

Leszek Koczanowicz

# Lęk i olśnienie

Eseje o kulturze niepokoju



Leszek Koczanowicz  
Lęk i olśnienie



Leszek Koczanowicz

# Lęk i olśnienie

Eseje o kulturze niepokoju

**IBL** INSTYTUT BADAŃ  
LITERACKICH PAN  
WYDAWNICTWO  
WARSZAWA 2020

Recenzent Rafał Włodarczyk  
Redaktor prowadzący Krystyna Kiszelewska-Kotyńska  
Redakcja Magdalena Szczepańska  
Indeks i korekty Krzysztof Smólski

Opracowanie graficzne, projekt okładki  
i stron tytułowych Robert Oleś / d2d.pl  
Na okładce wykorzystano obraz Karoliny Jaklewicz  
*Spacerem* z 2018 roku  
Skład Agnieszka Frysztak / d2d.pl

Copyright by Leszek Koczanowicz, 2020  
Copyright by Instytut Badań Literackich PAN, 2020

Publikacja sfinansowana przez SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

UNIwersytet  
 SWPS



NARODOWY PROGRAM  
ROZWOJU HUMANISTYKI

ISBN 978-83-66448-23-0

Druk i oprawa BookPress, ul. Lubelska 37c, 10-408 Olsztyn

# Spis treści

Wstęp . . . . .	9
I <i>Angor animi</i> , czyli kultura lęku. . . . .	13
II Tożsamość jako niewygodna. Dwie genealogie nowoczesnej hamartii . . . . .	32
III Kartka z mieczykami: pamięć i komunikacja . . . . .	52
IV Wspomnienia z dzieciństwa w widmowym świecie . . . . .	60
V Lęk intymności, czyli mówienie prawdy w dobie internetu . . . . .	84
VI Lęk polityki . . . . .	100
VII Lęki wspólnoty . . . . .	120
VIII „Niech się nie gniewa szczęście, że biorę je jak swoje...” Szczęście w dobie demokratyzacji . . . . .	133
IX „Pokolenia śmiertelne”. Refleksje wokół dwóch fenomenologii starzenia się: Cynceron i Améry . . . . .	147
x Lęk jasnowidzenia: terminalne olśnienie i kres kultury . . . . .	166
Nota bibliograficzna . . . . .	217
Podziękowania . . . . .	219
Summary . . . . .	221
Indeks osób i postaci . . . . .	223



Przede wszystkim trzeba tu odróżnić, co jest twoją  
myślą, a co moją.

Stanisław Wyspiański, *Wyzwolenie*

Nowy się wiek po ścianach rozplómił światem,  
A w kątach cienia zawisł pająk, kazuista!...

Cyprian Norwid, *Vade-Mecum LIX*





## Wstęp

Co nam się przydarzyło? Co znaczy to, co nam się przydarzyło?

Zdziwienie jest chyba najczęstszą i adekwatną reakcją na fenomen nowoczesności. Emocja leży u podstaw najbardziej nawet uczonych refleksji nad tą epoką. Wszelkie próby uchwycenia jej definitywnych cech kończyły się jak dotąd niepowodzeniem. Odkrywane są nowe, wciąż inne nowoczesności. Schematy, które miały uchwycić jej istotę, nakładają się na siebie, znikają i pojawiają się w nowych wcieleniach. Podobnie jak w słynnym eksperymencie *Gestaltpsychologie* z kalejdoskopem, obraz materializuje się jedynie na moment, aby przekształcić się w inny w kolejnym obrocie urządzenia.

Migotliwość nowoczesności oddają poniższe eseje, które na różne sposoby ujawniają jeden z głównych rysów tej epoki – lęk. Właśnie ta kategoria wyłania się z kalejdoskopowego obrazu jako organizująca *Gestalt*, postać nowoczesności. Odwołując się jeszcze raz do psychologii postaci po to, by uzasadnić stosowaną strategię badawczą, należy wspomnieć o drugiej, oprócz kalejdoskopu, metaforze, jaką jest melodia składająca się z poszczególnych dźwięków, ale niedająca się do nich sprowadzić. Lęk jest lejtmotywem książki, a poszczególne eseje powtarzają ten sam motyw, za każdym razem wzbogacając go o nowe tonacje. Jest to, jak sądzę, jedyny sposób na to, by odsłonić lęk kryjący się nieuchronnie w epoce nowoczesnej. W odróżnieniu bowiem od przerażenia, a tego uczucia aż nadto doznawano w tym okresie, lęk jest skryty, niemożliwy do zbadania ani zdiagnozowania wprost. Wynika to zarówno z jego powszechności – a tego, co p o w s z e c h n e, nie da się uchwycić, gdyż nie można znaleźć porównania, fragmentu

rzeczywistości, który stanowiłby punkt oporu dla rozumowania – jak i z jego skrytości. Powstaje ona z determinanty bardzo dobrze rozpoznanej przez psychoanalizę. Głęboki, fundamentalny lęk, którego źródeł szukać można bądź w naturze ludzkiej, bądź w traumatycznie dostępnych doświadczeniach, manifestować się będzie jedynie poprzez symptomy. Symptomy te często mylą tropy, kierują uwagę na pozornie nieistotne obszary, ukrywając zasadniczy mechanizm problemu. Zadaniem terapeuty jest pokazać ich wzajemne powiązania, które świadczą o strukturze samego problemu psychicznego.

Eseje umieszczone w tej książce mają pełnić prawie taką samą funkcję dla analiz kultury. Pokazują przestrzenie kultury nowoczesności, w których przesącza się lęk. Lęk kultury przejawia się zawsze jako stan psychiczny jednostki. Stąd w wielu esejach odwołuję się do zakodowanego w literaturze i sztuce doświadczenia indywidualnego, ale też do swojego własnego doświadczenia, wspomnień i przeżyć. Zestawienie takich doznań z teoriami nauk społecznych i humanistycznych pozwala mi na wskazanie pryzmatycznego charakteru doświadczenia, na przechodzenie od jego społecznej kumulacji do jednostkowych odczuć.

Lęk kulturowy, endemiczny w nowoczesności, jest niemożliwy do bezpośredniego odczytania, ale niewątpliwie jego obecność dostrzegana była w wielu koncepcjach filozoficznych. Warto przywołać tu choćby dwa nazwiska. Blaise Pascal u progu nowoczesności odnotował ten wymiar nienazwanej jeszcze epoki jako podstawę egzystencji człowieka. Podobnie Søren Kierkegaard, obserwując postępy nowoczesności z perspektywy prowincjonalnej Kopenhagi, oparł swoją koncepcję natury ludzkiej na wszechobecności lęku. Obecnie, u końca nowoczesności, eksplorację lęku przejęli socjologowie. Koncepcje „społeczeństwa ryzyka” Ulricha Becka czy „nowego ducha kapitalizmu” Luca Boltanskiego i Ève Chiapello zawierają w sobie komponent lęku *implicite* (Beck) lub *explicite* (Boltanski, Chiapello) jako niezbywalną część maszynierii nowoczesnego społeczeństwa.

W książce piszę o przepowiedniach upadku i radykalnej zmiany jako ukrytym sposobie wyrażania rudymetarnego lęku. Olsnienie, które zapowiada ostateczny zmierzch, jest drugą dominantą książki. Oba motywy łączy idea, że to skumulowany lęk otwiera drogę do gnozy, samopoznania. Przekonanie o tym, że epoka się kończy, nie musi być

pesymistyczne, często bywa sprzężone z jasną wizją nowego otwarcia lub idei, że nic istotnego nas już nie spotka. Jesteśmy na szczycie, czas historyczny się wypełnił i stanął w miejscu. Nowoczesność pragnie i lęka się jasnowiedzenia, chce ujrzeć siebie samą w szeregu przesuwających się faz kulturowych i społecznych, ale jednocześnie boi się o utratę swej tożsamości, nieuchronnie powiązanej z wyjątkowością. Olśnienia odgrywają więc podwójną rolę w kulturze nowoczesności. Stanowią swoistą autointerpretację, negocjowanie symptomów lęku, wiązanie ich w syndrom, który pozwoli zdiagnozować chorobę poza jej prawdziwym źródłem. Kiedy syndrom został opisany, a diagnoza postawiona, stają się one nowym, autonomicznym powodem lęku. Lęku wtórnego, ale przez to może i bardziej dotkliwego niż to, co promieniuje z jego pierwotnego usytuowania. Przechodzenie od lęku do olśnienia i od olśnienia do lęku jest jedną z gier, które konstytuują samoświadomość nowoczesności.

Obraz ten jednak nie jest jedynym, jaki może się wyłonić z esejów zawartych w tej książce. Ostatecznie o tym, jaki on będzie, zdecydują czytelnicy.

*Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat, – Hypocrite lecteur, – mon semblable, – mon frère!* (Charles Baudelaire).



# I *Angor animi*, czyli kultura lęku

## Oblicza lęku: *angor animi*

„Jakaż dziwna musi to być siła, która może pobudzić, i to z niezwykłą intensywnością, świadomość bliskości zdarzenia, jakiego wcześniej nigdy się jeszcze nie doświadczyło, a jednak tak często bezradna wobec nadchodzącej śmierci”<sup>1</sup>. Tymi słowami wybitny lekarz i epidemiolog John A. Ryle opisywał niezwykły syndrom, który charakteryzuje poczucie umierania: pacjent twierdzi, że teraz, w tej chwili umiera. Osiowym symptomem owego syndromu jest właśnie głębokie przekonanie, że to, co się dzieje, to proces umierania. To przekonanie odróżnia *angor animi* od lęku przed śmiercią czy pragnienia śmierci. *Angor animi* w czasach, kiedy medycyna nie dysponowała tyloma co teraz możliwościami diagnostycznymi i musiała w dużo większym stopniu opierać się na subiektywnych odczuciach pacjentów, był ważnym wskaźnikiem, którego w żadnym przypadku nie można było lekceważyć. Przeglądając czasopisma medyczne z pierwszej połowy XX wieku, bez trudu można się natknąć na listy lekarzy, którzy opisują swe doświadczenia z *angor animi*. Są one dowodem zmagania się z fenomenem, który trudno było wyjaśnić na podstawie ówczesnej wiedzy medycznej.

Przytoczę kilka takich opisów. Dr J. C. Baker pisze:

Jakieś 10 lat temu byłem lekarzem przyjmującym w szpitalu klinicznym w Londynie. Wezwano mnie, żebym badał mężczyznę lat około 60

<sup>1</sup> J.A. Ryle, „Guy’s Hospital: Reports”, 1928, nr 78, s. 371, cyt. za: *Angor Animi*, „The Lancet”, 21 kwietnia 1951, s. 898. Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty z publikacji obcojęzycznych w tłumaczeniu autora – L. K.

z historią wysiłkowej choroby wieńcowej, która nasiliła się w ostatnich tygodniach. Siedział wyprostowany w łóżku, paląc papierosa za papierosem, i wydawał się skrajnie napięty. Pytałem go o charakter i rozkład bólu oraz jego związek z wysiłkiem, a jego odpowiedzi były jasne i dawały klasyczny obraz angina pectoris. Wtedy bez zastanowienia zapytałem go, czy kiedykolwiek czuł, że umiera podczas wcześniejszych ataków. Nie odpowiedział na to pytanie, ale jego nastawienie zmieniło się natychmiast. Wydawał się coraz bardziej zaniepokojony i patrzył na mnie nieruchomymi, uważnymi oczami. Umarł minutę później, podczas gdy osłuchiwałem jego serce.<sup>2</sup>

Doktor Baker konkluduje swój list stwierdzeniem: „W rezultacie tego dramatycznego i niezapomnianego zdarzenia zawsze powstrzymywałem się od pytania pacjentów z chorobą wieńcową o ich symptomy”<sup>3</sup>.

W rok później ten sam lekarz opisał inny przypadek *angor animi*, w którym poczucie „nadchodzącego rozkładu” było niezwykle wyrazne:

Dobrze pamiętam innego pacjenta w wieku około 40 lat, którego badałem w 1952. Przewidział on jakoś swój bliski zgon. Podczas przyjęcia do szpitala był on skrajnie podniecony, z trudem łapał oddech i wydawało się, że cierpi z powodu astmy sercowej. Nie było żadnej znaczącej historii medycznej. Siedział wyprostowany w łóżku, cały czas walcząc o oddech, trzymając kurczowo mnie i innego lekarza, krzyczał: „doktorze umieram, umieram, proszę, nie pozwól mi umrzeć, nie pozwól mi umrzeć, proszę, proszę...” Powtarzał to raz po raz, powodując spore zamieszanie w izolatce. Z dużymi trudnościami podaliśmy mu tlen i dożylnie aminofilinę, ale być może błędnie wycofaliśmy morfinę, bojąc się, że mogłaby utrudnić mu oddychanie. Potem odsunęliśmy się i patrzyliśmy bezradnie na niego, gdy krzyczał. Nagle przestał i osunął się w łóżku. Był martwy pół godziny po przyjęciu do szpitala. Co dziwne, najbardziej dokładne badanie pośmiertne nie ujawniło żadnych anomalii i nie było też żadnych dowodów obrzęku płuc. Wszyscy uważaliśmy, że umarł z przerażenia.

<sup>2</sup> J. C. Baker, *Angor Animi*, „The British Medical Journal”, 12 września 1964, s. 688.

<sup>3</sup> Tamże.

Tym razem dr Baker w konkluzji posuwa się do śmiałej spekulacji: „Być może granice zachodniej psychiatrii powinny obecnie być rozciągnięte tak, by włączyć niektóre fenomeny pozazmysłowej percepcji?”<sup>4</sup>.

Niecelowe byłoby tu mnożenie przykładów *angor animi*, chciałbym jednak przytoczyć jeszcze opis przeżycia wspomnianego na początku badacza owego syndromu. Dr Ryle, jak czytamy w przywoływanym artykule z „The Lancet”,

był w stanie opisać dokładnie odczucie umierania i symptomy z nim związane. Najczęściej występowały, kiedy zapadał w przyjemny sen po tym, jak pracował ze zbyt dużym wysiłkiem i podwyższało się jego ciśnienie krwi. Budziło go w takich przypadkach gwałtowne odczucie pojawiające się poza mostkiem, rozprzestrzeniające się do głowy i szyi oraz w dół do ramion, powiązane z trudnym do opisanego przekonaniem, że właśnie umiera. Nie występowało uczucie omdlewania czy utraty świadomości ani żadne dające się stwierdzić zmiany w tętnie czy kolorze skóry.<sup>5</sup>

John A. Ryle wyjaśniał sensacje, których doznawał, w kategoriach medycznych i biologicznych: „Serce, sugerował, w czasie anoksji mięśnia objawia zagrożenie poprzez ból i przez wtórne zatrzymanie ruchów ciała, a także może indukować odruchowe zahamowanie oddychania. Biologicznym celem tego epizodu byłoby ostrzeżenie i ochrona organizmu”<sup>6</sup>.

Współczesny nam medyk w podobny sposób, choć nieco bardziej precyzyjnie, określa znaczenie tego syndromu:

Od Kartezjusza mamy skłonność, by wierzyć, że od podbródka w dół jesteśmy jedynie mięsem i kanalizacją. *Angor animi* sugeruje, że jest w nas coś więcej, że w jakiś sposób stajemy się świadomi tego, kiedy zastawka przestała działać lub że szczelina czy „tętniak” rozwijają się w obrębie aorty. Jako odczucie ma ono znaczną moc predyktywną,

<sup>4</sup> J. C. Baker, *Scared to Death*, „The British Medical Journal”, 4 września 1965, s. 591.

<sup>5</sup> J. C. Baker, *Angor Animi*, s. 898.

<sup>6</sup> Tamże.



zarządzam pilną tomografię klatki piersiowej z powodu przekonania pacjenta, że prawie umarł.<sup>7</sup>

Jeżeli zdecydowałem się przytoczyć szczegółowe opisy medyczne *angor animi*, to uczyniłem tak dlatego, że zjawisko to jest dla mnie wyraźnym emblematem stanu pewnej osobliwej odmiany lęku. Samo słowo *angor*, jak podaje *Wielki słownik łaciński*, ma swe dosłowne, pierwotne znaczenie. Jest to ‘duszność, dławienie w gardle’, jednak to fizyczne odczucie przeniesione zostaje na ‘strapienie, zgryzotę, niepokój, tęsknotę, strach’. W angielskim tłumaczeniu *angor animi* jest często oddawane jako *anguish of the soul*. Wyrażenie to oddaje połączenie cielesnych doznań z duchowym cierpieniem. Słownik angielski wskazuje, że słowo *anguish* pochodzi od starofrancuskiego *angustia*, oznaczającego ‘ciasność’, ‘cieśnina’ (warto jednak zwrócić uwagę, że angielskie *straits* frazeologicznie tworzy wyrażenia oznaczające ciężkie problemy, sytuacje prawie bez wyjścia, jak *dire straits*), ‘smutek’, ‘lęk’, ‘ból’, bo takie są konotacje słowa *distress*. W końcu słownik odsyła do łacińskiego słowa *angustus*, czyli ‘wąski’. To, bardzo już fizyczne, odniesienie wydaje się przywoływać sytuację nacisku, dyskomfortu, może nawet wymuszonego bezruchu.

Jeżeli *angor animi* oderwiemy od kontekstu medycznego, przenieśmy na kontekst społeczny, to staje się ono metaforą szczególnej sytuacji społecznej, przekonania o bliskim unicestwieniu. Taką pewność śmierci mogą mieć nie tylko jednostki, ale całe kultury, całe społeczeństwa i wspólnoty. W nich również może występować to przejmujące uczucie dławienia, ciasności, napięcia, z których nie ma wyjścia innego niż przez śmierć.

## Oblicza lęku: bestia

Opowiadanie *Bestia w dżungli* jest powszechnie uważane za jedno z największych osiągnięć Henry’ego Jamesa<sup>8</sup>. Jak pisze autorka

<sup>7</sup> G. Francis, *Diary: Listening to the Heart*, „London Review of Books”, 6 marca 2014, s. 38.

<sup>8</sup> Zob. H. James, *Bestia w dżungli*, w: H. James, *Daisy Miller*, przeł. J. Olędzka, Czytelnik, Warszawa 1986.

kompetentnej monografii jego twórczości, „*Bestia w dżungli* może być najbardziej radykalnym w twórczości Jamesa przedstawieniem tematu natury ludzkiej jako potencjalności, która nie może przejawiać się w świecie działania i nigdy tego nie dokona”<sup>9</sup>. Nic więc dziwnego, że opowiadanie to obrosło interpretacjami przede wszystkim psychoanalitycznymi. Prowokują do nich charakterystyki postaci – egotyczny bohater John Marcher i oddana mu kobieta May Bartram. Prowokują do nich też eluzywne powiązania między opowiadaniem a skomplikowanym i tajemniczym życiem Henry’ego Jamesa<sup>10</sup>. Interpretacje te jednak dotyczą raczej subtelnej analizy stanów psychicznych bohaterów i często stanowią próbę odkrycia tajemnicy, którą ukrywa główny bohater. Interpretatorzy zgadzają się na ogół, że Marcher jest poruszającym przykładem „nieprzeżytego życia”, ale różnią się w podawaniu przyczyn, dlaczego tak się stało. Tu spektrum interpretacji jest znaczne, od skrywanego i nieuświadomionego homoerotyzmu<sup>11</sup>, poprzez etyczne odniesienie, do powinności życia i rozkładu narracyjnej władzy między bohaterami<sup>12</sup>, aż do stwierdzenia, że opowiadanie to jest w twórczości Jamesa „najbardziej znaczącym, krótkim opowiadaniem na temat seksualnej i małżeńskiej bezczynności, zaburzonej tożsamości płciowej i ulotnego osobistego samooszustwa”<sup>13</sup>. Dla mnie jednak tekst ten jest emblematem innego rodzaju lęku niż *angor animi*. Lęku, który sprawia, że tak jesteśmy skoncentrowani na samym jego przedmiocie, że niczego poza nim nie zauważamy, nawet własnej śmierci. Zanim jednak szerzej spojrzymy na tę perspektywę, chciałbym choć w kilku zdaniach przypomnieć treść tego utworu.

