wszystkim przez siłę pragnień.

Jako źródło porządku symbolicznego strategia ta była więc skuteczna aż do lat siedemdziesiątych XX stulecia. Powielając wzorzec

¹¹ Ten sam model charakterystyczny jest też dla innej społeczności o niewolniczej genezie – dla Afroamerykanów.

sprawdzone w Ameryce, stale wynajdywano nowe obiekty mogące skupiać na sobie namiętą chęć posiadania, a następnie trud całego pokolenia tworzył warunki, by owe obiekty stawały się konsumowaną codziennością¹². Przykład motoryzacji, która w kolejnych krajach najpełniej pozwalała realizować ten mechanizm, jest uderzający. W każdym niemalże kraju Zachodu pojawiał się więc w latach pięćdziesiątych lub sześćdziesiątych „samochód dla każdego”, który stawał się fetyszem zbiorowej wyobraźni. Volkswagen dla Niemców. Citroën *deux chevaux* dla Francuzów. Fiat 500 dla Włochów. I tak dalej, i tak dalej... Nawet po drugiej stronie żelaznej kurtyny ten model stał się atrakcyjniejszy niż dominująca do lat pięćdziesiątych ideologia.

Paradoksalnie, po obu stronach wielkiego konfliktu ideologicznego istniała dla tego „wyścigu pragnień” symboliczna sankcja. Była ona związana z wielką narracją postępu, która obowiązywała, choć w różny sposób, tak w myśli lewicowej, jak liberalnej czy konserwatywnej (ale jedynie w tej jej wersji, która chciała się odciąć od skrajnej prawicy myślącej w stylu de Maistre’a).

Pozornie społeczną wyobraźnię organizował konflikt dwóch systemów oddzielonych żelazną kurtyną. W wielu krajach europejskich, przede wszystkim we Francji oraz we Włoszech, przekładał się on na polityczny konflikt między komunistyczną lewicą a większością, chroniącą *status quo*. Wydaje się jednak, że konflikt ten zaczął stopniowo zmieniać swój symboliczny charakter. Stabilizacja ekonomiczna i akcent kładziony w dyskursie publicznym na kwestię zaspokajania pragnień poprzez konsumpcję – doprowadziły do tego, że retoryka partii lewicowych również coraz bardziej skupiała się na dążeniu do natychmiastowego zaspokojenia pragnień i samo-realizacji.

Jakby pragnienie, a nie sprawiedliwość, miało być głównym wyznacznikiem polityki lewicowej.

¹² Patrz T. Judt *Powojnie. Historia Europy od roku 1945*, Warszawa 2010.

7. Nietzsche czy Marks?

Proces ten osiągnął apogeum w wydarzeniach maja 1968 roku, które na Zachodzie oznaczały „nietzscheanizację”¹³ radykalnej lewicy, a jednocześnie początek zmierzchu lewicy typu marksowskiego. Hasło „chcemy wszystkiego od razu” jest bowiem raczej przejawem niepowstrzymanej i nie liczącej się z nikim woli mocy, albo wręcz pierwotnej pra-potrzeby, a nie wyrazem jakiegokolwiek poczucia miary, ściśle związanego ze sprawiedliwością. Związanie ruchu rewolucyjnego z ideą zaspokojenia potrzeb i „dyskursem praw” zaowocowało odwróceniem się od mediatyzującej różne potrzeby funkcji sprawiedliwości i ogromną pluralizacją celów stawianych sobie przez poszczególne grupy społeczne. Ta partykularyzacja rewolucyjnych pragnień była warunkiem wstępnym rozpadu wspólnego celu lewicowej walki, który nastąpił pod koniec XX wieku i doprowadził do ogromnego spluralizowania ruchów emancypacyjnych, wzajemnie konkurujących ze sobą o przestrzeń publiczną.

Wbrew bowiem znanej diagnozie Slavoję Žižka, przedstawionej we *Wprowadzeniu do Wzniosłego obiektu ideologii*¹⁴, to nie tylko zdolności perswazyjne Marksa i marksistów odpowiedzialne były za wiarę poszczególnych grup uciśnionych w to, że wyzwolenie proletariatu wyzwoli je wszystkie, a zmiana dyskursu na post-marksistowski nie oznacza tylko przywrócenia działaniom emancypacyjnym utraconej wielowymiarowości. Zmiana była głębsza, wbrew rozkwitającej w owym okresie retoryce inności oznaczała fundamentalną utratę zdolności do kierowania się w działaniu ową miarą, która pozwala w rzeczywisty sposób uwzględnić w projekcie społecznym interesy Innego, czyli pozwala na uniwersalizującą sprawiedliwość. Przyjrzyjmy się dynamice tych przemian.

W modelu wypracowanym przez Marksa cierpienie i krzywda pewnej grupy społecznej uzasadniała jej awans w polu symbolicz-

¹³ Patrz L. Ferry, A. Renaut *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1988.

¹⁴ „Marksiści całą swoją inteligencję i spryt wkładają w to, aby uczestników tych partykularnych bitew przekonać, że jedyne rzeczywiste rozwiązanie ich problemu stanowi rewolucja powszechna. [...] Podstawową cechą postmarksizmu jest oczywiście zerwanie z tą logiką” – S. Žižek *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. Joanna Bator i Paweł Dybel, Wrocław 2001, s. 16.

nym i jednocześnie była źródłem dynamiki umożliwiającej rzeczywistą zmianę jej pozycji. Ten awans „awangardy” stawał się z kolei znakiem powszechnej emancypacji wszystkich uciśnionych. Zapośredniczająca funkcja uogólnienia, na którym oparta była ta konstrukcja, umożliwiała szczególną i w gruncie rzeczy wyjątkową historycznie operację w przestrzeni znaczeń; gniew i wściekłość stawały się źródłem współodczuwania z innymi skrzywdzonymi. Co – odwołując się do zdania Freuda, które wybraliśmy jako motto eseju – oznacza sytuację, w której wzmocnienie Thanatosa umacnia też Erosa. Wyjątkowość oznacza tu sytuację, w której krzywda jest źródłem poczucia wspólnoty z innymi. Historycznie krzywda skłaniała raczej do zamykania się w obrębie „swojactwa”, skrzywdzeni zaś z niechęcią patrzyli na krzywdy innych, bo przysłały one i relatywizowały ich krzywdę. To Marks – filozof niemiecki¹⁵ i młodoheglista – potrafił stworzyć siatkę pojęć znoszącą partykularyzm krzywd indywidualnych w imię wielkiej epopei ludzkiej krzywdy – źródła najpotężniejszej emancypacyjnej dynamiki.

U schyłku XX wieku, na skutek „nietzscheanizacji” myśli lewicowej, ta dynamika wygasła. Zrodziła się praktyka polegająca na definiowaniu przez pewną grupę partykularnego doświadczenia, będącego źródłem partykularnego poczucia „mniejszościowej” identyfikacji, a następnie dopiero, poprzez mniej lub bardziej uzasadnione utożsamienie statusu mniejszości ze statusem pokrzywdzenia, na żądaniu uznania lub awansu w polu symbolicznym. Praktyka ta jednak nigdy nie prowadziła do przekroczenia progu uogólnienia, poczucia wspólnoty z krzywdą innych. Pod pretekstem lęku przed myśleniem „całościującym” czy „totalizującym” zamykała więc sobie drzwi do współczucia. W ten sposób tożsamość stała się narzędziem zaiste Hobbesowskiej walki o symboliczną pozycję przeciwko wszystkim innym, coraz powszechniej stosowanym w rywalizacjach dzielących rozrastającą się gwałtownie klasę średnią.

¹⁵ Nawiązuję do znanego zdania Leszka Kołakowskiego, które ma charakter ironiczny. Pozwalam sobie podnieść zalety tego bycia „filozofem niemieckim” bez żadnej ironii.

8. Dygresja na temat pewnego filmu

Znakomitą ilustracją tego procesu jest obraz aktywności Harveya Milka, pierwszego radnego – jawnego homoseksualisty – w Kalifornii i Stanach Zjednoczonych, przedstawiony w filmie Gusa Van Santa *Obywatel Milk* z 2008 roku. Kluczowy jest tu moment, gdy Milk odrzuca propozycję, by społeczność gejów była reprezentowana w radzie miejskiej przez kandydata „sympatyzującego” z ich sprawą, po prostu lewicowego. Milk mówi coś w rodzaju: „mamy dość reprezentowania nas przez innych”. W słowach tych ujawnia się fundamentalne filozoficzne przekonanie, że „nie-gej geja nie zrozumie”. Od tego, co łączy, co pozwala uogólniać sytuację wszystkich grup uciszonych i wyważać rację każdej z nich – wspólnego poczucia sprawiedliwości – ważniejsze okazuje się partykularne doświadczenie inności. To bardzo głęboka zmiana: doświadczenie grupowej tożsamości jest tak specyficzne, że uniemożliwia wzajemne zrozumienie, a to oznacza, że uniemożliwia też wzajemne zaufanie. Tożsamość grupowa staje się substancjalna, wypierając z tej pozycji uniwersalne człowieczeństwo.

Uderzające i symptomatyczne jest jednak nie tyle to, że ta przemiana się dokonuje, lecz sympatia, z jaką autorzy filmu traktują metafizyczny wybór Milka. Jest on przedstawiony jako tak oczywisty, na dodatek uświęcony ofiarą z życia głównego bohatera, że mamy skłonność do przyznania: „tak, oczywiście, każdy, ze swoją specyfiką, powinien być reprezentowany w radzie”. Nie zauważamy, że oznacza to powrót do idei demokracji bezpośredniej. Idei skądinąd na nowo popularnej; stale powracające wyobrażenia o powszechnym delibrowaniu i współdecydowaniu, którym dały impuls nowe media, stanowią inną odstonę tej metafizycznej transformacji, bardzo silnie obecną w pierwszej dekadzie XXI stulecia. Regresowi ulega w ten sposób alternatywna idea pośrednictwa, reprezentacji, co oznacza upadek ogromnego wysiłku, jaki filozofia po-kantowska, przede wszystkim Hegel, włożyła w przemyślenie idei mediatyzacji.

Ujęta w języku Freuda, zmiana dotyczy tego, co nazywa się „ekonomią popędów”. Zamiast skomplikowanych procesów zapośredniczania jednych sił popędowych przez inne, które to procesy drogą

sublimacji doprowadzić mają do tego, co powszechne¹⁶ i w ten sposób realizować ideę sprawiedliwości, teraz każdy impuls popędowy ma mieć prawo do ekspresji, a każda potrzeba – prawo do zaspokojenia. To właśnie stało się synonimem sprawiedliwej organizacji pola społecznego. Wynika z tego, że nawet jeśli emancypacyjne hasła pozostały podobne, całkowicie zmieniło się źródło i intencja roszczeń. Ochrona praw symbolicznego Innego stała się maską realizacji potrzeb, które każda grupa wiązała ze swoją tożsamością, a w gruncie rzeczy maską walki o pozycję w przestrzeni publicznej. Zaczęło się bowiem tak składać, że mówiąc o Innym każdy myślał o sobie samym, owym skrzywdzonym podmiotem okazywał się zaś on sam i jemu podobni.

9. Wykluczenie bezpośredniej przemocy

Trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny moment, który określał ówczesny klimat polityczny i stan kultury. Walka o uznanie pozycji w polu symbolicznym oznacza wyrzeczenie się bezpośredniej przemocy, bo ta prowadzi do unicestwienia tego, kto ma być źródłem uznania. Trzeba więc wpieryw stłumić frustrację i nienawiść w najbardziej bezpośredniej ekspresji. Tylko to pozwala wykorzystać ich dynamikę do pozytywnego wartościowania swojej tożsamości, koniecznego w „grze roszczeń”. Ci, którzy są do tego niezdolni, ci, którzy otwarcie wyrażają nienawiść, zostają wykluczeni z pola „prawomocnych doświadczeń”. Do momentu, gdy wysadzą czy spalą kogoś lub coś, to znaczy do momentu, gdy wybuch ich wściekłości będzie dostatecznie spektakularny, by przebić się do przestrzeni symbolicznej.

Wagę tego momentu najlepiej uchwycić w języku Lacanowskim. Otóż sama walka o uznanie wymaga Innego, który może być źródłem owego uznania. Ów Inny, postać nie realna, lecz symboliczna, konstytuowany jest jednak przez procesy zapośredniczania. W demokratycznym państwie oznacza to, że instytucje przedstawicielskie ciesząc się sankcją symboliczną, są legitymizowane w polu społecznej

¹⁶ Patrz np. Z. Freud *Leonarda da Vinci wspomnienia z dzieciństwa*, w: *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1994, s. 267–268.

świadomości. Im bardziej jednak prawomocność zyskują konkretne, bezpośrednie potrzeby i impulsy, tym słabszy jest status owego symbolicznego Innego, bowiem jego konstytucja i uprawomocnienie wymaga właśnie, by siły popędowe zostały zapośredniczone. Na poziomie społecznym oznacza to, że im bardziej substancjalnie traktowana jest niezapośredniczona tożsamość, tym słabsza jest sankcja instytucji, które ową tożsamość mogłyby legitymizować, czyli oznacza dezintegrację wspólnego pola znaczeń. Wysilek tłumienia impulsów wrogich i agresywnych przestaje więc mieć w tej nowej ekonomii popędowej rację bytu, skoro naprzeciwko roszcżącej swoje prawa tożsamości nie ma nikogo poza innymi roszczącymi sobie tożsamościami. Wcześniej czy później pojawienie się przemocy staje się nieuniknione. I tego doświadczamy współcześnie. Dopóki jednak przemoc pozostaje zablokowana, przesycone impulsami agresywnymi pole świadomości społecznej, pozbawione instancji nadającej podmiotom sankcję symboliczną, nabiera magicznego, sennego charakteru, w którym nic nie jest możliwe, ale wszystko się dzieje jakby samo.

10. Dygresja na temat figury ojcowskiej

Przemyślmy ten proces jeszcze z innej perspektywy. Chodzi o rolę, jaką według Sigmunda Freuda pełni popęd śmierci w genecie sumienia, *nad-ja*, całej sfery normatywnej. W eseju *Kultura jako źródło cierpienia* Freud opisuje skomplikowaną grę impulsów agresywnych i ojcowskiego zakazu, analizując też kulturowe konsekwencje osłabienia pozycji ojcowskiej. Jeśli bowiem w swej całości esej ten znakomicie ujmuje istotę cierpienia związanego z wyłonieniem się kultury opartej na Prawie Ojca, to jednocześnie nieodparcie pobudza do pytania o naturę cierpienia, które pojawić się musi, gdy Prawo Ojca ulegnie zachwianiu. Jak więc będziemy cierpieć – a może raczej: jak już cierpimy – gdy figura ojcowska przestaje chronić nas przed naszą własną „mściwą agresją”?

Z tez tego eseju najważniejsza dla naszego wyводу brzmi tak: „wyrzeczenie się popędu [mowa tu o popędzie agresji, o Thanatosie – A.L.] oddziaływa na sumienie w ten sposób, że każda część agresji, której zaspokojenia zaniechamy, zostaje przejęta przez «nad-

-ja» i wzmacnia jego agresję (wobec «ja»)¹⁷. Surowe sumienie kultury opartej o prawo ojca, o patriarchy, czerpie swą siłę z przekształconej agresji popędowej każdego *ja*, a także *ja* zbiorowego. Im bardziej *ja* wyrzeka się swej agresji, tym okrutniej dręczy je sumienie, tym bezwzględniej domaga się dalszych wyrzeczeń, aż do unicestwienia.

Emancypacyjna świadomość naszej kultury szczyci się tym, że stale walczy z potęgą patriarchy i że niemalże wymknęła się spod władzy prawa ojcowskiego. Są nawet tacy autorzy, jak Slavoj Žižek, którzy sugerują zamianę prawa ojca, zakazującego rozkoszy, na prawo matki, równie bezwzględnie rozkosz nakazujące¹⁸. Czy jednak rozpoznanie to jest wystarczające, by opisać specyfikę epoki ponowoczesnej?

W dyskutowanym eseju zwraca uwagę Freud na paradoksalny fakt: „rozwijana przez dziecko surowość «nad-ja» bynajmniej nie odpowiada surowości, z jaką było traktowane, jakiej doznało. Wydaje się, że jest ona od niej niezależna, że nawet w wypadku bardzo łagodnego wychowania dziecko może wykształcić w sobie bardzo rygorystyczne sumienie”. Jak wiemy, zdarza się tak, że dzieci liberalnych rodziców zwracają się ku różnym formom fundamentalizmów.

Sądzę, że ta myśl dotyka czegoś niesłychanie istotnego, pewnego podskórnego impulsu w istotny sposób określającego dyskutowane przez nas zjawiska – symptomy – społeczeństw Zachodu. Spróbujmy pójść za nią dalej, na zasadzie myślowego eksperymentu wyciągnąć jej pełne konsekwencje. Czym skutkowałoby wychowanie całkowicie łagodne, łagodne w stopniu absolutnym? Skutkowałoby skrajnie rygorystycznym sumieniem, sumieniem tak absolutnie agresywnym, że ostatecznie utożsamiającym się z popędem śmierci. Na szczęście w praktyce nie jest możliwa „łagodność stopnia absolutnego”.

Czy jednak wiele symptomów naszego, pozornie permissywnego, społeczeństwa nie wskazuje na stałe działanie tego znaczeniowiczego mechanizmu? Czyż nie jest tak, że stopniowemu osłabianiu rygorystyki i surowości rządów prawa ojca w konkretnych praktykach społecznych towarzyszy subiektywnie przeżywane poczucie

¹⁷ S. Freud *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. Robert Reszke, w: *Pisma społeczne*, Warszawa 1998, s. 214; kolejny cytat – s. 215.

¹⁸ S. Žižek *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, tłum. Janusz Marjański, Warszawa 2003, s. 155.

nasilania się dominacji jakiejś coraz bardziej represyjnej, wymagającej instancji? Oczywiście, można nazywać to, jak Žižek, „macierzyńskim *nad-ja*”, sędzę jednak, że formuła ta nie wyjaśnia wystarczająco struktury i ekonomii tego nowego zjawiska. Czyż nie dlatego pojawia się tak często skarga dyskursu kobiecego na nasilanie się patriarchalnej – a nie matriarchalnej – represji w społeczeństwach pozornie równościowych?

Jeśli spojrzymy na to zjawisko z perspektywy historii politycznej, to czyż nie jest to jakiś uniwersalny los ruchów emancypacyjnych? Im mniej surowych praktyk konkretnego konserwatywnego społeczeństwa, w im większym stopniu zniesiona zostaje „ojcowska” hierarchia uzasadniająca ucisk, tym silniejsze poczucie jej wszechobecności, jej bezwzględnej obecności. Jeśli by tak było, to stalinowskie hasło: „w miarę jak rewolucja zwycięża, walka klasowa się zaostrza” – nie byłoby wyrazem przypadkowego pomysłu paranoidalnego dyktatora czy nawet racjonalnej strategii sprawowania władzy politycznej, a stanowiłoby odzwierciedlenie koniecznej, choć – kusiłoby tak to nazwać – *wyobrażeniowej* sytuacji zbiorowego podmiotu postawionego w sytuacji „niespodziewanej utraty instancji ojcowskiej”.

Trzeba zwrócić uwagę, jak bardzo to „wyobrażeniowe” sumienie zbliża się do siły czysto popędowej. To w tym miejscu, jak sędzę, przyznać można rację Žižkowi, gdy mówi o przymusie rozkoszy. Jednak przymus ten ma ambiwalentny charakter. Żywi się nie tylko, a nawet nie przede wszystkim energią libidynalną. Przymus rozkoszy jest ucieczką z mroku, z cienia, który rzucany jest przez bezwzględny nakaz. Nakaz uogólniony i rozproszony, bowiem pozbawiony instancji, pozbawiony zapośredniczenia przez prawo ojca, a w konsekwencji osuwający się w winę bez prawa. W tej sytuacji sumienie traci swój symboliczny charakter, staje się wyobrażeniem kary.

Dopiero to rozproszone poczucie winy, pozbawione instancji i prawa, stanowi siłę, poprzez którą popęd śmierci może paraliżować to wszystko, co reprezentuje Eros. W opisie Freuda sumienie czerpie siłę z agresji, by – zakazując bezpośredniego zaspokojenia – kierować energię *libido* ku bardziej sublimacyjnym celom. Możliwe to jest dzięki prawu jako instancji rozdzielającej. Brak tej instancji oznacza

usytuowanie śmierci w samej zdolności do sublimacji i iluzoryczne doświadczenie jej – śmierci – wszechobecności. Niemożność ulokowania agresji w instancji zewnętrznej tworzy iluzję tego, że przeniknięci nią jesteśmy w każdym calu naszego jestestwa, a nasz obraz w lustrze rysowany jest jej ciemnym światłem.

Czemu mówimy tutaj o iluzji? Czyż powtarzające się litanie krytyków nowożytności – tych z lewa, jak Adorno, Agamben czy Bauman, i tych z prawa, od Heideggera po Sloterdijka – nie wychwytyują w sposób precyzyjny tego właśnie momentu? Czyż nie mówią o tym, że niemożność odniesienia do tak czy inaczej rozumianej transcencji, autorytetu czy prawa skazuje nas na bezpośredniość impulsów popędowych, które przesycają wtedy każdy moment naszego istnienia i siebie nawzajem, unicestwiając tym samym każdą wyższą formę ludzkiego istnienia, każdy ruch sublimacji, każdą pracę metafory dążącą do zbudowania uniwersum symbolicznego? I czyż gwoli uzasadnienia swoich racji owi krytycy nie mogliby wskazać tysiąca zjawisk kulturowych, które miałyby o tym świadczyć?

A więc jeszcze raz: czy gdy mówimy o przesyconiu śmiercią kultury pozbawionej figury ojcowskiej, mamy do czynienia z rzetelnym opisem, z trafną diagnozą, czy też z iluzją, wyobrażeniem, nową figurą *fantazmatu*?

Wskazówką może być niepozorny fragment cytowanego eseju Freuda, dotyczący skrucy. Skąd może brać się skrucha, pyta Freud, gdy nie ma jeszcze sumienia¹⁹? Jak zauważa ojciec psychoanalizy, nie jest to pytanie łatwe. W świecie prawa ojca skrucha jest efektem działania ukształtowanej już instancji, która ocenia jakiś, zwykle popędowy, impuls czy działanie²⁰. Ale jak możliwa jest skrucha, gdy tej instancji nie ma? Łatwo zrozumieć, że pytanie dotyka bezpośrednio naszej sytuacji rozproszonego, opresywnego sumienia. Czy w takiej sytuacji skrucha jest możliwa? Czy też rację mają krytycy naszych czasów, mówiąc o powszechnej niezdolności do jakiegokolwiek refleksji moralnej?

Odpowiedź tkwi, jak sądzę, w tym oto zdaniu: „Ta skrucha była rezultatem prapoczątkowej ambiwalencji uczuć względem ojca [...]”;

¹⁹ Praca cytowana, s. 217.

²⁰ Tamże, s. 216–217.

skoro już nienawiść została zaspokojona przez agresję, w skrusze z powodu dokonanego czynu ujawniła się miłość²¹. Można by powiedzieć: no właśnie – pojawia się tu ojciec oraz czyn, jeśli tych elementów nie ma, cała konstrukcja się wali! Jednak nie, podmiot sam jest źródłem tej siły, która ma moc neutralizowania wpływu nienawiści. Można zastanawiać się, czy teza ta nie jest wyrazem jakiejś potrzeby pocieszenia, którą ojciec psychoanalizy ofiarowuje nam, by nie pozostawiać nas bez żadnej nadziei. Jednak wydaje się głęboko zakorzeniona w ogólnym, filozoficznym przesłaniu teorii: każdemu wzrostowi siły Erosa towarzyszyć będzie wzrost siły Thanatosa, ale też na odwrót... Nawet gdy dojdzie do skrajnego wybuchu agresywnych afektów, mord, popędy życia podejmą swoją pracę. W kolejnych akapitach Freud pisze: „Tak naprawdę nie ma decydującego znaczenia to, czy ojciec został zabity, czy też postępek ów został zaniechany – w obu wypadkach człowiek musiał uważać się za winnego, albowiem poczucie winy stanowi wyraz ambiwalentnego konfliktu, odwiecznej walki Erosa i popędu niszczenia czy śmierci”.

I dalej: „Konflikt ten rozgorzeje w chwili, gdy tylko ludzie staną w obliczu zadania współżycia”. Można by więc podejrzewać, że choć istnieje owo pozbawione imienia i prawa źródło poczucia winy, okrutnego sumienia – może to Źiżkowskie „matczyne *nad-ja*”, surowo karzące za brak rozkoszy – jest też źródło skruchy. Eros popycha ludzi ku wspólności. ale „dopóki owa wspólnota ludzka zna tylko formę rodziny, konflikt ów musi się wyrażać w formie kompleksu Edypa”.

No dobrze, ale co się stanie, gdy rodziny nie ma albo zmienia się ona fundamentalnie?

Sądzę, że w efekcie mamy do czynienia z nieskończonym *continuum* lokalnych gier, swoistych negocjacji między miłością i śmiercią. W tym kierunku idzie myślenie Gilles’a Deleuze’a przedstawione w *Anty-Edypie*.²² Tak jak w kulturze rządzonej przez prawo ojca wspomniana gra odbywała się w z góry określonej przestrzeni, determinując stałą konfigurację instancji psychicznych i społecznych,

²¹ Tamże, s. 217; kolejne cytaty z tej samej strony.

²² G. Deleuze, F. Guattari *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, tłum. Tomasz Kaszubski, Warszawa 2017.

tak w kulturze rozproszonego sumienia spotkanie z Innym zawsze stawia *ja* wobec zadania rozprowadzenia – w takim sensie, jak dowódca rozprowadza warty, tworząc konstelację swojego pola walki – impulsów miłości i śmierci. Tym razem jednak już nie po prostu w zgodzie z „rodzinnym romansem neurotyka”, jak Freud nazywa osobistą historię (prawie) każdego z nas, lecz raczej w myśl jakiegoś postulowanego przez Deleuze’a duchowego „rzutu kości”, w którym pragnienie wyrzucenia szczęśliwej liczby – miłości – równoważone jest lękiem przed wyrzuceniem tej, która jest znakiem nienawiści, co w rezultacie wydarza się jako nieprzewidywalna i niepowtarzalna kombinacja uczuciowych zmiennych. Zmiennych, które nie są zdeterminowane przez trójkątną relację: *ja*, pragnienie matki, prawo ojca. W jednym krytykom późnej nowoczesności trzeba przyznać rację. Ta ciągła gra jest niebezpiecznie nieekonomiczna. W porównaniu z jednoznacznością struktury rodziny patriarchalnej, ileż chaotycznych wyborów dokonać się musi w medium stworzonym przez zmienne konfiguracje Deleuzjańskich „maszyn pragnienia”, których relacje określone są przez swoiste „rzuty kości”! I jakże każdy z nich jest kosztowny! Ten potworny wysiłek jest być może najbardziej mrocznym aspektem emancypacji. To on stanowi ekonomiczną podstawę wyobrażenia o kulturze współczesnej, przesyconej bezpośrednio agresją, bowiem pozbawionej figury ojcowskiej. Zwierzchnictwo zawsze jest łatwiejsze. Dlatego nadal proroczo brzmi ostrzeżenie Jacques’a Lacana, skierowane do tych, którzy w maju 1968 roku byli forpocztą kultury współczesnej: „Przygotowujecie sobie nowego Pana”.

11. Delegitymizacja „gry na *libido*”

Wróćmy do głównej linii naszego wywodu.

W latach siedemdziesiątych nastąpiło załamanie dynamiki pola symbolicznego, opartej na pragnieniach libidynalnych i wizji stałego postępu jako przyczynie pragnienia. Właściwie nadal nie jest do końca jasne, dlaczego tak się stało. Istnieją dwie główne linie interpretacyjne, mające to wyjaśnić. W nurcie „twardych” nauk społecznych podkreśla się rolę kryzysu naftowego 1975 roku, z którym wiązało się załamanie krzywej wzrostu dobrobytu w państwach Za-

chodu. Jednocześnie, wraz z odstąpieniem od porozumień z Bretton Wood, rozpoczął się trwający do dzisiaj proces globalizacji, którego najważniejszym zapewne elementem było „wyprowadzenie” pracy fizycznej z owego obszaru Zachodu, który dziś nazywa się raczej Globalną Północą. Od lat osiemdziesiątych stale wyciekała krew z organizmu zachodnich społeczeństw. Jego żywotna siła – praca – wpływała w stronę krajów globalnego południa. Praca produkcyjna bowiem, niezależnie od tego, że ciężka i wyalienowana, tworzyła materialną i duchową potęgę zachodniego kręgu cywilizacyjnego. Paradoksalnie, właśnie wielki antagonizm społeczny rozdierający Zachód przez maksymalizację napięcia zmuszał do aktywności, do intelektualnego wysiłku, pozwalał tworzyć rzeczy, dzieła i symbole.

W nurcie bliższym naukom humanistycznym załamanie narracji postępu wiąże się z coraz lepszym rozpoznaniem upiornych fundamentów, na którym opierał się pokój²³. Masowe mordy, stanowiące niejawnie podglebie postępu epoki powojennej, zyskały reprezentację i miejsce w zbiorowej wyobraźni. To zaś, jak już wspominałem, odebrało szczęściu tej epoki i całej narracji postępu jej moralną sankcję.

Z interesującego nas punktu widzenia rozpoznanie ludobójstwa doprowadziło do bardzo silnej stygmatyzacji samej nienawiści. W duchu tezy, że to dyskurs jest głównym źródłem i jednocześnie nośnikiem rzeczywistości społecznej – tezy wyrażającej zresztą coraz większe poczucie bezradności w sferze wszelkich fundamentalnych projektów zmiany porządku instytucjonalnego, rządzącego się już tylko logiką ekonomiczną – postanowiono wyprzeć język nienawiści ze sfery publicznej.

Ten zakaz powodował, że w owych czasach jawne i otwarte głoszenie nienawistnych haseł, wszelkie akty poniżania lub niszczenia, nawet w sferze symbolicznej, prowadziły do natychmiastowej marginalizacji ich autora. Inaczej niż dzisiaj, nie można było palić symboli państwowych nielubianych mniejszości narodowych, a na miejskich murach gwiazdę Dawida powieszoną na szubienicy malowali tylko

²³ W latach sześćdziesiątych taką rolę odegrały procesy nazistów, przede wszystkim Eichmanna, którego proces rozpoczął się na początku dekady, w siedemdziesiątych zaś publikacja *Archipelagu Gulag* Aleksandra Sołżenicyna.

zdziczali kibice, a nie członkowie jakby nie było legalnych ruchów politycznych. Oczywiście w dyskursie demokratycznym można było nadal konstruować obiekty nienawiści, jednak były one zwykle względnie abstrakcyjne i odległe (na Zachodzie, przekształcającym się w Północ – były to globalizacja, imperializm, syjonizm albo terroryzm, wreszcie sama nienawiść). Jednak atak na jakąkolwiek konkretną grupę wywoływał bardzo silną negatywną reakcję społeczną. To przecież w imię ochrony przed nienawistnym słowem ograniczana była jedna z najważniejszych wolności Zachodu, wolność wypowiedzi.

Dziś, wobec brutalnego powrotu jawnej nienawiści w obszarze retoryki politycznej, trzeba rozważyć, czy nie jest to po części konsekwencją niedawnego wyparcia ze sfery jawności czegoś, co – jak jestem przekonany – ma swoje miejsce w porządku istnienia. Slavoj Žižek podsumowuje gorzko: „jesteśmy jak gdyby świadkami ostatecznego potwierdzenia Freudowskiej tezy z *Kultury jako źródła cierpienia*, zgodnie z którą z każdym aktem umocnienia się Erosa Thanatos mściwie umacnia się jeszcze bardziej”²⁴.

Wiara w rzeczywistą skuteczność zakazu wyrażania nienawiści jest pochodną myślenia magicznego; przypomina ludowe przekonanie, że nazwanie śmierci ją przywołuje. Znowu, w poczuciu bezsilności, próbowaliśmy „zaczarować” świat za pomocą retoryki. W wyniku owego zakazu nienawiść jednak nie znikła. Jej potężny wpływ kształtował nasze myślenie i odczuwanie, byliśmy tylko mniej świadomi jej działania.

Nasza kultura doświadczyła wówczas raczej tego, co Cornelius Castoriadis trafnie nazwał *la montée de l'insignifiance*, naporem ni-jakości.

Patrząc z tej perspektywy na zachodnie społeczeństwa końca XX wieku, można podejrzewać tu obecność mechanizmu błędnego koła: niemożliwa do wyrażenia nienawiść kieruje się do wewnątrz, staje się elementem paraliżującym świadomość, a przede wszystkim uszkadza libidynalną zdolność pragnienia, uniemożliwiając tworzenie

²⁴ S. Žižek *Przekleństwo fantazji*, tłum. Adam Chmielewski, Wrocław 2001, s. 141.

i obsadzanie nowych znaczeń, celów i dążeń. A sparaliżowana świadomość nasycza się frustracją, która stale zasila zasoby agresji, i w związku z tym zwiększa paraliżującą siłę nienawiści. Trawestując ponownie zdanie Freuda, tym razem możemy powiedzieć: każde osłabienie Thanatosa oznacza odpowiadające mu pod względem siły osłabienie Erosa.

12. Krainy chronicznej nudy?

W społeczeństwach, w których długotrwała „gra na *libido*” doprowadziła do przesyty, a jednocześnie język nienawiści wyparty został z przestrzeni publicznej i dyskursu, wpływ popędu śmierci okazał się być szczególny. Wyparta nienawiść nie jawiła się poprzez bezpośrednie wybuchy wściekłości, rzadkie były mordercze akty czy nawet otwarta przemoc symboliczna. Nienawiść była raczej źródłem tego, co Erich Fromm nazwał „chroniczną nudą”.

Taka chroniczna nuda prowadzi do wycofania pragnień, do zblednięcia wszelkich wartości i celów, niemożności zaangażowania w cokolwiek, wreszcie do zamykania się w kręgu najbardziej bezpośrednich, najprostszych pragnień i przeżyć. Jednocześnie jednak wymusza „ucieczkę od nudy”, popycha więc do gorączkowej aktywności w poszukiwaniu wymyślnych, fantazyjnych, często urojonych pobudzeń, uwalniających od stałego, bezpośredniego napierania bezkształtnego kształtu siebie. Ten stan znakomicie rejestrował Michel Houellebecq.

W parafrazie diagnoza Fromma mogłaby brzmieć tak: jako sposób przeżywania świata nuda – chroniczna depresja – pojawia się, gdy wyparta agresja napiera na sferę *libido* i osłabia oraz deformuje zdolność obsadzania znaczeń. Obiekty przestają budzić *pragnienie*, tracą swoją wartość symboliczną; Lacan powiedziałby, że znika w nich *małe a*, *przyczyna pragnienia* – to, co powoduje, że ich pragniemy. I oczywiście dotyka to w pierwszym rzędzie tych struktur znaczeniowych, których wytwarzanie jest najbardziej złożone, które wymagają największego zaangażowania, by mogły trwać. Stąd pojawiające się w takiej sytuacji zubożenie czy wręcz degradacja wyobraźni. Wycofanie się z obsadzania znaczeń, a w konsekwencji utrata zaangażowania i „zblednięcie” całego świata przeżywania uru-

chamia procesy regresywne i wyzwała formacje reaktywne. Są one liczne i różnorodne; ekscytacja tym, co zdeformowane, chorobliwe – w opozycji do ludzkiego zainteresowania innością – jawi się jako jeden z najbardziej charakterystycznych symptomów stanu „sparaliżowanej” świadomości.

Wiele zjawisk charakterystycznych dla życia społecznego schyłku XX stulecia daje się zrozumieć, gdy odwołamy się do kategorii chronicznej nudy. Przede wszystkim zanik zaangażowania w projekty polityczne czy w ogóle w wielkie konstrukcje utopijne, typowe dla nowożytnego świata wyobraźni. Jakby naruszona została zdolność do sięgania dalej na osi czasu, niezależnie od tego, czy chodzi o odległe projekty, czy o dawne wzorce. Podobnie poczucie wspólnoty – czyli zdolność do lokowania *ja* w jakimś złożonym *my* – utraciło wówczas swoją mobilizacyjną siłę. Niezależnie od tego, czy chodzi o uniwersalne *my* człowieczeństwa, czy *my* wspólnot narodowych albo religijnych. Choć oczywiście już wtedy nastąpiło odrodzenie różnych form integryzmu religijnego i nacjonalizmu, to w ó w c z a s były to nurty zdecydowanie mniejszościowe, obserwowane raczej jako egzotyczne uzupełnienie różnorodności cechującej społeczeństwa.

Napór nijakości – ta formuła Castoriadis dobrze opisuje ówczesne wycofanie się zaangażowania ze sfery najważniejszych symboli epoki nowożytnej.

Fromm wiązał stworzoną przez siebie kategorię z krytyką alienacji i zniewolenia jednostki w nowoczesnych społeczeństwach rządzonych przez przemysłowe stosunki produkcji. Ale analiza obecności tego zjawiska w społeczeństwach post-industrialnych wskazuje, że być może chodzi nie tyle o charakterystykę społeczeństwa przemysłowego, ile o pewną szczególną strukturę pola symbolicznego, która może pojawiać się w różnych formacjach cywilizacyjnych. Jej przejawem jest specyficzna organizacja – a raczej dezorganizacja – zbiorowej świadomości.

13. Wobec przewagi procesów regresywnych

Możemy znaleźć co najmniej dwa zaskakujące swoją precyzją opisy tego stanu, zaczerpnięte z prac autorów zajmujących się społeczeństwami różnymi od naszych. Pierwszy dotyczy mieszczańskiego społeczeństwa *fin de siecle*'u i pojawia się w znanym dziele Hannah Arendt *Korzenie totalitaryzmu*. Próbując oddać ducha tej epoki, Arendt sięga po zwroty charakterystyczne właśnie dla opisu pola świadomości zdeorganizowanej. Zacytujmy jedno zdanie: „Proces, w którym burżuazyjne społeczeństwo rozwijało się, wydostając się z ruin rewolucyjnych tradycji i wspomnień, sprawił, że do przesytu materialnego i ogólnego zubożenia na sprawy polityczne dołączył się czarny duch nudy”²⁵.

Mamy tu więc warunki umożliwiające takie przekształcenie pola symbolicznego, by można je było określić słowem „przesyt”, nie tylko materialny, ale „ogólny”, związany z odchodzeniem w przeszłość „rewolucyjnych tradycji i wspomnień”, które mogły strukturalizować *imaginarium*, nadając sens zaangażowaniu – co z kolei powoduje „ogólne zubożenie na sprawy polityczne”, do którego dołącza „czarny duch nudy”. Zauważyć trzeba, że dotyczy to społeczeństwa sprzed przejścia kapitalizmu w fazę masowej industrializacji, symbolizowanej przez system Forda.

Ale ten szczególny stan ducha zaskakuje nas jeszcze bardziej, gdy natykamy się na niego w świadectwie literackim pochodzącym z epoki bardzo odległej, z późnego cesarstwa rzymskiego. Mówię tutaj o tekście z IV wieku naszej ery, autorstwa historyka Ammianusa Marcellinusa, interpretowanym przez Erica Auerbacha w jego dziele *Mimesis*. W zdaniach Auerbacha odnajdujemy „czarnego ducha nudy”, atmosferę chronicznego zmęczenia, beznadziejnego wysiłku, połączonego z żywiącą się iluzjami gorączką, tak trafnie uchwyconą przez Fromma. Komentując styl historyka epoki schyłkowej, pisze badacz: „U Ammiana dochodzi [...] wręcz do dehumanizacji magicznej i zmysłowej; jest przy tym rzeczą osobliwą, że właśnie owo skostnienie pierwiastka humanistycznego sprzyja tu sensualistycznemu

²⁵ H. Arendt *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, tłum. Mariola Szawiel i Daniel Grinberg, Warszawa 1988, s. 58.

unaocznieniu odtwarzanych wydarzeń²⁶. Dehumanizacja, odebranie językowi zdolności do rozumienia innych, do wyrażania relacji, do tworzenia wspólnoty, jest tu pierwszym odnotowanym symptomem ukrytego działania popędu śmierci. Osłabia on istotową dla Erosa tendencję do łączenia, do wykraczania poza granice *ja*, do tworzenia pojęć i fraz, które niosą ze sobą zdolność przekraczania granic. Thánatos powoduje „skostnienie” tej zdolności, zamienia się ona w rytualne, pozbawione życia powtarzanie – językowego albo społecznego – ceremoniału: „zaczyna [...] dominować magiczna i posępna zmysłowość, martwota obrazu i gestu”. To, co żywe, przenosi się w obręb bezpośredniej, nie połączonej z niczym innym, obrazowej ekspresji pierwiastka popędowego; dlatego właśnie język, tracący zdolność do wyrażania wspólnoty, dehumanizujący się, nabiera sensualnej ostrości, małuje obrazy żądzą, nienawiścią i krwią.

Powołując się na lekturę Seneki i Tacyta, zauważa Auerbach: „Wrażenie czegoś przygniatająco ciężkiego, sposepnienie atmosfery życiowej zaznacza się już przy końcu pierwszego stulecia epoki Cesarstwa”. Ten posępny klimat nasycy też imperialny stoicyzm Marka Aureliusza, gdy pisze: „Rankiem, gdy się niechętnie budzisz, pomyśl sobie: budzę się do trudu człowieka. Czyż więc czuć się mam niezadowolony, że idę do pracy, dla której się zrodziłem i zesłany zostałem na świat?”²⁷. Wyczuwalne jest w tych słowach wrażenie przymusu, rozpaczliwej obrony słabnącej podmiotowości i dojmujące poczucie osamotnienia, zawarte zresztą w tytule zapisków: *Do siebie samego*. A w następujących nieco dalej zdaniach pojawia się symptomatyczna, „odczarowana” zmysłowość: „przy mięsie i podobnych potrawach wyobrażać sobie trzeba, że to jest trup ryby, tamto trup ptaka albo świni, że Falern [gatunek wina – A.L.] – to sok wyciśnięty z grona, a purpurowa szata – to włosy jagnięcia zanurzone we krwi skorupki, a obcowanie cielesne to tarcie wnętrzości i wydzielanie śluzu połączone ze spazmem”. Myśl człowieka wybitnego, „filozofa na tronie”, świadomie wyzbywa się tu odrobiny fantazji, idealizacji koniecznej do przekroczenia granic surowego panowania immanencji.

²⁶ E. Auerbach *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. Zbigniew Żabicki, Warszawa 1968, s. 121–122; kolejne cytaty z tych samych stron.

²⁷ Marek Aureliusz *Rozmyślenia*, tłum. Kazimierz Leśniak, Warszawa 1984, s. 44, kolejny fragment – s. 60.

Koniecznej, bowiem podtrzymującej w gruncie rzeczy poczucie rzeczywistości otaczającego nas świata.

Jakby już czytał Lacana, autor *Mimesis* zauważa z przenikliwością²⁸, że istota stylu Ammiana nie polega tylko na nagromadzeniu mrocznych i okrutnych elementów, ale przede wszystkim na niezdolności do kształtowania znaczeń o przeciwstawnej charakterystyce. Auerbach tłumaczy to defensywnym charakterem kultury antycznej tej epoki. Świadomość musiała kształtować się wobec opresyjnego i zagrażającego świata, więc to nie pragnienia, a właśnie lęk i agresja nadawały sens zjawiskom. To wytłumaczenie idzie jednak drogą zbyt skrótową. W rozumowaniu Auerbacha charakter świata zewnętrznego bezpośrednio odzwierciedla się w fenomenach świadomości – i figurach retoryki²⁹. Można jednak przyjąć, że termin „defensywny” nie określa tylko beznadziejnej walki imperium z ludami barbarzyńskimi, ale przede wszystkim niezdolność świadomości do tworzenia nowych i „ofensywnych” znaczeń, przewagę procesów *regresji* w „osobowości” tej kultury.

To wątek Nietzscheański, zaczerpnięty z refleksji o roli, jaką historia może mieć dla społeczeństw. Jak wiadomo, w *Niewczesnych rozważaniach* Nietzsche zauważa, że nadmierna świadomość historyczna może szkodzić twórczym siłom kultury. W swojej pracy o edukacji na Zachodzie Pierre Riché³⁰ drobiazgowo opisuje ów zanik twórczej siły, dotyczący kulturę późnego Cesarstwa, kulturę, która tyle razy przepowiedziała wszystkie tematy swojego dziedzictwa, że nie była zdolna znaleźć dla nich jakichkolwiek nowych znaczeń. Jej *imaginarium* było przesycone i sparaliżowane przesytem, a jedynym, co mogło jeszcze galwanizować tę martwość, była destrukcja znaczeń: ironia, sarkazm, groteska, wreszcie okrutne fantazje, wszystkie płynące z powstrzymywanej nienawiści.

Rzut oka na fragmenty świadectw, które dotarły do nas z owej odległej epoki, pozwala rozpoznać w nich ślady przenikania niszczącą pracą popędu śmierci przestrzeni żywej energii, zwanej w ję-

²⁸ Patrz E. Auerbach, praca cytowana, s. 131–132.

²⁹ Jak trafnie zauważa w przedmowie do wydania z 2004 roku Michał Paweł Markowski.