<sup>9</sup> M. Bell, *Meaning in Henry James*, Harvard University Press, Cambridge 1991, s. 256.

<sup>10</sup> Zob. B. Young, *The Beast in the Jungle: Henry James 1843–1916*, „International Journal of Applied Psychoanalytic Studies” 2008, nr 4, s. 225–237.

<sup>11</sup> Zob. E. Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1990, szczególnie s. 182–212 (rozdz. 4 „The Beast in the Closet. James and the Writing of Homosexual Panic”).

<sup>12</sup> Zob. M. W. Heyns, *The Double Narrative of “The Beast in the Jungle”: Ethical Plot, Ironical Plot, and the Play of Power*, w: *Enacting History in Henry James. Narrative, Power, and Ethics*, red. G. Buelens, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

<sup>13</sup> F. Kaplan, *Henry James: The Imagination of Genius, A Biography*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999, s. 456.

*Bestii w dżungli* nie da się oczywiście streścić, gdyż unikalność tego opowiadania polega na tym, że nic się w nim nie dzieje. Jego substancją są ulotne stany psychiczne, niedokończone rozmowy, niejasne przeżycia. Bohater opowiadania John Marcher spotyka przypadkiem kobietę, z którą zetknął się już wiele lat przedtem. Nie za bardzo pamięta ich pierwsze spotkanie i przeżywa szok, kiedy May Bartram przypomina mu, że zwierzył się jej z najgłębiej skrywanej tajemnicy. May jest jedyną osobą, która o niej wie:

Jak pan to wtedy opisał? No to było bardzo proste. Powiedział pan, że od najmłodszych lat był pan najmocniej przekonany, iż czeka na pana w życiu coś niezwykłego i dziwnego, coś strasznego może i niepojętego, co wcześniej czy później przytrafi się panu, że ma pan co do tego najgłębsze przeświadczenie i przeczucie, i że to może pana zmiażdżyć.<sup>14</sup>

Od tego momentu nawiązuje się między nimi więź, która pozwala Marcherowi choć na moment przezwyciężyć lęk, który jest jądrem jego życia. Więź ta jednak jest szczególna, nie daje się skonwencjonalizować, musi pozostać nieo określona.

Coś czyhało na niego w perspektywie zawitych, pogmatwanych miesięcy i lat – jak czająca się w dżungli bestia. Było rzeczą bez większego znaczenia, czy bestia ta miała go zabić, czy też sama zostać zabita. Zasadniczą rzeczą był nieuchronny skok bestii; a stąd płynął też zasadniczy wniosek, że subtelny mężczyzna nie pozwala, by na polowaniu na tygrysa towarzyszyła mu dama. Tak ostatecznie widział w wyobraźni swoje życie.<sup>15</sup>

Lata mijają, Marcher i Bartram spotykają się często, ale nic właściwie się między nimi nie zmienia. „Bestia” jest osią ich wspólnego życia, które jest dla nich jedynym „prawdziwym” życiem. Wszystko, co dzieje się na zewnątrz, James zbywa kilkoma zdaniem. Pewien ruch następuje wtedy, gdy May Bartram jest ciężko chora, prawie bliśka śmierci. W kilku relacjonowanych przez narratora rozmowach

<sup>14</sup> H. James, *Bestia w dżungli*, s. 196.

<sup>15</sup> Tamże, s. 202.

wspomina, że wie, co się stało, wie, że bestia skoczyła. Marcher jest bezradny wobec tych wyznań, nie jest w stanie zrozumieć swej wieloletniej przyjaźni. W ostatniej ich rozmowie mówi mu ona:

Nie jestem pewna, czy pan zrozumiał. Nie ma pan już na co czekać. To się stało... – Sądzi pani, że to przyszło jako pozytywne określone wydarzenie o określonej nazwie i w określonym czasie? – Pozytywne. Określone. Nie potrafię go nazwać, ale czas znam, o, tak! Poczul się znów zupełnie bezradny, zbity z tropu. – Czy to przyszło niepostrzeżenie? Przyszło i przeszło obok mnie? Na wargach May Bartram pojawił się dziwny uśmiech. – O nie, to nie przeszło obok pana. – Ale jeśli tego nie dostrzegłem, jeśli to mnie nie dotknęło... – Ach, to, że pan tego nie dostrzegł...Zdawała się wahać chwilę, czy mówić dalej. – To, że pan tego nie dostrzegł, to najdziwniejsze w tej dziwnej sprawie. To coś najbardziej niezwykłego wśród niezwykłości...<sup>16</sup>

W tym momencie właściwie kończy się opowiadanie, zostaje jeszcze bolesna epifania bohatera, który w czas jakiś po śmierci May Bartram dostrzega sens, czy raczej brak sensu, swego życia.

Ale niczyjego losu nie można zwyciężyć i w dniu, w którym powiedziała, że jego los się spełnił, ujrzała, jak nie zareagował na jej słowa, wpatrując się jedynie głupio w drogę ucieczki, którą mu ofiarowała. Ucieczką byłoby pokochać ją. Wtedy, wtedy by żył. Ona żyła, któż mógł stwierdzić teraz z jaką pasją? – bo kochała go dla niego samego, podczas gdy on nigdy nie myślał o niej (och, jak potwornie przytłaczała go teraz ta prawda) inaczej, jak z chłodnym egoizmem i jedynie pod kątem jej użyteczności... Bestia skoczyła, a on tego nie spostrzegł; skoczyła, kiedy ona w rozpaczy odwróciła się od niego, a ślad jej, gdy opuszczał May, pozostał tam, gdzie miał pozostać.<sup>17</sup>

Chciałbym tu jednak oderwać się od psychologizowania bohaterów, czy raczej potraktować ich kondycję psychiczną jako wyraz pewnej szerszej tendencji nowoczesności. Henry James był jednym z tych pisarzy, którzy najpełniej chyba rozpoznali wczesną fazę nowoczesności

<sup>16</sup> Tamże, s. 206–207.

<sup>17</sup> Tamże, s. 236–237.

i potrafili ukazać jej konstytutywne cechy. Jeżeli w ten sposób czytać *Bestię w dżungli*, to ujawnia ona jedną z najbardziej charakterystycznych niedyspozycji nowoczesności. Jest nią pusty, nieokreślony lęk, który sprawia, że życie zmienia się w czyste oczekiwanie na coś, co i tak nadejść nie może. Marcher staje się ikoniczną postacią nowoczesności w swej niemożności życia prawdziwym życiem, rozpoznania tego, co ważne i co może stać się prawdziwym sensem jego istnienia. Fantazmatyczny lęk, który staje się sensem życia, przytłacza bohatera, ale jednocześnie jest fundamentem jego tożsamości. Taka alienacja jaźni, bezradność wobec własnych fantazmatów może być znakiem nowoczesności.

Warto tu od razu uprzedzić możliwe nieporozumienie. Marcher nie jest człowiekiem, który ucieka w codzienność przed zetknięciem z autentycznością własnego istnienia. Wręcz przeciwnie, jego życie jest właśnie ciągłą ucieczką przed codziennością, jest skoncentrowane na lęku przed wydarzeniem, które musi nastąpić, przed bestią. To odniesienie do tajemnicy sprawia też, że czuje on swoją wyjątkowość, jego życie jest inne niż życie tych, którzy są dookoła, inne nawet niż życie May Bartram. W tym sensie jego życie jest autentycznym przeżyciem, autentycznym, a jednak fałszywym, bo uniemożliwia mu nawiązanie więzi z kimś, kto go kocha. Uświadomienie sobie, jaką pomyłką było jego życie, jest jednocześnie jego końcem, jego *angor animi*.

*Angor animi* staje się wtedy momentem prawdy, zderzeniem z rzeczywistością, które dokonuje się za cenę unicestwienia. W gruncie rzeczy zakończenie opowiadania Jamesa sugeruje taką właśnie sekwencję. Płyta grobowa May Bartram przemawia do Marchera dobitniej niż kiedykolwiek ona sama była w stanie to zrobić. Początkiem jednak ostatecznej porażki Marchera jest widok twarzy mężczyzny przechodzącego przez cmentarz, twarzy, na której maluje się bezbrzeżny smutek i rozpacz. To zetknięcie z autentycznym cierpieniem buduje moment prawdy, który jest jednocześnie momentem klęski. Klęska ta wynika z rozpoznania swej prawdziwej sytuacji.

## Hamartia i codzienność, czyli między samotnością a solidarnością

W *Poetyce*, w rozdziale o zasadach tragiczności, Arystoteles wprowadza kategorię „hamartii”:

Skoro więc struktura najpiękniejszej tragedii nie może być prosta, lecz zawikłana, i skoro musi być ona naśladowczym przedstawieniem zdarzeń budzących litość i trwogę [...] jasny stąd wniosek, że nie należy pokazywać ani ludzi nieposzlakowanych, popadających ze szczęścia w nieszczęście, ani też zmiany losu ludzi niegodziwych z nieszczęścia w szczęście, bo nic nie jest bardziej obce duchowi tragedii niż taka właśnie struktura; nie spełnia ona warunków tragiczności, skoro nie sprawia ani przyjemności, ani nie wzbudza litości i trwogi. Podobnie też człowiek zbyt niegodziwy nie powinien popadać ze szczęścia w nieszczęście [...]. Los człowieka niegodziwego nie może więc budzić ani litości, ani trwogi. Pozostaje zatem wybór kogoś pośredniego między nimi. Takim bohaterem jest więc człowiek, który nie wyróżnia się osobliwością ani dzielnością i sprawiedliwością, ani też popada w nieszczęście przez swą podłość i nikczemność, lecz ze względu na jakieś zbłądzenie [*hamartia* – L.K.]. Należy on przy tym do ludzi cieszących się wielkim szacunkiem i powodzeniem, jak np. Edyp, Tiestes czy inni mężowie z takich rodów.

Pięknie ułożona fabuła dramatyczna musi posiadać jedno rozwiązanie, a nie dwa, jak niektórzy sądzą. Zmiana losu nie powinna w niej przebiegać z nieszczęścia w szczęście, lecz przeciwnie, ze szczęścia w nieszczęście, i to nie z powodu nikczemności, lecz ze względu na jakieś wielkie zbłądzenie (*hamartia*), takiego bohatera, o jakim była mowa, i raczej lepszego niż gorszego.<sup>18</sup>

Pojęcie hamartii jest przedmiotem wielu interpretacji, które różnią się przede wszystkim w ocenie stopnia, w jakim wina tragiczna jest zawiniona, a w jakim jest zrzędzeniem losu<sup>19</sup>. W interpretacji Nancy

<sup>18</sup> Arystoteles, *Poetyka*, 1452b–1453a, przeł. H. Podbielski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, przeł. L. Piotrowicz i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 592 i n.

<sup>19</sup> Zob. N. Sherman, *Hamartia and Virtue*, w: *Aristotle's Poetics*, red. A. Oksenberg Rorty, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1992, s. 177–196.

Sherman *hamartia* jest błędem czy nawet winą, którą popełnić może każdy z nas ze względu na to właśnie, że jesteśmy istotami ludzkimi.

Na pewno występki lub zło nie są zakładane w *hamartii* w odniesieniach, które badaliśmy. Wszystkie są zgodne w przyznaniu, że protagonista tragedii może błędzić z powodu niewiedzy, której jest w jakimś stopniu winny. Jeżeli tylko Fedra byłaby bardziej ostrożna w tym, kogo wybiera jako powiernika, Dejanira mniej zazdrosna o Heraklesa, Kreon nie tak bardzo przywiązany do niezmiennych zasad politycznych. Taka jest nasza reakcja na te postacie. Reakcje takie jednak nie muszą skłaniać nas do mniejszej litości. Są one raczej przyznaniem protagonistom ludzkiego charakteru i naturalności, choć też niedoskonałości pewnych skłonności i wyborów. Nie są to potępienia.<sup>20</sup>

Życie Marchera to właśnie przykład *hamartii* w nierozpoznananiu swej sytuacji, swego prawdziwego życia. Jednocześnie jednak *hamartia* jest jako wpisana w jego los, staje się znakiem jego egzystencji. Jeżeli Marcher jest ikoniczną postacią nowoczesności, to *hamartia* stanowi ikonę życia nowoczesnego. *Hamartia* w nowoczesności ulega demokracji, staje się udziałem setek tysięcy, milionów ludzi.

Wynika to z samej struktury nowoczesności. Jednym z głównych odkryć jej dotyczących było bowiem ujawnienie codzienności jako szczególnej sfery ludzkiej egzystencji<sup>21</sup>. Odkrycie codzienności miało daleko idące konsekwencje dla funkcjonowania jednostek. W momencie, w którym miejscu ich egzystencji staje się codzienność, muszą odpowiedzieć sobie na zasadnicze pytanie, czy można wieść życie jedynie w obrębie codzienności, czy codzienność jest jedynym wymiarem świata egzystencji, czy też jest „coś” poza nią, coś, co mogłoby być odpowiedzią na pytanie o naturę codzienności. Aby zdać relację ze sposobów radzenia sobie z tymi pytaniami, musimy najpierw zastanowić się nad specyfiką/charakterem codzienności.

Badacze codzienności wskazują, że w pojęciu tym zawarta jest pewna ambiwalencja. Życie codzienne

<sup>20</sup> Tamże, s. 189.

<sup>21</sup> Zob. L. Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacja. Spór o społeczeństwo postkonwencyjonalne*, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2005, s. 74–94.



odnosi się do tych najczęściej powtarzanych działań, tych podróży, które są najczęściej odbywane, najczęściej wykorzystywanych przestrzeni mieszkania, które składają się, dosłownie, na życie z dnia na dzień. Jest to krajobraz najbliższy nam, świat najbardziej bezpośredni. Za tym ilościowym znaczeniem kryje się inne, nigdy zbyt odległe: codzienne jako wartość i jakość – codzienność. Tutaj najczęściej odbywane podróże mogą stać się śmiertelnym ciężarem nudy, przestrzenie pomieszczeń najczęściej wykorzystywanych więzieniem, najczęściej powtarzane działania opresyjną rutyną. Tak oto codzienność codziennego życia może być doświadczana jako sanktuarium, może wprawiać w zakłopotanie czy dawać przyjemność, może zachwycać lub przygnębiać. Ale też jej szczególną jakością mógłby być brak w niej jakości. Mogłaby być, dokładnie rzecz biorąc, niezauważalna, dyskretna, skromna.<sup>22</sup>

Ta ambiwalencja codzienności sprawia, że istnieć mogą i istnieją różne sposoby „zamieszkiwania” codzienności, które powtarzają sposoby jej istnienia-dla-nas. Myślę, że wyjątkowo interesującym spośród nich jest jej przezroczystość. Wiele powiedziano o tym, że przezroczystość ta jest jedynie pozorna, że pod nią kryje się głębia „innej rzeczywistości”, która domaga się od nas określenia naszej drogi życia.

Przez wieki kultura Zachodu, jego filozofia, próbowały uchwycić to, co dzieje się pod powierzchnią zjawisk. Uważano, że chaos wielu głosów kryje głębsze sensy, które dostrzec mogą jedynie wybrani. Na dzieje kultury można patrzeć zatem jako na nieustanną konfrontację głębi z powierzchnią. Nigdy nie udało się uzgodnić wspólnego stanowiska dotyczącego opisu tego, co kryje się w owej głębi, podawano różne, na ogół sprzeczne diagnozy. Współcześnie dokonał się zwrot w traktowaniu tego problemu. Wiele można by mówić o jego podłożu i przyczynach, jednak pewny jest tu jego wynik: istnieje jedynie powierzchnia, głębi nie ma, a jej poszukiwanie nie tylko oznacza pogoń za iluzją, ale jest też niebezpieczne społecznie, bo prowadzić może do takiej czy innej ideologii wykluczenia. Filozofia Ludwiga

<sup>22</sup> B. Highmore, *Everyday Life and Cultural Theory. An Introduction*, Routledge, London – New York 2002, s. 1.



Wittgensteina jest najbardziej chyba znaną eksplikacją tego stanowiska. W słynnym fragmencie *Dociekań filozoficznych* wskazuje on, że w jakimś momencie musimy zatrzymać się w próbach poszukiwania uzasadnień dla naszego działania: „Wyczerpawszy uzasadnienia, docieram do litej skały i mój rydel zwija się. Wtedy jestem skłonny rzec: «Po prostu tak właśnie postępuję»”<sup>23</sup>. „Po prostu tak właśnie postępuję” – te słowa mogłyby być wyzwaniem dla tych, którzy za wszelką cenę szukają wyjaśnień zakorzenionych w czym innym niż dostępna nam w działaniu rzeczywistość. Filozofia Wittgensteina jest terapią, jedną z wielu kuracji, jakie na przestrzeni dziejów filozofowie proponowali ludzkim istotom. Terapie te na ogół miały na celu pomoc w opanowaniu swego życia, pozbycie się fałszywych przekonań, które utrudniają zrozumienie prawdziwej sytuacji. Terapia proponowana przez Wittgensteina jest szczególnym przypadkiem w tym szeregu. Nie kieruje ona naszego wzroku w stronę ukrytych wymiarów rzeczywistości, ale raczej proponuje pozbycie się problemów, które narzuca nam klasyczna filozofia<sup>24</sup>.

Jeżeli patrzymy na nowoczesną codzienność z perspektywy tej filozofii, to może się nam ona jawić jako płatanina niepowiązanych ze sobą gier językowych, w które jesteśmy uwikłani, starając się bezskutecznie zrozumieć to, co może stać za nimi. To pragnienie zrozumienia własnej sytuacji w ambiwalencji codzienności jest właśnie wyzwaniem nowoczesnej hamartii. Dobitnym jej przykładem jest opowiadanie Alberta Camusa *Jonas albo artysta przy pracy* z tomu *Wygnanie i królestwo*<sup>25</sup>. Opowiadanie jest historią życia Gilberta Jonasa, wziętego malarza, który wierzy w swą szczęśliwą gwiazdę. Obserwujemy jego życie, które zdaje się potwierdzać to przekonanie: kariera, uznanie, szczęśliwa rodzina. W jakimś momencie jednak wszystko zaczyna się niepostrzeżenie zmieniać, załamuje się artystyczna kariera, rodzina zajmuje się sobą, nie ma w niej dla niego miejsca. Jonas wycofuje się na ciemną antresolę, gdzie, jak z uporem twierdzi, pracuje nad nowym

<sup>23</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 217, przeł. B. Wolniewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2000, s. 125.