³⁰ P. Riché *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej: VI–VIII w.*, Warszawa 1995, s. 52–54.

zyku psychoanalizy *erotyczną*. Ten stan odzwierciedla strukturę pola symbolicznego, uwarunkowaną przez paraliżujący wpływ wypartych sił destrukcyjnych na twórczą aktywność społecznej świadomości. Skostnienie, niezdolność do racjonalnej abstrakcji, dehumanizacja, której towarzyszy wzmocnienie zmysłowej siły obrazów i skrywana pod rytuałem brutalność przeżywania – to właśnie znamiona depresyjnej, chronicznej nudy. Przenika ona różne formacje kulturowe, oddalone od siebie historycznie, różniące się radykalnie pod względem ekonomicznym i społecznym. Coś jednak łączy te formacje, co pozwala rozpoznać podobieństwa mimo oddzielających je wieków. Francuska badaczka Chantal Delsol ujmuje to w formule kultury, której nadzieja polega na obywananiu się bez nadziei³¹.

Bez nadziei, tego najbardziej wysublimowanego z erotycznych uczuć.

³¹ „Późna nowoczesność przypomina późną starożytność – jako starość pewnego świata – jednak z odwróceniem kierunku zmian. To, co rodziło się w schyłkowym cesarstwie, czyli tradycja chrześcijańska, jest wypierane i zastępowane kulturą dającą się porównać z tą, która była wypierana ówczesnie, to jest przez rodzaj stoicyzmu” – Ch. Delsol *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. Małgorzata Kowalska, Kraków 2003 s. 12.

Władza obrazów

There is no business like show business.

Irving Berlin

Teraz, kiedy nad każdym z nas ciąży lęk przed życiem w społeczeństwie, wywołany skutkami coraz gęstszego zaludnienia, zmniejszającego się wszechświata i nie dającego schronienia żadnej części ludzkości przed godną wzgardy przemocą...

Claude Lévi-Strauss

Były kiedyś piękne czasy... Były to czasy, kiedy śniło się teoretykom, że każdy człowiek będzie mógł sam definiować swoją tożsamość, tworzyć własny obraz siebie i świata, sięgając zaś do nieskończonego zasobu symboli i znaków, dostępnych „na jedno kliknięcie myszy”, będzie panem i władcą mającym możliwość nadawania znaczeń ludziom, rzeczom i zdarzeniom¹ w zgodzie ze swoim subiektywnym... No właśnie, czym subiektywnym?

Czym byłyby więc owa subiektywność, która miała określać projekt świata i tożsamość człowieka w czasach, gdy złudzenie to było powszechne? Czym staje się, gdy podlega potężnej presji pozornie nieskończonych możliwości i jest włączana w ciągłe przebiegi znaków, *znaczących*, symboli? Czym jest, gdy podlega wykluczeniu, sama stając się tego wykluczenia znakiem? I wreszcie w jakim porządku winniśmy rozpatrywać te pytania?

Zauważmy, że tworzenie projektu całego świata to zadanie na ogromną skalę; w dawnych czasach, poprzedzających zadekretowa-

¹ Patrz na przykład: H. Jenkins *Kultura konwergencji: zderzenie starych i nowych mediów*, Warszawa 2007.

ną przez Nietzschego śmierć Boga, uznawane za zadanie na Jego miarę.

W dyskutowanych przez nas czasach zadanie to powierzone zostało człowiekowi. Każdemu człowiekowi. Co więcej, uznano że kultura tym lepiej uwalniać będzie człowieka z więzów konieczności, w im większym stopniu pozwoli mu być autorem własnego świata i grającym w nim główną rolę aktorem. Na tym właśnie miała polegać „kultura partycypacji”. Pierwsze pytanie, które sobie zadajemy, to zatem pytanie o subiektywność, która miałaby kierować ową tajemniczą kreacją. Albo, inaczej mówiąc, jaka jest koncepcja podmiotowości, na której zasadza się idea „kultury partycypacji”? Pamiętajmy przy tym, że koncepcja podmiotowości zawsze odzwierciedla odniesienie do Innego.

1. Wymiana równoprawna?

Pojęcie „kultury partycypacji” wiąże się z obserwowanym od początku XXI stulecia skokiem rozwojowym – kolejnym skokiem rozwojowym – w obszarze środków komunikowania, ezoterycznie zwanym pojawieniem się poziomu Web 2.0 w Internecie. Moc obliczeniowa osobistych narzędzi elektronicznych, na przykład telefonu komórkowego – porównywalna z mocą komputerów NASA z lat sześćdziesiątych XX stulecia – a także wykładniczy wzrost przepustowości łączy, które przenoszą informacje, uzasadniają pojawienie się idei powszechnej i równoprawnej wymiany i udziału wszystkich we wszystkim. Ba, uzasadniają ideę, może najwyraźniej sformułowaną przez francuskiego myśliciela Bruna Latoura, że jesteśmy świadkami wyłonienia się nowego typu podmiotowości zbiorowej, aktora-sieci, w której to podmiotowości wszyscy uczestniczymy.

Oczywiście, jeśli mamy połączenie z Internetem. Ci, którzy nie mają, nie uczestniczą.

Oznaczałoby to, że poszczególne jądra myśli, błyski idei, spięcia rozumowań przestają funkcjonować w indywidualnym, ludzkim umyśle, lecz wrzucane w ową przestrzeń przepływów konstytuują nową, samodzielnie myślącą inteligencję wyższego rzędu. Miliony blogów czytanych przez miliardy oczu, wikipedie tworzone szybciej niż są studiowane, dziennikarstwo obywatelskie, w którym dysku-

sja poprzedza informację, produkcje filmowe „jednego wieczoru”, wpuszczane na YouTube i inne podobne serwisy, twórczość artystyczna udostępniana na ekranie całemu światu, konta i profile na portalach społecznościowych, których liczba (kont i profili) zbliża się do liczby ludzi żyjących na północnej półkuli globu, komentarze, wymiany, komentarze do wymian, komentarze do komentarzy do wymian, projektowanie. Pozornie – żadnych zasad poza dostępnością. Pozornie.

Każda generacja lubi podkreślać wyjątkowość przełomu, którego jest świadkiem i aktorem. To bardzo nowożytna cecha społeczeństw zachodnich, mocno związana z potrzebą wyraźnego odcięcia swojego *ja* od wpływu poprzedników. Ta cecha staje się szczególnie wyraźna w społeczeństwach żyjących na przełomie wieków, a tym bardziej na przełomie tysiącleci. Pierwsze millenium kończyło się lękiem przed końcem świata, drugie – nadzieją na koniec świata czysto ludzkiej myśli i istnienia, na nadejście świata post-humanizmu.

Na fali tego rodzaju obaw i nadziei ogromne przyspieszenie rozwoju technologii internetowych, którego jesteśmy świadkami, stało się pretekstem do formułowania radykalnych hipotez o zmianie charakteru tego, co najbardziej ludzkie, a więc samego procesu myślenia. Takich jak wspomniana hipoteza aktora-sieci Bruna Latoura. Zgodnie z nią procesy myślowe tracą swój indywidualny charakter, a stają się atrybutem podmiotu zbiorowego, tworzonych przez samą sieć, łączącą wszystkich indywidualnych użytkowników.

Można zauważyć nieco zgryźliwie, że koncepcja owa ujawnia swoje zadłużenie w bardzo dziewiętnastowiecznej myśli Émila Durkheima, który takim aktorem-siecią, stającym się podmiotem wyższego rzędu, czynił po prostu społeczeństwo. W nim każdy miał partycypować i ono jednocześnie w sposób mocny determinować miało każdego indywidualnego człowieka, tkwiącego w węzłach społecznej sieci. Nie na darmo Latour jest francuskim filozofem i przedstawicielem francuskich nauk społecznych; wszyscy oni są przecież dziedzicami myśli Durkheima.

Czy tego rodzaju zgryźliwości uzasadniają konserwatywny pogląd, że gdy zmienia się wszystko, w gruncie rzeczy nie zmienia się nic? Osobiście może byłbym skłonny do tego rodzaju odpowiedzi, sądząc jednak, że tak dobrze nie jest. To byłoby za proste. Postuluję

więc raczej, że zmienia się bardzo wiele, ale nie tam, gdzie trzeba, i nie w taki sposób, który uzasadnia optymistyczne hipotezy, takie jak ta o „zbiorowej inteligencji” Pierre’a Lévy’ego czy „semiotycznej demokracji” Johna Fiske’a.

2. A kto jest tutaj Innym?

Punktem wyjścia do tezy, że zmienia się wiele, ale nie tam, gdzie trzeba, i nie w taki jak trzeba sposób, jest przekonanie, że doświadczającym świat, również świat sieci, Web 2.0, jest i pozostanie indywidualny podmiot. Aktualnie – człowiek. Myślący, czujący, przeżywający; pewne *ja* wobec wszelkiego *nie-ja*. Taki podmiot jest zawsze wobec Innego, w którym zbiegają się owe *nie-ja* i wobec którego podmiot orientuje swoją aktywność. Wszelką aktywność, również komunikacyjną. Tym Innym – owszem, proszę bardzo – może być też sieć Latoura. Ale jako Inny wobec podmiotu.

Czym dla tak doświadczającego podmiotu są możliwości, które otwiera współczesna sieć? Oznaczają one niewspółmierne zwielokrotnienie zasięgu jego władz poznawczych. Stukrotnie ostrzejszy wzrok, sięgający w tysiące miejsc, dotychczas niedostępnych, rozpoznający miliony znaków zawsze dotąd będących poza zasięgiem. Słuch pozwalający słuchać nieprzeliczalnej liczby melodii, dźwięków, opowieści. Głos o cyklopowej mocy, który pozwala mówić gdzieś daleko, poza zasięgiem zwyczajnie przenoszonych fal głosowych...

Nadmiar. Przesyt.

Przesyt? Tak, przesyt. Indywidualny podmiot bowiem w jednym momencie może świadomie uchwycić tylko jeden jedyny znak, sens, obraz. Nie pięć, nie sto ani tysiąc, tylko jeden. Oczywiście, po sekundzie może przerzucić swoją uwagę na inny, ale w danej chwili ujmuje tylko jeden. Skądinąd ten następny jest do pewnego stopnia już określony przez poprzedni. To jest właśnie myślenie. I stąd podkreślana przez wielu przenikliwych myślicieli, od Nietzschego po współczesnych neurofenomenologów, ochronna, eliminacyjna rola naszego umysłu.

Umysł eliminuje nadmiar. Ale sieć przecież produkuje nadmiar. Indywidualny umysł jest więc w permanentnym konflikcie z siecią. Ludzki, indywidualny podmiot jest w antagonistycznej relacji

z owym medium, w którym jednocześnie pograża się, w które wpada jak ćma w płomień świecy.

Dawna słabość środków komunikowania chroniła myśl przed nadmiarem. Metaforycznie można powiedzieć: pozostawiała ją w półmroku. Często wręcz pozostawiała ją w głębokim cieniu, co z perspektywy „oświecenia” jawiło się jako upośledzenie. Dziś jednak wiemy, że półcień i mrok czasem pobudzały autonomiczną aktywność myślową – wiele wspaniałych twórców umysłu powstało przecież w warunkach izolacji – wywoływały bowiem, nazwijmy to tak, dążenie do odległego światła.

„Przejrzystość rzeczy”, której doświadczamy dzięki sieci, jest jak błysk miliona halogenowych lamp, z miliona kierunków biegnących w stronę źrenicy naszego oka. Bez żadnego filtra, bez żadnej osłony. Partycypacja to „przejrzystość rzeczy”; w tym przejrzystym środowisku im kto bardziej lśni, tym więcej miejsca zajmuje, inni zaś kąpią się w jego blasku. Osłony każdy musi dopracować się sam.

3. A poza tym, jaki on jest, ten Inny?

Przesyt zmusza do redukcji nadmiaru, na tym właśnie polega osłonowa funkcja umysłu. Teorie, takie jak ta aktora-sieci, pełnią do pewnego stopnia rolę mechanizmu osłonowego. Mówią nam bowiem, że problemu przesytu nie ma, gdyż myśleniem zajmuje się nie tyle indywidualny człowiek, co podmiot zbiorowy. Wszelka nadwyżka informacji i znaczeń, dla każdego ujętego pojedynczo przytłaczająca, znajduje swoje miejsce w nieprzebranych myślowych zasobach zbiorowej inteligencji.

Oślaniając, teorie te jednak zasłaniają, mimochodem przechodzą bowiem do porządku nad pytaniem: co pozostanie z indywidualnego podmiotu w świecie, w którym myśli podmiot wyższego rzędu? Można optymistycznie twierdzić, że nic złego się nie stanie, przez udział w myśleniu zbiorowym nasz indywidualny status wręcz się podniesie.

Tu jednak pojawiają się wątpliwości. Przesyt, czyniący umysł interaktywnym, czyni go również reaktywnym – gęstość bodźców przychodzących z zewnątrz powoduje, że umysł łatwo nastawia się na reakcję, a nie kreację. Kreacja bowiem wymaga autonomii.

W klasycznym sensie tego słowa: samo-stanowienia, własnych reguł. To zaś oznacza w miarę stałe trzymanie się własnej drogi, niezależnej od zewnętrznych bodźców, znaków i sensów, niezależnej od przejmującego blasku sieci. Inaczej kreacja łatwo staje się reakcją. S ł a b y p o d m i o t – obiekt ceniony w czasach ponowoczesnych – słaby podmiot zbiorowej inteligencji reaguje w dość chaotyczny sposób na silne bodźce, których napływ przekracza jego zdolność do chronienia się, do redukcji. To akurat łatwo zaobserwować, czytając w serwisach komentarze do komentarzy czy oglądając w serwisie YouTube sequele sequeli znanych wideoklipów.

W istocie więc uczestnictwo w „kulturze partycypacji” nie polega na tym, że każdy na tych samych prawach partycypuje w podmiocie zbiorowym, aktorze-sieci czy jak to tam zechcemy nazwać. Owszem, czasem jakiś filmik wrzucony przez nastolatka z Bombaju staje się przedmiotem zainteresowania milionów. W końcu, jak głosił Andy Warhol, każdy może mieć swoje pięć minut. Filmik wybrany przez miliony w chaotycznym procesie przypadkowych zdarzeń ma ucieleśniać regułę, że każdemu owo pięć minut się należy.

4. Nierówność dystrybucji zasobów sieci

Są jednak tacy, którzy mają swoje godziny, tygodnie, lata. Ich możliwości są tak naprawdę określone przez umiejętność korzystania z różnych mechanizmów redukcji nadmiaru, chronienia swojej obecności przed blaskiem obecności innych. Redukują nadmiar wokół miejsca własnego jawienia się. Jednym ze skuteczniejszych mechanizmów jest w tym przypadku powielanie obecności w bardzo wielu punktach sieci, wzmacniające kontrast między tymi, na których „jawienie się” natykamy się stale, a tymi, o których obecności nikt nie wie. Szczególnie jeśli łączą się tu obrazy internetowe, telewizyjne, głos płynący z radia, ze smartfona... Temu również służy praktyka „pozycjonowania” miejsc w internetowych wyszukiwarkach.

Ten, kto sprawnie posługuje się takimi mechanizmami, będzie stale uczestniczył w „kulturze partycypacji”, a raczej będzie dyktował jej prawa. Ten zaś, kto onieśmielony jest chaotycznym blaskiem sieci, sparaliżowany jawieniem się innych, będzie podporządkowany.

Może co najwyżej wylewać swoją frustrację wszędzie tam, gdzie administrator sieci zaznaczył: „skomentuj”.

W tym kontekście działanie sieci można porównać do działania rynku. W dawnych epokach istnienie rynków lokalnych, odciętych od innych, gwarantowało lokalnym producentom zainteresowanie ich produkcją. Chłopi wędrowali do okolicznego grodu, by kupić sierp czy inne narzędzia pracy wykute w trudzie przez lokalnego kowala. Połączenie lokalnych rynków bezpiecznymi szlakami komunikacyjnymi, wprowadzenie pieniądza, podział i utowarowienie pracy – wszystko to zmiotło z rynku drobnych producentów, wzmocniło zaś producentów masowych, eliminując wszelką konkurencję. Sierpy i kosy zaczęto produkować w fabrykach, a kowalstwo na Zachodzie jako zawód zanikło. Albo, żeby sięgnąć do przykładu opisanego przez Nassima Nicholasa Taleba, libańsko-amerykańskiego eseisty, który sytuuje nas bliżej dyskutowanych spraw: lokalny śpiewak w małym włoskim miasteczku zawsze mógł liczyć na zainteresowanie swoją sztuką podczas uroczystości kościelnych i świeckich, które uświetniał swoim śpiewem. Pojawienie się mechanicznych urządzeń odtwarzających głos, takich jak patefon, odebrało mu chleb, bo to śpiew operowych gwiazd z Mediolanu czy Rzymu zaczął być pożądanym dopełnieniem każdej uroczystości.

Jeśli więc kultura sieci jest najwyższą formą istnienia „społeczeństwa spektaklu”, jak już pół wieku temu nazwał nasze społeczeństwo Guy Debord, to właśnie do niej odnosi się rozpoznanie, że nasze czasy „to okres powszechnego przechodzenia od m i e ć do j a w i ć s i ę”². Jednak to przejście – od mieć do jawić się – powoduje, że „jawienie się” nie jest równo podzielone. I znowu trafne wydaje się wyjaśnienie Deborda: „U korzeni spektaklu tkwi [bowiem] najstarszy podział społeczny, specjalizacja władzy”³.

Gdy istnienie indywidualne – a to oznacza zawsze istnienie wobec Innego – koncentruje się w wirtualnym świecie, w większym jeszcze stopniu niż dawniej staje się zależne od tego, ile ma się zasobów. Materialnych, ale przede wszystkim – symbolicznych. Istnieje

² G. Debord *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. Mateusz Kwaterko, Warszawa 2006, s. 37.

³ Tamże, s. 39.

hierarchia możliwości „jawienia się”, a sieć jest najdoskonalszym medium tej bezwzględnej hierarchii.

Ostatecznie więc, jak sądzę, „kultura partycypacji” w swej istocie bliższa jest społeczeństwu spektaklu Guy Deborda niż zbiorowej inteligencji Pierre’a Lévy’ego. By istnieć, każdy z nas, indywidualnych podmiotów, musi przyjąć twarde reguły. I jeszcze bardziej się starać.

Ten, kto się nie stara, pozostanie niewidoczny. Zresztą większość tych, którzy się starają, też zostanie wykluczona z zabawy. Wykluczenie w społeczeństwie spektaklu jest doświadczeniem powszechnym. Zgodnie z rozpoznaniem Johna Adamsa, jednego z Ojców Założycieli Stanów Zjednoczonych, to doświadczenie ma dramatyczne konsekwencje moralne: „Człowiek ubogi ma czyste sumienie, a jednak się wstydzi. [...] Czuje się niewidocznym dla innych i sam błądzi po omacku. Ludzie go nie dostrzegają. Tuła się i błąka niezauważony. W tłumie, w kościele, na rynku [...] otacza go tak wielka ciemność, jakby znalazł się na strychu albo w piwnicy. Nie żeby spotykał się z dezaprobatą, osądem czy naganą; *jest tylko niedostrzegany*”⁴.

To zaś jest nie do zniesienia, bowiem nie ma większej krzywdy niż służyć swym spojrzaniem *rozkoszy Innego*.

5. Spektakl jest problemem etycznym sytuowanym w sferze estetycznej

Spektakl jest zatem problemem etycznym. Znaczy to, że sama sytuacja „łśnienia” jednego ludzkiego podmiotu i „przejrzystości” drugiego mieści się w rejestrze etycznym, rejestrze gestu dominacji i wykluczenia. Ani jawienie się, ani wykluczenie nie mogą być rozważane bez pomyślenia krzywdy i winy; gest wykluczenia zawsze musi opierać się na usprawiedliwieniu różnicy win, musi znaleźć swoje miejsce w ekonomii tych fundamentalnych stanów etycznych. W ekonomii, to znaczy – w ruchu wzajemnego odniesienia, relacji, wymienności, poszukiwaniu ekwiwalencji.

Współczesny świat jednak, zapośredniczony dla naszej świadomości przez obraz medialny, sytuuje problem wykluczenia w wy-

⁴ Za Hannah Arendt (*O rewolucji*, tłum. Mieczysław Godyń, Kraków 1991, s. 68).

miarze estetycznym. Obrazy wykluczenia stały się elementem przesyczonej sfery ikonicznej, pełniąc w niej istotną rolę. Rolę podporządkowaną jednak prawom obrazowania, a nie prawom gestu etycznego. Albo, mówiąc inaczej, logice *znaczącego*, a nie logice *podmiotu*.

Reprezentacje funkcjonują w przesyczonej sferze ikonicznej. Niezwykle istotnym zjawiskiem związanym z przesyconiem, z nadmiarem rządzącym tą sferą, jest niezdolność do wyłonienia trwałej struktury sensu. W każdym momencie jakikolwiek spójny ruch ujmowania pewnego przedmiotu myślenia, pewnego obrazu – również tego odzwierciedlającego złożoną, rozciągniętą w czasie sytuację – destabilizowany jest presją innych obrazów, innych wizerunków. Mamy tu do czynienia z wielokrotnie opisywanymi zjawiskami, takimi jak na przykład sąsiedowanie w przestrzeni medialnej reklam z przedstawieniami nędzy, czy informacji dotyczących fundamentalnych problemów cywilizacyjnych z plotkami.

Oznacza to również, że sytuowanie się podmiotu wobec tego obrazu jest stale destabilizowane przez inne obrazy, lokujące podmiot w innych pozycjach. Podmiot interpretacji – ten, który odpowiada na wezwanie i dlatego właśnie jest podmiotem – gubi się w kakofonii wołających go głosów. Wraca sytuacja Narcyza i Echo, której głos zwielokrotniony jest w nieskończoność.

Przyjrzyjmy się dokładniej tej sytuacji. Cechą wszelkiego wyobrażenia jest zatrzymanie ruchu. Zwrócił na to uwagę już Walter Benjamin, książkę o tym napisał Jean-Paul Sartre, jest to też stałym elementem medytacji Jacques'a Lacana. Uwarunkowane jest to tym, że wyobrażenie, by mogło zostać uchwycone, musi spełniać warunek jednoznaczności, musi znaczyć coś, to, co właśnie się jawi. Z tego zaś wynika, że obraz, przedstawienie ikoniczne, unieruchamia swój przedmiot w określonej strukturze sensu i odcina go od innych struktur.

Ma to istotne konsekwencje. Przede wszystkim dla tego, kto jest wyobrażany. Musi on stać się taki a taki, zdeterminowany, określony przez sens, który nadany mu został w chwili ustanowienia obrazu.

Ta cecha obrazowania pełni bardzo dwuznaczną funkcję w sferze etycznej. Przyczynia się bowiem do szczególnej dystrybucji ról etycznych, a przede wszystkim usztywnia tę dystrybucję. Jeden zły, a drugi dobry, jeden krzywdzący, a inny skrzywdzony. Im mocniej

utrwalają się wizerunki krzywdy, tym bardziej jednocześnie izolują tych, których przedstawiają. Jak wiemy, samo przedstawienie wykluczenia – wyklucza przedstawionego. Odbiera mu pewną dialektyczną, opartą właśnie na ruchu etycznym możliwość bycia kimś innym. A właściwie – po prostu Innym: nieskończonością ludzkich możliwości.