<sup>24</sup> Zob. P. Dehnel, *Ludwig Wittgenstein: teoria a terapia. Od „Traktatu” do „Dociekań filozoficznych” – studia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

<sup>25</sup> Zob. A. Camus, *Jonas albo artysta przy pracy*, w: tegoż, *Wygnanie i królestwo*, przeł. J. Guze, Wyd. Krąg, Warszawa 1992, s. 79–113.

obrazem. W końcu zaniepokojona jego stanem żona wzywa lekarza, który stwierdza, że artysta przyjdzie wkrótce do siebie, że jego choroba to jedynie efekt przepracowania. Najbliższy mu człowiek, przyjaciel z dzieciństwa o imieniu Rateau patrzy na obraz, który Jonas malował podczas swego trwającego latami odosobnienia. „W drugim pokoju Rateau patrzył na płótno całkowicie białe, pośrodku którego Jonas napisał małymi literami jedno słowo; można je było odcyfrować, ale nie wiadomo, jak należało je czytać: «solitaire» czy «solidaire»”<sup>26</sup>.

Samotność i solidarność – między tymi biegunami oscyluje nowoczesna *hamartia*. Jonas, bohater opowiadania Camusa, angażował się w wiele akcji politycznych, podpisując niezliczone protesty przeciw łamaniu praw człowieka, pomagając prześladowanym. Można sądzić, że jego wina tragiczna tkwiła w tym, iż nie był w stanie dostrzec, jak bardzo pozorna była ta solidarność, jak bardzo nie rozpoznawał swej sytuacji, jak bardzo potrzebował samotności, której też straszliwie się bał. Marcher, główna postać w opowiadaniu Jamesa, pieczołowicie buduje swą samotność, ale jego wina tragiczna jest nie mniejsza. Całkowite odcięcie się od świata zewnętrznego prowadzi do bolesnej, nieodwracalnej porażki, której źródłem jest lęk przed elementarną solidarnością. Zbyt późno orientuje się, że nie dostrzegł w niej szansy na odmianę swego losu. Obaj, Jonas i Marcher, nie są złymi ludźmi, „chcą dobrze”, ale gdzieś w ich życiu tkwi błąd.

Jeżeli pytamy teraz, skąd wziął się ten błąd, ale też o to, czym jest ten błąd, czy jest błędem, czy winą, czy zaniedbaniem, a może nawet nieuwagą, to musimy znów wrócić do natury nowoczesnej codzienności. Ben Highmore, autor przywoływanej już wcześniej książki o codzienności, powołuje się na postać słynnego detektywa Sherlocka Holmesa jako wybitnego badacza codzienności, odsłaniającego jej tajemnice<sup>27</sup>. Ów wybitny detektyw, jak wszyscy pamiętamy, jest znużony życiem, ucieka od niego w narkotyki i rozwiązywanie zagadek kryminalnych, które stanowią wyzwanie dla jego inteligencji, stłamszonej przez przerażającą nudę codzienności. Jednak, jak podkreśla Highmore, to w codzienności właśnie zawiązują się wszystkie te intrygi, które prowadzą do zbrodni. W samym centrum nużącego świata

<sup>26</sup> Tamże, s. 101.

<sup>27</sup> B. Highmore, *Everyday Life and Cultural Theory*, s. 2–5.

życia codziennego Holmes odkrywa niezwykle wydarzenia, rozszyfrowuje przerażające tajemnice. Paradoks polega jednak na tym, że genialny detektyw w ostatecznym rachunku wraca znów do banalnej codzienności, ujawnia, że to, co wydawało się cudowne, tajemnicze, jest – jeżeli prawidłowo rozszyfrować – po prostu rozszerzeniem życia codziennego. Narzędziem tej operacji jest metoda, którą Holmes stosuje w prowadzonych śledztwach.

Metoda ta powinna być opisana we właściwych traktatach naukowych, a nie we frywolnej i melodramatycznej powieści kryminalnej. Holmes przykładą racjonalistyczne odczarowanie świata do tajemnicy codzienności. Jego „dar” jest ni mniej, ni więcej zastosowaniem racjonalistycznych i naukowych zasad do pozornie nierozwiązywalnych przypadków, które bada. Jeżeli zachwyca się dziwną i tajemniczą stroną codzienności, to zachwyca go nawet bardziej jej odczarowanie dzięki racjonalizmowi. Ale to właśnie ów racjonalizm przekształca nieznaczące i codzienne w szyfry niezwykłości. Podejście Holmesa do codzienności tworzy tajemnicę, ale w tym samym czasie demistyfikuje ją.<sup>28</sup>

Jeżeli popatrzymy na codzienne życie z tej perspektywy, to jawi się ono jako miejsce szczególne. Miejsce, w którym nakłada się i przenika to, co zwykłe i przewidywalne, z tym, co tajemnicze i wymykające się racjonalnemu ujęciu. Bezpieczeństwo codzienności jawi się wtedy jako pozór, czy nawet iluzja, która w każdej chwili może zniknąć i otworzyć wrota katastrofie.

## Życie na krawędzi otchłani: społeczeństwo ryzyka i kultura lęku

Charles Baudelaire bywa często nazywany poetą nowoczesności. W jego utworach nowoczesność nabiera dramatycznego wymiaru, poprzez jej codzienność przezierna inna rzeczywistość, która w swym momentalnym istnieniu ujawnia tajemnicę i ukryte możliwości.

<sup>28</sup> Tamże, s. 4.

Słynna fraza *Un éclair... puis la nuit*<sup>29</sup> z wiersza *Do przechodzącej* w najbardziej skondensowany sposób przedstawia dramat nowoczesności. Spotkana na ulicach Paryża piękna i tajemnicza kobieta jest punktem dla codzienności, stanowi obietnicę innego życia, która znika przesłonięta mrokiem codzienności. Twórczość Baudelaire'a odnosi się do stosunkowo wczesnej fazy nowoczesności, w której jednak wyraźnie ukazało się wiele z jej sprzeczności i ambiwalencji. Przecucie katastrofy wpisane, jak wskazuję wyżej, w samo pojęcie nowoczesności znalazło swą poetycką transformację w wierszu *Otchłań* (*Le Gouffre*). Przytaczam go tutaj w tłumaczeniu Mieczysława Jastruna:

Pascal miał swoją otchłań, szła z nim nieprzerwanie.  
Biada! Wszystko – przepaścią, czyn, żądza, marzenie,  
Słowo! I nieraz czuję, gdy mi Przerażenie  
Podnosi włos na głowie, jej wichru powianie.  
W górze i w dole, zewsząd pustka i milczenie,  
Przestrzeń straszliwa, w której czujemy spętanie...  
Bóg palcem mądrym w nocy mych mglistym tumanie  
Kreśli wielokształtnego koszmaru widzenie.  
Boję się snu, jak można bać się wielkiej dziury,  
Pełnej trwóg, prowadzącej w świat nie wiedzieć który,  
Już tylko nieskończoność widzę z wszystkich okien,  
I mój duch nawiedzany ciągłymi zawroty  
Zazdrośnie tęskni za nicości snem głębokim.  
Ach! Nigdy nie wyjść poza Liczby i Istoty!<sup>30</sup>

Baudelaire z genialną intuicją odnosi postać Blaise'a Pascala do problemów, z którymi zmagają się nowoczesność. Pascal w swoich pismach, przede wszystkim w *Mysłach*, dotyka tego, co potem stało się głównym problemem nowoczesności, a zatem pytania, czym jest racjonalizm i jakie są jego ograniczenia. Biograficzna anegdota o przepaści, której obecność Pascal czuł cały czas obok siebie, łączy

<sup>29</sup> Ch. Baudelaire, *Do przechodzącej*, przeł. M. Jastrun, w: tegoż, *Kwiaty zła*, przeł. M. Jastrun i in., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 89.

<sup>30</sup> Ch. Baudelaire, *Otchłań*, przeł. M. Jastrun, w: tegoż, *Kwiaty zła*, s. 116.

się z metaforą egzystencjalnej przepaści i próżni życia człowieka bez boga, by stworzyć sugestywny obraz. Ten alegoryczny obraz przynosi gorzką wiedzę, że pragnienie pozostania w bezpiecznym świecie policzalnych przedmiotów nigdy nie zostanie zaspokojone, a sama ta potrzeba staje się źródłem nieustannego lęku.

Podobnie jak *hamartia*, odczucia skryzystalizowane w poetyckich obrazach Baudelaire'a demokratyzują się, a otchłań Pascala staje się zjawiskiem społecznym odkrywanym i po wielokroć opisywanym przez socjologów. Luc Boltanski w książce o powieściach detektywistycznych stawia tezę, że samo powstanie tego gatunku literackiego było możliwe jedynie dzięki odsłonięciu niestabilnej natury nowoczesnej rzeczywistości. Rzeczywistość jest przez francuskiego socjologa definiowana jako poczucie, że można liczyć na istnienie pewnych regularności, które przejawiają się niezależnie od pojedynczych i niepowtarzalnych sytuacji czy zdarzeń<sup>31</sup>. Nowoczesna rzeczywistość, stwierdza Boltanski, charakteryzuje się szczególną ambiwalencją, polegającą na tym, że z jednej strony nigdy wcześniej rzeczywistość nie była przedstawiana jako tak wydajna, zorganizowana i przewidywalna, z drugiej zaś kruchość rzeczywistości staje się oczywista dla wszystkich. Ta ambiwalencja jest źródłem lęku, który nigdy wcześniej nie występował tak intensywnie i na taką skalę. Socjolog konkluduje, że ten lęk, ta niepewność co do rzeczywistości jest podstawą sukcesu kryminału, który lęki te transformuje i w jakimś sensie oswaja. Boltanski przywołuje więc powieść kryminalną po to, by przez jej pryzmat ujawnić lęki nowoczesności, szczególnie te, które są ukryte w pozornie neutralnej i niewzruszonej codzienności. Z jego perspektywy można bowiem bez trudu utożsamić rzeczywistość z codziennością, z jej regularnością i przewidywalnością. Powieść kryminalna ujawnia pozorną strukturę codzienności, ale jednocześnie w finale zwykle normalizuje ją na nowo. Ujawnia też obawę, która jest powszechnym doświadczeniem, że życie codzienne kryje w sobie nieprzewidywalne obszary, ale jednocześnie łagodzi ten lęk poprzez przywołanie instytucji, które stoją na straży prawidłowego przebiegu zdarzeń. Funkcję tę powieść kryminalna pełniła już na

<sup>31</sup> Zob. L. Boltanski, *Énigmes et complots: Une enquête à propos d'enquêtes*, Gallimard, Paris 2012 (rozdz. 1).

początku nowoczesności. Nieprzypadkowo chyba ulubionym pisarzem Baudelaire'a był Edgar Allan Poe, który śmiało może być uważany za ojca nowoczesnej powieści kryminalnej.

Najbardziej jednak systematycznym opisem niestabilnej natury nowoczesności są prace niemieckiego socjologa Ulricha Becka, w tym szczególnie jego *Spółczesność ryzyka*<sup>32</sup>. W rozdziale przedstawiającym ogólną charakterystykę tytułowej formacji Beck pisze:

w społeczeństwie ryzyka, stopniowo albo skokowo [...] powstaje polityczny potencjał katastrof. Obrona przed nimi i sprawowanie kontroli mogą obejmować reorganizację władzy i kompetencji. Społeczność ryzyka jest społeczeństwem katastrof. Zagroza mu to, że stany wyjątkowe stają się normalnymi.<sup>33</sup>

W cytowanej książce, ale też w innych pracach Beck wskazuje, jakie znaczenie życie w cieniu katastrofy ma dla relacji władzy w społeczeństwie demokratycznym, ale też dla relacji między ludźmi w życiu codziennym<sup>34</sup>. Społeczność ryzyka, jego zdaniem, może mieć ożywcze skutki dla relacji intymnych, gdyż uwalnia je od serwitutów narzucanych w poprzednich epokach przez strukturę społeczną i systemy wartości w niej obowiązujące. Stwarza to warunki dla pojawiania się „czystych relacji”, żeby użyć kategorii wprowadzonej przez bliskiego Beckowi Anthony'ego Giddensa<sup>35</sup>. Czyste relacje oparte na uczuciu po raz pierwszy stwarzają możliwość demokratyzacji życia codziennego, w którym będziemy mogli realizować swe autentyczne pasje i potrzeby. Życie na krawędzi otchłani ukazuje swe niespodziewanie pozytywne oblicze. Staje się szansą na ujawnienie

<sup>32</sup> Zob. U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002.

<sup>33</sup> Tamże, s. 33.

<sup>34</sup> Zob. U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Miłość na odległość: modele życia w epoce globalnej*, przeł. M. Sutowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013; tychże, *Całkiem normalny chaos miłości*, przeł. T. Dominiak, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2013.

<sup>35</sup> Zob. A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość, erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

się potencjału emancypacyjnego, na odnowę relacji międzyludzkich. Giddens kończy swe rozważania o przemianach intymności w ostrożnie optymistycznym tonie:

Nie wiadomo, czy instytucje demokratyczne rozwiną się na poziomie globalnym, czy też świat polityki będzie zmierzać w kierunku groźnej dla całej planety autodestrukcji. Nie wiadomo, czy relacje seksualne staną się ziemią jałową przelotnych znajomości, naznaczoną tyleż miłością, co antypatią, i napiętnowaną przemocą. W obu kwestiach są zasadne podstawy do optymizmu, ale należymy do kultury, która odrzuciła koncepcję przeznaczenia, gdzie na przyszłość trzeba pracować, mając świadomość ryzyka, jakie niosą nasze wybory. Wynik globalnego eksperymentu nowoczesności jest uzależniony od naszych codziennych eksperymentów, które były przedmiotem tej książki.<sup>36</sup>

Filozoficzne analizy tego samego zjawiska są na ogół znacznie bardziej dramatyczne i nie pozostawiają wątpliwości, że katastrofa już się dokonała i żyjemy w społeczeństwie stanu wyjątkowego. Najbardziej znanym zwolennikiem takiej tezy jest Giorgio Agamben, który stwierdza wręcz, że „obóz, a nie państwo, jest dziś biopolitycznym paradygmatem Zachodu”<sup>37</sup>. Nie ma wątpliwości, na co zresztą zwracają uwagę krytycy, że teza ta wzięta dosłownie jest absurdalna<sup>38</sup>. Sądzę jednak, że znaczenie tej wypowiedzi ujawnia raczej skondensowany lęk, jaki stał się udziałem ludzi w późnej nowoczesności, niż realną ocenę stanu polityki. Kultura lęku, kultura *angor animi* musi znaleźć swój wyraz nie tylko w rozproszonych analizach życia codziennego, ale też w dramatycznych, wszechobejmujących konstatacjach.

Obie wizje teraźniejszości i przyszłości, nawet jeżeli są tak samo motywowane, różnią się znacznie w sposobach ekspresji lęku. Nie ma jednak przepaści między ostrożnym optymizmem Becka czy Giddensa

<sup>36</sup> Tamże, s. 231.

<sup>37</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 24.

<sup>38</sup> E. Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy?*, w: *Giorgio Agamben. Sovereignty & Life*, red. M. Calarco, S. DeCaroli, Stanford University Press, Stanford 2007, s. 22.

a apokaliptycznym katastrofizmem Agambena. W obu przypadkach mamy wszak do czynienia z obawą, że świat, który znaliśmy, skończył się, a przyszłość jest „bestią w dżungli”, by sięgnąć po metaforykę opowiadania Jamesa. Jeżeli opowiadanie to ma jakiś morał, jest nim odwołanie do straconej dla bohatera szansy na solidarność na najbardziej elementarnym poziomie. Sparaliżowany lękiem Marcher nie jest w stanie wykorzystać tej szansy, ale czytelnik wciąż może być zdolny do zmiany życia.



## II Tożsamość jako niewygodna.

### Dwie genealogie nowoczesnej hamartii

#### Jasnowidzenia nowoczesności

W maju 1871 roku niespełna siedemnastoletni Artur Rimbaud pisze dwa listy, w których wyklada swoją koncepcję poezji<sup>1</sup>. Myślą przewodnią obu listów jest wyraźne przekonanie ich autora, że „JA to ktoś inny” (*JE est un autre*). W liście do Pawła Demeny to jasne poczucie nieuchronnej obcości jaźni wiąże się z radykalną krytyką kultury *ja*:

Bo JA to ktoś inny. Jeśli miedź budzi się jako trąbka, nie ma w tym jej winy. To dla mnie oczywiste: jestem obecny przy wykluwaniu się mojej myśli: oglądam ją, słucham jej; pociągam smyczkiem: symfonia zaczyna drgać w głębiach lub jednym skokiem zjawia się na scenie.

Gdyby starzy durnie nie znaleźli jedynie fałszywego znaczenia JA, nie musielibyśmy wymiatać tych milionów kościotrupów, które od nieogarnionych czasów gromadziły wytwory swojej podejrzanej inteligencji, obwieszczając się autorami.<sup>2</sup>

Rimbaud jest pewien, że jedyna droga, by stać się poetą (jasnowidzem, bo oba określenia są dla niego tożsame) wiedzie poprzez samounicestwienie własnego ja, poprzez wyjście naprzeciw sile, która je kształtuje poza świadomością.

Chcę być poetą i pracuję nad tym, aby stać się jasnowidzem: Pan tego nie rozumie, a ja niemal nie umiałbym Panu wytłumaczyć. Idzie

<sup>1</sup> A. Rimbaud, *Do Jerzego Izambard i Do Pawła Demeny'ego*, w: *Ja to ktoś inny: Korespondencja Artura Rimbaud*, wybór, przeł. i oprac. J. Hartwig, A. Międzyrzecki, Czytelnik, Warszawa 1970, s. 55–66.

<sup>2</sup> Tamże, s. 59.

o to, by dojść do niewiadomego poprzez rozprężenie wszystkich myśłów. Cierpienia są ogromne, ale trzeba być silnym, trzeba urodzić się poetą, ja zaś uznałem się za poetę. Nie ponoszę za to bynajmniej winy. Niesłusznie jest mówić: ja myślę. Należałoby powiedzieć: Mnie myślą. Przepraszam za grę słów.<sup>3</sup>

*On me pense*, coś bezosobowego przynosi cierpienia, ale daje też niezwykle poznanie i (być może) wielkość. „Poeta jest więc naprawdę złodziejem ognia”<sup>4</sup>. Poeta, prawdziwy poeta, jest jednak zawsze nie na swoim miejscu, bo sama już idea miejsca, czy miejscobrazu (*placescape*), by użyć wyrażenia wybitnego fenomenologa Edwarda Caseya, zawiera już w sobie zakorzenie, bliskość, intymność relacji między ciałem a przestrzenią<sup>5</sup>. Bycie poza miejscem, bycie poza sobą jest dla Rimbauda osiowym doświadczeniem tych, którzy zostali wybrani, bo „Poezja nie będzie już rytmizowała działania; będzie wyprzedzała”<sup>6</sup>.

Czy jednak zawsze wyjście poza ja, poza swe miejsce sprawia, że prometejski sen staje się rzeczywistością? Czego nauczył się z przemiany bohater słynnego opowiadania Franza Kafki, Gregor Samsa, kiedy przebudził się ze snu?

Gdy Gregor Samsa obudził się pewnego rana z niespokojnych snów, stwierdził, że zmienił się w łóżku w potwornego robaka. Leżał na grzbiecie twardym jak pancerz, a kiedy uniósł nieco głowę, widział swój sklepiony, podzielony sztywnymi łukami brzuch, na którym ledwo mógł utrzymać się całkiem już ześlizgująca się kołdra.<sup>7</sup>

Przemiana, jakiej doświadcza Samsa, bliska jest doświadczeniu Rimbauda, przynajmniej w tym sensie, że również on zdaje sobie sprawę, że jest kimś innym, że jakaś zewnętrzna siła zdecydowała, że nie jest już na swoim miejscu. On również poznaje nowe obszary

<sup>3</sup> A. Rimbaud, *Do Jerzego Izambard*, s. 57.