To właśnie jest podstawowym etycznym uzasadnieniem dzisiejszego ikonoklazmu. A w każdym razie jako takie rozpoznaje je być może najbardziej bezkompromisowy wyraziciel tego poglądu we współczesnej myśli filozoficznej, Emmanuel Lévinas. Twierdzi on, że Inny, ujęty w jakimkolwiek wyobrażeniu – również w postaci systemu teoretycznego – traci swoją moralną autonomię. Jedyna pozycja, w której tę autonomię zachowa, to pozycja mowy.

Lévinas boryka się jednak z klasycznym problemem wszelkiego obrazoburstwa: jak można uchwycić mowę Innego bez jakiegokolwiek przedstawienia, bez śladu, choćby dźwiękowego, bez wizerunku? Istotą słuchania mowy jest zajęcie pozycji etycznej, otwarcie na Innego. Wydaje się, że z punktu widzenia Lévinasa podmiot winien samoistnie zająć pozycję etyczną, bez jakiegokolwiek znaku, który w tej pozycji by go sytuował. Nie wiemy jednak, czy jest to w ogóle możliwe. Nie wiemy tego, bowiem nie znamy świata, w którym nie ma obrazów.

6. Z perspektywy władców spektaklu

Z punktu widzenia dysponentów sfery ikonicznej – władców spektaklu, jak by powiedział Guy Debord – problem ma zupełnie inny charakter. Wobec przesytu panującego w sferze wizerunków, wobec wielokrotnie opisywanej „inflacji obrazów”, są oni głęboko zainteresowani zatrzymaniem uwagi podmiotów-widzów w wybranym przez siebie punkcie, momencie owego uniwersum. Wykorzystują w tym celu opisane przez Jacques’a Lacana zjawisko: odwrócony związek między wzrokiem a spojrzeniem, czyli, mówiąc szerzej, między podmiotem a przedmiotem widzenia⁵.

⁵ Patrz J. Lacan *Le Seminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris 1973.

Nie tylko my widzimy obrazy, również obrazy nas „widzą”, spoglądają na nas. Poprzez to spojrzenie obrazy sytuują nas, jako podmioty, w określonej pozycji. Kiedy obraz spogląda na nas, owo spojrzenie czyni nas takimi lub innymi. Najistotniejsze jest tutaj usytuowanie w przestrzeni etycznej. To, na co patrzymy, ma nad nami władzę, określa nas, również etycznie.

Szczególnie dotyczy to obrazów krzywdy, obrazów wykluczenia. One najsilniej sytuują podmiot, a sytuując go – unieruchamiają. Z punktu widzenia władców sfery ikonicznej ta cecha obrazów krzywdy, która polega na ich potężnym etycznym przyciąganiu, jest więc jak najbardziej pożądana. Pozwala ona bowiem zatrzymać w wybranym momencie ruch myślenia.

Owa sytuacja tłumaczy swoistą „karierę” wizerunków wykluczenia w sferze ikonicznej. Ponieważ nasycone są ogromnym ciężarem etycznym, unieruchamiają wzrok. Unieruchamiają silniej niż jakiegokolwiek inne obrazy, bowiem zmuszają podmiot do zatrzymania się w pozycji etycznej odpowiedzi na interpelację. Wykorzystywane są zatem w logice przesyconej sfery medialnej po to, by jak gdyby zakotwiczać uwagę tam, gdzie to jest wygodne dla władców tej sfery. Etyczny wymiar obrazów krzywdy i wykluczenia podporządkowany zostaje logice produkcji medialnej. Albo inaczej: szantaż moralny służy panowaniu nad myśleniem. Tak jak utrwalają wykluczenie tych, których obrazują, obrazy krzywdy unieruchamiają również spoglądających. Wynika to z ekonomii krzywdy i winy. Jednoznaczny obraz niezmiennej krzywdy sytuuje podmiot nań spoglądający w pozycji jednoznacznej, nie podlegającej negocjacji winy. Pomiędzy tymi dwiema pozycjami nie ma zapośredniczenia, nie ma odkupienia, nie ma przestrzeni reparacji.

I nieważne, czy wina zostanie nam przypisana jako pośrednim sprawcom, czy jako bezradnym świadkom. Siła obrazu unieruchomi nas, pozbawi wszelkich środków, odbierze wolność – warunek gestu moralnego. Przypomnijmy bowiem, za Kantem, że pozostanie podmiotem etycznym wymaga rozpoznania się jako wolnego, pozostawania w pewnej przestrzeni wyboru. Tę właśnie przestrzeń odbiera podmiotowi sytuacja jednoznacznej winy; unieruchamia go i wyrzuca ze sfery wyborów moralnych.

7. Spór ikonoklastyczny u schyłku tysiąclecia

Owa władza obrazu przeczuta została przez Susan Sontag, kiedy pisała w swojej książce o fotografii: „Obrazy paraliżują. Obrazy znieczulają”. Miała na myśli pierwsze zdjęcia z Bergen-Belsen i Dachau, które zobaczyła jako dwunastolatka. Przerwijmy cytowanie, wróćmy do niego za moment. Musimy bowiem zaznaczyć jeszcze raz, że owo przecięcie wymiaru etycznego z wymiarem estetycznym umieszcza myślenie w strefie niebezpiecznej i konfliktogennej. Produkującej *syntom* – jak nazwałby to splecenie zjawiska i objawu Lacan – powracający od wieków spór ikonoklastyczny. Współczesną odsłoną tego sporu jest konflikt o możliwość i prawo obrazowego reprezentowania masowej śmierci zadawanej w obozach Zagłady⁶.

W tym duchu można rozumieć stanowisko Gerarda Wajcmana, kiedy odbierał u schyłku epoki ponowoczesnej Georges'owi Didi-Hubermanowi prawo do mówienia o Zagładzie poprzez analizę zdjęć z Auschwitz. Pierwszy i najczęściej przytaczany jego argument – taki jednak, z którym obrońca obrazów łatwo sobie poradzi – odwołuje się do tego, że obrazy nigdy nie pokazują tego, na co mają wskazywać, a co w istocie zasłaniają. Groza Zagłady zostaje przesłonięta. Didi-Huberman odpowiada na to, że z całością tej grozy nie spotkamy się w żadnych okolicznościach i w żadnej sytuacji: „obraz w rzeczywistości cechuje się tym, że nie jest obrazem wszystkiego. I nie należy wykluczać go z naszego skromnego repertuaru możliwości zbliżenia się do przerażającej historii, o której mówimy, tylko dlatego, że obraz tworzy *iskrę* – jak pisał Walter Benjamin – nie zaś *substancję*”⁷.

Istota zarzutu współczesnych obrazoburców sytuuje się jednak gdzie indziej. „Etyka zanika właśnie tam, gdzie pojawia się obraz”⁸ – pisze, jakby mimochodem, Wajcman. Sens tego zarzutu dotyczy, jak sądzę, nie tyle samej możliwości przedstawienia grozy, co właśnie sytuacji etycznej podmiotu, którego spojrzenie uchwycone zostaje

⁶ Znakomicie opowiada ten spór, będąc zresztą jego stroną, Georges Didi-Huberman w książce *Obrazy mimo wszystko*, tłum. Mai Kubiak Ho-Chi, Kraków 2008. Za tą pracą cytowana jest Susan Sontag – patrz s. 107.

⁷ Tamże, s. 106.

⁸ Tamże, s. 197.

przez obraz skrajnej krzywdy. Sytuacji, którą Susan Sontag nazwała „paraliżem i znieczuleniem”.

Powtórzmy więc: paradoksalnie, w pozycji absolutnej winy podmiot traci swoją, nazwijmy to tak, kompetencję moralną, jest całkowicie bezradny wobec przedstawienia, które go przyszczyła i unieruchamia. Zatrzymując myślenie przez nieodwołalność oskarżenia, zatrzymując ruch podmiotu, wizerunek krzywdy i wykluczenia, odbiera więc podmiotowi możliwość wykonania gestu moralnego.

Bezradność zaś zwalnia z odpowiedzialności. Chociażby odpowiedzialności myślenia, którą tu rozumiemy jako opisany przez Kanta⁹ wysiłek podmiotu polegający na określaniu się wobec samego siebie jako Innego, czyli pewnym ruchem, dystansowaniu się od siebie, od zajmowanej pozycji; jako – odwołując się do terminologii Lacana – ruch podmiotu w polu *znaczących*, zawsze odrywający położenie „ja” od pozycji „mnie”, a więc tworzący szczelinę czasu.

Takie zwolnienie z moralnej odpowiedzialności jest – wiemy to od Freuda – źródłem rozkoszy. Więcej, to jedno ze źródeł rozkoszy estetycznej. Najbardziej więc zadziwiającą konsekwencją usytuowania podmiotu wobec obrazów skrajnej krzywdy, skrajnego wykluczenia, jest swoista rozkosz bezwoli, zawładnięcia przez najbardziej banalne zło.

We współczesnej sferze medialnej ten aspekt obrazów wykluczenia bywa skwapliwie wykorzystywany właśnie po to, by nas unieruchomić, pozbawić odpowiedzialności. Swoista rozkosz bezsilności, która pojawia się wobec kolejnych wizerunków krzywdy, wobec kolejnych figur stygmatyzowanych wykluczeniem, czyni z nas podmioty podatne na bez-myślność. Kompensuje większości przegraną w społeczeństwie spektaklu; rozkosz jawienia zamieniona zostaje w rozkosz bezwoli, odpodmiotowienia.

Pojawia się tu swoisty „pakt cyniczny” między dysponentami obrazów a ich odbiorcami. Jest to zresztą jeden z przejawów cynizmu ujawnionego przez Sloterdijka jako podstawowa formacja myślowa społeczeństw, które wyszły z „wieku ideologii”, a więc tych z epoki ponowoczesnej.

⁹ Za: H. Arendt *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, w: *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, tłum. Wojciech Madej i Mieczysław Godyń, Warszawa 2006, s. 169.

Oto władcy spektaklu tworzą obrazy pozornie zakorzenione w sferze etycznej, ale przez samą specyfikę obrazowania, wzmocnioną moralną skrajnością, sytuujące odbiorców, jako podmioty, w sferze całkowitego unieruchomienia, bezradności. Owo zrzeczenie się odpowiedzialności staje się źródłem specyficznej, estetycznej rozkoszy, przeżywanej wobec obrazów krzywdy i wykluczenia. Rozkoszy maskowanej przybieraniem maski oburzenia. „Pakt cyniczny” polega więc na tym, że gdy obie strony udają wobec siebie, iż poruszają się w wymiarze moralnym, ich rzeczywiste motywy rządzą się wyłącznie logiką sfery estetycznej, logiką rozkoszy unieruchamiającego obrazowania.

8. „Realne” zjawia się przez obraz

Czy jednak z tego wynika, że w tym sporze musimy opowiedzieć się po stronie współczesnych obrazoburców, tych bardziej wyrafinowanych, jak Emmanuel Lévinas, lub tych mniej wyrafinowanych, jak Gerard Wajcman? Że tak nie jest, udowadnia Georges Didi-Huberman, filozof obrazu. Jego strategia wobec obrazów krzywdy dalece wykracza tak poza ich prostą afirmację, jak poza ich negację.

Wróćmy do przerwane go cytowania Susan Sontag: „Pierwsze zeknknięcie z fotograficznym zapisem przerażających tematów stanowi rodzaj objawienia [...] choć minęło kilka lat, nim zrozumiałam w pełni, czego dotyczyły”¹⁰. Didi-Huberman komentuje: „Fotografie były dla niej tylko otwarciem wrót wiedzy za pośrednictwem chwili widzenia”¹¹.

Co oznacza to ostatnie sformułowanie? Przytoczę je jeszcze raz: „otwarcie wrót wiedzy za pośrednictwem chwili widzenia”. Ta metafora mówi nie o tym, co obrazy odbierają, ale co mogą dać. Żeby zrozumieć jej sens, potrzebny nam w tej dyskusji, trzeba wrócić do kapitalnego zdania Waltera Benjamina, dotyczącego funkcji obrazu w myśleniu. Pisze on: „Załóżmy, że nagle zatrzymamy bieg myśli – utworzy się wtedy konstelacja przesycona napięciami, rodzaj szo-

¹⁰ Cytowane za: *Obrazy mimo wszystko*, s. 107.

¹¹ Tamże, s. 108.

ku zwrotnego; wstrząs, który sprawi, że obraz [...] złoży się niespodziewanie, ukonstytuuje w monadę”¹². Rozpoznajemy w tym zdaniu efekt, który obraz wywołuje w podmiocie – unieruchamia go, wytrąca z ruchu myślenia. Odnotować tu trzeba pewną skromną, ale jednak kluczową różnicę. Ujawnienie się obrazu jest w tym wypadku efektem samego momentu zatrzymania biegu myśli, a nie odwrotnie. Zdanie Benjamina podpowiada więc równocześnie wyjście z impasu polegającego na pogrążaniu się w bez-myślnej rozkoszy wobec obrazu.

Założmy, że nagle puścimy myśl w ruch, rozwiniemy konstelację, która utworzyła obraz, która ukonstytuowała monadę. Pojawi się zupełnie nowa trajektoria myśli, nowy horyzont, nowe związki. To właśnie w tym momencie aktualizuje się metafora o „otwarcu wrót wiedzy za pośrednictwem chwili widzenia”. „Otwarcie wrót wiedzy” oznacza przywrócenie wymiaru łączącego rzeczy w akcie myślenia, przywrócenie samej funkcji podmiotowej, a więc też zerwanie „cynicznego paktu”. Podmiot nie jest już sparaliżowany moralnym ciężarem obrazu krzywdy, nie pogrąża się w jałowej rozkoszy bezradności. Zostaje przemieszczony w nową pozycję, pozycję – jak każda *stricte etyczna* – niemożliwą¹³, która przez to zmusza go jednak do ruchu, ruchu myślenia. Poprzez akt myślenia zaś unika swoistego utonięcia w estetycznej kontemplacji krzywdy, pożądanemu tak przez jego pragnienie, dążące do inercji, jak przez chęć dominacji władcy sfery medialnej, władcy spektaklu.

Myślenie – wiedza – to nabieranie dystansu wobec pozycji podmiotu, w której sytuuje nas spojrzenie obrazu. Ale bez obrazu ten ruch jest niemożliwy, zgodnie z myślą Didi-Hubermana: „Kiedy znikają obrazy, znikają również słowa i uczucia”¹⁴.

Akt myślenia jest więc tu aktem łączącym, zapośredniczającym i przez to zapobiegającym wykluczeniu, przywracającym jedność ludzkiej sfery. Łączy mnie z Innym, łączy mnie samego ze sobą, tego sprzed chwili spojrzenia z tym – po nim. Jeśli bowiem nagle widzenie obrazu pozwala zerwać z utartym biegiem myśli, tworzy nową

¹² Cytowane za: *Obrazy mimo wszystko*, s. 43.

¹³ Patrz A. Leder *Rysa na tafli. Teoria w polu psychoanalitycznym*, Warszawa 2017.

¹⁴ *Obrazy mimo wszystko*, s. 109.

konstelację, to niezbędne jest podjęcie trudu myślowej wędrówki, który ową konstelację uczyni „otwarcie wrót wiedzy”.

Jeśli obrazy skrajnej krzywdy i wykluczenia pozbawiają nas wszelkiej naszej antropologii, to nie wystarczy zapaść się w słodkim lenistwie „śmierci człowieka”. One są wyzwaniem do tego, by mimo to pomyśleć antropologię. Myśleć tak, jakby antropologia była możliwa. W duchu tajemniczego zdania Franza Kafki: „Czy można pomyśleć coś beznadziejnego? A raczej coś beznadziejnego bez cienia nadziei? Wyjścia można by upatrywać w tym, że akt poznawczy jako taki sam jest nadzieją”¹⁵.

¹⁵ F. Kafka *Osiem notatników*, tłum. Barbara L. Surowska, Warszawa 1995, s. 19.

Czarne mleko pijemy..., czyli o trudzie

Dwadzieścia tomów Hegla, cała herkulesowa praca jego życia jest właściwie rozwinięciem jednej zasadniczej wizji umysłowej, poczucia bezwzględnej wartości tego, co jest.

Stanisław Brzozowski

Innego świata nie będzie. Bo świat jest jeden, i m m a n e n t n y i – choć może się zmienić – pozostanie sobą. Nie będzie więc żadnego „potem [*Danach*], w Zaświatach [*Jenseits*] albo u Kresu Czasu [*Endzeit*]”, jak o tym z gorzkim sarkazmem mówi Peter Sloterdijk¹. Jeżeli ktokolwiek nam to obiecuje, nawet w formie tak aluzyjnej, tak niebezpośredniej jak Giorgio Agamben, a wcześniej Horkheimer i Adorno, to zapewne po prostu mija się z prawdą.

Nie znaczy to, że tego świata, który jest nam dany, nie można zmieniać. To jednak wymaga trudu. I pewnej dozy życzliwości. Życzliwość jest konieczna, uzasadnia bowiem wzięcie na siebie odpowiedzialności, wbrew przenikliwej – i w większej części uzasadnionej – krytyce tego, jakim świat się j a w i. Życzliwość warunkuje więc gotowość do wzięcia odpowiedzialności jako gotowość do trudu. Ten zaś jest matecznikiem myśli i jednocześnie źródłem nadziei, zgodnie z myślą Kafki, że „akt poznawczy jako taki sam jest nadzieją”².

Ktoś, kto uważa, że przyszło mu żyć w wielkim obozie koncentracyjnym, nie znajdzie w sobie miejsca ani na życzliwość, ani na od-

¹ P. Sloterdijk *Monopol Europy na żalobę*. Peter Sloterdijk w rozmowie z Hansem Jürgenem Heinrichsem, tłum. Joanna Kulas, w: „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009 nr 2(23), s. 15.

² F. Kafka *Osiem notatników*, tłum. Barbara L. Surowska, Warszawa 1995, s. 19.

powiedzialność. Zamknie się w krytycznej negacji wszystkiego; będzie pić czarne mleko goryczy, będzie poić nim innych. Ten posmak czarnego mleka po dziś dzień zatrzuwa myśl. Posmak uzasadniony w ustach Paula Celana, dla innych, wielu innych, stał się alibi uzasadniającym łatwiznę. Łatwiznę myślową, kryjącą łatwiznę etyczną; zrzucenie z siebie odpowiedzialności. Przeciwiństwo trudu.

1. *Adequatio rei et actu...*

U średniowiecznych scholastyków zawsze podobał mi się zachwyty kształtem *universum*. Głębokie przekonanie, że człowiekowi świat został dany, by poznać prawdę i urzeczywistniał dobro, co wiąże się w mocny sposób z podziwem dla piękna kwiatnych łąk, lasów pełnych zwierząt i wszelkich innych dzieł dobrego Stworzyciela. Ale także, a może przede wszystkim, z podziwem dla ludzkiej zdolności do kontynuowania Jego trudu; zdolności do zrozumienia porządku rzeczy i tworzenia dzieł zgodnych z tym porządkiem³.

W zachwycie tym jest jeszcze pewien subtelny rys: platońskie zdumienie, iż rzeczy stworzone zostały tak, byśmy mogli użyć ich ku pożytkowi. Że glina daje się formować i wypalać, drewno można ciosać, żelazo – kuć. To uczucie zachwyconego zdumienia znane jest każdemu, kto udatnie zrobił coś konkretnego. Sens wyśmiewanych często, scholastycznych definicji opartych na istocie rzeczy – opium usypia, bo ma w sobie „istotę usypiającą” – niesie w sobie ślad właśnie tego zachwyty harmonią między człowiekiem i światem: oto możemy użyć wywaru z określonej rośliny, maku, bo istotą owego wywaru jest moc usypiania, która to moc w cudowny sposób odnosi się do pewnej szczególnej własności naszej duszy – usypiania zdolności.

Kto dziś tak myśli o opium?

Ten zachwyty obecny jest w benedyktyńskiej formule *ora et labora*. Praca nie służy tu zaspokajaniu potrzeb, jest formą istnienia, które, podobnie jak modlitwa, kieruje spojrzenie poza immanencję,

³ *Prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum, quod sint, sed et, quod causae sint* (Przyczyna pierwsza bowiem, dzięki swojej najwyższej dobroci [nie] tylko sprawia, że inne rzeczy istnieją, ale również, że są przyczynami) – Tomasz z Akwinu *De veritate*, 11, 1c, tłum. Adam Aduszkiewicz.

ale – inaczej niż ta pierwsza – czyni to przez całkowicie immanentną aktywność. Przekształcając naturę, człowiek dopełnia Bożego dzieła, pozwala rzeczom zrealizować się w ich doskonałej formie. I znowu, taki stosunek do trudu możliwy jest w strukturze myślowej, która zakłada głęboką odpowiedniość świata stworzonego i ludzkiego wysiłku. W kształtowanych przez siebie rzeczach, przedmiotach, człowiek realizuje Boży zamysł. Myślenie celowo-racjonalne wpisane jest w teleologię całego istnienia, co na przykład oraczowi pozwala czuć się podmiotem sensownego ruchu świata.

Kiedy Breughel umieszcza małą figurkę tonącego Ikarą w dolnym fragmencie obrazu, w którego centralnym polu chłop orze, pasterz pasie, rybak łowi, a żaglowiec płynie, nie oznajmia – jak często twierdzą współcześni – obojętności świata wobec Ikarowej tragedii. To interpretacja nowożytna, w której impuls Ikarą, by polecieć ku słońcu, jest legitymizowany wbrew monotonnemu trudowi oraczy, pasterzy i rybaków. Zamysł Breughla wydaje się bardziej przewrotny, jest kpina. Nogi Ikarą bezradnie i śmiesznie sterczą z morskiej toni, skrzydeł już nawet nie widać. A przecież chciał ku słońcu...!

Jeśli spojrzeć na tę scenę z perspektywy scholastycznej, to jest w niej oddana sprawiedliwość tym, którzy w znoju dopełniają Bożego zamysłu, czyniąc własnym trudem piękno świata; i jest też kpina z drogi na skróty, której poszukiwał Ikarą. Radło przewracające skiby czyni urodę stworzenia – poprzez malarskie piękno obrazu każdy kontemplujący dzieło Breughla właśnie z tym spotyka się naocznie.

Ale... piękno świata musi być nasycane potem trudzących się.

Nowożytność uznała, że ten sposób myślenia o trudzie i pięknie to iluzja. Wbrew Breughlowskiej kpinie, nowożytność twierdzi, że Ikarą miał prawo, ba, obowiązek, lecieć ku słońcu. Tak w gruncie rzeczy myśli się do dziś. Myśl ta najwyraźniej widoczna jest nie tyle w komentarzu na temat samego Ikarą, lecz w lekceważeniu, jakim obdarzamy Dedala, zachowującego umiar w swoim locie i z wysokości naznaczonej tym umiarem patrzącego na upadek syna. Kto dziś ceni Dedala? I kto uznaje ważność tego, że on jednak doleciał?

Interpretacja obrazu Breughla, w którym oracz, pasterz i rybak oskarżeni są o obojętność wobec Ikarą, współgra z duchem

Dialektyki oświecenia Horkheimera i Adorna. W tym duchu stwierdzenie Marksa „religia jest opium ludu”⁴, przywoływane w szyderczy sposób razem z „módl się i pracuj” benedyktynów – często w Lenińskiej wersji, że religia jest opium dla ludu – ma ostatecznie odebrać trudowi wszelką poza-immanentną sankcję. A właściwie wszelką sankcję. Oracz, pasterz i rybak tracą w tej interpretacji swoją moralną przewagę, stają się wyalienowanymi ofiarami stosunków produkcji, natomiast nieszczęsny Ikar, próbujący się wyrwać z przekłętą kręgu tych stosunków, uzyskuje status jedyne prawdziwego bohatera.

Ta logika pomija jednak pewną subtelną stronę Marksowskiego myślenia o religii, a mianowicie jego zrozumienie dla ludzkiej potrzeby pocieszenia i sensu, albo – żeby użyć jego słów – istnienia „potrzeb duszy tam, gdzie stosunki są bezduszne”. Jeśli brać ją pod uwagę, to w przekształceniu scholastycznym Marksowska definicja religii miałaby mniej więcej takie brzmienie: oto możemy użyć cudownego tworu naszej myśli, religii, bowiem właściwości tego tworu mają się jakoś do własności naszej duszy, jaką jest zdolność do iluzji. Wywód Marksa z *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa* wcale więc nie musi być rozumiany jako refutacja; można by go czytać jako uznanie takich oto prawd: jest rzeczywista nędza, wyzysk i trud ludzki – i jest ludzka zdolność do nadawania sensu kondycji pełnej nędzy, wyzysku i trudu, co zresztą zawsze też oznacza wyrażenie na nią niezgody. To umiejętność tworzenia iluzji, która przybiera imię i formę religii.

Ostatecznie zawsze więc mamy trud i iluzję.

Oczywiście, taka lektura Marksa nie jest zgodna z jego własną intencją⁵. Marks zakładał, że światowa rewolucja uwolni nas od jedne-

⁴ „Nędza religijna jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i protestem przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczułego świata, jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest *opium* ludu” – K. Marks *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Wstęp, tłum. Leszek Kołakowski. Pierwodruk w: K. Marks, F. Engels *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, Warszawa 1949, s. 14. Niniejszy cytat – w znacznie zmienionej wersji redakcyjnej – na podstawie: www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks04.pdf (dostęp 22.05.2018).

⁵ Na tę możliwość podwójnego czytania Marksa i przeciwstawienia jego profetyzmu opisowi aktualnego społeczeństwa zwraca uwagę Györgi Lucács w jednym przed-komunistycznych tekstów: „dwie kardynalne części systemu, [a mianowicie]

go i drugiego. Od trudu i iluzji. Ta doktryna zdominowała myśl po-marksowskiej lewicy. Ale dziś, gdy częściowo-światowa rewolucja już się odbyła (a nawet, jak twierdzi Baudrillard, odbyły się związane z nią emancypacyjne orgie), nie przynosząc jednak uwolnienia ani od jednego, ani od drugiego, powinniśmy – gdyby to było możliwe – zachęcić Marksa, żeby jeszcze raz uważnie przeczytał swoje słowa.

2. Wysłuchać nieobecnych

Potępienie myśli celowo-racjonalnej i związanego z nią celowego działania, obecne już w dziewiętnastowiecznej filozofii życia, przede wszystkim u Nietzschego, ale dla XX wieku wygłoszone z jednej strony w *Pytaniu o technikę* Heideggera, z drugiej – wykrzywane w *Dialektyce oświecenia* Horkheimera i Adorna, kładzie się mrocznym cieniem na współczesną cywilizację Zachodu. Jest to bowiem cywilizacja niezwykle wymagająca, zmuszająca do ogromnego wysiłku, ale zarazem dyskursywnie dewalująca trud, co więcej, moralnie go dyskwalifikująca właśnie jako element celowo-racjonalnego rozumu.

A rozum ten nie ma dobrej prasy. Jeśli bowiem, jak twierdzą Frankfurczycy, naczelnymi jego zasadami są zasady samozachowania, natomiast „rozum stanowi instancję myślenia kalkulującego”, które przyrządza świat jako materiał do ujarznienia⁶, to rozum ów jawi się nam jako potworne narzędzie, coś jak żelazne cegi, którymi samotny człowiek, zatopiony w swoim panicznym egoizmie, zgniatą i szarpie wszystko, co uchwyci jego spojrzenie. Nic dziwnego, że w rozumowaniu tym zapisana jest teza, iż trud nastawiony na cel musiał, poprzez instytucje nowoczesnego państwa, doprowadzić do

walka klas oraz socjalistyczny ustrój państwowy, który znosi podział klasowy i wraz z nim wszelki ucisk, nawet jeśli pozostają w ścisłym ze sobą związku, nie stanowią wytworów jednorodnego porządku tworzenia pojęć” – *Bolszewizm jako problem moralny*, tłum. Kazimierz Ślęczka, w: B. Jasiński *Lukács*, Warszawa 1985, s. 163.

⁶ „System, do jakiego zmierza oświecenie, to taka postać poznania, która najlepiej umie uporać się z faktami, najskuteczniej wspiera podmiot w opanowywaniu przyrody. Naczelnymi zasadami tego systemu są zasady samozachowania. Niepełnoletniość okazuje się tedy niezdolnością do zachowania siebie. Logicznym podmiotem oświecenia jest burżuazja w kolejnych swoich wersjach: właściciela niewolników, wolnego przedsiębiorcy, administratora” – M. Horkheimer, T. W. Adorno *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 100.

zbudowania komór gazowych. Pod koniec XX wieku powtarza ową tezę Zygmunt Bauman, kiedy pisze: „Za tym przymierzem [nowożytnych, «racjonalistycznych» autorytetów intelektualnych: od wigów, przez Webera, Freuda i Marksa, do Eliasa – dopisek A.L.] stoi nowoczesne państwo «ogrodnicze», postrzegające społeczeństwo jako przestrzeń projektowania, uprawy i odchwaszczania”⁷.

No tak, nazistowscy dygnitarze pisali wprawdzie o ludziach, używając takich ogrodniczych metafor, jednak u Baumana, podobnie jak u Horkheimera i Adorna, zarzut ten wymierzony jest nie w nich, lecz w Kanta, a raczej poprzez nich – w Kanta jako jednego z ojców Oświecenia.

W spojrzeniu na nowoczesne, oparte na procedurach państwo jak w soczewce skupia się pewne fundamentalne uprzedzenie, warunkujące z góry założoną stronniczość Baumanowskiego – i wszelkiego podobnego mu – myślenia. Sama procedura, fundująca nowożytny porządek społeczny, jest bowiem rozumiana tutaj⁸, podobnie jak u Frankfurtczyków⁹, wyłącznie jako narzędzie efektywności, ekonomicznej wydajności, nigdy zaś – jako praktyka moralna. A przecież procedura jako taka jest dla masowego społeczeństwa przede wszystkim sposobem udzielenia głosu nieobecnym¹⁰, a więc odpowiedzią na moralny wymóg.

⁷ Z. Bauman *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. Tomasz Kunz, Kraków 2009, s. 47.

⁸ „A jednak Zagłada jest tak istotna dla zrozumienia nowoczesnej biurokratycznej formy racjonalizacji nie tylko, i nie przede wszystkim, dlatego, że przypomina nam (tak jakbyśmy potrzebowali takiego przypomnienia) o tym, jak sztywna i ślepa pod względem etycznym jest biurokratyczna pogoń za wydajnością [podkreślenie A.L.]” – tamże, s. 51. Tego rodzaju fragmentów znaleźć można w całej książce bez liku. Skądinąd, gdyby rzeczywiście biurokracja nazistowska była ślepa etycznie, nie wkładałaby takiego trudu w maskowanie swojej „administracyjnej” działalności; nie wysadzano by komór gazowych, nie wykopywano by i nie palono zwłok już raz pogrzebanych, nie mordowano by tak konsekwentnie świadków. Pisze o tym między innymi Didi-Huberman.

⁹ „Prawdziwą naturą schematyzmu, który z zewnątrz dopasowuje wzajem do siebie to, co ogólne i to, co szczegółowe, pojęcie i pojedynczy przypadek, okazuje się ostatecznie w aktualnej nauce interes społeczeństwa przemysłowego” – *Dialektyka oświecenia*, praca cytowana, s. 101.

¹⁰ Szerzej o związku uniwersalizmu z pojawieniem się idei formalnego zapośredniczenia przez prawo w stosunkach między ludźmi i wreszcie z tworzeniem się pierwszych imperiów opartych na biurokracji pisze Marcel Gauchet w pracy: *Le désenchantement du monde. Histoire politique de la religion*, Paris 1985, część I.

Pomyślmy na przykład o pewnej drobnej i pozornie czysto formalnej sprawie, o dotyczącym członków różnych ciał kolegialnych prawnym nakazie wysyłania zawiadomień o zebraniu listem poleconym. Jakie to męczące i kłopotliwe! Pozwala jednak, by ci, którzy są dalej – co w tym wypadku oznacza, że nie są objęci siecią kontaktów osobistych gwarantujących poinformowanie o spotkaniu – również mogli na nim zabrać głos. Owszem, procedura ta abstrahuje od emocjonalnej treści kontaktów, ba, przeciwstawia się im¹¹, ale nie w imię „wydajności”, lecz w imię sprawiedliwości.

3. Afekty i niesprawiedliwość

Sprawiedliwości, która w najmniejszym stopniu nie jest kliwa ani nawet emocjonalna. Kliwość przepełnia natomiast praktyki społeczne oparte na relacjach osobistych, charakterystyczne dla różnych odmian społeczeństwa otwarcie lub groteskowo feudalnego. Gdy przywódcy państw dawnej komunistycznej Europy na powitanie serdecznie całowali się w usta¹², powtarzali dawny gest seniorów i wasali, pozwalający im w roztkliwieniu swoim wzajemnym oddaniem zapominać o tych, którzy przypadkowo nie zostali objęci „wspólnotą uczuć”, o *miserables*¹³.

Podkreślmy tę tezę: społeczeństwo oparte na osobistych, afektywnych więzach z istoty musi być społeczeństwem zinstytucjonalizowanej nierówności. Afekty potężnie i nieuchronnie różnicują stosunek do poszczególnych osób. Relacje emocjonalne między ludźmi zawsze bowiem różnią się od siebie jakościowo, a ludzka możliwość dostosowania praktyk społecznych do różnych jakości emocjonalnych – przy zachowaniu sprawiedliwego charakteru odniesienia do poszczególnych osób – jest ograniczona.

¹¹ Co piętnuje Zygmunt Bauman, krytycznie pisząc o postulatcie władzy rozumu – który utożsamia z „wymogami wydajności i skuteczności” – nad uczuciami (praca cytowana, s. 40).

¹² Uwieczniony został pocałunek przywódcy sowieckiego Leonida Breżniewa z I sekretarzem niemieckiej SED Erichem Honeckerem.

¹³ Francuskie słowo *les miserables* łączy dwa znaczenia, w polskich odpowiednikach rozdzielone: „nędznicy” i „nędzarze”.

Wyjaśnijmy. Mogę jakościowo różnicować swoją relację z rodzicem i z dzieckiem, zachowując jednocześnie poczucie, że każda z tych osób jest dla mnie ważna, a więc zachowując podstawę dla szacunku i sprawiedliwości w obrębie tego kręgu więzi. Jednemu i drugiemu gotów jestem świadczyć życzliwą pomoc, jednak forma tej pomocy będzie zupełnie inna wobec człowieka starego, zupełnie inna – wobec osoby kilkuletniej. W pierwszym wypadku zabarwiona będzie nostalgią, wspomnieniem wspólnych doświadczeń, wdzięcznością, ale też poczuciem oddalania się i nadchodzącej nieuchronnej utraty. W drugim – nadzieją, poczuciem wzrastania, wyobrażeniem na temat możliwości, ale też lękiem przed złym obrotem spraw i wreszcie poczuciem odpowiedzialności. Mogę w bezpośrednim spotkaniu dostosowywać swoje działania do tych „nastrojów”, by użyć Heideggerowskiego określenia.

Jednak poza tym kręgiem bezpośrednich doświadczeń jakości emocjonalne przestają odgrywać rolę, a właściwie zamieniają się w coraz bardziej słabnące poczucie wagi relacji. Obcy, nieobecny, jest dla mnie emocjonalnie mniej ważny niż bliski. Skala jakościowa – miłość, szacunek, opiekuńczość – zamienia się w ilościową (większa lub mniejsza waga danej osoby). Dlatego różne odcienie relacji – możliwe do uchwycenia jakościowego w skali, jaką reprezentuje rodzina i najbliższy, przyjacielski krąg – w praktykach dotyczących większych grup społecznych zamieniają się w różnice ilościowe, mogące już tylko sankcjonować hierarchię. Taką hierarchię nieuchronnie tworzą tradycyjne społeczności agrarne, gdy tylko wychodzą z czysto rodzinnego sposobu funkcjonowania.

W obrębie społeczeństwa, które pojawia się wraz z rozwojem miast – a w nowożytności staje się społeczeństwem masowym – opieranie struktury społecznej na bezpośrednio przeżywanych więziach emocjonalnych, związanych z relacjami typu rodzinnego, okazuje się głęboko destrukcyjne. Jest źródłem tego, co socjologowie drugiej połowy XX wieku rozpoznali jako „amoralny familizm”¹⁴, a co w gruncie rzeczy stanowi zagrożenie dla społeczeństwa demokratycznego, jest rakiem toczącym jego tkankę. Wystarczy uzmysłwić sobie, że

¹⁴ Patrz E. C. Banfield *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe, Illinois 1958.

klasyczne struktury mafijne – te z południa Włoch, z Chin czy Japonii, ale też również inne – opierają się na emocjach i jakościowo traktowanych więzach rodzinnych. Niby-rodzinna, pseudo-feudalna struktura społeczeństwa jest więc „łatwa”, tworzy się, kiedy wszyscy idą po najmniejszej linii oporu, w zgodzie z emocjonalnymi impulsami. Inne struktury są trudniejsze, wymagają od większości ludzi codziennego wysiłku, dyscypliny i świadomego dążenia do realizacji zbiorowych celów.

4. Formalizm, trud i sprawiedliwość

W istocie tak Bauman, jak Frankfurczycy ignorują ten aspekt Kantowskiego formalizmu, który polega na zrozumieniu, że to właśnie sama sprawiedliwość ma zawsze charakter formalny. Ma ona bowiem charakter miary, miary w rozumieniu Simone Weil¹⁵. Występuje wbrew sympatii i antypatii, wbrew współczuciu, zachwytowi i obrzydzeniu, wbrew przywiązaniu albo poczuciu obcości. Nie jest spontanicznością. Innymi słowy, sprawiedliwość jest zapośredniczeniem, działaniem wbrew spontanicznej nierówności, która charakteryzuje stosunki bezpośrednie, również uczuciowe.

Ale to oznacza, że sprawiedliwość jest trudem. Etyczny wymiar rozumu jest trudem. Bezpośredniość jest bowiem łatwa. W tej łatwości, jak trafnie zauważył Nietzsche, bezpośredniość albo spontaniczność życia jest niezwykle silna. Czyż nie jest przyjemnie oddać się sympatii czy współczuciu, czyż nie jest łatwo zagłębić się w żywy strumień gniewu! Utrzymanie wobec nich dystansu – przywołanie współczucia, gdy duszę przenika impuls wściekłości, albo dostrzeżenie groźnych konsekwencji w działaniach osoby ujmującej swym urokiem – wymaga wysiłku, trudu myśli i afektów. Pracy polegającej na ciągłym rozszerzaniu pola postaw i uczuć, które bierze się pod uwagę, czy raczej takich, które jednocześnie obejmuje się uwagą. Piśsze o tym Hannah Arendt, dyskutując etykę Kantowską¹⁶.

¹⁵ S. Weil *Iliada, czyli poemat o sile*, tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, „Res Publica Nowa” 1997 nr 6 (105), s. 66.

¹⁶ H. Arendt *Odpowiedzialność i władza sądownia*, tłum. Wojciech Madej i Mieczysław Godyń, Warszawa 2006, s. 196.

Trudność tego problemu ujawnia myśl Emmanuela Lévinasa, który jak niewiele rozumiał pułapki spontaniczności. Pisał przecież o Prawie przeciwstawiając się życiu żyjącemu się jako „siła, która dąży” (*force qui va*)¹⁷. Chcąc uniknąć arbitralności egoistycznego Ja i przyjmując – podobnie jak Frankfurczycy – charakterystyczne utożsamienie władzy rozumu z kluczowym aspektem owego egoizmu, wytyczał granice owej arbitralności w mowie Innego. Filozofując jednak raczej przeciw Hegłowi niż Kantowi, sprzeciwiał się idei zapośredniczenia, właśnie jako opartej na egotycznej władzy rozumu. Dlatego jego koncepcja Twarzy, za pośrednictwem której jawi się nam Inny – podobnie jak jego idea mowy – opierają się na założeniu absolutnej bezpośredniości. I natychmiast potykają się o rozliczne trudności, które tego rodzaju założenie ze sobą niesie.

Są wśród nich trudności niewinne i poważne. Niewinne pojawiają się przy próbie nadania uniwersalnego sensu zaproponowanej idei mowy; mowy, która jednocześnie nie ma być „racjonalizującą maszyną językową”. Poważniejszy problem tkwi w tym, że wobec bezpośredniej relacji Tożsamego z Innym niepokojąco słaba jest zawsze pozycja trzeciego, tego naprawdę innego. W jakiś sposób jest wykluczony; albo poza, albo ponad moją relacją z Twarzą Innego. I choć teoretycznie w Innym zawsze jest trzeci, ostatecznie Lévinas uznaje, że uwzględnienie tego trzeciego wymaga powrotu wszelkich kategorii zapośredniczających i – przede wszystkim – trudu: „Konieczna jest sprawiedliwość, to znaczy porównanie, współistnienie, współczesność, zebranie, porządek, tematyżacja”¹⁸. Konieczny jest wysiłek myślenia.

Sprawiedliwość, która ma wyjść poza wzajemne odniesienie dwóch osób, sprawiedliwość włączająca trzeciego, nieobecnego i słabego, musi mieć charakter formalny. W skali społecznej znaczy to, że musi opierać się na instytucjach posługujących się procedurami. A to oznacza, że w skali współczesnych społeczeństw masowych re-

¹⁷ E. Lévinas *Leçon talmudique sur la justice*, w: *Cahiers de l'Herne. Emmanuel Lévinas*, Paris 1993, s. 124.

¹⁸ „Trzeci jest inny niż bliźni. [...] Któremu powinienem przyznać pierwszeństwo? Konieczna jest sprawiedliwość, to znaczy porównanie, współistnienie, współczesność, zebranie, porządek, tematyżacja [...] inteligibilność systemu” – E. Lévinas *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 263.

alizować ją może tylko państwo dysponujące skutecznym aparatem administracyjnym. Inaczej wrócimy do pseudo-feudalnej struktury społecznej opartej, jak tego pragną obrońcy bezpośrednich stosunków międzyludzkich, na wzajemnych więziach uczuciowych. Jak bardzo nieatrakcyjnie by to nie brzmiało, jedynym państwem gwarantującym sprawiedliwe traktowanie obywateli jest państwo sprawnej biurokracji.

Trzeba przypominać o sprawiedliwościowej funkcji formalizmu w stosunkach międzyludzkich. Przypominać o tym, że w świecie, który jest nam dany, owa funkcja najlepiej ucieleśniona jest w idei administracji słuchającej prawa. Inaczej bowiem grozi taka dezinterpretacja istoty nowożytnego państwa, jakiej Bauman dopuszcza się w dyskusji myśli Maxa Webera. Otóż cytując jego opis nowoczesnej administracji, w przypadku której „«obiektywne» wykonywanie obowiązków oznacza [...] stosowanie jednakowych wymiernych kryteriów «bez względu na osobę»”¹⁹, wpisuje tę myśl w logikę wydajności, nie zaś sprawiedliwości. „Bez względu na osobę” oznacza tu więc: „nie biorąc pod uwagę osobowego charakteru poszczególnych ludzi, traktując ich jak rzeczy”. Głębokie zrozumienie Kantowskiego dziedzictwa Webera podpowiada jednak inną interpretację tego sformułowania. Może ono znaczyć – i osobiście sędzę, że znaczy – „nie biorąc pod uwagę osobistego stosunku urzędnika do osoby, wobec której stosowane jest prawo, a więc tego, czy jest ona dla urzędnika wujem czy ciotką, ziomkiem albo na przykład Żydem, homoseksualistą czy wreszcie białym mężczyzną”.

Paradoksalnie, opis rozumu łączący drugą koalicję intelektualistów²⁰, od Adorna przez Lévinasa do Baumana, całkowicie ignoruje ten etyczny aspekt samego istnienia

¹⁹ Za Z. Bauman, praca cytowana, s. 50; skądinąd Bauman cytuje ten fragment na podstawie zbioru Gertha i Millsa *From Max Weber*, nie podając oryginalnego źródła.

²⁰ W rozmowie z Hansem-Jürgenem Heinrichsem Peter Sloterdijk zabawnie, a jednocześnie przenikliwie opisuje ową koalicję: „Jest kontynuowana przez nowoczesnych filantropów, socjaldemokratów XIX stulecia, przez państwową pocztę [*Reichspost*], przez Czerwony Krzyż, przez sowiecką psychiatrię, przez szkołę frankfurcką, słowem przez wszystkich, którzy w imię dobra i rozsądku [*Gut-und-vernünftig sein*] uzasadniają swoje monopolistyczne roszczenia” – *Monopol Europy na żalobę*, praca cytowana, s. 15.

rozu mu. Przyjmuje zaś jako oczywiste i z istoty mu przynależne te jego atrybuty, które jednocześnie chce poddać druzgocącej krytyce. W konsekwencji opis ten skłania do odrzucenia samego rozumu. Niezależnie od próby ograniczenia gestu delegitymizacji do „myślenia celowo-racjonalnego”, taki jest tego skutek. Rozum zasiada na ławie oskarżonych.

Człowiek rozumu jest więc wyalienowany, samotny; wszystko, co nie jest jego działaniem, traktuje jako rzecz, materiał do obróbki, dający się podporządkować i uśmiercić. W walce o samozachowanie taki człowiek do niczego nie tęskni, niczego nie pragnie, z nikim i niczym się nie wiąże ani nie liczy. Z niczym i z nikim, poza siłą tożsamą ze sprawnością działania. Można by dalej ciągnąć ten opis, ale nie jest to potrzebne. Ta lista cech jest znana, opisuje ona strukturę narcyzmu. Narcyzmu rozumianego nie psychologicznie, lecz jako organizacja pola świadomości – indywidualnej albo społecznej²¹. Frankfurczycy zakładają jak gdyby, że oświeceniowa świadomość zawsze historycznie, a nawet strukturalnie ma charakter narcystyczny. To w sposób oczywisty wynika z *Dialektyki oświecenia* Horkheimera i Adorna, choćby z analizy figury Odyseusza. To *implicite* przyjmowane założenie nie pozwala jednak pytać, czy świadomość społeczna nowożytności nie mogłaby być zorganizowana na różne sposoby.