<sup>4</sup> A. Rimbaud, *Do Pawła Demeny'ego*, s. 61.

<sup>5</sup> Zob. E. S. Casey, *Getting Back into Place Toward Renewed Understanding of the Place-World*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis 1993, s. 17–18.

<sup>6</sup> A. Rimbaud, *Do Pawła Demeny'ego*, s. 62.

<sup>7</sup> F. Kafka, *Przemiana*, przeł. J. Kydryński, w: F. Kafka, *Opowieści i przypowieści*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2016, s. 127–186, cyt. s. 127.

rzeczywistości z perspektywy owada, również zmagają się z bólem, ale w odróżnieniu od poety-jasnowidza nie może liczyć na wielkość. Jest odwróconą figurą Prometeusza. Tak traktuje go Leszek Kołakowski, który w zakończeniu pierwszego tomu swych monumentalnych *Głównych nurtów marksizmu* pisze: „Tak to Prometeusz budzi się ze snu o potędze jako kafkowski Grzegorz Samsa”<sup>8</sup>.

Ta efektowna, choć nieco zagadkowa formuła, jeżeli nie jest tylko figurą stylistyczną, zdaje się zwracać uwagę na jeszcze jeden aspekt poczucia radykalnej alienacji tożsamości. Zarówno dla Rimbauda, jak i dla Samsy przemiana w „innego” jest naznaczona cierpieniem. Cierpienie to ma jednak charakter egzystencjalny, dotyczy wyłącznie tego, kto tej przemianie podlega, lub co najwyżej wąskiego kręgu bliskich mu osób. Kołakowski przytoczonym wyżej zdaniem zamyka rozważania dotyczące odpowiedzialności Marksa za ekscesy Lenina i Stalina. W argumentacji stwierdza, że choć trudno winić Marksa bezpośrednio za tyranię realnego komunizmu, to jednak w swej teorii nie zablokował on takiej możliwości. Marzenia o jedności, zniesieniu alienacji prowadzić muszą w praktyce politycznej do likwidacji wolności.

Jedność doskonała realizuje się jako zniesienie wszystkich instytucji mediacji społecznej, to znaczy zniesienie demokracji przedstawicielskiej oraz prawa jako samodzielnego narzędzia regulacji konfliktów. Pojęcie wolności negatywnej zakłada rzeczywistość społeczeństwo konfliktowe. Przy założeniu, że społeczeństwo konfliktowe to tyle, co społeczeństwo klasowe, a społeczeństwo klasowe to tyle, co społeczeństwo, gdzie jest własność prywatna – nie ma nic rażącego w twierdzeniu, że akt przemocy, który znosi własność prywatną, znosi zarazem potrzebę wolności negatywnej, czyli wolności po prostu.<sup>9</sup>

Tęsknota za niepodzielną całością, iluzja przewyciężenia alienacji, przynajmniej w wymiarze społecznym, są wstępem do totalitaryzmu. Samsa zamieniony w ohydny robak reprezentuje dla Kołakowskiego właśnie to totalitarne marzenie o jedności, które paradoksalnie

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1: *Powstanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 450.

<sup>9</sup> Tamże.

staje się prawdziwym spełnieniem prometejskiego snu. Jeżeli dla Rimbauda poeta-jasnowidz jest złodziejem ognia, zapowiedzią nowego człowieczeństwa, choćby tylko (na czas jakiś) dla wybranych, to dla Kołakowskiego każde zniesienie wyobcowania niesie za sobą groźbę przemocy.

## Pierwsza genealogia: *hamartia* jako wyobcowanie

*Hamartia* jako jeden z tropów literackich oddaje sytuację, w której bohater utworu nie jest winny biegowi wypadków prowadzących do tragicznego końca. Nie jest winien, bo nie zdaje sobie sprawy ze swej prawdziwej sytuacji, nie wie, że jest nie na swoim miejscu. Tragedia nie wynika więc – przypomnijmy – ze starcia dwóch przeciwnych, niemożliwych do uzgodnienia stanowisk etycznych czy świadomej transgresji norm moralnych, ale z nierozpoznania tego, kim się jest naprawdę. Los tragiczny spełnia się mimochodem, poza możliwością sprawczą tego, kogo tragedia dotyka. W sztuce Sofoklesa *Edyp* wyraża to dobitnie: „Biada mi, straszną rzuciłem ja klątwę, / Jak się wydaje, nieświadom na siebie”<sup>10</sup>.

Ten rodzaj biegu wydarzeń zarezerwowany był jednak dla postaci wybitnych, które musiały się zmagać z oddzieleniem swojego losu od pragnień i działań. Nowoczesność natomiast „demokratyzuje” *hamartię*. Staje się ona udziałem milionów ludzi, którzy doznają dojmującego poczucia, że są kimś innym, że znajdują się nie na swoim miejscu. O ile jednak odczucie takie jest powszechne i, można by rzec, zbanalizowane jako nieodłączna przypadłość nowoczesności, to jego źródła i konsekwencje wymagają szczegółowego namysłu. Co, jeżeli cokolwiek, kryje się pod powierzchnią codzienności?

Tu niezbędne będzie opisanie zawiłych dróg genealogii dwóch nowoczesnych *hamartii*. Obydwie te drogi wiodą do tego samego celu, którym okazuje się fenomen poczucia bycia nie na swoim miejscu. Każda z nich jednak rozpoczyna się w innym miejscu i choć czasami przecinają się, to przebiegają przez odległe okolice.

<sup>10</sup> Sofokles, *Król Edyp*, przeł. K. Morawski, wolnelektury.pl/media/book/pdf/krol-edyp.pdf, s. 32.

Paradoksalnie, nowoczesna *hamartia* pojawia się wkrótce po kulturowym ukonstytuowaniu silnego, odpowiedzialnego, sprawczego i jednolitego podmiotu. Niemiecka reformacja i włoski renesans stanowią filary zachodniego indywidualizmu. Przekonanie o tym, że to my sami odpowiadamy za nasze decyzje życiowe, wybory moralne i skuteczność naszego działania, było niezwykle mocne w obu tych kręgach ideowo-kulturowych. Autonomiczne i sprawcze „ja” staje się, by użyć spopularyzowanego przez Charlesa Taylora wyrażenia, częścią powszechnego imaginarijumu społecznego. Prawie równocześnie jednak rozwija się przekonanie, że realne ludzkie istnienie nie może nigdy być całkowicie spełnione, gdyż zawiera w sobie nieuchronnie elementy (samo)alienacji. Człowiek zawsze stoi w niewłaściwym miejscu i nie jest to przez niego zawinione!

Polem, w którym pojawiały się wciąż nowe wątpliwości co do pełnej autonomii jednostki, była polityka. Nowożytna koncepcja polityki, której najbardziej znaczącym, choć nie najbardziej charakterystycznym przykładem jest *Książę* Niccolò Machiavellego, zakłada właśnie autonomiczny, działający i wolny podmiot. Jak argumentuje Maurizio Viroli, książę jest wybawicielem, który prowadzi ludzi do pełnej emancypacji. We współczesnym Machiavellemu kontekście włoskim chodziło o emancypację narodową, ale – jak pokazuje interpretacja Antonio Gramsciego – koncepcję tę da się bez trudu rozszerzyć na kwestie społeczne<sup>11</sup>. Polityka jest obszarem, na którym ludzie są w stanie realizować nie tylko idee, ale także realizować siebie, spełniać swe egzystencjalne przeznaczenie. W napisanym prawie sto lat później *Lewiatanie* Thomasa Hobbesa mamy już do czynienia z koncepcją polityki, której kamieniem węgielnym jest nie egzystencjalna swoboda, ale ograniczenie. Kontrakt leżący u podstaw powstania państwa: oddanie wolności za bezpieczeństwo, zmienia też egzystencjalną sytuację człowieka. (Samo)narzucone ograniczenie sprawia, że jednostka musi się odnaleźć we wrogim jej państwie, w którym poddana jest woli suwerena. Nie wchodząc w zawiłości i komplikacje traktatu Hobbesa, możemy powiedzieć, że wskazuje on na alienację jednostki jako podstawę polityki i ogólnie życia społecznego.

<sup>11</sup> Zob. M. Viroli, *Redeeming the Prince. The Meaning of Machiavelli Masterpiece*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2014, s. 23–66 (rozdz. 1).

Spółeczeństwo staje się sferą bycia-pozą-sobą dla wszystkich z wyjątkiem, być może, suwerena.

Jednak myślicielem, który dowiódł, że (samo)alienacja społeczeństwa jest podstawą nowoczesności, był bez wątpienia Jean-Jacques Rousseau. Według niego, nie na swoim miejscu jesteśmy nie tylko w polityce, ale też w kulturze. Jednostka pozostaje nieuchronnie w kręgu antynomii, których nie jest w stanie przekroczyć: między stanem natury a obcą nam, choć przez nas ukonstytuowaną, kulturą i władzą. Konsekwencją tego jest zachwianie poczucia tożsamości. Bronisław Baczko w monumentalnej monografii o twórczości Rousseau zauważa:

Człowiek, który istnieje nie „sam dla siebie”, ale ze względu na innych, ze względu na „opinię”, ze względu na to, co inni o nim sądzą, oddaje się we władzę cudzych poglądów i cudzych przesądów. Im bardziej komplikują się stosunki zewnętrzne, tym bardziej deprawuje się wewnątrz człowieka, i na odwrót – zależność jest tu wzajemna. W tym skażonym świecie jednostka czerpie z zewnątrz, z opinii innych nie tylko racje, ale i poczucie własnego istnienia, szczęścia, zadowolenia, własnej godności.<sup>12</sup>

W *Emilu* Rousseau pisze: „Własna nasza osoba jest dla nas najnieznaczniejszą częścią nas samych”<sup>13</sup>.

Myśl autora *Umowy społecznej*, który był bystrym obserwatorem pojawiających się dopiero co trendów nowoczesności, leży u podstaw takiego o niej myślenia, które na plan pierwszy wysuwa nieuchronną alienację. Oprócz wymiaru jednostkowego pojawia się tu też wymiar polityczny. Dla Rousseau jedną z najbardziej dotkliwych bolączek nowoczesności jest chroniczna nieprzejrzystość polityki, która pogłębia i radykalizuje hamartię jednostki. Odpowiedź autora *Emila* na obie dolegliwości jest wewnętrznie sprzeczna. Lekarstwem na alienację jednostki jest samotność, a na nieprzejrzystość polityki – woła powszechna. Uciec od swej wspólnoty bądź utożsamić się z nią: każda z tych dróg

<sup>12</sup> B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 29.

<sup>13</sup> J.-J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. 1, przeł. W. Husarski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1955, s. 74, cyt. za: B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota*, s. 29.

wiedzie w innym kierunku, choć na ich końcu czeka podobna nagroda, możliwość zniesienia alienacji, stanięcia wreszcie na swoim miejscu. Rousseau bez wątpienia nadał więc ton myśleniu o tożsamości jako istnieniu podzielonym na autentyczne i nieautentyczne, przy czym to pierwsze jest jedynie postulatem rozumu, a drugie rzeczywistością realnych społeczeństw. Realna tożsamość jest więc wrogiem, z którym należy się zmagać, gdyż zakrywa możliwość egzystencji nieskłamanej.

Kolejnym ogniwem w tym genealogicznym łańcuchu jest pokazanie, że opozycja ta może być przewyżczona w perspektywie filozofii dziejów, czego dokonał Georg W. F. Hegel. Alexandre Kojève w swej wpływowej interpretacji *Fenomenologii ducha* podkreśla, że zdaniem Hegła walka o uznanie, walka o czysty prestiż jest cechą prawdziwego człowieczeństwa. Innymi słowy, mamy raz jeszcze do czynienia z rozpoznawaniem się w oczach Innego. Tym razem to rozpoznanie przybiera dramatyczną formę, jest walką o przetrwanie, która ma jednak swoje ograniczenia, ponieważ „gdyby wszyscy ludzie byli tacy, jak właśnie powiedziałem, każda walka o prestiż kończyłaby się śmiercią przynajmniej jednego z przeciwników. Tzn. ostatecznie zostałby na świecie tylko jeden człowiek i – według Hegła – nie byłby on już istotą ludzką, ponieważ rzeczywistość ludzka nie jest niczym innym niż tym, że jeden człowiek uznany jest przez drugiego człowieka”<sup>14</sup>. Stąd rozpoczyna się droga do powszechnego uznania, dzięki któremu „Człowiek może się w pełni urzeczywistnić i objawić, tzn. w sposób ostateczny zaspokoić [...]”<sup>15</sup>. Droga ta jednak wiedzie przez rozszczepienie świadomości na Pana i Niewolnika, co – zdaniem francuskiego myśliciela, zarówno konstytuuje proces historyczny, jak i antycypuje jego kres.

Człowiek narodził się, a Historia zaczęła się wraz z pierwszą Walką, która doprowadziła do pojawienia się Pana i Niewolnika. Tzn. – w swym początku – Człowiek – jest zawsze bądź Panem, bądź niewolnikiem; i prawdziwy Człowiek jest tylko tam, gdzie jest Pan i Niewolnik. (Trzeba przynajmniej dwóch, żeby można było być istotą ludzką.) I historia powszechna, historia interakcji między ludźmi i ich interakcji z Przyrodą,

<sup>14</sup> A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. F. Nowicki, Wyd. Aletheia, Warszawa 1999, s. 192.      <sup>15</sup> Tamże.



jest historią interakcji między Panami wojownikami a Niewolnikami pracownikami. W rezultacie Historia zatrzymuje się w momencie, gdy Pan przestanie być Panem, ponieważ nie będzie miał już Niewolnika, a Niewolnik przestanie być Niewolnikiem, ponieważ nie będzie miał już Pana, nie stając się zresztą z kolei sam Panem, ponieważ nie będzie miał Niewolnika.<sup>16</sup>

W tej interpretacji heglowska wizja rozwoju historii jest więc w gruncie rzeczy rozpoznaniem hamartycznej natury nowoczesności. Jej znaczenie jednak polega na tym, że Hegel jest w stanie pokazać, iż bycie nie na swoim miejscu może być ostatecznie zniesione. Nie jest więc ono nieuchronną koniecznością wynikającą z relacji jednostki z kulturą jako totalnością, ale sprowadza się do stosunków panowania, które mają historyczny charakter i mogą być zlikwidowane.

Ta zhistoryzowana hamartyczna antropologia została nasycona konkretną polityczną i ekonomiczną treścią w pracach Karola Marksa. Autor *Ideologii niemieckiej* obsesyjnie wręcz tropi wszystkie przejawy i aspekty, które decydują o powszechnym poczuciu pozostawania poza swoim miejscem. Konstatacja, jakoby wyobcowanie (*Entfremdung*) było nieodłączne od kapitalizmu, stała się dla Marksa jednym z punktów wyjścia dla druzgocącej krytyki tego systemu. We wczesnych pismach krytyka ta ma raczej charakter etyczny. Marks szczegółowo rozpatruje różne rodzaje i aspekty alienacji: produktu pracy, aktu produkcji, pracy wyobcowanej. Ten ostatni wymiar leży u podstaw wyobcowania człowieka ze swej istoty gatunkowej, gdyż właśnie praca stanowi czynnik decydujący o tym, że człowiek jest człowiekiem. Jeżeli praca pozostaje poza nim, poza jego empirycznym bytowaniem, to nieuchronna jest zdecydowana konkluzja: „człowiek (robotnik) odczuwa jako nieprzyjemne tylko swe funkcje zewnętrzne, jedzenie, picie i płodzenie, co najwyżej jeszcze mieszkanie, ubieranie się itd., i w swych ludzkich funkcjach czuje się tylko zwierzęciem. To, co zwierzęce, staje się ludzkie, a to, co ludzkie, zwierzęce”<sup>17</sup>. Trudno chyba o bardziej radykalne określenie nowoczesnej hamartii. W wizji Marksa nie tylko znajdujemy

<sup>16</sup> Tamże, s. 194.

<sup>17</sup> K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 551.



się nie na swoim miejscu, ale wręcz wychodzimy poza człowieczeństwo. Nie jest to jednak nasza wina, ale konsekwencja usytuowania jednostki w określonym społeczeństwie i na określonej pozycji.

W późniejszych pracach Marksa tematyka ta pojawia się jednak w nowej formie, tzw. fetyszyzmu towarowego. W słynnym fragmencie *Kapitału* poświęconym temu zjawisku dwa wątki uznają za wyjątkowo ważne dla moich rozważań<sup>18</sup>. Po pierwsze, zjawisko to jest związane ze stosunkami kapitalistycznymi; w społeczeństwie feudalnym, przy całym jego okrutnym wyzysku jednych klas przez inne, relacje międzyludzkie mają jednak charakter personalny, wiadomo zarówno, przez kogo towar został wytworzony, jak też komu się on należy. Po drugie, Marks porównuje zmistyfikowane stosunki towarowe do religii, a ten aspekt fetyszyzmu towarowego nabiera szczególnej treści w nowoczesności:

Dla społeczeństwa wytwórców towarów, których ogólnospołeczny stosunek produkcyjny polega na tym, że odnoszą się oni do swych produktów jako do towarów, czyli do wartości, i w tej rzeczowej formie porównują swe prywatne prace jako jednakową pracę ludzką, dla takiego społeczeństwa chrześcijaństwo z jego kultem abstrakcyjnego człowieka, zwłaszcza w jego burżuazyjnych odmianach rozwojowych, jak protestantyzm, deizm itd. – stanowi najodpowiedniejszą formę religii.<sup>19</sup>

Tutaj winne hamartii są nie tyle stosunki panowania i podporządkowania, ile bardziej abstrakcyjny charakter produkcji kapitalistycznej.

Sądzę, że istnieje pewien rozdźwięk między przywoływanymi wyżej poglądami Marksa z dwóch okresów twórczości. W pierwszym z nich nacisk położony jest na gatunkową naturę ludzką, która zostaje wyalienowana w rzeczywistości kapitalistycznej. W *Kapitale* wątek ten znika, a pojawia się perspektywa mówiąca o sprzeczności między abstrakcyjnie pojmowanym towarem a pracą konkretną, czego wynikiem jest proces alienacji.

Rozdźwięk ten obrazuje trudności, jakie napotykają ci, którzy starają się nie tylko opisać nowoczesną hamartię, ale też interpretować ją

<sup>18</sup> Zob. K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1: *Proces wytwarzania kapitału*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 82–96. <sup>19</sup> Tamże, s. 91.

w perspektywie teoretycznej. Można bowiem odwołać się do ogólnie pojmowanej natury ludzkiej, ale oznacza to przyjęcie silnych założeń ontologicznych lub – by uniknąć takich deklaracji – interpretowanie hamartii jako wyniku wewnętrznej gry sił w obrębie nowoczesności. W tym drugim przypadku jednak można co prawda skonstatować dotkliwe poczucia bycia nie na swoim miejscu, ale trudno określić „właściwe miejsce”, do którego należałoby powrócić. W pierwszym przypadku odwołujemy się do tak czy inaczej definiowanego „autentycznego istnienia”, od którego odejście jest miarą wyobcowania. W drugim przypadku natomiast samo to wyobcowanie stanowi pewną konstrukcję i jego miarą jest przede wszystkim siła odczuwanych i wyrażanych emocji, a nie odejście od idealnego wzorca autentyzmu.

Emblematem pierwszego podejścia jest Fryderyk Nietzsche, który w *Z genealogii moralności* demaskuje dominującą moralność jako zbudowaną na resentymencie:

Gdy wszelka dostojna moralność wyrasta z tryumfującego potwierdzenia siebie samej, moralność niewolnicza mówi z góry „nie” wszystkiemu, co „poza nią”, co „inne”, co nie jest „nią samą”: i to „nie” jest jej twórczym czynem. To odwrócenie ustanawiającego wartości spojrzenia – ten k o n i e c z n y kierunek na zewnątrz, miast wstecz ku samemu sobie – jest właśnie właściwe uczuciu *ressentiment*.<sup>20</sup>

Moralność niewolnicza jest więc nieuchronnie skazana na niesamodzielność, jej treść maskuje rzeczywiste jej znaczenie. Tak skonstruowana kultura wymusza dotkliwie odczuwane nieautentyczne istnienie. Narracja Nietzschego jest więc paralelna w stosunku do tej, którą stworzył Marks, nie tylko w tym, używając określenia Ricoeura, że obaj są „mistrzami podejrzeń”, ale również dlatego, że obaj opisują konsekwencje przemocy, zdominowania społeczeństwa przez jedną grupę, która podporządkowała je sobie w imię własnych celów. Różnica polega jednak na tym, że o ile Marks dostrzega perspektywę zmiany tego stanu rzeczy za sprawą zmierzchu formacji kapitalistycznej i nadejścia komunizmu, to u Nietzschego w *Z genealogii moralności* szansa taka się nie pojawia.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Jakub Mortkowicz, Warszawa 1904, s. 31.

Drugie podejście reprezentują przede wszystkim przedstawiciele nauk społecznych, szczególnie socjologii, analizujący powstające społeczeństwa nowoczesne i starający się zrozumieć nową sytuację jednostki, która tracąc więź ze wspólnotą, musi stawać się coraz bardziej autonomiczna i wolna. Zależność tę sformułował dobitnie Émile Durkheim: „Rozwój osobowości indywidualnej i wzrost podziału pracy zależą więc od tej samej przyczyny. Nie można zatem pragnąć pierwszego, nie pragnąć drugiego. Zresztą dzisiaj nikt nie zaprzecza, że obowiązuje nas zasada, która nakazuje nam być w coraz większej mierze sobą”<sup>21</sup>. Liczni krytycy nowoczesności wskazują, że dylemat sformułowany przez francuskiego socjologa jest jedną z osiowych cech tej epoki. Ludzie muszą, choć bardzo często nie chcą, stawać się autonomicznymi i wolnymi jednostkami, nie jest to jednak konsekwencją ich wewnętrznego rozwoju, ale zewnętrznych uwarunkowań, przede wszystkim podziału pracy. Ich wolność jest konsekwencją przymusu. Rezultatem tej sytuacji jest traktowanie siebie, własnej osobowości jako czegoś obcego, wymuszonego przez okoliczności i dlatego „nienaturalnego”.

Co więcej, ta wewnętrzna gra sił w obrębie nowoczesności sprawia, że nie ma szans na odzyskanie „autentycznego” istnienia, pozostaje ono jedynie iluzorycznym punktem odniesienia; w realnym życiu skazani jesteśmy na taką czy inną narzuconą nam formę, by użyć określenia Witolda Gombrowicza, który chyba w najbardziej sugestywny sposób opisał to doświadczenie naszej epoki.

Lecz w Rzeczywistości sprawa przedstawia się, jak następuje: że istota ludzka nie wyraża się w sposób bezpośredni i zgodny ze swoją naturą, ale zawsze w jakiejś określonej formie i że forma owa, ów styl, sposób bycia nie jest tylko z nas, lecz jest nam narzucony z zewnątrz – i oto dlatego ten sam człowiek może objawiać się na zewnątrz mądrze albo głupio, krwawo albo anielsko, dojrzałe albo nie-dojrzałe, zależnie od tego, jaki styl mu się napatoczy i jak uzależniony jest od innych ludzi.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 509.

<sup>22</sup> W. Gombrowicz, *Ferdydurke*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 78.

Doświadczenie formy niemożliwej do uniknięcia, doświadczenie zależności od innych ludzi, od „cudzego spojrzenia”, utrata rousseauistycznej autentyczności jest stratą nie do odrobienia. Jedyńm sposobem radzenia sobie z tą przypadłością jest ironia: podważanie formy inną formą lub autoironiczna refleksja nad własną formą.

## Druga genealogia: *hamartia* jako cnota

W *Krytyce władzy sądzenia* Immanuel Kant wiąże pojawienie się *sensus communis* ze zdolnością stawiania się w miejscu innego:

Przez *sensus communis* należy jednak rozumieć ideę zmysłu wspólnego, tzn. taką władzę wydawania o czymś sądów, która w swej refleksji uwzględnia w myślach (*a priori*) sposób przedstawienia właściwy też każdemu innemu człowiekowi, by przez to niejako skonfrontować swój sąd z całym rozumem ludzkim i uniknąć dzięki temu złudzeń [wypływających z] subiektywnych warunków indywidualnych, które mogą łatwo być uważane za obiektywne i wywrzeć ujemny wpływ na sąd. Odbywa się to w ten sposób, że konfrontujemy swój sąd nie tyle z rzeczywistymi, ile raczej z możliwymi tylko sądami innych [ludzi], wstawiamy siebie w miejsce każdego innego [człowieka].<sup>23</sup>

Używając frazy *sich in die Stelle jedes anderen versetzen*, filozof z Królewca wskazuje na możliwość traktowania nowoczesnej *hamartii* nie jako wady, która bądź jest nieusuwalna, bądź może być zniesiona w odległej perspektywie przez radykalną zmianę społeczną, ale jako cnoty, jako wartości, do której należy dążyć. Bycie nie w swoim miejscu, stawianie się w miejscu innego człowieka jest krokiem decydującym w osiągnięciu stanu pełni człowieczeństwa.

Niemniej to nie Kant, a działający wcześniej od niego szkocki filozof Adam Smith jako pierwszy chyba sformułował tezę o wadze „innego

<sup>23</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 209–210 (podkreśl. L.K.). Por. S. Jonsson, *Dialog, walka, uniwersalność. Uwagi o historyczności demokracji*, w: *Między rozumieniem a porozumieniem: eseje o demokracji niekonsensualnej*, red. L. Koczanowicz, K. Liszka, R. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 21–36.

spojrzenia” w kształtowaniu relacji międzyludzkich. Znaczący twórca myśli Smitha podkreśla, że myśl ta została rozwinięta w *Teorii uczuć moralnych* w polemice z Rousseau dotyczącej komercyjnego społeczeństwa<sup>24</sup>. Dla Rousseau, jak pisałem powyżej, patrzenie na siebie oczami innych, stawianie się w ich miejscu jest jaskrawym przejawem nieautentyczności egzystencji w społeczeństwie nowoczesnego podziału pracy. Smith zgadza się z francuskim myślicielem, przyznając, że taka sytuacja jest nieuchronna we współczesnej im epoce, ale – przeciwnie niż Rousseau – uważa, że stanowi ona podstawę uczucia sympatii, bez którego niemożliwa jest więź społeczna. Już na pierwszych stronach swego dzieła pisze o znaczeniu umiejętności stawiania się w położeniu innego: „Skoro nie doświadczamy bezpośrednio, co czują inni ludzie, jedynym sposobem przedstawienia sobie, co oni przeżywają, jest wyobrażenie, co my sami czulibyśmy w takiej samej sytuacji”<sup>25</sup>. Ta zdolność do stawiania się w sytuacji innego człowieka współgra z koniecznością spostrzegania siebie oczami innych, dzięki czemu uzyskujemy obiektywny ogląd naszej własnej sytuacji moralnej, co Smith uogólnił w figurze „bezstronnego obserwatora”. Używając metafory zwierciadła, szkocki filozof pisze:

Gdyby to było możliwe, że istota ludzka dorastałaby do wieku dojrzałego w odludnym miejscu, bez kontaktów z przedstawicielami swego gatunku, to o swoim własnym charakterze, słuszności czy niesłuszności własnych uczuć i postępowania, o zaletach czy ułomności swego umysłu nie mogłaby bardziej myśleć niż o zaletach i ułomnościach własnej twarzy [...]. Gdy [człowiek] stanie się członkiem społeczeństwa, natychmiast zyskuje zwierciadło, którego przedtem pragnął. Zwierciadło to znajduje się w wyrazie twarzy i zachowaniu żyjących z nim ludzi, które zawsze odbijają to, czy ludzie włączają się w jego uczucia, czy je dezaprobuje. I właśnie tu widzi on najpierw, czy uczucia jego są właściwe, czy niewłaściwe, widzi zalety czy ułomności swego charakteru.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Zob. D. C. Rasmussen, *The Problems and Promise of Commercial Society. Adam Smith's Response to Rousseau*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 2008, s. 77.

<sup>25</sup> A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 5–6.

<sup>26</sup> Tamże, s. 163–164.

Choć jako zasada moralna sympatia, wyłaniająca się z cudzego spojrzenia, ma wymiar uniwersalny, to jasne jest również, że Smith jej rozwój widzi przede wszystkim w nowoczesnym społeczeństwie kapitalistycznym. Zorganizowane jest ono wokół wymiany handlowej, a jego osiową cechą stanowi podział pracy. W obu przypadkach mamy do czynienia z ekonomiczną wręcz koniecznością stawiania się w miejscu innego, patrzenia na siebie jego oczyma. Tak się dzieje podczas negocjacji kupna i sprzedaży, ale też podczas kooperacji w procesie produkcji. Można sądzić, że im bardziej złożone są procesy ekonomiczne, tym więcej będzie różnorodnych okazji, by spojrzeć na siebie „z zewnątrz”, oczami innych.

Prace szkockiego filozofa legły u podstaw socjologicznej teorii „jaźni odzwierciedlonej”, której główne założenie głosi, że jesteśmy czy stajemy się tacy, jakimi postrzegają nas inni ludzie. Dzięki zdolności odnajdywania się w cudzym spojrzeniu dokonuje się nasza socjalizacja. Konsekwencją tych założeń jest odrzucenie podziału na „autentyczne ja” i „społeczne ja” jako odrębne i często przeciwstawne sfery osobowości, z wyraźnym faworyzowaniem tej pierwszej sfery. W zamian teoretycy jaźni odzwierciedlonej proponują taki obraz człowieka, w którym nieuchronne wyobcowanie jest warunkiem jego istnienia jako istoty społecznej, a przez to i ludzkiej. Koncepcja taka, obecna w pracach psychologicznych Williama Jamesa i rozwinięta przez socjologa Hortona Cooleya, znalazła swe optymalne sformułowanie w koncepcji George’a Herberta Meada i za sprawą jego prac przeniknęła do etnometodologii i symbolicznego interakcjonizmu.

Mead, łącząc różne wątki myśli nowoczesnej, stworzył oryginalną koncepcję jaźni jako procesu, którego kluczowym momentem jest to, co zostało przez niego określone jako „przyjmowanie roli innego”. Nie jest to oczywiście ani introjekcja, ani internalizacja cudzych przekonań, ale aktywna zdolność do widzenia siebie samego oczami innych i zgodnego z tym działania. Mead, można by rzec, tak przekształcił pojęcie „wzucia” swego nauczyciela Wilhelma Diltheya, by nabrało ono obiektywnego charakteru. Posłużył się przy tym pojęciem gestu, popularnym w ówczesnej psychologii ewolucyjnej, który dla amerykańskiego pragmatysty oznacza podstawowy i pierwotny sposób reagowania na działania innych i dostosowywania naszych własnych działań do ich postrzeganych intencji. Przejście od komunikacji za

pomocą gestów do komunikacji symbolicznej to oczywiście ogromna, jakościowa zmiana, ale pozostaje wspólne podłoże, dzięki któremu zapewniona jest intersubiektywna natura języka. Znaczenia konstytuowane są w wyniku wymiany działań, czy to w postaci gestów, czy symboli. Kształtowanie umysłu i jaźni dokonuje się więc poprzez postawienie się w miejscu kogoś innego. W początkowych okresach rozwoju konfrontujemy się z konkretnym innym, realnym czy wyobrażonym, a następnie z innym uogólnionym<sup>27</sup>.

Przyjmując rolę coraz bardziej uogólnionego innego, jesteśmy też w stanie w coraz większym stopniu uniwersalizować własną perspektywę, aż do momentu przyjęcia perspektywy całej ludzkości. Trzeba jednak podkreślić, że ta uniwersalność nie ma charakteru apriorycznego, jest efektem złożonego procesu stawania w cudzym miejscu i patrzenia na siebie oczami innego. Filozoficznie rzecz ujmując, Mead przedstawił radykalnie antyrousseauistyczną koncepcję antropologiczną, w której nie ma miejsca na autentyczne istnienie przeciwstawione sztucznej konstrukcji kulturowej i społecznej. Mead, ale też jego kolega i współpracownik John Dewey otworzyli w ten sposób drogę do ujmowania uspołecznienia nie jako uwewnętrznienia norm, ale jako aktywnego procesu przechodzenia od swej własnej pozycji do perspektywy kogoś innego. Ta zdolność patrzenia na siebie oczami innych, zwana w psychologii decentracją, ma kluczowe znaczenie dla polityki, umożliwia powstanie i rozwój systemu demokratycznego. Okazuje się on bowiem konsekwencją coraz bardziej złożonych interakcji, w których człowiek stawia się w pozycji innego. Dwie linie tych interakcji to handel i religia. W obu przypadkach mamy do czynienia ze świadomym spoglądaniem na siebie oczami innego. W pierwszym przypadku jest to akt wymiany, w drugim umiejętność odniesienia się do innego jako swego drugiego ja („kochaj bliźniego jak siebie samego”). Ostatecznie to demokracja staje się systemem politycznym i społecznym, w którym obie linie zostają zuniwersalizowane: społeczeństwo demokratyczne okazuje się społeczeństwem, w którym może następować pełna wymiana pozycji podmiotowych.

<sup>27</sup> Koncepcję jaźni Meada szczegółowo omawiam w książce: L. Koczanowicz, *Jednostka – działanie – społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994.



Poprawa systemu demokratycznego jest też celem Richarda Rorty'ego, filozofa w dużej mierze nawiązującego do tradycji pragmatycznej. Rorty zaproponował koncepcję liberalizmu, w której zasadniczą sprawą jest odrzucenie wszelkich metafizycznych poglądów. Koncepcja ta znajduje swój wyraz w postaci ironistki, która jest w stanie dystansować się od wszelkich utrwalonych przekonań:

Ludzi tego rodzaju nazywam „ironistkami”, ponieważ świadomość, że poprzez nowy opis sprawić można, iż każda rzecz będzie wyglądać dobrze bądź źle, oraz wyrzeczenie się prób sformułowania kryteriów wyboru pomiędzy finalnymi słownikami stawia ich w pozycji, którą Sartre nazwał „meta-stabilną”: nigdy nie są do końca w stanie traktować siebie poważnie, cały czas mają bowiem świadomość, że słowa, za pomocą których opisują siebie, podlegają zmianie, stale pamiętają o przygodności i kruchości swych finalnych słowników, a przeto i swoich jaźni.<sup>28</sup>

Rorty nie buduje więc koncepcji antropologicznej, ale raczej łączy pewien typ przekonań epistemologicznych z poglądami i działaniami politycznymi. Swoisty agnostycyzm epistemologiczny wiąże z poczuciem politycznego wyobcowania: „Ironiści nie potrafią się obyć bez czegoś, w co by powątpiewali, od czego byliby wyobcowani”<sup>29</sup>. To wyobcowanie z kolei przekłada się na zdolność do bezpośredniego odczuwania cierpienia i solidarności.

Uważa [ironistka – L.K.], że tym, co jednoczy ją z pozostałymi przedstawicielami gatunku, jest nie wspólny język, lecz jedynie podatność na ból, a zwłaszcza na ów szczególny rodzaj bólu, którego nie dzielą z ludźmi zwierzęta – na upokorzenie. W jej ujęciu solidarność ludzka nie polega na dzieleniu wspólnej prawdy albo wspólnego celu, lecz na dzieleniu wspólnej samolubnej nadziei, nadziei, że nasz świat, owe drobne rzeczy wokół nas, które wpleliśmy w nasz słownik finalny, nie ulegną zniszczeniu.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009, s. 141.

<sup>29</sup> Tamże, s. 168.

<sup>30</sup> Tamże, s. 178.



Rorty zdaje się mówić, że nieposiadanie własnego miejsca, ciągły dystans do własnych poglądów uniemożliwia nam eskamotowanie cierpienia innych przez język. Posiadanie swojego miejsca jest dla amerykańskiego filozofa tożsamy z całkowitą akceptacją pewnej perspektywy widzenia świata, co może prowadzić do chęci zniszczenia tych, którzy takiego obrazu świata nie podzielają. Ironistka przez to, że owego własnego miejsca nie ma, pozbawiona jest też takich pokus. Świat więc, w którym społeczeństwo byłoby społeczeństwem ironistek, byłoby światem lepszym, a przynajmniej bezpieczniejszym.

## Marzenia (po)nowoczesności: teorie i strategie

W obu genealogiach nowoczesnej hamartii znajdujemy tę samą kluczową figurę: rozszczępioną jednostkę, oddzieloną od samej siebie i pragnącą powrócić do własnego ja. Niezależnie bowiem od tego, jak to rozszczępienie jest waloryzowane, pozostaje ono albo poważną usterką antropologiczną, albo etapem w doskonaleniu jaźni i jej relacji ze światem zewnętrznym. Jednak nawet ta bardziej optymistyczna wersja nie unieważnia pytania o życie w świecie hamartii. Na pytanie to musimy odpowiadać tu i teraz, jeżeli chcemy nadać sens naszej egzystencji. Historię myśli nowoczesnej można więc traktować jako ciąg odpowiedzi na to właśnie pytanie. Możemy znaleźć w niej liczne próby normalizowania rozszczępienia i strategie jego osławiania.

Jedną ze strategii jest uznanie rozszczępienia na ja i ja-jako-ktoś-inny za niezbywalny rys natury ludzkiej. Jaskrawym przykładem takiej strategii jest psychoanaliza. Michel Foucault w swym odczytaniu nowoczesnej myśli humanistycznej wymienia trzy cechy, które decydują o wadze tej teorii. Po pierwsze, psychoanaliza „Usiłując sprawić, by przez świadomość przemówił dyskurs nieświadomości [...] zmierza w stronę fundamentalnego regionu, w którym rozgrywają się relacje reprezentacji i skończoności”<sup>31</sup>. Po drugie, w psychoanalizie „mamy przed sobą skończoność, dzięki której jesteśmy, myślimy i wiemy – to egzystencja realna i zarazem niemożliwa, to myśl, której nie możemy

<sup>31</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komen-dant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 335–336.

myśleć, to przedmiot naszej wiedzy, który zawsze jej się wymyka”<sup>32</sup>. Po trzecie, „analityczna wiedza jest [...] nieuchronnie związana z praktyką, z owym zacieśnianiem relacji między dwiema osobami, z których jedna słucha języka drugiej, uwalniając jej pragnienie od utraconego przedmiotu (każąc jej usłyszeć, że go utraciła) i wybawiając od nieustannie powtarzalnego sąsiedztwa śmierci (każąc usłyszeć, że któregoś dnia umrze)”<sup>33</sup>. Każdą z wymienionych wyżej charakterystyk można sprowadzić do konfrontacji z innością, czy to reprezentacji, czy wiedzy, czy wreszcie terapeuty. Każda z tych konfrontacji prowadzi do porażki podmiotu, który nie jest w stanie ukonstytuować się jako podmiot pełny i zamknięty, który nie wymaga zewnętrznego oglądu. Jedyne, co psychoanaliza może nam obiecać, to „zrozumienie” i akceptację takiego stanu jako nieuniknionej kondycji ludzkiej egzystencji.