Jeśli pole rozumu miałoby zawsze – podkreślmy: zawsze – strukturę opisywaną jako narcystyczna, oskarżenia Frankfurczyków są prawomocne; rzeczywiście jest tak, że trud zawsze zamieniałby tu żywe istoty w rzeczy, wysysał z nich soki i uśmiercał. Tylko czy rozum – nawet celowo-racjonalny – może operować tylko w jednej strukturze? Czy przynależy tylko narcyzmowi? Albo inaczej: czy rozum celowo-racjonalny jest zawsze rządzony przez zasadę samozachowania?

Nie – odpowiadała kiedyś lewica. Możliwy jest inny rozum i będzie on rządził w innym świecie. Jest bowiem inny świat, a właściwie – kiedyś będzie. A gdy nastanie, „jagnię położy się obok lwa”, sprawiedliwości stanie się zadość, a trud nie będzie potrzebny. Ale to dopiero w tamtym, innym świecie. Ten jest nieodwracalnie skażony, upadły, rządzony przez instrumentalny rozum, skazany na unicestwienie.

²¹ Patrz C. Lasch *Narcystyczna osobowość naszych czasów*, tłum. Marcin Szuster, „Res Publica Nowa” 2002 nr 1 (160), s. 19.

5. Wyczerpanie etyki krzywdy

Inspirowane Marksem rozumowanie Frankfurtczyków, przeniesione do Francji w myśli Marcuse'go, spotkało się z życzliwym przyjęciem przygotowanym przez nietzscheański u źródła wpływ Bataille'a. Rewolucja kulturalna końca lat sześćdziesiątych XX stulecia nieoczekiwanie wyrwała się więc z profetycznych ram wyznaczonych przez materializm dialektyczny, by wskoczyć w post-nietzscheański tygiel. Przygotowała pole świadomości społecznej na przyjęcie filozoficznej krytyki, która do końca wieku konsekwentnie zdemontowała wszystkie pojęcia uniwersalne, słusznie bądź niesłusznie przypisywane „złemu rozumowi”. Człowiek i humanizm, racjonalność i praca, całość i ogólność, pojęcie i dyskurs, świadomość i obecność – wszystko to są ofiary owej myślowej rewolucji. Zastanawiająca jest gwałtowność i skuteczność tego ruchu. Pamiętać przy tym trzeba, że owa rewolucja czerpała siły ze wspomnienia niepojętej krzywdy.

Atoli dekonstrukcja, czy po prostu destrukcja, okazała się niewystarczająca. Świadczy o tym zapewne najsilniej powrót, u schyłku wieku, naiwnych kategorii etycznych w rozumowaniach mistrzów tej strategii. Jeśli Michel Foucault pod koniec życia odnajdywał w antyku ślady pozytywnych źródeł człowieczeństwa, a Derrida pisał *Politykę przyjaźni*, to może to być uznane za świadectwo wyczerpania się impulsu nadającego siłę ich myśleniu krytycznemu. I nieco rozpaczliwego poszukiwania czegoś zamiast.

Rozpaczliwego, ponieważ poczucie krzywdy, które stoi u podstaw myślenia oskarżającego, nie zna miary.

Krzywda bowiem nie może być mierzona. To właśnie czyni oczywistym oparte na dysproporcji, nieporównywalności, zdanie Dostojewskiego, że dopóki choć jedno dziecko płacze, nikt na świecie nie może być zbawiony. Ale akceptując tę myśl, musimy zdać sobie sprawę, że – wbrew często przyjmowanemu mniemaniu – poczucie krzywdy nie zna też sprawiedliwości rozumianej jako miara. Nie może być podstawą dla etycznego wymiaru rozumu.

Utrwalone poczucie krzywdy i gorycz z nim związana jest jak studnia, w którą się wpada, a z której niezwykle trudno się wydobyć. Wyłącza z publicznej debaty sfery instytucjonalnej sprawiedliwości i wspólnego dążenia do czegokolwiek pozytywnego. Im większa jest

grupa, która przyjmuje taką pozycję, tym słabsza jest zbiorowość, do której grupa ta przynależy. Jasne też, że z przedstawicielami tej grupy trudno podjąć rozmowę tym, którzy reprezentują wspólnotę zorientowaną na cele pozytywne. Są na straconych pozycjach jeszcze przed wypowiedzeniem pierwszego słowa.

Ci, którzy identyfikują się z krzywdą przetworzoną intelektualnie, pozornie mają lepszą sytuację. Theodor Adorno, wcześniej i konsekwentniej niż Derrida czy Foucault, wypracował myślowe narzędzie w sposób perfekcyjny wypełniające przestrzeń krzywdy. Wykrył związane z poza-czasowym charakterem bólu pokrewieństwo prawdy i cierpienia²². Można powiedzieć, że utraciwszy nadzieję na inny świat uznał, iż opierając się na twardej obiektywności krzywdy może ostatecznie zanegować ten, który jest. I zaproponował inną dialektykę – negatywną. Jego podstawowym argumentem była moralna delegitymizacja wszelkiej niemalże pozytywności²³. Ze zjadliwą rozkoszą piętnuje ona każde drgnienie zachwytu światem tym tutaj, uznając je za zdradę powołania intelektualisty.

Jak przedwojenni dogmatyczni komuniści, którzy w imię przyspieszenia rewolucji piętnowali odruch serca nakazujący dawanie jałmużny żebrakom, Adorno poi gorzkim czarnym mlekiem każdego, kto chciałby się radować światem: modą, kinem, wesołym miasteczkiem. Tylko że tamci przedwojenni komuniści przyspieszali nadejście rewolucji. Autorowi *Dialektyki negatywnej* chodzi zaś o coś innego. No dobrze, mówi, innego świata nie będzie. Ale jeśli nawet go nie będzie, to nic na tym świecie nie uzasadnia zachwytu. Zachwyty tym-co-jest jest bowiem jak opium, przysyłania obrazy cierpienia i krzywdy, a na to intelektualista nie może się zgodzić.

Ta pozornie niezwykle etycznie wymagająca perspektywa, perspektywa ascezy, ostatecznie, w duchu mściwej etyki krzywdy, pozabawia życzliwości. I uniemożliwia wzięcie odpowiedzialności za świat tu, w tym momencie. Według Adorna ten, kto ją bierze, światu się zaprzeda.

²² Patrz T. W. Adorno *Dialektyka negatywna*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 28.

²³ Niemalże, bowiem można powiedzieć, że sama dialektyka ma charakter pewnego postulatu pozytywnego, choć sam Adorno stara się znaleźć dla niej inną pozycję, pisząc że „dialektyka nie jest stanowiskiem” – dzieło cytowane, s. 9.

6. Utrata poczucia sensu a uzasadnienie bezsensu

Cywilizacja, w której żyjemy, cywilizacja globalnego kapitalizmu, wymusza nieprawdopodobny trud i samodyscyplinę. Ale jednocześnie w dziełach swoich najbardziej przenikliwych myślicieli prawie całkowicie odebrała im wartość. Unicestwiona została moralna pracomocność trudu, zakwestionowana została też celowość oparta na jakiegokolwiek wspólnej iluzji.

W konsekwencji żyjemy w dziwnym świecie. Z jednej strony świat ten codziennie wymusza ogromny wysiłek, z drugiej – skłania do uznania, że wysiłek ten jest bezsensowny albo moralnie wątpliwy. Jest bezsensowny przede wszystkim w wymiarze wspólnotowym, bowiem ostatecznie wzmacnia tylko ukrytą strukturę obozu, którym jest nowoczesne społeczeństwo – jak głosi Giorgio Agamben²⁴. Trud w obozie koncentracyjnym jest formą przelewania z pustego w próżne; nie służy niczemu, na pewno nie służy uwięzionym, raczej jest formą ich odczłowieczenia.

Stąd tak często powracające frazy o anonimowym „systemie”, który zmusza do pracy wszystkich w nim tkwiących. Wyrażały uczucie, że nasz świat jest rządzony jakąś bezwładnością, że kręci się siłą rozpędu, a tak naprawdę nie ma w nim głębokiego, bezpośredniego zaangażowania. Świadczyły o utracie poczucia sensu, o braku wiary w to, że nasz wyalienowany trud, oderwany od bezpośredniości wyniku, w ostatecznym rozrachunku służy jakimkolwiek porządkowi. Bronić takiego porządku, jakiegokolwiek sensu tkwiącego w trudzie, jest tym trudniej, że ideologowie neoliberalizmu „opatrnościowym” działaniem rynku próbują usprawiedliwić wszelki wyzysk i wszelką niesprawiedliwość. W ich „kazaniach” „niewidzialna ręka rynku” zastąpiła opatrność scholastyków.

Dziś bezsens się spersonalizował, przestając przy tym być bezsensiem czystym. Mniej oskarża się anonimowy system, bardziej –

²⁴ „Obóz, a nie Państwo, jest dziś biopolitycznym paradygmatem Zachodu”. [Teza ta] „rzuca ponury cień na modele, za pomocą których nauki o człowieku, socjologia, urbanistyka, architektura starają się dziś przemysleć i zorganizować przestrzeń publiczną miast na świecie, nie zdając sobie sprawy jasno z faktu, że w ich sercu tkwi [...] nagie życie, które określało biopolitykę totalitarnych państw XX wieku” – G. Agamben *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. Mateusz Salwa, Warszawa 2008, s. 247.

chciwość jednego procenta właścicieli wszelkich dóbr. To demaskuje „kazania” neoliberalistów, ale nie przywraca poczucia sensu trudu.

Mimo to frazy opowiadające bezsens nie zużyły się. Służą bowiem jeszcze czemuś innemu – usankcjonowaniu skargi na bezsensowność trudu. Różnica pomiędzy utratą poczucia sensu a usankcjonowaniem poczucia bezsensu jest ważna. Brak poczucia sensu skłania do jego poszukiwania, pozwala na bunt i gesty prometejskie. Natomiast dyskursywne usankcjonowanie bezsensu uzasadnia rezygnację, pozwala na osunięcie się w pozycję przedmiotu, który „nie chce, ale musi”. I wynagradza dialektycznie-negatywnym odrzuceniem odpowiedzialności. Mogę tyrać w kieracie, ale wewnętrznie dystansuję się do niego, tylko ktoś całkowicie naiwny czułby się za ten kierat odpowiedzialny. To zaś pozwala prawomocnie głosić etykę egoizmu; prymat tego, co uznane za moje, nad wszystkim, co za moje nie jest uznane.

Granica tych dwóch sfer – mojego i nie-mojego – jest zresztą dość płynna. Dla jednych „moje” to jeszcze dzieci i kochanki, dla innych – tylko to, co w we własnym ciele. Bowiem granica ta, wbrew pozorom, nie ma charakteru substancjalnego, lecz tylko funkcjonalny. Jest związana z poczuciem bezpośredniości. To, co przeżywam bezpośrednio, jest moje. To, co w jakimkolwiek stopniu nie-bezpośrednio, objęte może być słowem-wytrychem „wyalienowane” i traktowane jako część „systemu”. Wyalienowane instytucje, wyalienowana praca, wyalienowane stosunki między ludźmi.

Dyskursywne uzasadnienie poczucia bezsensu służy ostatecznie tej szczególnej formie cynizmu żerującego na odczarowaniu – albo deziluzji – którą we współczesnym społeczeństwie trafnie diagnozują tacy krytycy, jak wczesny Peter Sloterdijk czy Slavoj Žižek²⁵. Cynizm karmi się tutaj pokazywaniem iluzorycznego charakteru wszystkiego, co niebezpośrednio, wybiegające poza „mojość”. Tak określić więc można postawę sankcjonującą bezsens, brak wspólnoty celów – i ostatecznie związany z nimi narcyzm. Chłodno cedzone analizy, demaskujące zakłamanie wszelkich instytucji i ich

²⁵ Patrz np. P. Sloterdijk *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. Piotr Dehnel, Wrocław 2008, czy rozdział *Cynizm jako forma ideologii* w książce *Wzniosły obiekt ideologii* Slavoj Żiżka.

uprawomocnień, przenikliwe wglądy w naturę ideologicznych zasłon kryjących brutalne interesy – te wszystkie strategie pozwalają na usprawiedliwienie głębokiego poczucia dystansu, braku życzliwości, unikania odpowiedzialności i trudu. Uzasadniają wreszcie przewrotne stwierdzenie, iż w świecie, w którym możliwa jest tylko brutalna gra interesów, jedynie autentyczną postawą jest eksplikacja i obrona własnego interesu oraz bezwzględna walka z interesami innych.

7. Demaskacja jako strategia cyniczna

Sama konstrukcja twierdząca, że wystarczy nazwać pewien ukryty, lecz patogenny mechanizm, by unicestwić jego działanie, wywodzi się z psychoanalizy. Ta ostatnia wie jednak o niewspółmierności wiedzy wypowiedzianej i wiedzy przeżytej. Albo, mówiąc inaczej, wie, że te same frazy mogą być generowane przez zupełnie różne struktury, odsyłając do zupełnie różnych sensów. Dotyczy to również wypowiedzi niosących autodiagnozę. Psychoanalityczny opis tego rodzaju pseudo-wglądu przedstawia Otto Kernberg²⁶: „Pacjent korzysta z interpretacji analityka, ale szybko pozbawia je życia i znaczenia – tak że pozostają tylko puste słowa. Słowa te stają się następnie własnością pacjenta, który je idealizuje i z których czerpie poczucie wyższości”. To rozpoznanie dotyczy też dyskursu społecznego i jego podmiotów. Puste opisy destrukcyjności mechanizmów społecznych mogą służyć podnoszeniu poczucia wartości – związanego z poczuciem misji – tych, którzy je artykułują. Kiedy Žižek stwierdza, że „podmiot cyniczny jest całkowicie świadom dystansu między ideologiczną maską a rzeczywistością społeczną, a mimo to nadal opowiada się za maską”²⁷, to pisze właśnie o postawie wielu współczesnych mistrzów demaskacji, używających nazywania ukrytej dynamiki społecznej do jej podtrzymywania.

²⁶ O. Kernberg *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, New York 1975, s. 87. Warunkiem skuteczności psychoanalitycznej interpretacji jest ruch zmiany. Ten ruch jest zawsze związany z trudem oderwania się od tego, co jest i uchwycenia tego, czego jeszcze nie ma.

²⁷ S. Žižek *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. Joanna Bator i Paweł Dybel, Wrocław 2001, s. 44.

Na czym polega pułapka, którą zastawiają na siebie demaskatorzy? Na uznaniu, że rzeczywiste sprężyny tego świata to zawsze sprężyny zła. Uznaniu, że świat jest nieodwracalnie upadły. Ujawniając owe sprężyny, mechanizmy produkcji iluzji, a jednocześnie twierdząc, że w świecie-takim-jaki-jest zmiana samych mechanizmów nie jest możliwa, sankcjonują swoją praktyczną aktywność, polegającą wyłącznie na demaskacji. Nieświadom jakby autoironicznego ostrza tego zdania, Žižek pisze: „Są fetyszystami w praktyce, a nie w teorii”, co oznacza, że choć na poziomie dyskursywnym demaskują mechanizmy współczesnego społeczeństwa, na poziomie praktyki podtrzymują je, zachowują się tak, jakby naprawdę tylko te mechanizmy istniały²⁸. Paradoks polega na tym, że filozof, przenikliwie demaskując ten mechanizm, sam jest jego częścią. Mimo że pokazuje „ideologiczny” charakter współczesnej hierarchii społecznej, swoimi praktycznymi działaniami ową hierarchię podtrzymuje, choćby jako jeden z najskuteczniejszych aktorów w „społeczeństwie spektaklu”. Jako podmiot praktyki wchodzi bowiem z entuzjastyczną werwą we wszystkie istniejące struktury i instytucje owej hierarchii, by jako podmiot teorii głosić jej iluzoryczność i fantazmatyczność.²⁹ Jeszcze raz trzeba podkreślić, jak podstawą tego rodzaju cynizmu staje się zakwestionowanie wartości wszelkiego trudu pozytywnego, zakwestionowanie go jako „naiwnego” albo, co gorsza, „zaślepiającego”, pozwalającego zapomnieć o krzywdzie. Tam, gdzie zmiana na lepsze nie jest możliwa, a tym bardziej tam, gdzie chęć zmiany na lepsze jest dezawuowana moralnie, jedyną sensowną i uczciwą postawą jest demaskowanie zła. A także, oczywiście, dążenie do zajęcia jak najlepszej pozycji pozwalającej na demaskację. Praktyczna chęć zajęcia jak najlepszej pozycji, sama w rozumieniu Žižka ideologiczna albo po prostu egoistyczna, związana bowiem z narcystyczną ideologią

²⁸ S. Žižek, praca cytowana, s. 47; poprzedni cytat ze strony 46.

²⁹ W zgodzie z następującą tezą, dotyczącą ontologii bytu społecznego: „Mamy tu zatem do czynienia z paradoksem bytu, który może reprodukować siebie jedynie o tyle, o ile jest błędnie rozpoznany i przeoczony. Z chwilą gdy widzimy go takiego, «jaki faktycznie jest», rozplywa się w nicość, czy też, ściślej mówiąc, przekształca się w inną postać rzeczywistości” (*Wzniosły obiekt ideologii*, praca cytowana, s. 43). Czyli: pewne mechanizmy społeczne reprodukują się tak długo, jak długo są niedostrzegalne. Dostrzeżone, rozplyną się, a właściwie przekształcą się w inne mechanizmy. Wystarczy dać ich opis, by nastąpiła zmiana.

organizującą świadomość zbiorową, jest maskowana przez dyskurs demaskujący zło, jako jedyny uprawniony.

Moralnym warunkiem możliwości zajęcia takiej pozycji jest przekonanie, że dobro w tym świecie jest niemożliwe, monopol na nie posiada bowiem inny, lepszy świat. Świat, który będzie pozbawiony złych, zapośredniczających mechanizmów generowania znaczeń, a oparty zostanie na dobrej bezpośredniości. Dopiero w takim kontekście broni się teza, że bez fundamentalnej zmiany świata jakiegokolwiek wysiłki mające na celu zmianę samych mechanizmów są bezowocne. W innym świecie... – o, wtedy wszystko będzie inne! Wtedy warto będzie coś robić! Ale tutaj – nie! Tu wystarczy gromić.

Demaskatorzy wiedzą jednak, równie dobrze jak ja, że innego świata nie będzie. A wskutek ich cynizmu dewaluowana jest – i ostatecznie słabnie – działalność, która w tym upadłym świecie dąży do jakiegokolwiek jego poprawy. Taka na przykład, która polega na organizowaniu ludzi w ruch, który jako podmiot społeczny może zmieniać znaki i symbole. Albo na tworzeniu instytucji przełamujących monopol dotychczasowych dyskursów. W obozie koncentracyjnym takie działanie jest kolaboracją.

Czy jednak fakt skażenia wszelkich cudów naszego świata brutalnym, przemocowym, *tanatycznym* pochodzeniem nie uzasadnia gestu *splendid isolation*, dumnego dystansowania się właśnie wobec tego ich pochodzenia? W duchu Benjaminowskiego: „materialista historyczny będzie się im przyglądał z dystansem. Ów dostrzeże bowiem, że wszystkie te dobra kulturowe odznaczają się rodowodem, którego nie potrafi on rozważyć bez trwogi. Swe istnienie zawdzięczają nie tylko wysiłkowi wielkich geniuszy, którzy je stworzyli, lecz także bezimiennemu trudowi ich współczesnych [podkreślenia A.L.]”³⁰.

8. Od popędów samozachowawczych do popędu śmierci

Spróbujemy tę sprawę rozważyć, opierając się o myśl Jacques’a Lacana. Nigdzie bowiem negatywność wszelkiej pozytywności nie

³⁰ VII Teza *historiozoficzna*. Za: W. Benjamin *O pojęciu historii*, tłum. Adam Lipszyc, w: *Konstelacje. Wybór tekstów*, Kraków 2012, s. 315.

została chyba silniej wypowiedziana. Mocniej niż w dialektyce negatywnej.

Wpisuje on śmiercionośny impuls w poznawczą aktywność człowieka, nazywając to „fundamentalnie paranoicznym charakterem ludzkiej wiedzy”³¹. Jego gest jest o tyle bardziej radykalny niż ten Horkheimera i Adorna, o ile myśl późnego Freuda, na której się opiera, jest bardziej mroczna niż ta wersja psychoanalizy, która inspirowała Frankfurczyków. Dla ich antropologii źródłowa bowiem była konstrukcja „pierwszej topiki”, zakładająca w ludzkiej sferze popędowej konflikt *libido*, wyprowadzającego pragnienia poza istnienie jednostkowe, z popędami samozachowawczymi, dążącymi wyłącznie do zachowania jednostkowego Ja. To te ostatnie warunkują skrajnie egoistyczny charakter rozumu celowo-racjonalnego, postulowany w *Dialektyce oświecenia*.

Jednak przedstawiona przez Lacana w eseju *O agresywności w psychoanalizie* geneza ludzkiego myślenia racjonalnego jest bardziej dla rozumu bezwzględna. Bazuje nie na popędach samozachowawczych, lecz na pojęciu popędu śmierci³², wprowadzonym przez Freuda³³ po doświadczeniach I wojny światowej, które to pojęcie głęboko zmienia filozofię Freudowskiej psychoanalizy.

Dotąd bowiem podstawowy konflikt rozgrywał się między podmiotem a tym, co poza niego wykraczało – choćby interesem przyszlých pokoleń i gatunku, reprezentowanym przez *libido*. To właśnie ta topologia ukształtowała wyobraźnię szkoły frankfurckiej i pozwalała jej rozgrywać dialektykę oświecenia jako albo-albo: albo interes samozachowawczego „mieszkańskiego” podmiotu, wyrażający się

³¹ „To, co nazywam poznaniem paranoicznym, okazuje się w swoich formach tak mniej, jak bardziej archaicznych, odpowiadać krytycznym momentom znaczącym (*scandant*) historię umysłowej genezy człowieka, z których każdy reprezentuje pewne stadium obiektywizującej, uprzedmiotawiającej identyfikacji (*identification objective*)” – *L'agressivité en psychanalyse*, w: *Ecrits I*, Paris 1999, s. 111.

³² „Owe luki wydają się łączyć w zagadkowym znaczeniu, które Freud określił jako *popęd śmierci*: świadectwo – tak jak figura Sfinksa – aporii, z jaką zderzyła się ta wielka myśl w sięgającej najgłębiej z dotychczasowych prób sformułowania doświadczenia człowieka w rejestrze biologii. Ta aporia jest w sercu pojęcia agresji, której wagę w ekonomii psychicznej codziennie coraz lepiej wyznaczamy” – J. Lacan, książka cytowana, s. 100–101.

³³ W pracy *Poza zasadą przyjemności*.

jako rozum celowo-racjonalny, albo rządy miłości, uwolnionego *Erosa*, możliwe do realizacji w „innym, lepszym świecie”?³⁴

Druga topika Freuda buduje inną wizję: fundamentalny konflikt, porównywalny z *polemos* Heraklita, to zmaganie popędu życia i popędu śmierci. Podmiot – i jego władze, a więc również rozum – jest nieuchronnie pojawiającym się efektem, a nie stroną tego konfliktu. Podmiot nie jest samoistnym bytem, jest sposobem organizacji konfliktu, nieuchronnie zawierając w sobie, w każdym ze swoich atrybutów, wzajemnie nierozdzielne momenty każdej z dwóch zasad. Jest efektem zmagania immanentnego, w którym *Eros* i *Thanatos* są wobec siebie w tym samym stopniu przeciwstawne, jak sobie niezbędne i wzajemnie się warunkujące.

To zaś oznacza, że żadnego albo-albo tu nie ma oraz że innego świata, w którym panowałyby wyłącznie miłość, nie będzie.

Trzeba więc było Freudowskiego przejścia do „drugiej topiki”, w której świat i podmiot jawią się w konflikcie *Erosa* i *Thanatosa*, trzeba było Lacanowskiego przeformułowania tej teorii w kierunku uznającym wszelką czystą popędowość za bliską martwocie, by taką tezę, bardzo daleko odchodzącą od mesjańskiego stylu myślenia Frankfurtczyków, można było postawić.

Z tej nowej antropologii Lacan wyprowadza konsekwentne rozumowanie: uzasadnia, w jaki sposób racjonalność ustanowiona zostaje przez popęd śmierci. Wychodząc od częstego na przełomie XIX i XX wieku utożsamienia automatyzmu, wszelkiej powtarzalności, z martwością³⁵ zauważa, że sam akt identyfikowania obiektu oparty jest na stereotypii, stagnacji, zatrzymaniu ruchu. Po to, by tożsamość była możliwa, przedmiot musi trwać niezmienny, a więc ruch zmiany musi zostać zatrzymany³⁶. To właśnie działanie popędu śmierci,

³⁴ Alternatywa najlepiej wyrażona w myśli Herberta Marcuse'go, ale obecna również u Ericha Fromma i u Horkheimera i Adorna.

³⁵ Obecno już u E. T. A. Hoffmanna. Utożsamienie to przenika niemiecką filozofię życia, a w myśli francuskiej obecne jest na przykład u Henri Bergsona, który na owym utożsamieniu opiera swoją interpretację komizmu; widać je również u Freuda.

³⁶ „I właśnie ten bezruch form (*stagnation formelle*) jest blisko spokrewniony z najbardziej ogólnymi strukturami ludzkiego poznania: tego, które konstituuje mnie i przedmioty pod atrybutem stałości, tożsamości i substancjalności, mówiąc krótko: jedności albo «rzeczy»” – J. Lacan, książka cytowana, s. 110.

który w ten sposób, zatrzymując nieuchwytny zmysłowo ruch życia, warunkuje w samej swej istocie możliwość ujęcia przez człowieka „stałości, tożsamości i substancjalności, mówiąc krótko: jedności albo «rzeczy»”. Trwanie rzeczy i znaczeń, ba, trwanie naszej podmiotowej tożsamości, zawdzięczamy swojemu fundamentalnie wrogiemu stosunkowi do nich. „Agresja ujawnia się w doświadczeniu, które jest podmiotowe w swojej najgłębszej konstytucji” – taka jest pierwsza teza, którą stawia Lacan we wspomnianym eseju³⁷.

Wydawałoby się, że jest to apogeum ataku na rozum³⁸; tak zresztą czasem ten esej jest czytany.

Jednak sens wyводу Lacana jest zupełnie inny. Nieprzypadkowo wielokrotnie akcentuje on rozwojowy charakter tego wyobrażeniowego etapu w genezie ludzkiej zdolności do tworzenia znaczeń, wpisując go jako konkretny moment w strukturę kształtowania się podmiotowości. Całe rozumowanie dotyczące agresji jako ludzkiej realizacji *Thanatosa* stale rozwija szeregi form pośrednich, momentów, które przechodzą jedne w drugie³⁹, od tych najbliższych czystej popęduowości do tych warunkujących najbardziej ludzkie pragnienie, jakim jest pragnienie Innego. Jakby chciał Lacan powiedzieć, że nie tyle immanentnie występująca agresywność winna warunkować ocenę konstytuowanych przez nią zjawisk, lecz raczej forma tych zjawisk może „zbawiać” samą agresywność, sam popęd śmierci. Ruch wartościowania zostaje tu odwrócony. *Thanatos*, siła śmierci, stanowi fundamentalny atrybut ludzkiej egzystencji. Jest on moralnie neutralny. Moralność dotyczy struktury podmiotowych warunków, które działanie owej siły przekształcają w zjawiska; ostatecznie zaś – owoców tego działania.

³⁷ Tamże, s. 101.

³⁸ To uzasadnia częste oskarżanie psychoanalizy, że wpisuje się w proces delegitymizacji racjonalności. Patrz np. A. D. Bloom *The closing of the American mind: how higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students*, New York 1987.

³⁹ Patrz J. Lacan *L'agressivité en psychanalyse*, w: *Ecrits I*, Paris 1999, s. 110.

9. Thanatos i jego trud

W myśli Lacana agresywny charakter człowieczeństwa jest ciężkim darem, który może zostać spożytkowany ku dobru i złu. Nie może jednak zostać zneutralizowany, nie zniknie w żadnym „innym świecie”. To zaś, jakie będą owoce *Thanatosa* w tym świecie, zależy od trudu człowieka. Im bardziej struktura podmiotu – indywidualnego czy zbiorowego – zostaje zapośredniczona przez Innego, tym mniej destrukcyjne będą owoce bezustannego, nieuchronnego działania popędu śmierci. Ba, staną się one „samym warunkiem nieskończonego rozpościerania się [człowieczego] świata, jego potęgi, nadając przedmiotom, jako narzędziom, ich wielowartościową jakość, ich symboliczną polifonię” – ale „wreszcie też potencjalną możliwość, by stały się bronią”⁴⁰.

W Lacanowskim rozumieniu właśnie ów trud ustalenia, zafiksowania, określenia tożsamości podmiotu jako podmiotu i jego korelatu – przedmiotu tożsamego ze sobą, jest pozytywnym znamięm działania popędu śmierci. By podmiot wziął na siebie trud bycia podmiotem, musi odcinać, unicestwiać wszystkie inne, poza tożsamością, możliwości swego istnienia. Nigdy zresztą w pełni skutecznie, bowiem stale działa „rozpleniająca” siła Erosa, która jawi się w tym, co Slavoj Žižek nazywa fantazją podtrzymującą poczucie rzeczywistości⁴¹. Ta fantazja rodzi się ze wzajemnego napięcia i wzajemnego ograniczania się popędów życia i śmierci.

Im bliższa zaś czystej popędowości jest struktura świadomości, im więcej w niej bezpośredniości, tym słabiej zaznaczona jest granica między podmiotem i przedmiotem – i tym bardziej jadowite będą formy jawienia się niezmiennego pulsowania śmierci, tym potworniejszy będzie jawiący się świat. Jeśli wrócimy do anty-mesjańskiej rewizji odczytania Marksowskiego „opium ludu”, to wyraża-

⁴⁰ J. Lacan, książka cytowana, s. 110.

⁴¹ „Widzimy tutaj jasno, w jaki sposób fantazja staje po stronie rzeczywistości, jak podtrzymuje «poczucie rzeczywistości» podmiotu: gdy struktura fantazji ulega dezintegracji, podmiot odczuwa stan utraty rzeczywistości i zaczyna postrzegać rzeczywistość jako «nierealny», potworny wszechświat [...]; ten potworny wszechświat nie jest «czystą fantazją», lecz – przeciwnie – jest tym, co pozostaje z rzeczywistości, gdy została pozbawiona swego oparcia w fantazji” – S. Žižek *Przekleństwo fantazji*, tłum. Adam Chmielewski, Wrocław 2001, s. 132.

my znowu ową myśl, że w ludzkim świecie jest tylko „trud i iluzja”. Nieprzypadkowo Žižek twierdzi, że to Marks wymyślił symptom⁴². W gruncie rzeczy podobny sens tkwi we Freudowskiej idei sublimacji. Nie oderwiemy się od żądzy i agresji, możemy jednak nadać ich doświadczeniu takie formy, które pozwalają tworzyć, a nie niszczyć. Dla popędu śmierci trud jest taką właśnie formą. Wściekłość, nienawiść, przeżycie świata jako złego są immanentne dla ludzkiego doświadczenia. Mogą jawić się w swojej najbardziej morderczej formie – jako odczłowieczanie innych, jako instytucjonalna nierówność, jako zbiorowy mord. W tej formie mogą nawet stanowić fundament struktury społecznej i legitymizować porządek polityczny, czemu teoretyczny wyraz dał Carl Schmitt.

Jeśli jednak w wysiłku pozbawienia nienawiści owej bezpośrednio, niszczącej siły zaprzeczy jej się całkowicie, odbierze się jej wszelką prawomocność, to nienawiść unicestwi samą zdolność tworzenia. Zniszczy możliwość generowania znaczeń, tworzenia przedmiotów, otwierania przestrzeni.

Dlatego człowiek musi dźwigać ciężar nienawiści i ściśle z nim związaną odpowiedzialność za swoje własne akty, za to, w jakiej formie agresja tworzy i przekształca rzeczy. Musi brać odpowiedzialność za nadawanie swojej agresji takiej formy, by zmieniała ona świat i rozpłaszczała przed nami świat mimo wszystko mniej straszny niż ten dany. Ma w tym sojuszniczą siłę, *Erosa*, który niesie w sobie życzliwość i zachwyty, warunkujące możliwość udźwignięcia tej odpowiedzialności.

Taka jest w każdym razie lekcja psychoanalizy.

10. Dewaluacja trudu Innego

Myślenie jest podtrzymywaniem relacji podmiotu z przedmiotem. Jest podjęciem trudu wędrówki od siebie ku nie-znanemu, ku transcendencji obiektów, a to oznacza, że podmiot po takiej wyprawie nigdy już nie wraca do samego siebie, „nie znajduje się w swoim domu”, i po każdej podróży musi na nowo podejmować trud odnalezienia się. Musi wykorzystać siłę agresji, aby odbudować swoją nie-tożsamą tożsamość.

⁴² Tamże.

Odsuwając się od trudu-tworzącego-rzeczy pod pretekstem jego agresywnej natury, starając się uniknąć wzięcia odpowiedzialności za cokolwiek, negując wszelki obiekt, który nie jest nim samym lub jego samego aspektem, podmiot uprzedmiotawia samą swoją tożsamość. A następnie osuwa się w łatwość tego uprzedmiotowienia. Tak uprzedmiotowiony, skazuje się wtedy na bezpośrednie doświadczenie śmierci zawartej w nim samym, którego skutkiem jest utrata jakiegokolwiek sublimacyjnego, przekraczającego tożsamość, a opartego na trudzie sensu. Pozostaje tylko zalewające go doświadczenie gwałtownych, nagich impulsów miłości i nienawiści do siebie, które znamy z opisu narcyzmu.

Rodzi się więc pytanie, czy wyprowadzenie tej części trudu, która jest nie-symboliczna, poza obręb kultury Zachodu – dziś globalnej Północy – nie jest właśnie czynnikiem paradoksalnie ułatwiającym upadek, stoczenie się w narcystyczną martwość. Bo przecież prawdziwy trud, zmaganie się z bierną rzeczowością rzeczy, odbywa się teraz gdzie indziej. Dzieje się w Chinach, w Indiach, w Brazylii czy Bangladeszu. Ludzie Zachodu w coraz większym stopniu skupiają się na przekształcaniu własnych myśli, myśli jedynie reprezentujących rzeczywistość lokowaną w owym „gdzie indziej”. Można więc pomyśleć, że cały wysiłek deprecjacji trudu jest głęboko związany z procesem wyprowadzania pracy – innej niż ta operująca na symbolach – poza obręb kultury Zachodu. I można zapytać, czy nowy podział pracy, gdy Zachód nie ponosi trudu zmagania się z rzeczami, a tylko refleksyjnie operuje symbolami – nie rzutuje na ów klimat odbierania wysiłkowi moralnej prawomocności. Odbierania w duchu przypominającym antyczną dewaluację pracy, która miała być właściwa tylko ludziom podłej kondycji, niewolnikom i metojkom, bowiem obywatele winni być od trudu wolni.

11. Równoważyć iluzje

W książce *Dom nad Oniego*, kolejnym tomie swojej epopei, będącej zapisem wieloletniego trudu życia na dalekiej Północy, Mariusz Wilk przytacza rozmowę z malarzem Borysem Akbułatowem⁴³.

⁴³ M. Wilk *Dom nad Oniego*, Warszawa 2006, s. 171, następny cytat – s. 172.

Dyskutują, czemu w ogóle ludzie mogli żyć w tej wrogiej człowiekowi krainie. Wilk snuje taką myśl: „rolnictwo na Północy jest zaledwie epizodem jej historii [...] wprowadzili [je] dopiero pierwsi osadnicy, czyli prawosławni mnisi, a na szeroką skalę rozwinęli raskolnicy. Gdyby nie wiara w pracę na ziemi jako drogę zbawienia oraz przesładowania raskolników w centralnych połaciach Rosji, nie byłoby tu takiego rozkwitu rolniczej kultury. [...] Warunki przyrody nie sprzyjają tutaj uprawie roli. Wystarczy przeczytać *W kraju niestrachliwych ptaków* Priszwina, by się za głowę złapać, jaki to był straszny trud”.

A może nie dotyczy to tylko Północy? Może, kiedy pomyśleć o kondycji człowieka w obojętnej pustce, to tak czy inaczej przychodzi na myśl, by za głowę się łapać? Straszny trud. *Czarne mleko poranka pijemy je wieczorem / pijemy je w południe i rano pijemy je nocą / pijemy i pijemy...*

I może tylko iluzja pozwala ten trud znosić, a nawet pokochać?

Jeśli jednak tak, to największym trudem byłoby utrzymanie iluzji właśnie tutaj, w tym świecie, gwoli powstrzymaniu jej przed ucieczką w Sloterdijkowe „potem [*Danach*], w Zaświaty [*Jenseits*], albo na Kres Czasu [*Endzeit*]”, w „inny, lepszy świat”. Świat, którego przecież nie będzie. Byłby to trud utrzymania iluzji pomimo rozczarowania, na przekór krzywdzie, wbrew goryczy faktów.

Myśl Žižka, że „widzimy tutaj jasno, w jaki sposób fantazja staje po stronie rzeczywistości, jak podtrzymuje «poczucie rzeczywistości» podmiotu”, opisuje właśnie ten moment iluzji jako warunku możliwości uchwycenia „tu i teraz”; mówi, że rzeczywistość bez ucieczki w odległe wizje innych światów jest już sama z siebie przepełniona iluzją. Gdy mistycyzm tradycji szukał w rzeczy czegoś więcej, czegoś boskiego jako pewnego naddatku, *plus de sens*, mistycyzm (po)nowoczesny doświadcza tego, co jest, rzeczy, jako naddatku zadziwiającego swoim arbitralnym istnieniem; to mistycyzm, który doświadcza tego, co *realne*, jako czegoś mniej niż jest... Gdy zaś fantazja, jak nazywa ją Žižek, ucieka stąd w *Danach*, *Jenseits* lub *Endzeit*, w Zaświaty albo na Kres Czasu, człowiek „zaczyna postrzegać rzeczywistość jako «nierealny», potworny wszechświat”.

Myśl ta wymaga jednak uzupełnienia. Utrzymanie światła iluzji właśnie tu i teraz, jako części rzeczywistości, jest trudem. Ten

trud jawi się w myśleniu rzeczywistości, w jej poznawaniu – i w tym sensie, jak to sugeruje Kafka w swoim notatniku, „sam akt poznawczy jest nadzieją”. Inaczej jesteśmy w sytuacji Arthura Eddingtona, którego wyznanie cytuje Walter Benjamin: „Stoję na progu i mam zamiar wejść do pokoju. To skomplikowana operacja. Najpierw muszę się precyzyjnie przez atmosferę, która napiera na moje ciało z siłą czternastu funtów na każdy cal kwadratowy. Muszę upewnić się, że uda mi się wylądować na desce, krążącej wokół słońca z prędkością dwudziestu mil na sekundę – ułamek sekundy za wcześniej lub za późno, a deska będzie już całe mile stąd [...] Zaprawdę, prędzej wielbłąd przejdzie przez ucho igielne, niżli człowiek naukowy [czyli ten, który wie, jak świat wygląda *realnie* – dopisek A.L.] przestąpi próg. I nawet jeśli chodziło o przejście przez drzwi stodoły czy kościoła, mądrzej byłoby z jego strony, gdyby zgodził się zostać zwykłym człowiekiem i po prostu wejść do środka, zamiast czekać, aż znikną wszystkie trudności związane z wejściem prawdziwie naukowym”⁴⁴.

Wpisując ten głos fizyka w myśl Kafki, daje Benjamin świadectwo wyczucia jakiejś nadmiarowości i nieoczywistości rzeczy w stosunku do istnienia. Tego, że ostatecznie trzeba potężnej iluzji, by wierzyć, że można tak po prostu przekroczyć próg, że można kuć żelazo. I że opium jest tym, co usypia przez swą „właściwość usypiania”, cudownie adekwatną do pewnego atrybutu naszej duszy – zdolności zasypiania. Że można wreszcie, jak Hegel, myśleć w takiej bliskości immanencji, a jednocześnie w takim pędzie. Jeśli jest jeszcze do nazwania kolejny krok w odczarowywaniu świata, ruch dokonujący się w ponowoczesnym świecie, to znajdujemy go w owym spojrzeniu fizyka, które uniemożliwia przestąpienie progu. I w działaniu dekonstrukcji, kiedy Derrida zatrzymuje Hegla w sieci języka.

Gdy myśl porzuca trud, „struktura fantazji ulega dezintegracji, podmiot odczuwa stan utraty rzeczywistości”. I wtedy, zauważa Žižek: „ten potworny wszechświat nie jest «czystą fantazją», lecz –

⁴⁴ Za: *Korespondencja Gershoma Sholema i Waltera Benjamina*, w: G. Sholem *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, tłum. Adam Lipszyc, Sejny 2006, s. 297–298. Cytat z Eddingtona przytoczony za: *Norwe oblicze natury. Światopogląd fizyki współczesnej*, tłum. Aleksander Wundheiler, Warszawa 1934, s. 316.

przeciwnie – jest tym, co pozostaje z rzeczywistości, gdy została pozbawiona swego oparcia w fantazji”⁴⁵.

Nie jest to tylko spekulacja. Jej ciężar staje się oczywisty, gdy jeszcze raz wróci się myślą do „Auschwitz” – synonimu wszystkich zbrodni – i do ponowoczesnego *credo* Lyotarda, w którym fakt „Auschwitz” obala nowoczesną, Hegłowską w rdzeniu nadzieję, mówiącą iż to, co rzeczywiste, jest rozumne. Lyotard odpowiada: „ta zbrodnia, [...] będąc rzeczywistą, nie jest rozumna”⁴⁶. Ale mocny argument Žižka – osadzony w Lacanowskiej ontologii – mówi: w tej zbrodni wyłania się coś bardziej potwornego niż rzeczywistość, w niej wyłania się *realne*, pozbawione oparcia w *fantazji*. Pozbawione światła iluzji – tego, co po niemiecku nazywa się pozorem, *Schein* – a co jest właśnie konkretnością ludzkich praktyk, języków, kultur, skrywających „nagie życie” płaszczem codzienności. Odarte nawet z tej odrobiny rzeczywistego pozoru, którą wysłowił Kafka: „sam akt poznawczy jest nadzieją”.

Tylko – żeby jeszcze raz obrócić koło dialektyki – czy potworny wszechświat uosobiony przez jednostronność faktu „Auschwitz” również nie jest swoistą negatywną fantazją? Czy odebranie rzeczywistości wszelkiej dobrej iluzji i przeniesienie jej w Zaświaty albo na Kres Czasu nie stwarza w „tym tutaj” wtórnej, czarnej iluzji? Czy więc trud myślenia rzeczywistości nie polega na ważeniu czy raczej mierzeniu iluzji? I równoważeniu „czarnej” fantazji złego świata nadzieją, pozwalającą na myślenie? A także przestępowanie progów, jak w cytowanym wyznaniu Eddingtona?

Czarna iluzja, nie równoważona jasną fantazją niesioną przez nadzieję, czyni nieznośnym trud, który jeszcze przed chwilą był do zniesienia. Odbiera mu sens związany z poczuciem rzeczywistości. Dlatego, jak dalej pisze Mariusz Wilk o dalekiej Północy, „później muzyki jęli uchodzić na okresowe roboty do miasta, pozostawiając babom grzebanie się w ziemi. [...] Dziś tego procesu wyludniania się wsi nie zatrzymasz. [...] Kto chce pożyć, a nie jedynie wyżyć, zabiera «nogi w ruki» i zwiewa stąd. A debile i alkoholicy sami w końcu kiedyś wymrą i Północ znowu opustoszeje”.

⁴⁵ Cały czas odwołuję się do fragmentu z *Przekleństwa fantazji* zacytowanego w przypisie 41.

⁴⁶ J.-F. Lyotard *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, tłum. Jacek Migasiński, Warszawa 1998, s. 43.

Mimo eksplozji demograficznej świat pustoszeje. Wbrew pozorom, zdania Mariusza Wilka nie dotyczą tylko szczególnego fragmentu cywilizacji, jakim jest rosyjska Północ. Gdy brak trudu i iluzji, gdy brak trudu ważenia iluzji, dotyka to całego świata.

Jest bowiem tak, że istnienie czegokolwiek możliwe jest tylko przez poprzez akt tworzący i podtrzymujący istnienie, a opierający się na ważeniu iluzji. Akt ów jest zaś trudem. Dewaluacja trudu, pozabawienie go moralnej racji, wypominanie mu jego przemocowej genezy, odbiera istnieniu szansę. Przypomina o winie i beznadziejności bycia. Uzasadniającej metafizyczną dywagację Wilka: „Ileż ludzkiego znoju [daleka Północ] pochłonęła i co? Gdzież są te drogi żelazne, z takim trudem budowane przez rzesze łagierników? Gdzie te miasta stawiane na wiecznej zmarzlinie? [...] To nie Matka Ziemia, to Mać Pustota”⁴⁷.