Trzecia z tych charakterystyk psychoanalizy, wskazując na wagę relacji z inną osobą, prowadzi nas do kolejnej strategii, którą można nazwać dialogiczną. Nieprzypadkowo ujęcia dialogiczne stanowią jeden z głównych emblematów nowoczesności. Oczywiście dialog od starożytności miał specjalne znaczenie i zawsze jedną z jego najważniejszych funkcji było umożliwienie samorozumienia poprzez wymianę myśli z realnym czy wyobrażonym interlokutorem<sup>34</sup>. To jednak właśnie nowoczesność uczyniła z dialogu główną zasadę zarówno antropologii, jak też epistemologii. Ujęcia dialogiczne, w swych różnych postaciach, pozwalają, w wyobraźni czy w myśli, znieść, a przynajmniej oswoić granicę między ja a ja-jako-inny. Tym samym każda koncepcja dialogiczna zakłada nieuchronność tego rozszczepienia, ale jednocześnie pokazuje, że ono może być wzbogacające, szczególnie dlatego, że nasza własna jaźń nieuniknienie staje się ruchem, procesem przesuwania się między obydwoma biegunami.

Takie ujęcie prowadzi nas z kolei do trzeciej strategii, jaką byłaby reformulacja samego pojęcia podmiotu. Może ona prowadzić albo do całkowitej dekonstrukcji podmiotu, albo do zmiany jego treści. Jean-Luc Nancy w przedmowie do redagowanej przez siebie książki *Who Comes after the Subject* broni tezy, że nie powinno się mówić ani

<sup>32</sup> Tamże, s. 336.

<sup>33</sup> Tamże, s. 338.

<sup>34</sup> Por. D. Nikulin, *Dialectic and Dialogue*, Stanford University Press, Stanford 2010, s. 119–152.

o całkowitej dekonstrukcji podmiotu, ani też o powrocie do silnego podmiotu. Strategią, którą preferuje, jest szukanie tego, kto może zastąpić tradycyjnie pojmowany podmiot Kartezjusza, Hegla czy nawet Husserla<sup>35</sup>. Różnym odpowiedziom na tak postawione pytanie wspólne jest, że zrywają one ze schematem, w którym, jak wyraziła to Sylviane Agacinski, „podmiot wierzy, że może zacząć od samego siebie, od własnej jedności i wolności, czyli że musi także stworzyć podwaliny pod wszelkie możliwe sposoby dzielenia się [z innym]”<sup>36</sup>. Inaczej rzecz ujmując, strategia ta zmierza do takiego określenia podmiotu, w którym zanikłyby podziały na „ja” i „my”, czyli – odwołajmy się raz jeszcze do Nancy’ego – możliwe by się stało „bycie pojedynczo mnogie” (*être singulier pluriel*), które byłoby podstawą nowej politycznej wspólnoty:

uznałem, że warto zaryzykować wyrażenie *communauté désœuvrée* – ‘rozdzielona wspólnota’ do określenia sposobu, w jakim moglibyśmy ukierunkować nasze myślenie o byciu-razem, nie ulegając przy tym pragnieniu, by uczynić dziełem „wspólnotę” lub to, co „wspólne” jako takie. Bycie-wspólnie nie jest „dziełem” i nie może tworzyć „dzieła” całości osiągającej doskonałą postać i zyskującej ostateczne znaczenie. Bycie-wspólnie jest bowiem z istoty otwarte i mnogie, chociaż mnogość ta nie sprowadza się do indywidualistycznego atomizmu.<sup>37</sup>

Ruch ku wyobrażonej wspólnotcie przyszłości jest jednak kontrowany przez ruch ku wyobrażonej wspólnotcie przeszłości. W tej strategii, którą można określić jako defensywną (obronczą) nowoczesność, mamy do czynienia z iluzją powrotu do siebie samego *via* komunii ze wspólnotą, na przykład religijną czy narodową, która jest wtedy ekstatyczną jednością. Ekstaza takiej wspólnoty, jej zachwyty, a nie cierpienie, staje się źródłem jedności ja, podmiotu, który w działaniu, we wspólnym celebrowaniu wartości odzyskuje swą podmiotowość. Oczywiście są polityczne konsekwencje takiej strategii.

<sup>35</sup> Zob. J.-L. Nancy, *Introduction*, w: *Who Comes after the Subject*, red. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, Routledge, London 1991, s. 5.

<sup>36</sup> S. Agacinski, *Another Experience of the Question, or Experiencing the Question Other-Wise*, w: *Who Comes after the Subject*, s. 14.

<sup>37</sup> J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2010, s. 5.

Otwiera ona przestrzeń takiej transformacji tego, co polityczne, która w politycznym działaniu prowadzi do ukonstytuowania całościowego podmiotu.

W końcu wspomnieć należy o najbardziej rozpowszechnionej, ale przez to najtrudniejszej do filozoficznego ujęcia strategii, która jest konsekwencją technologii, internetu i wirtualnej rzeczywistości. W interakcjach i grach komputerowych, w nierzeczywistej rzeczywistości wirtualnych gogli dokonuje się normalizacja rozszczepionego ja. Nie jest ono ani przedmiotem celebracji, ani przerażenia, ale staje się zabawą, grą, którą można rozpocząć i przerwać. Jeżeli stanie się to nawykiem, a wiemy, że nasze kategorie teoretyczne z nawyku się wywodzą, to trudno sobie będzie wyobrazić przemiany pojęcia podmiotu, które z wdzięczyć będziemy technologii.

## Lęki ponowoczesności

Giles Deleuze w wielu miejscach powtarza znamienne frazę: *si vous êtes pris dans le rêve de l'autre, vous êtes foutu...*

### III Kartka z mieczykami: pamięć i komunikacja

...nawet poprzez lodowe tafle pamięci  
Można zjednoczyć się ze wspomnieniem<sup>1</sup>

Guillaume Apollinaire, *Dom umarłych*

Leży przede mną kartka wysłana przez Mamę 4 czerwca 1982 roku. Na kartce zdjęcie kwiatów: czerwone goździki z bladoróżowymi mieczykami. Na odwrocie widnieje nawet sygnatura z nazwiskiem autora: „fot. M. Zaleski” i znak zamierzchłej epoki, nazwa wydawcy – „Krajowa Agencja Wydawnicza”, która nie omieszkła zaznaczyć, że „wszelkie prawa zastrzeżone”. W adresie pojawia się ulica Przędowników Pracy, której próżno by teraz szukać na planie miasta. Kartka została wysłana z okazji moich imienin. „Kochany Leszku! Z okazji imienin najserdeczniejsze życzenia wszelkiej pomyślności oraz sukcesów w pracy zawodowej życzy Mama”, a w postscriptum dopisek: „Wkrótce napiszę parę słów”. W nagłówku odniesienie: „Polanica 2 VI 1982”. Mama była wtedy zapewne w sanatorium. Czerwiec 1982 – mógłbym powiedzieć, że nic się wtedy nie zdarzyło, mimo tej kartki miesiąc ten wciąż pozostaje pustą stroną w mojej pamięci. Rok 1982 dla mego pokolenia pewnie będzie na zawsze rokiem-po-stanie-wojennym, którego atmosferę, poczucie zawieszenia i gniewu pamięta się bardziej niż ówczesne zdarzenia. Kiedy teraz patrzę na tę kartkę, nie mogę nie myśleć, że prawie dokładnie dwa lata później Mama miała umrzeć. Nie wiem nawet, czy napisała wtedy tych kilka słów, jeżeli nawet tak się stało, nie ma po nich śladu w moich papierach.

Czytamy listy umarłych jak bezradni bogowie,  
ale jednak bogowie, bo znamy późniejsze daty.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Przeł. J. Rogoziński.

<sup>2</sup> W. Szymborska, *Listy umarłych*, w: tejsze, *Poezje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.

Dla Jacques'a Derridy kartka pocztowa jest emblematem paradok-  
sów języka i komunikacji. Jak pisze Christopher Norris, motyw kartki  
pocztowej pozwala francuskiemu filozofowi wskazać, że „komunika-  
cja nie jest (lub nie zawsze jest) tym, co wyobrażają sobie o niej filozo-  
fowie, a szczególnie teoretycy aktów mowy: zamkniętym kołem wy-  
miany, w którym nigdy nie ma pomyłek co do intencji”<sup>3</sup>. Osobliwością  
kartki jest podwójny charakter jej przesłania, wiadomości, którą prze-  
kazuje. Z jednej strony wiadomość jest otwarta, ujawniona wszystkim  
ciekawskim, z drugiej jednak pozostaje przekazem zaszyfrowanym,  
przeznaczonym jedynie dla oczu odbiorcy: „To, co lubię w kartkach  
pocztowych, to właśnie to, że, nawet w kopercie, są wykonane po to,  
by krążyć jako otwarty, choć nieczytelny list”<sup>4</sup>. Kartka pocztowa nie-  
sie więc w sobie przesłanie, które nieuchronnie wiąże znaczenie ze  
specyficzną sytuacją, z kontekstem, przeciwstawiając się w ten sposób  
tak drogiej filozofom tyranii uniwersalności. W samym tytule książki  
Derridy, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*<sup>5</sup> zawarta jest idea  
swobodnego przenikania się tematów i znaczeń, urwanych konwersa-  
cji i gwaru nakładających się głosów, które zaprzeczają idei racjonal-  
nej i uporządkowanej „konwersacji ludzkości”. Motywem przewodnim  
kluczowego rozdziału *La carte postale*, zatytułowanego *Envois*, jest kart-  
ka pocztowa, którą Derrida nabył w Oxfordzie, będąca reprodukcją  
obrazka z trzynastowiecznego manuskryptu o wróżbiarstwie. Przed-  
stawia siedzącego Sokratesa, który pisze tekst pod dyktando Platona.  
Dla francuskiego filozofa kartka ta jest sama w sobie przykładem od-  
wrócenia i zamętu znaczeń. Sokrates, który p i s z e, Platon, który mu  
d y k t u j e, w s z y s t k o t o s t a j e s i ę p u n k t e m w y j ś c i a d o n a m y ś l u n a d  
relacją mowy do pisma, jak też nad odwracalnością ustalonych zna-  
czeń, czy raczej nad niemożnością określenia definitywnego znaczenia.

Kartka pocztowa nie jest w tym wypadku przypadkowym obiektem,  
jest właśnie z „istoty” takim chaosem znaczenia: „Tym, co preferuję  
w kartach pocztowych, jest właśnie to, że nie wiadomo, co jest z przodu,  
co z tyłu, co jest tu czy tam, blisko czy daleko, Platon czy Sokrates, recto  
czy verso. Ani też, co jest najważniejsze, tekst czy obraz, a w samym

<sup>3</sup> Ch. Norris, *Derrida*, Harvard University Press, Cambridge 1987, s. 186.

<sup>4</sup> J. Derrida, *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, przeł. A. Bass, Uni-  
versity of Chicago Press, Chicago 1987, s. 12.

<sup>5</sup> Zob. J. Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris  
1980.

tekście, czy wiadomość, czy podpis, czy adres”<sup>6</sup>. Ta ambiwalencja przekazu, z jaką mamy do czynienia w pocztówce, multiplikuje się, gdy myślimy o całości systemu komunikacji, o poczcie z jej ścisłymi przepisami, które regulują przekaz informacji i znaczeń od nadawcy do adresata. Poczta, system pocztowy eliminuje przypadkowość, jest, jak zwykle u Derridy, spiętrzoną metaforą, która ujmuje zarówno przekaz informacji, jak i jej znaczenie. *Le facteur de la vérité*, tytuł eseju z *La carte postale*, znaczy „listonosz prawdy”, ale oznaczać też może „czynnik” czy „współczynnik” prawdy, i oba te zakresy łączą się w krytyce koncepcji znaczącego Jacques’a Lacana, że list dociera zawsze do miejsca swego przeznaczenia<sup>7</sup>. Derrida, jak pisze Norris,

operuje dwiema odmiennymi metaforami systemu pocztowego, odnoszącymi się do dwóch „epok” w kontekście języka i prawdy. Z jednej strony mamy do czynienia z prawomocnym kanałem regularnej wymiany, gdzie wiadomości są wysyłane „z prawidłowym podpisem do prawidłowego odbiorcy”. System ten jest regulowany i utrzymywany przez te same prawa, które gwarantują prawdę samoobecných znaczeń, zasad prawidłowej interpretacji i ogólnej „ograniczonej ekonomii” języka. Istnieje jednak inny, bardziej swobodny aspekt „poczty”, gdzie system – mówiąc słowami Derridy – „dokonuje skoku” i sugeruje, jakie możliwości mogłyby się ujawnić, jeżeli reguły te byłyby postrzegane jako jedynie konwencje normatywne.<sup>8</sup>

W swej książce, która w dużej części jest rodzajem powieści pocztowej, tworzonej przez wymianę kartek między bohaterem (Derrida?) a tajemniczą kobietą, autor-bohater śledzi, można by powiedzieć

<sup>6</sup> J. Derrida, *The Post Card*, s. 13.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 413–496. Derrida nawiązuje do seminarium Jacques’a Lacana „On Purloined Letter”, które kończy się frazą: „Było założone implicite i łatwo wywnioskować z tytułu naszej opowieści, zgodnie z formułą, którą przedkładałmy twojej uwadze, w której nadawca, mówimy tobie, otrzymuje od odbiorcy jego własne przesłanie w odwróconej formie. Dlatego to, co «zgubiony list», ba nawet «list wymuszony» znaczy, jest to, że list zawsze dociera do miejsca swego przeznaczenia” (J. Lacan, *Seminar on „The Purloined Letter”*, przeł. J. Mehlman, „Yale French Studies” 1972, nr 48, s. 38–72, cyt. s. 72).

<sup>8</sup> Ch. Norris, *Derrida*, s. 192–193.



wręcz obsesyjnie, historię systemu pocztowego, systemu, który jest warunkiem wymiany i który tym samym narzuca tej wymianie granice. Wysyłając kartkę, bohater *Envois* chce znać genezę (genealogię?) idei kartki wpisanej w system poczty. Pisze do ukochanej:

w 1837 Rowland Hill publikuje swą książkę *Post-Office Reform: Its Importance and Practicability*. Jest on edukatorem i reformatorem systemu fiskalnego. Cóż proponuje? Znaczkę, kochanie, co byśmy bez nich zrobili? Klejone znaczki, to jest uniformizację opłaty, ogólny odpowiednik podatku i przede wszystkim rachunek, zanim się wyśle list, opłatę z góry (*jednolitą tabelę opłat i system przedpłaty*, które były przyjęte w 1840 roku po powszechnej agitacji, słynna bitwa o pp, *popular agitation for the 'penny post'*). Zastrzegając *dalsze badania*, sądzę, że kartki pocztowe dotarły stamtąd bardzo niedawno (z Australii 1869 do Anglii 1870, ale prywatne *kartki obrazkowe* były autoryzowane dopiero w 1894).<sup>9</sup>

Genealogia systemu zawiera w sobie możliwość jego przewyciężenia, a przynajmniej rozluźnienia. Kartka pocztowa, jak możemy się domyślać, inaczej niż list, zawiera w sobie tę możliwą do realizacji potencjalność właśnie przez swój ambiwalentny charakter, który przeciwstawia się rygoryzmowi zasad „poczty”. Tak właśnie odczytywana jest książka Derridy – jako wezwanie do rozluźnienia systemu znaczeń, do powiązania znaczeń z kontekstami historycznymi i kulturowymi, jako postulat takiego zmodyfikowania komunikacji, by jej reguły zostały uznane za konwencje, które mogą być podważone, zmodyfikowane, albo i zniszczone. Oczywiście nie da się zniszczyć „poczty”, system będzie tak czy owak działał, ale świadomość jego przygodności pozwoli spojrzeć na koncepcje i pojęcia filozoficzne jako na teksty ulotne, jako na kartki pocztowe właśnie, z ich ambiwalencją prywatnego przekazu i otwartością dla wszystkich oczu, które mogą odczytać przesłanie.

Na ile jednak te, ciekawe dla mnie profesjonalnie, rozważania francuskiego filozofa mogą być odniesione do kartki, o której pisałem w początkowym fragmencie? Tym, czego brakuje mi w tekście Derridy, jest właśnie zanurzenie kartki pocztowej w pamięci, znów specyficznej, znów niepoddającej się łatwej rekonstrukcji, bardziej może nawet niż

<sup>9</sup> J. Derrida, *The Post Card*, s. 139.



reguły interpretacji. Będąc właściwie czystym przekazem pamięci, zarówno poprzez to, że wysyłana jest zwykle jako jej wyraz, jak też dzięki temu, że odnosi się do konkretnego miejsca i konkretnej daty, kartka pocztowa łatwo wyrywa się z łańcucha takich powiązań, jej konkretne odniesienie staje się ledwo czytelnym hieroglifem, nieostrym zdjęciem, którego treść trzeba mozolnie odszyfrowywać. To, że z n a m y d a t y, w niczym nam nie pomaga.

Zwodzony okiem toni mrocznej, tropię kwiaty  
Z uwiązanego czółna! Krótkie ręce! Ani  
Nie dostanę żółtego, który mnie tumani  
O, tam! – ni błękitnego w wodzie popielatej.  
Ach, pył z wierzyby niech skrzydło otrząśnie w trzepocie!  
Róże – z krzewów, od dawna pożerane! W łodzi  
Wciąż nieruchomo siedzę, gdy łańcuch jej schodzi  
W głąb oka wody – w jakim unurzany błocie?<sup>10</sup>

Jak zauważa w *Ionie* Platon:

Wiesz ty, że ten widz to ostatni z pierścionków, o których ci mówiłem, że pod wpływem kamienia Heraklejskiego jeden od drugiego siłę bierze. Pośrednie ogniwo to ty, śpiewak i aktor, a pierwsze sam poeta. A bóg przez nich wszystkich wlecze ludzkie dusze, dokąd zechce: z a s z c z e p i ł s i ł ę j e d n y c h u d r u g i c h. I jak od owego kamienia, tak od tych ludzi zwisa długi łańcuch chórzystów i nauczycieli i młodszych nauczycieli; ci przyczepiają się z boku do tych pierścionków, które muza prosto trzyma. I jeden poeta u tej muzy wisi, a drugi u innej.<sup>11</sup>

Współczesna interpretatorka dzieła greckiego filozofa Aleksandra Burek odnosi się do tego fragmentu:

Pamięć otwarta jednym bodźcem często wydaje z siebie lawinę przypomnień. Metaforą pamięci może być opis kamienia Heraklejskiego,

<sup>10</sup> A. Rimbaud, *Pamięć*, przeł. A. Ważyk, w: tegoż, *Poezje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969, s. 109.

<sup>11</sup> Platon, *Ion*, 536, przeł. W. Witwicki, w: tegoż, *Ion, Charmides, Lizys*, Wydawnictwo Antyk Marek Derewiecki, Kęty 2002, s. 5–28.

choć sam Platon tego opisu nie stosuje do zilustrowania zagadnienia pamięci [...] Przypomnienia są jak łańcuch kamieni. Jedno zaszczerpa siłę w drugim. Taki łańcuch jest naturalną właściwością psychiki człowieka. Jedno przypomnienie może być bodźcem następnego, może otwierać pamięć zdarzeń pozornie niepamiętanych, niekojarzonych jako istotne.<sup>12</sup>

Obecnie neurologia dostarcza wielu dowodów, które wskazują, że pamięć jest niezwykle skomplikowanym procesem, który łączy liczne funkcje mózgowie. Ujawniają się one w stanach pourazowych, kiedy zostają zniszczone normalne połączenia neuronalne i to, co wydawało się w sposób oczywisty zespolone, rozsypuje się, ujawniając szwy, z których istnienia nie zdawaliśmy sobie sprawy. Chyba najbardziej przejmującym tego przykładem jest syndrom Capgrasa, nazwany tak od nazwiska lekarza, który go pierwszy opisał. Oddajmy na chwilę głos badaczowi mózgu:

Dawid był studentem na jednych z moich zajęć, zanim uległ wypadkowi samochodowemu, po którym leżał w komie przez dwa tygodnie. Kiedy obudził się z komy, stan jego znacząco się poprawił w ciągu kilku miesięcy. Jasno myślał, był pobudzony i uważny, rozumiał to, co do niego mówiono. Mówił, pisał i czytał płynnie, choć jego mowa była nieco bełkotliwa [...] nie miał problemów z rozpoznawaniem przedmiotów i ludzi. Jednak pojawiało się u niego głębokie urojenie. Kiedykolwiek widział swą matkę, mówił: „Doktorze, kobieta ta wygląda dokładnie jak moja matka, ale ona nią nie jest, jest oszustką udającą moją matkę”.<sup>13</sup>

Ten sam omam dotyczył też ojca, ale już nikogo więcej, „oszustami” byli jedynie członkowie najbliższej rodziny. Wyjaśnieniem tego niezwykłego syndromu jest skomplikowany system rozpoznawania i pamięci istniejący w naszym mózgu. Informacje wizualne docierają do zakrętu wrzecionowatego, który odpowiada za rozpoznawanie twarzy, ale też za specyficzne funkcje leksykalne. Stamtąd przesyłane

<sup>12</sup> A. Burek, *Zakryta przez ciało. O refleksach platońskiej idei pamięci w kulturze współczesnej*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2008, s. 62.

<sup>13</sup> V. S. Ramachandran, *The Tell-Tale Brain. A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*, W. W. Norton & Company, New York – London 2011, s. 68.

są do ciała migdałowatego, w którym dokonuje się emocjonalna ocena informacji. Uszkodzenie tej drogi prowadzi właśnie do opisanego wyżej zaburzenia. Nie wchodząc w dalsze szczegóły anatomii mózgu, przytoczę jedynie konkluzję:

Powiązanie między percepcją i emocją zostało zerwane, więc twarz matki nie wywoływała w nim oczekiwanego odczucia serdeczności. Innymi słowy, pozostaje rozpoznanie, ale bez oczekiwanego emocjonalnego wstrząsu. Przypuszczalnie jedynym sposobem, w jaki mózg Dawida mógł poradzić sobie z tym dylematem, było jego racjonalizowanie poprzez stwierdzenie, że jest ona oszustką.<sup>14</sup>

Dla Platona, jak wiemy, anamneza była w zasadzie poznaniem, przypominaniem sobie tego, co widzieliśmy, istniejąc poza ciałem. Oczywiście docieranie do tej wiedzy nie jest łatwe ani banalne, a w pełni możliwe staje się, wedle Platona, jedynie po śmierci. Filozof nie poprzestał na tego rodzaju stwierdzeniach, starał się uchwycić mechanizmy pamięci. Przywoływana już Aleksandra Burek pisze, że pamięć u Platona opisywana jest metaforycznie jako tabliczka woskowa i gołębnik. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z odciskaniem wspomnień na miękkim podłożu, w drugim z umieszczaniem wspomnień w pamięci tak, jak wkłada się ptaki do gołębnika<sup>15</sup>. Koncepcję Platona, jak słusznie pisze autorka *Zakrytej przez ciało*, można bez trudu połączyć z psychologicznymi koncepcjami pamięci, z dominującą w nich ideą engramów, śladów pamięciowych, które właściwie nie ulegają zatarciu, choć mogą zostać zagubione w płataninie nowych informacji. Zewnętrzny ślad pamięciowy, jak choćby kartka pocztowa, staje się wtedy początkiem łańcucha rozpoznań, które prowadzą nas w głąb naszej pamięci, ujawniają coraz więcej z tego, co przeżyliśmy, staje się drzwiami prowadzącymi do zaginionych światów.

Z przywoływanych wyżej badań neurologicznych wyłania się zasadniczo inny obraz pamięci, którego konsekwencje wciąż pozostają do przemyślenia. To, co w analizie fenomenologicznej uchodzić może uwadze, tu ujawnia się w całej swej złożoności. Pamięć okazuje się

<sup>14</sup> Tamże, s. 70.

<sup>15</sup> Zob. A. Burek, *Zakryta przez ciało*, s. 139.

złożonym procesem, którego fazy pojawiają się jedynie na moment, w takich przypadkach jak syndrom Capgrasa. Każde rozpoznanie jest raczej węzłem, efektem napięcia przeciwstawnych sił, a nie sięganiem przez umysł po ukryte wrażenia, jak sięga się po ptaki schowane w gołębniku. Kartka pocztowa, szczególnie taka, o jakiej piszę, jest raczej ośrodkiem krystalizacji, soczewką skupiającą w sobie rozpoznanie, uczucie, historię i współczesność. Jest w swej banalności znakiem wskazującym kierunek naszego, mojego istnienia.

Ktoś podniósł oczy – pojął ze słowem – zdziwiony:

„Każdy kwiat jest nagrobny. To się stało”.

Ażeby zapamiętać, jedno drzewo starczy,

Świecące pod ich skałą.

I błądy uśmiech oplakanej wiosny:

Nienaturalnie późny, wymuszony narcyz.<sup>16</sup>

Pamięć i komunikacja. Te dwa pojęcia określają samo istnienie i znaczenie kartki pocztowej. Wysła się ją po to, by dać świadectwo pamięci, ten czysty przekaz, a nie zaproszenie do rozmowy, jest tym, co w wysłanej pocztówce wydaje się najważniejsze. Warto jeszcze raz podkreślić: świadectwo pamięci, a nie pamięć jest w niej najbardziej istotne. Kiedy więc czytam, czy raczej „spoglądam na” przyslaną mi prawie czterdzieści lat temu pocztówkę, to nie po to, by ją rozumieć, nie po to też, by ją kontemplować. Obcowanie, kontakt z przyslaną mi kiedyś, w zamierzonych już dla mnie czasach, wiadomością, jest pokrzepieniem, że nie wszystko skończone. „Wkrótce napiszę parę słów”.

<sup>16</sup> J. Przyboś, *Kwiat nieznanny*, w: tegoż, *Sytuacje liryczne. Wybór poezji*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1989, s. 332.

## IV Wspomnienia z dzieciństwa w widmowym świecie

### Prolog: duchy w trzecim świecie

Obcując z ciałami, poznajemy upiory. Austriacko-brytyjski filozof Karl Popper mówił o trzech światach wiedzy, w których przebiega nasze życie. Pierwszy świat to świat rzeczy, solidnych przedmiotów niezależnych od nas, którymi staramy się manipulować, przekształcać je dla naszych celów. Drugi świat to nasze subiektywne odczucia, to, jak odbieramy i przeżywamy, obraz wszystkiego, co nas otacza. Najciekawszy jest jednak świat trzeci, świat naszych wartości, symboli, tego wszystkiego, co można nazwać obiektywną wiedzą. Nie jest on duchowy, ale też nie jest fizyczny. Może istnieć w książkach, przedmiotach, które mają wartość symboliczną, istnieje we wszystkim, co zawiera i przenosi naszą wiedzę. Popper twierdzi, że ludzie tworzą trzeci świat instynktownie, tak jak ptaki, które od wieków budują gniazda, trwające często długo po ich śmierci. Aby wyjaśnić tę zawiłą teorię, warto przeprowadzić, pisze filozof, eksperyment myślowy:

Wszystkie maszyny i narzędzia uległy destrukcji, jak również nasza wiedza subiektywna wraz z subiektywną wiedzą o maszynach i narzędziach oraz metodach posługiwania się nimi. Ale biblioteki oraz nasza umiejętność uczenia się z nich przetrwała. Oczywiście, po wielu cierpieniach [podkr. L.K.] odbudowalibyśmy nasz świat.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> K. R. Popper, *Wiedza obiektywna: ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 150.

W takim eksperymencie po II wojnie światowej brały udział miliony ludzi, którzy przybywali na obce tereny i zasiedlali je, mieszając swoje życie z fragmentami życia nieobecnych poprzedników. Stykali się z elementami świata trzeciego ucieleśnionymi w przedmiotach świata pierwszego. Żyli wśród sprzętów i mebli należących do poprzednich gospodarzy tych ziem. Oprócz zabudowań i przedmiotów zostały publiczne i domowe biblioteki z książkami zawierającymi wiedzę. Nowi przybysze mogli też obcować z dziełami sztuki, które zgromadzili ich poprzednicy. Ale odbudować świat można, jak przewidział to filozof, tylko po wielu cierpieniach.

Popper, zwolennik istnienia bezcielesnej duszy, przekonany, że nasza jaźń uwarunkowana jest przede wszystkim przez świat trzeci<sup>2</sup>, nie wziął pod uwagę, że świat trzeci to nie tylko obiekty fizyczne czy symboliczne, że zamieszkały jest też przez widma, że aura emocjonalna, jaką nasycone są przedmioty tego świata, przyciąga i odpycha jednocześnie. Wchodzenie w czyjeś życie musi budzić lęk i wiele jest opowieści o tym, jak próbowano oswoić to uczucie niepokoju i niepewności ludzi zasiedlających nowe światy, którzy usiłowali przekonać samych siebie, że są ich prawowitymi dziedzicami. W wielu miejscach Europy Wschodniej słyszałem tę samą opowieść o tym, że nowi ludzie wkraczają do domu, w którym nie ma już nikogo, ale unosi się para wrzącej wody z czajnika. Opowieść ta daje iluzję ciągłości, a nawet intymnej bliskości z nieobecnymi już mieszkańcami opuszczonych miejsc. Widmowa para staje się mostem między nowymi a starymi czasami, pozwala myśleć tym, którzy przybyli, że są na swoim miejscu, stali się prawowitymi dziedzicami jego przeszłości. Co jednak dzieje się z pamięcią, która traci swój naturalny punkt odniesienia – miejsce? Pamięcią, która nie obejmuje tego i tu, ale sięga gdzieś w odległe obszary? Pamięcią, która musi się zderzyć z bezcielesną pamięcią tego miejsca?

<sup>2</sup> Zob. K. R. Popper, J. C. Eccles, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Springer International, New York 1977, s. 109–112.

## Żyliśmy wśród duchów

Dzieciństwo spędziłem w świecie duchów. Nie było w tym nic dziwnego, tak żyli wszyscy z mojego pokolenia, duchy otaczały nas codziennie. W starej kamienicy, w mieszkaniu, które zajmowaliśmy, moja Mama wielokrotnie widziała ducha Niemca, który podobno powiesił się na klamce od drzwi pokoju, gdzie była moja sypialnia. Nie wydawała się tym szczególnie przerażona, traktowała to trochę, tak teraz o tym myślę, jak normalny bieg spraw. Duchy manifestowały się czasem prawie bezpośrednio. Już będąc we Wrocławiu, słyszałem opowieść o domu, w którym mieszkał mój kolega. Mówił, że została tam brutalnie zamordowana rodzina niemiecka i od tego czasu w piwnicy pojawiają się krwawe plamy. Zamałowywaliśmy je wiele razy – mówił – ale i tak na nowo się ujawniały. Trwały jako nieme świadectwo ludzkiej niegodziwości.

Takie historie słyszało się często w różnych zakątkach Ziemi Odzyskanych. Miron Białoszewski jedną z nich poetycko przetransformował w wierszu *Ponemiecka ballada sopocka*, opowiadającym o domu, w którym działy się dziwne rzeczy:

Garnki na zimnej kuchni  
Podskakiwały poufnie.  
Zsuwały się same drzwi.  
Bez osoby kroki szły.  
Noc, z pięterka pisk:  
Na gzymsie biały lis,  
O, spadł jak worek mąki.  
[...]  
A działy się może od tego,  
Że roku 45-go,  
Kiedy zwyciężający mieli wejść,  
Sędzia Niemiec, pan willi,  
Podobno niewinny,  
Pani, dzieci, niańka,  
Kuzyni, służąca, ogrodnik,  
Razem jedenaścioro,  
Zebrali się w stołowej Sali

I siedząc, jedząc, połykali  
Cyjanek.  
Tak ich zastali  
Siedzących  
Nieżywych.  
Nawet struty pies.  
[...]<sup>3</sup>

Nie dziwiły mnie i nie przerażały takie opowieści, gdyż makabryczne rzeczy zdarzały się codziennie, dzieci wykopały na podwórku szkielet żołnierza niemieckiego w resztkach munduru i w hełmie. Nikt się tym specjalnie nie zainteresował, nie wiem nawet, co stało się z tymi szczątkami, bo na cmentarzach p o n i e m i e c k i c h ciągle widzieliśmy rozbite grobowce i wałające się kości. Niektóre z cmentarzy pozostały niemieckie, nie ruszono ich i powoli niszczały, aż zostały zlikwidowane w latach siedemdziesiątych pod pretekstem, że od dawna nie odbywały się na nich pochówki. Inne jednak, jak ten w Legnicy, gdzie spoczywają moi rodzice, pozostały, i Polacy byli grzebani nad spróchniałymi trumnami n i e m i e c k i m i. Ta wspólnota umarłych trwała jako jedyna, w której starzy mieszkańcy i nowi przybysze zgodnie leżeli obok siebie, nie niepokojąc się chyba nawzajem.

Codziennością było jednak życie w Popperowskiej metaforze, gdzie nowi przybysze mieszkali w ruinach martwej cywilizacji. Na każdym kroku napotykalismy tajemnicze ślady: inskrypcje w kościołach, książki pisane zagadkowym alfabetem, niby tym samym, a jednak innym. Były naczynia kuchenne z napisami *Salz*, *Pfeffer*, *Zucker*, napisy w o b c y m języku lekceważono. Jedna z moich ciotek wsypywała cukier do pojemnika *Pfeffer*, a pieprz do tego oznaczonego *Zucker*. W moim domu była piękna porcelanowa cukiernica, która nie pasowała do innych sprzętów przynależnych do zgrzebnego PRL-u. Mówiło się o niej, używając słowa-klucza w y s z a b r o w a n a, nie odnosiło się ono jednak do realnej sytuacji, gdyż moi rodzice przybyli na Dolny Śląsk zbyt późno, aby naprawdę coś s z a b r o w a ć. Pojęcie w y s z a b r o w a n e określało raczej status ontologiczny rzeczy, jej istnienie jako czegoś obcego, ale

<sup>3</sup> M. Białoszewski, *Ponemiecka ballada sopocka*, w: tegoż, *Sprawdzone sobą. Wybór wierszy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2013, s. 384–385.



w jakiś sposób zawłaszczonego, może oswojonego. Wyszabrowane znaczyło „prawie moje”. Cukiernicę Mama sprzedała w czasie biedy i ten dziwny, hybrydyczny przedmiot zniknął na zawsze z moich oczu.

Były przedmioty, ale nie było tych, którzy je tworzyli, nie było Niemców. Dla mojego pokolenia, urodzonych w latach pięćdziesiątych XX wieku, Niemiec to była abstrakcyjna kategoria. Były co prawda nieszczęśliwe kobiety, głównie sprzątaczkami, o których mówiono, że są Niemkami. Zostały, bo urodziły dzieci, często pewnie poczęte z gwałtów, a były zbyt niezaradne, żeby zorganizować sobie wyjazd. Powoli jednak zniknęły, stopniowo przenosząc się do któregoś z państw niemieckich. Moja młodsza siostra miała w szkole koleżankę, która nosiła niepasujące do jej polskiego imienia wielozłożone, arystokratyczne nazwisko niemieckie. Mówiono, że jej ojca rodzina zostawiła z opiekunką, obiecując, że wróci, co nigdy się nie spełniło. Pozostał więc osamotniony w Legnicy i tam ułożył sobie życie.

Teraz, z perspektywy czasu, mogę domyślać się, że jednak nie do końca rozumiałem te sprawy. Nie były przecież tak proste, jak mi się wydawało. Mój kolega, wybitny socjolog niemiecki, opowiadał mi, jak poruszyło go, że podczas wizyty w Polsce w jednym z małych miast dolnośląskich spotkał człowieka, który ze łzami w oczach powiedział mu, że po latach po raz pierwszy usłyszał język niemiecki. Słyszałem potem opowieści o meandrach losu, które pozwoliły niektórym pozostać na tych już polskich ziemiach.

## Wychowywałem się w Legnicy

„Nierzeczywiste miasto” (*unreal city*) – kiedy w liceum poznałem tę frazę z poematu T. S. Eliota, uderzyło mnie, jak bardzo pasuje ona do miejsca, w którym żyję. Lejb Fogelman, z którym minąłem się w Legnicy, bo pięć lat starszy wyjechał z miasta, kiedy ja w nim zamieszkałem, na uwagę Michała Komara: „Mówi się, że w tamtych latach w Legnicy powstał ostatni sztettl Rzeczypospolitej”, dopowiada:

To było coś więcej. Saloniki nad rzeką Kaczawą. Nie licząc garstki Niemców, tylko nowi ludzie, czyli przybysze. Polacy zza Buga, Żydzi, Grecy, Macedończycy, osiedli Cyganie, część miasta zajęta przez Armię

Czerwoną, więc Rosjanie, Gruzini, Kazachowie, Kałmucy, Czukczowie, wszystkie narodowości ZSRR. Pamiętam, jak w zimowe poranki żołnierze biegali z nagimi torsami, a z ich ust dobywały się kłęby pary. Każdy miał w kieszeni czerwone gwiazdki, więc dzieci biegły za nimi z prośbą: – *Diadia, daj zwiezdoczku*.<sup>4</sup>

Również Adam, anonimowy rozmówca Joanny Wiszniewicz, opowiada o tym, jak w latach czterdziestych: „Na płocie oddzielającym naszą szkołę od garnizonu radzieckiego wysiadywałem wrzeszcząc: «diadia daj zwiezdoczku», i oni mi dawali pięcioramiennie gwiazdy, a dla małego chłopca to jest wielka rzecz!”<sup>5</sup>. Taka Legnica została też w moich wspomnieniach. Pamiętam ludzi różnych narodów, w tym też niewymienionych przez Fogelmana – Ukraińców i Łemków. Zdarzało mi się prosić żołnierzy radzieckich o piękne gwiazdki z czerwoną emalią w środku i złotymi promieniami.

Pamiętam też przysmak sprzedawany przez stare kobiety na każdym rogu, w tutkach zrobionych z gazety, czyli palone pestki słonecznika, którymi była zasłana podłoga po każdym filmowym seansie oraz ulice po każdym święcie. Przynosiliśmy je do szkoły, jedząc na przerwach, a czasem w trakcie lekcji. Jedna z moich nauczycielek, zirytowana zaśmiecaniem szkoły łupinami z pestek, krzyczała na nas: „Zachowujecie się jak rosyjscy żołdacy”, co było wyrazem najwyższego potępienia.