W jednym jednak Wilk się myli. Gdy znika światło iluzji, gdy człowiek traci rację uzasadniającą podjęcie trudu, świat nie staje się pustką, czarnym kwadratem Malewicza, pozwalającym na mistyczną kontemplację. Z pustki bowiem wyłaniają się potworne kształty. Gdy rozpada się rzeczywisty kształt świata, człowiek nie staje wobec nicości. Nicość jest wyrafinowanym produktem myślenia, dzieckiem abstrakcji, która rodzi myśl o lęku egzystencjalnym, lęku przed pustką.

Kafka przeczuł, że tam, gdzie myśl rozsypuje się, to nie nicłość grozi człowiekowi. Gdy myśl się rozsypuje, z mroku wypełzają istnienia pośrednie, nie całkiem istniejące, lecz jednocześnie zupełnie niezrozumiałe. Potworne ruchy polityczne, obłądne sekty, zimne rytuały seksualne. Swoją nadmiarowością przerastają wszelką pustkę. To druga, potworna strona samego życia. Zajmuje ona opuszczoną przestrzeń ludzkiego świata i żywi się nagromadzonymi resztkami jego istnienia.

To nie trud rozumu celowo-racjonalnego, ale jego brak, otwierają drogę potworności w jej najbardziej pierwotnych, regresywnych formach. Teraźniejszość wymaga więc poszukiwania tego rodzaju rozumu, który – w odróżnieniu do narcyzmu *Odysei*, sztandarowego według Frankfurtczyków przejawu rodzenia się myśli instrumen-

⁴⁷ M. Wilk, praca cytowana, s. 172.

talnej i uprzedmiotawiającej – Simone Weil znajduje w *Iliadzie*⁴⁸. *Iliadzie* czytanej jako zapis doświadczenia wojny-która-jest-zawsze, wiążącego się ze świadomym przeżyciem i zestawieniem ze sobą tak triumfu, jak upokorzenia. Czyli – z mierzaniem świetlistej i mrocznej iluzji. Poszukiwania takiego rozumu, w którym narzędzia intelektualne nie są sidłami pozwalającymi drapieżnemu podmiotowi chwycić rzeczywistość, lecz raczej więzami, które podmiot nakłada na siebie, by się ze światem połączyć.

⁴⁸ S. Weil *Iliada, czyli poemat o sile*, tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, „Res Publica Nowa” 1997 nr 6 (105).

Bibliografia

- Adorno T. W. *Dialektyka negatywna*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Warszawa 1986.
- Agamben G. *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. Mateusz Salwa, Warszawa 2008.
- Ankersmitt F. *Współczesność średniowiecza*, „Przegląd Polityczny” 137/2016.
- Arendt H. *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, tłum. Daniel Grynberg i Mariola Szawiel, Warszawa 1988.
- Arendt H. *O rewolucji*, tłum. Mieczysław Godyń, Kraków 1991.
- Arendt H. *Odpowiedzialność i władza sądenia*, tłum. Wojciech Madej i Mieczysław Godyń, Warszawa 2006.
- Arystoteles *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, tłum. Paweł Siwek, Warszawa 1971.
- Arystoteles *Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski, Warszawa 1983.
- Auerbach E. *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. Zbigniew Żabicki, Warszawa 1968; także wydanie z 2004 roku z przedmową Michała Pawła Markowskiego.
- Badiou A. *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. Julian Kutyła i Paweł Mościcki, Kraków 2007.
- Banfield E. C. *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe (Illinois) 1958.
- Baudrillard J. *Precesja symulaków*, tłum. Tadeusz Komendant, w: *Postmodernizm*, pod redakcją Ryszarda Nycza, Kraków 1997.
- Bauman Z. *Norwoczesność i Zagłada*, tłum. Tomasz Kunz, Kraków 2009.
- Bell D. *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Warszawa 2014.
- Benjamin W. *Konstelacje. Wybór tekstów*, tłum. Adam Lipszyc i Anna Wołkowicz, Kraków 2012.
- Benjamin W. *Sur le concept de l'histoire*, w: *Écrits français*, Paris 1991.
- Bloom A. D. *The closing of the American mind: how higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students*, New York 1987.

- Braudel F. *Historia i trwanie*, tłum. Bronisław Geremek, Warszawa 1999.
- Bravo B., Wipszycka E. *Historia starożytnych Greków*, t. 1, Warszawa 1988.
- Camus A. *Dwa eseje (Mit Syzyfa; Artysta i jego epoka)*, tłum. Joanna Guze, Warszawa 1991.
- Chiaromonte N. *Granice duszy*, tłum. Stanisław Kasprzysiak, Warszawa 1996.
- Colli G. *Narodziny filozofii*, tłum. Stanisław Kasprzysiak, Kraków 1997.
- Debord G. *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. Mateusz Kwaterko, Warszawa 2009.
- Deleuze G. *Logika sensu*, tłum. Grzegorz Wilczyński, Warszawa 2011.
- Deleuze G., Guattari F. *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, tłum. Tomasz Kaszubski, Warszawa 2017.
- Delsol Ch. *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. Małgorzata Kowalska, Kraków 2003.
- Derrida J. *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, tłum. Bogdan Banasiak, Warszawa 1997.
- Didi-Huberman G. *Obrazy mimo wszystko*, tłum. Mai Kubiak Ho-Chi, Kraków 2008.
- Eddington A. *Nowe oblicze natury. Światopogląd fizyki współczesnej*, tłum. Aleksander Wundheiler, Warszawa 1934.
- Elias N. *Time. An essay*, Oxford (UK), Cambridge (USA) 1992.
- Ferry L., Renaut A. *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris 1988.
- Freud S. *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. Robert Reszke, w: *Pisma społeczne*, Warszawa 1998.
- Freud Z. *Leonarda da Vinci wspomnienia z dzieciństwa*, w: *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1994.
- Freud S. *Uwagi na temat pewnego przypadku nerwicy natręctw*, tłum. Dariusz Rogalski, w: *Charakter a erotyka*, Warszawa 1996.
- Fromm E. *Anatomia ludzkiej destruktywności*, tłum. Jan Karłowski, Poznań 1998.
- Gauchet M. *La démocratie contre elle même*, Paris 2002.
- Gauchet M. *Le désenchantement du monde. Histoire politique de la religion*, Paris 1985.
- Geertz C. *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tłum. Ewa Dżurak i Sławomir Sikora, Warszawa 2000.

- Habermas J. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 2000.
- Habermas J. *Modernizm – niedokończony projekt*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, w: *Postmodernizm*, pod redakcją Ryszarda Nycza, Kraków 1997.
- Harvey D. *The condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*, Oxford (UK), Cambridge (USA) 1995.
- Heidegger M. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, pod redakcją Krzysztofa Michalskiego, Warszawa 1977.
- Heidegger M. *Gesamtausgabe*, t. LV, Frankfurt 1974.
- Heidegger M. *Kant a problem metafizyki*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 2012.
- Heine H. *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. Tadeusz Zatorski, Kraków 1997.
- Heraklit z Efezu *Zdania*, tłum. Adam Czerniawski, Gdańsk 2005.
- Hilsbecher W. *Tragizm, absurd i paradoks*, Warszawa 1972.
- Hobsbawm E. *Wiek skrajności. Spojrzenie na Krótkie Dwudzieste Stulecie*, Warszawa 1999.
- Horkheimer M., Adorno T. W. *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- Husserl E. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. Sławomira Walczewska, Toruń 1999.
- Husserl E. *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. Janusz Sidorek, Warszawa 1989.
- Jenkins H. *Kultura konwergencji: zderzenie starych i nowych mediów*, Warszawa 2007.
- Judt T. *Powojnie. Historia Europy od roku 1945*, Warszawa 2010.
- Kafka F. *Osiem notatników*, tłum. Barbara L. Surowska, Gdańsk 1995.
- Kant I. *Krytyka władzy sądenia*, tłum. Jerzy Gałeccki, Warszawa 1986.
- Kerényi K. *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków 1997.
- Kernberg O. *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, New York 1975.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M. *Filozofia przedsokratejska*, tłum. Jacek Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- Kott J. *Zjadenie bogów. Szkice o tragedii greckiej*, Kraków 1986.
- Kubiak Z. *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997.
- Kundera M. *Niesmiertelność*, tłum. Marek Bieńczyk, Warszawa 1995.
- Kuźniarz B. *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*, Toruń 2011.

- La Boétie É. de *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*, Paris 2002.
- Lacan J. *L'agressivité en psychanalyse*, w: *Ecrits I*, Paris 1999.
- Lacan J. *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris 1973.
- Lasch Ch. *Narcystyczna osobowość naszych czasów*, tłum. Marcin Szuster, „Res Publica Nowa” 2002 nr 1 (160).
- Leder A. *Jaka filozofia pozwala myśleć o emocjach? Szkic do filozofii emocjonalności*, w: *Phoenix. Filozoficzne problemy wiedzy*, Warszawa 2003.
- Leder A. *Rysa na taflę. Teoria w polu psychoanalitycznym*, Warszawa 2017.
- Lévinas E. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. Małgorzata Kowalska, Warszawa 2002.
- Lévinas E. *Inaczej niż być, lub ponad istotą*, tłum. Piotr Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévinas E. *Leçon talmudique sur la justice*, w: *Cahiers de l'Herne. Emmanuel Lévinas*, Paris 1993.
- Lindqvist S. *Wytępić całą to bydło*, tłum. Milena Haykowska, Warszawa 2014.
- Lucács G. *Bolszewizm jako problem moralny*, tłum. Kazimierz Ślęczka, w: B. Jasiński *Lukács*, Warszawa 1985.
- Lytard J.-F. *Kondycja ponowoczesna*, tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Warszawa 1997.
- Lytard J.-F. *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, tłum. Jacek Migasiński, Warszawa 1998.
- Marek Aureliusz *Rozmyślenia*, tłum. Kazimierz Leśniak, Warszawa 1984.
- Marks K. *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, tłum. Leszek Kołakowski – www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks04/pdf (dostęp 22.05.2018).
- Mouffe C. *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, tłum. Barbara Szelewa, Warszawa 2015.
- Nietzsche F. *Gesammelste Werke*, t. 3, München 1920–1929.
- Platon *Timajos*, tłum. Paweł Siwek, Warszawa 1986.
- Riché P. *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej: VI–VIII w.*, Warszawa 1995.
- Sartre J.-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris 1939.
- Sartre J.-P. *Marksizm i egzystencjalizm*, tłum. Jerzy Lisowski, Warszawa 2006.
- Schechner R. *Przyszłość rytuału*, tłum. Tomasz Kubikowski, Warszawa 2000.

- Sholem G. *Korespondencja Gershoma Sholema i Waltera Benjamina*, w: *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*, tłum. Adam Lipszyc, Sejny 2006.
- Sholem G. *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Frankfurt am Main 1983.
- Sloterdijk P. *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. Piotr Dehnel, Wrocław 2008.
- Sloterdijk P. *Monopol Europy na żalobę. Peter Sloterdijk w rozmowie z Hansem Jürgenem Heinrichsem*, tłum. Joanna Kulas, w: „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009 nr 2 (23).
- Sloterdijk P. *Zorn und Zeit*, Frankfurt am Mein 2006.
- Taylor Ch. *Źródła podmiotowości*, Warszawa 2001.
- Vattimo G. *Postnowoczesność i kres historii*, tłum. Barbara Stelmaszczyk, w: *Postmodernizm*, pod redakcją Ryszarda Nycza, Kraków 1997.
- Virillo P. *Esthétique de la disparition*, Paris 1989.
- Voegelin E. *Nowa nauka polityki*, tłum. Paweł Śpiewak, Warszawa 1992.
- Weil S. *Iliada, czyli poemat o sile*, tłum. Aleksandra Olędzka-Frybesowa, „Res Publica Nowa” 1997 nr 6 (105).
- Wilk M. *Dom nad Oniego*, Warszawa 2006.
- Žižek S. *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, tłum. Janusz Margański, Warszawa 2003.
- Žižek S. *Przekleństwo fantazji*, tłum. Adam Chmielewski, Wrocław 2001.
- Žižek S. *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. Joanna Bator i Paweł Dybel, Wrocław 2001.

Indeks osób

- Adams John 126
Adorno Theodor 12, 18, 22, 107,
135, 138–140, 145, 146, 148,
154, 155
Aduszkiewicz Adam 136
Agamben Giorgio 107, 135, 149
Ajschylos 71
Akbulatow Borys 159
Ammianus Marcellinus 114, 116
Anaksymander 19, 22, 73
Ankersmitt Frank 45
Arendt Hannah 31, 32, 114, 126,
131, 143
Arystoteles 30, 68, 69, 75
Auerbach Eric 114, 115, 116
- Badiou Alain 46, 52
Banasiak Bogdan 63
Banfield Edward C. 142
Bataille Georges 147
Bator Joanna 22, 100, 151
Baudrillard Jean 40, 139
Bauman Zygmunt 45, 107, 140,
141, 143, 145
Beckett Samuel 32
Bell Daniel 28
- Benjamin Walter 17–20, 23–25,
30–34, 41, 51, 93, 127, 130,
132, 133, 153, 161
Bergson Henri 41, 155
Berlin Irving 119
Bieńczyk Marek 35
Bloom Allan D. 156
Braudel Fernand 46
Bravo Benedetto 66, 67
Breughel Pieter 137
Breźniew Leonid 141
Bricmont Jean 15
Brzeziński Zbigniew 60
Brzozowski Stanisław 135
- Camus Albert 70, 71
Castoriadis Cornelius 111, 113
Celan Paul 136
Chahin Yosuf 93
Chiaromonte Nicola 73, 77
Chmielewski Adam 111, 157
Colli Giorgio 65–70, 72, 74
Czerniawski Adam 64, 72
- Debord Guy 125, 126, 128
Dehnel Piotr 150

- Deleuze Gilles 62, 66, 73, 108
 Delsol Chantal 117
 Derrida Jacques 7, 9, 33, 62, 63,
 147, 148, 161
 Descartes René 49
 Didi-Huberman Georges 130,
 132, 133, 140
 Diels Hermann Alexander 64
 Dostojewski Fiodor 147
 Durkheim Émile 121
 Dybel Paweł 22, 100, 151
 Dżurak Ewa 51, 87
- Eddington Arthur 161, 162
 Eichmann Adolf 110
 Elias Norbert 43, 140
 Engels Friedrich 138
 Eurypides 76
- Ferry Luc 62
 Fichte Johann Gottlieb 95
 Fiske John 122
 Ford Henry 114
 Foucault Michel 25, 62, 147, 148
 Freud Sigmund 10, 43, 58, 89,
 101–109, 111, 112, 131, 140,
 154, 155, 158
 Fromm Erich 90, 92, 112–114,
 155
- Gauchet Marcel 90, 140
 Geertz Clifford 51, 87
 Geremek Bronisław 46
 Gerth Hans 145
 Gitai Amos 93
 Godyń Mieczysław 126, 131, 143
 Grinberg Daniel 114
- Guattari Félix 108
 Guze Joanna 71
- Habermas Jürgen 27, 30, 45, 46,
 51, 62
 Halbwachs Maurice 24
 Harvey David 34, 53, 54
 Haykowska Milena 34
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich
 12, 18, 24, 25, 50, 102, 144,
 161, 162
 Heidegger Martin 32, 37, 41, 48,
 49, 52, 57, 63, 72, 75, 76, 92,
 107, 139, 142
 Heine Heinrich 95
 Heinrichs Hans-Jürgen 145
 Heraklit 19, 64–66, 68, 72, 155
 Herbert Zbigniew 35
 Hilsbecher Walter 61, 85, 86
 Hitler Adolf 23
 Hobbes Thomas 101
 Hoffmann Ernst Theodor Ama-
 deus 155
 Homer 68, 69
 Honecker Erich 141
 Horkheimer Max 18, 135, 138–
 140, 146, 154, 155
 Houellebecq Michel 112
 Husserl Edmund 27, 28, 29, 41,
 48, 63, 64
- Jasiński Bogusław 139
 Jenkins Henry 119
 Judt Tony 99
 Jünger Ernst 81
- Kafka Franz 37, 134, 135, 161–163

- Kania Ireneusz 66
 Kant Immanuel 12, 34, 38, 95,
 129, 131, 140, 143–145
 Karłowski Jan 92
 Kartezjusz zob. Descartes René
 Kasprzysiak Stanisław 65, 73
 Kaszubski Tomasz 108
 Kérenyi Karl 65, 66
 Kernberg Otto 151
 Kirk Geoffrey S. 19, 65, 73
 Kořakowski Leszek 15, 101, 138
 Komendant Tadeusz 40
 Koselleck Reinhart 26, 50, 58
 Kott Jan 32, 67, 70, 71
 Kowalska Małgorzata 19, 45,
 117
 Kranz Walther 64
 Krzemieniowa Krystyna 20, 22,
 148
 Kubiak Zygmunt 68, 74, 77
 Kubiak Ho-Chi Mai 130
 Kubikowski Tomasz 44
 Kulas Joanna 135
 Kundera Milan 35
 Kunz Tomasz 140
 Kutyla Julian 46
 Kuźniarz Bartosz 15
 Kwaterko Mateusz 125

 La Boétie Étienne de 95
 Lacan Jacques 39, 63, 66, 82, 94,
 103, 109, 112, 116, 127, 128,
 130, 131, 153–157, 162
 Lang Jacek 19, 65
 Lasch Christopher 43, 61, 62,
 146
 Latour Bruno 120, 121

 Leder Andrzej 90, 133
 Lenin Władimir 138
 Leśniak Kazimierz 115
 Lévi Pierre 122, 126
 Lévi-Strauss Claude 119
 Lévinas Emmanuel 13, 19, 63,
 64, 66, 76, 128, 132, 144, 145
 Lindqvist Sven 34
 Lipszyc Adam 17, 20, 153, 161
 Lisowski Jerzy 47
 Lucács Györgi 138
 Lyotard Jean-François 9, 10, 12,
 13, 15, 45, 162
 Łukasiewicz Małgorzata 30, 45,
 46, 62, 139

 Machiavelli Niccolò 19
 Madej Wojciech 131, 143
 Maistre Joseph de 99
 Malewicz Kazimierz 163
 Malinowski Bronisław 51
 Marcuse Herbert 147, 155
 Marek Aureliusz 115
 Margański Janusz 105
 Markowski Michał Paweł 116
 Marshall 53
 Marx Karl 15, 23, 35, 53, 100,
 101, 138–140, 147, 157, 158
 Michalski Krzysztof 48
 Migasiński Jacek 9, 45, 162
 Milk Harvey 102
 Mills Charles Wright 145
 Mościcki Paweł 46
 Mouffe Chantal 90
 Mrówczyński Piotr 64, 144
 Münzer Thomas 97

- Nietzsche Friedrich 13, 17, 18,
35, 38, 41, 47, 55, 72, 76, 84,
100, 116, 120, 139
- Nora Pierre 31, 33
- Nycz Ryszard 40, 43
- Olędzka-Frybesowa Aleksandra
76, 143, 164
- Owidiusz 77
- Parmenides 49, 65
- Pascal Blaise 32
- Platon 49, 73, 74
- Podbielski Henryk 69, 75
- Pomian Krzysztof 75
- Raven John E. 19, 65, 73
- Renaut Alain 62, 100
- Reszke Robert 105
- Riché Pierre 116
- Rorty Richard 12
- Rychter Marcin 72
- Saint-Exupéry Antoine de 81
- Salwa Mateusz 149
- Sartre Jean-Paul 47, 57, 75, 90–92,
127
- Schechner Richard 44
- Schelling Friedrich Wilhelm Jo-
seph von 95
- Schmitt Carl 158
- Schofield Malcolm 19, 65, 73
- Seneka 115
- Sholem Gershom 23, 161
- Sidorek Janusz 29
- Sikora Sławomir 51, 87
- Simplikios 19
- Siwek Paweł 73
- Sloterdijk Peter 87, 107, 131,
135, 145, 150, 160
- Smith Adam 53
- Sofokles 32, 67, 71, 76
- Sokal Alan 15
- Sołżenicyn Aleksandr 110
- Sontag Susan 130–132
- Sorel Georges 23
- Stalin Josif 23
- Stein Gertrude 28
- Stelmaszczyk Barbara 43
- Surowska Barbara L. 134, 135
- Szawiel Mariola 114
- Szelewa Barbara 90
- Szumilewicz Ewa 85
- Szuster Marcin 43, 61, 146
- Ślęczka Kazimierz 139
- Śpiewak Paweł 56
- Tacyt 115
- Taleb Nassim Nicholas 125
- Taylor Charles 72
- Tomasz z Akwinu 136
- Van Sant Gus 102
- Vattimo Gianni 12, 43
- Virillo Paul 41
- Voegelin Eric 26, 56
- Wajcman Gerard 130, 132
- Walczevska Sławomira 28
- Warhol Andy 124
- Weber Max 42, 53, 140, 145
- Weil Simone 64, 76–80, 82, 83,
143, 164

Wilczyńska Elżbieta 45 Żabicki Zbigniew 115
Wilczyński Grzegorz 73
Wilk Mariusz 159, 160, 162, 163 Žižek Slavoj 21, 22, 90, 100, 105,
Wipszycka Ewa 67 106, 108, 111, 150–152, 157,
Wolicki Krzysztof 48 158, 160, 162
Wundheiler Aleksander 161

Zatorski Tadeusz 95

Najciekawszy jest jednak efekt, ogólna wymowa tej książki. Postmodernizm, uznawany dość powszechnie za nieistotny zaulek (by nie powiedzieć: ślepa uliczka) współczesnej myśli i stylu życia, o historycznym już tylko znaczeniu, okazuje się – w lekturze Andrzeja Ledera – prawdziwą puszką Pandory, w której gromadziły się, nabrzmiewały, rozrastały się symptomy, zjawiska i tendencje, które współcześnie wydostały się na zewnątrz, prze-rwały słabe tamy i ogrodzenia i teraz przejmują władzę nad jednostką i społeczeństwem, pozbawione kontroli same kontrolują nasze życie. I tak jak w micie, jedynie nadzieja nie chce wyjść na zewnątrz, tylko jej nie widać ciągle wśród nas...

Bardzo to ciekawa i pobudzająca książka.

z recenzji
prof. dr. hab.
Ryszarda Nycza

Andrzej Leder, urodzony w 1960 roku, doktor habilitowany, profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, psychoterapeuta. Wydał rozprawy filozoficzne: *Nieświadomość jako pustka. Wokół myśli Freuda i Husserla* oraz *Nauka Freuda w epoce «Sein und Zeit»*, pracę na temat historii Polski *Prześlona rewolucja, Ćwiczenie z logiki historycznej*, rozprawę dotyczącą idei filozoficznych w XX-wiecznej Europie *Rysa na tafla. Teoria w polu psychoanalitycznym*, zbiór esejów *The Changing Guise of Myths*. Naucza w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN i w Collegium Civitas. Mieszka w Warszawie.

ISBN 978-83-7683-152-7



9 788376 831527



rcin.org.pl/ifis

Patronat
medialny:

**PRZEGLĄD
POLITYCZNY**