Ludzie, którzy przybywali na Dolny Śląsk z różnych stron ówczesnego świata, przynosili ze sobą tajemnice, często pamięć o krwawych dramatach. Paralelne, a na ogół i sprzeczne wspomnienia różnych grup: Polaków, Ukraińców, Żydów, kryła zasłona milczenia. Niejednokrotnie przybycie tu okazywało się wstąpieniem do Hadesu, wymagało napicia się wody z Lety, rzeki zapomnienia. Uciekinierzy od wspomnień tworzyli swoje życie na nowo, a cząstki ich tajemnic ujawniały się czasem w szczelinach niepamięci. Pewnego razu mój ojciec pokazał mi na ulicy człowieka, mówiąc, że ten wykonał wyrok na konfidencie gestapo w małym miasteczku galicyjskim, z którego obaj pochodzili.

<sup>4</sup> L. Fogelman, *Warto żyć. Rozmawia Michał Komar*, Wydawnictwo Czerwone i Czarne, Warszawa 2018 (epub), s. 486.

<sup>5</sup> J. Wiszniewicz, *Życie przecięte. Opowieści pokolenia marca*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2008, s. 163.

Patrzyłem z przerażeniem na kogoś, kto zabił człowieka. Ile jednak takich, zapewne dużo bardziej dramatycznych, historii kryło się w najbliższym moim otoczeniu?

Tak, Legnica była niezwykłym miejscem w porównaniu z resztą komunistycznego, w większości zhomogenizowanego narodowo i religijnie kraju. Jak to wyraziła Anda Rottenberg, pisząc o swych legnickich latach: „Wszyscy mieli dzieci w podobnym wieku i wszyscy najlepiej się czuli w Legnicy, gdzie nie zwracano uwagi na akcent ani narodowość i gdzie wszyscy należeli do jednej klasy społecznej – osadników”<sup>6</sup>.

Ja jednak czułem, że rzeczywistość miasta była krucha, prawie nie-realna. Nie potrafiłem tego nazwać i nikt do tego nie był zdolny, gdyż nie można żyć życiem, które świadomie uważa się za iluzoryczne. Czuło się jednak, że miasto jest dekoracją, wielkim filmowym planem nieznanego i nieobecnego reżysera. Planem filmowym, który w każdej chwili może być zwinięty i przeniesiony w inne miejsce. Może powinno się powiedzieć inaczej, że miasto było wielkim ćwiczeniem w ciągłości i nieciągłości, kondensującym w sobie los Ziemi Odzyskanych, ale też będącym prefiguracją tego, co nazwano potem postmodernizmem. Nic nie pasowało tu do niczego. To poczucie zdziwienia kształtem rzeczywistości ujawniało się już na poziomie politycznym. Komunistyczne państwo, w którym w każdą niedzielę kościoły zapełniały się po brzegi, a dzieci partyjnego dostojnika witały kwiatami biskupa, za co z pracy wyrzucono ich ojca. Państwo, w którym oficjalna ideologia stawiała się coraz bardziej odległą od codziennego życia retoryką czy rytuałem, w którą prawie nikt już nie wierzył. Podwójne życie, sugestywnie opisywane w wielu opracowaniach i powieściach, było normą, prawie automatycznie przez wszystkich wypełnianą, na którą nie zwracano już uwagi, tak musiało być.

## Ludzie, którzy zniknęli i którzy zostali

Jednak w Legnicy, oprócz ogólnego nastroju podwilżowego komunizmu, nostalgia nietrwałości miała swoje własne korzenie, choć splecione silnie z politycznymi wydarzeniami. W kraju, w którym

<sup>6</sup> A. Rottenberg, *Proszę bardzo*, W.A.B., Warszawa 2009 (epub), s. 349.

powtarzającym do znudzenia przez propagandę dogmatem była duma z etnicznej homogeniczności, Legnica stała się wyjątkiem, ostoją wielokulturowości, choć samego tego terminu wówczas nie znaliśmy. Różne grupy żyły obok siebie, czasem wchodząc w relacje, a czasem ignorując się zupełnie. Każda z nich przybyła z bagażem wspomnień, najczęściej traumatycznych, resentymentów i ukrytych pragnień. Cienki lód komunistycznej propagandy i opresji nie pozwalał wydobyć się im w pełni na powierzchnię zbiorowej świadomości, ale przebijały w prywatnych rozmowach i czasem stawały się zarzewiem sporów między grupami.

Już sama struktura przestrzenna miasta, naznaczona obecnością Rosjan, stanowiła synekdochę nieciągłości. W jego środku mieściło się „Zakazane Miasto”, nazywane powszechnie Kwadratem, odgródzone wysokim płotem i czujną strażą. W tym niedostępnym dla mieszkańców obszarze żyli wysokiej rangi oficerowie, były tam p o d o b n o szkoły, szpital i jeden Bóg wie, co jeszcze. Aż do lat siedemdziesiątych Rosjanie zarządzali też najlepszymi budynkami wokół Rynku, a do najatrakcyjniejszej części pięknego parku, dokąd Mama zabierała mnie w dzieciństwie na spacer, sprzedawali bilety.

Niższą rangą oficerowie mieszkali w domach, które często sąsiadowały przez ścianę z domami polskimi. Ja mieszkiałem właśnie w takim domu, gdzie było wspólne podwórko. Kontaktów między nami i Rosjanami praktycznie nie było. Jeśli były, to raczej nie w stylu mitologizowanych historii miłosnych czy przyjacielskich, ale przede wszystkim brutalnych związków biznesowych w ówczesnym rozumieniu, czyli c i e m n y c h i n t e r e s ó w, przede wszystkim handlu złotem. Czasem tylko te niejasne konszachty wypełzały na światło dzienne, jak w przypadku najścia żołnierza radzieckiego na mieszkanie lekarki, w którym zginęła ona i dwóch milicjantów. Żołnierz ostrzeliwał się czas jakiś, aż przybyło specjalne komando rosyjskie i wtedy popełnił samobójstwo. Oczywiście opowiadano o tym wiele nedorzecznosci, ale nie ulegało wątpliwości handlowe tło tego tragicznego zdarzenia. Obok kamienicy, w której mieszkiałem, wydarzyła się podobnie dramatyczna historia, ale jej tło było już zupełnie inne. Oficer radziecki strzelał do, jak mówiono, wiarołomnej żony, która w trakcie ucieczki skoczyła ranna na balkon niżej i tam leżała, nie będąc w stanie się ruszyć. Jej mąż ostrzeliwał cały czas balkon, aż polski ormowiec skoczył z balkonu wyżej, obezwładniając go.

Oprócz podobnych, szeroko komentowanych, szczególnych przypadków, a Legnica w tym czasie była najbardziej kryminogennym miastem w Polsce, jej społeczności ignorowały się nawzajem. Obserwaliśmy Rosjan jak jakąś inną, obcą cywilizację, z pewnym poczuciem wyższości. Do dziś pamiętam intensywność tego poczucia i dlatego trudno mi zaakceptować wizję Polski jako kraju postkolonialnego, w którym dominuje kompleks niższości wobec centrum i starania, by mu dorównać. W naszym przypadku było dokładnie odwrotnie, peryferia Imperium przesunięte ku mitycznemu Zachodowi, cywilizacja łacińska zderzona z barbarzyństwem Wschodu. Duch ulegający, na chwilę, to było pewne, siłę oręża.

Czy to poczucie było uzasadnione, czy nie, to inna sprawa, ale zbieraliśmy mimochodem skrupulatne dowody, które miały je potwierdzać. „Polska” część kamienicy była jako tako zadbana, „rosyjska” kompletnie zrujnowana. Okna były zasłonięte gazetami i złośliwie mówiono, że zmieniają je tylko na rocznicę rewolucji październikowej. Na basen czy nad rzekę rodziny rosyjskie przychodziły ze wszechobecnymi *czemodanikami*, tekturowymi walizeczkami, z których ich członkowie wyjmowali swe rzeczy do kąpiel. Nawet na tle zgrzebnych lat sześćdziesiątych, czasów małej stabilizacji, rosyjski styl życia wydawał się jakby żywcem przeniesiony z pierwszych lat powojennych, nastawiony przede wszystkim na to, by przetrwać.

Dorośli na ogół nie spotykali się ze sobą, ale dzieci czasem bawiły się wspólnie i rozmawiały o swych sprawach w jakimś dziwnym polsko-rosyjskim wołapiku. Były to zwykle proste komunikaty potrzebne w zabawie, ale kiedyś moja młodsza siostra, która przygotowywała się właśnie do pierwszej komunii, wróciła do domu wstrząśnięta rozmową z rosyjską rówieśniczką. Rozmawiały o religii i od swej cudzoziemskiej towarzyszki zabawa siostra dowiedziała się, że Walentina Tierieszkowa była w niebie i żadnego Boga nie widziała. Ten empiryczny argument nie zachwiał co prawda wiarą mojej siostry, ale pogłębił poczucie obcości wobec Rosjan, gdyż chyba nie znaleźmy dziecka, które byłoby niewierzące.

Lata pobytu wojsk radzieckich w Legnicy nie zostawiły więc większych śladów, może garść zapamiętanych szczegółów, jak smak cukierków *bielki*, kupowanych pod koniec lat sześćdziesiątych w radzieckich sklepach, tych nielicznie dostępnych dla Polaków. Z tej samej kategorii wspomnień gastronomicznych pochodzi historia o zakazie używania

nazwy pierogi ruskie. Legnica była jedynym miejscem, gdzie nazywano je pierogami legnickimi. Zostały mi też w pamięci rzadkie wyprawy do radzieckiego kina, w którym wyświetlano głównie filmy o rewolucji lub wojnie, i widok przerażających dla chłopca otwartych trumien ze zwłokami młodych żołnierzy wiezionych ciężarówkami na cmentarz.

Tę przezroczystość obcej obecności potwierdza również prawie bezproblemowe zniknięcie Rosjan; zajmowane przez nich przestrzenie zostały stosunkowo szybko włączone do tkanki miasta. Natomiast, jak to zwykle bywa, realna nieobecność przekształca się w mitologizowaną egzystencję, projektowaną wstecz w sztuce i w opowieściach ludzi, i to ona staje się wyróżnikiem swoistości miasta. Rosjanie, których dziwne istnienie w mieście zostało przerwane ostatecznie w 1993 roku, pozostaną już na zawsze częścią historii Legnicy.

Przez jakąś ironię historii, w której „wszystko powtarza się dwa razy”, powojenna obecność żołnierzy rosyjskich nałożyła się na tę sprzed ponad 100 lat, kiedy Rosjanie postępowali za będącą w odwrocie francuską armią napoleońską. W miejscowości Bunzlau, polskim Bolesławcu, w roku 1813 zmarł feldmarszałek Michaił Kutuzow, unieśmiertelniony w epopei Lwa Tołstoja *Wojna i pokój* jako wcielenie ducha narodu rosyjskiego. Zaraz po zajęciu Bunzlau Armia Radziecka zaczęła organizować w domu, w którym zmarł, muzeum poświęcone jego pamięci<sup>7</sup>. Pod pomnikiem wzniesionym na jego cześć ustawiono honorową wartę, a w rocznicę śmierci generała 28 kwietnia 1945 roku dowódca radziecki Iwan Koniew zorganizował defiladę<sup>8</sup>. Te pospieszne działania wyglądają na efekt skomplikowanej gry motywów politycznych, ale też emocjonalnych. Pragnienie pokazania kontinuum obecności żołnierzy rosyjskich na tych ziemiach, ale i jakaś forma uzasadnienia czy może nawet usprawiedliwienia ich pobytu – wszystkie te czynniki wydają się współbrzmieć w podejmowaniu tych symbolicznych działań.

Do Bolesławca jeździłem rowerem. Pamiętam mgliście rosyjską obsługę muzeum, które miało status eksterytorialny, jak ambasada.

<sup>7</sup> Informacje na temat muzeum czerpałem ze strony: [www.muzeum.boleslawiec.net/pl/editorials/338](http://www.muzeum.boleslawiec.net/pl/editorials/338) (dostęp 21.12.2018).

<sup>8</sup> [istotne.pl/boleslawiec/wiadomosc/efs/pomnik-kutuzowa](http://istotne.pl/boleslawiec/wiadomosc/efs/pomnik-kutuzowa) (dostęp 21.12.2018).

Zapamiętałem też fałszywą, jak się okazało, legendę, że serce Kutuzowa zostało na jego życzenie pochowane pod monumentem – był to pewnie kolejny element dowodzenia prawomocności pobytu Armii Czerwonej na tym terenie. Do tej mieszaniny kulturalno-historycznej, w której chwała imperium carskiego łączyła się z obecnością komunistycznych wojsk na dawnych niemieckich terenach, dołączył w latach siedemdziesiątych nowy, popkulturowy element. Do muzeum dobudowano salę kinową, w której wyświetlano głównie kreskówkę *Wilk i zając*, jeden z niewielu produktów kultury radzieckiej cieszący się autentyczną popularnością w Polsce. Muzeum zniknęło tak nagle, jak się pojawiło. W 1991 roku, kiedy Armia Radziecka opuszczała Polskę, okazało się, że całe wyposażenie muzeum wyjechało razem z nią. Nie można było zatrzymać eksponatów ze względu na jego eksterytorialny status, ale po mieście krążyły pogłoski, że na czarnym rynku prawie za bezcen sprzedano wiele historycznych pamiątek.

Polityka w XX wieku, nazywanym czasem myląco wiekiem indywidualizmu, działa z przerażającą dokładnością automatu, który realizuje zadane cele ponad ludzkimi pragnieniami i cierpieniami. Pstryk i miliony ludzi opuszczają swe od wieków zamieszkałe miejsca, kolejny pstryk i zaczynają życie w innych, niewyobrażalnych wcześniej okolicznościach. Rosjanie, czy *Radzianie*, jak się mówiło wtedy w legnickim żargonie na obywateli Związku Radzieckiego, przybyli i zniknęli na mocy tej logiki działania automatu.

Inaczej było z grupą, której zniknięcie dane mi było obserwować z bliskiej perspektywy, z Żydami. Henryk Grynberg w książce *Memorbuch* datuje ustanowienie gminy żydowskiej w Legnicy na początek XIV wieku, w sto lat później Żydzi zostali wygnani. Po kilku stuleciach, w trakcie wojen napoleońskich, wrócili. Gmina, rozwijająca się do lat trzydziestych XX wieku, została zniszczona ostatecznie w 1941 roku. Po II wojnie Legnica stała się jednym z centrów odnawiającego się życia żydowskiego w Polsce. Jak przypomina Grynberg:

W 1946 zamieszkało w Legnicy 3657 Żydów, którzy ocalili w Rosji. W latach 1956–1960 przybyło jeszcze kilka tysięcy tych, których przedtem z Rosji wypuszczono. Za pieniądze z Jointu prowadzili świecką szkołę żydowską, przedszkole, bibliotekę, zbudowali teatr i założyli



pięć spółdzielni rzemieślniczych. Jedna z nich, imienia Gerszona Dua, produkowała mace, które sprzedawano jako „płatki dietetyczne”.<sup>9</sup>

Było też żydowskie Liceum, o którym przywoływany wcześniej Adam mówił:

Było najmniejsze z trzech liceów w Legnicy – ale nie najsłabsze. Wygrywaliliśmy nieraz olimpiady matematyczne – byliśmy mocni w historii, geografii i biologii – różnicy wielkiej między naszą szkołą a normalną polską szkołą nie było.<sup>10</sup>

Pamiętam, że w latach sześćdziesiątych mówiono, że ma ono problemy z naborem, gdyż większość dzieci żydowskich chodziła do szkół polskich. Zresztą pod względem edukacyjnym Legnica również stanowiła wyjątek, były w niej cztery licea, dwa oznaczone jako LO I i LO II oraz Liceum Ukraińskie i właśnie Żydowskie.

Wszystko to jednak zmienił rok 1968. Legnica była jednym z nielicznych ośrodków nieakademickich, gdzie doszło do demonstracji. Wydaje mi się, a z bardzo odległej perspektywy czasu trudno odróżnić własne wspomnienia od tego, co opowiadano, że widziałem demonstrację idącą jedną z głównych arterii miasta, ulicą Lenina. Wśród uczestników widziałem swego starszego kolegę, zresztą syna *p r y w a c i a r z a*, który niósł transparent „Precz z Moczarem”. Zgromadzenie zostało brutalnie rozpędzone, słyszałem potem rozmowy dorosłych, że władze robiły wszystko, żeby miasto o znaczeniu strategicznym, siedziba Armii Czerwonej, było spokojne. W jednym z następnych dni nauczycielka powiedziała, że wzywa nas do spokoju, bo tak kazały jej zrobić władze szkolne. Najgorsze jednak było to, co nastąpiło potem. Mój najlepszy wówczas kolega pochodził z rodziny polsko-żydowskiej. Matka ratowała Żydów w czasie Zagłady (ma swoje drzewko w Yad Vashem), a jego ojciec był jednym z tych, którym pomagała. Nie rozmawialiśmy oczywiście o tych sprawach, aż w lokalnej prasie ukazał się artykuł „demaskujący” znaczącego obywatela Legnicy, który miał całe życie oszukiwać Partię i Naród. Jak na to reagować...? Wszystko

<sup>9</sup> H. Grynberg, *Memorbuch*, W.A.B., Warszawa 2000, s. 344.

<sup>10</sup> J. Wiszniewicz, *Życie przecięte*, s. 165.



to było zbyt ciężkie i w żaden sposób nie przystawało do naszego doświadczenia czternastolatków. W rok później kolega z całą rodziną, jedną z ostatnich pozostałych żydowskich rodzin, wyjechał za granicę i cała nasza licealna klasa odprowadzała go na dworzec. Żydzi po raz kolejny zniknęli z miasta.

Kolejną grupą, która pojawiła się i zniknęła jako efekt pstryknięcia historii, byli Grecy czy Macedończycy, uchodźcy po wojnie domowej. Osiedlano ich w odległych miejscach, w Bieszczadach, ale przede wszystkim na Dolnym Śląsku, włącznie z największym skupiskiem w Zgorzelcu. W Legnicy nie było ich wielu, ale oczywiście wyróżniali się swoją egzotyką. Niektórzy kultywowali styl życia przeniesiony z ojczyzny: pamiętam niewielkie stado owiec pasących się niedaleko mojego domu, widok raczej ekscentryczny w tym miejscu. Inni zaś kontynuowali komunistyczną działalność polityczną. Na cmentarzu, gdzie leżą pochowani moi rodzice, są groby w Alei Zasłużonych, na których wypisano skrupulatnie życiorys: Komunistyczna Partia Grecji, udział w wojnie domowej, praca w komitetach partyjnych w Polsce. Po upadku junty czarnych pułkowników diaspora grecka radykalnie stopniała, a jej historia ciągle czeka na opowiedzenie...

Kto został? Zostali oczywiście Polacy, ale też Ukraińcy i Łemkowie przywiezieni na Ziemię Zachodnie w ramach akcji „Wisła”. Niewiele na ten temat mówiono, ale podobnie jak w innych przypadkach, wiśniało w powietrzu jakieś groźne niedopowiedzenie. Ojciec czytał mi na głos *Ogniem i mieczem*, całą szkołą chodziliśmy na film *Ogniomistrz Kaleń*, a być może znałem też książkę Jana Gerharda *Łuny w Bieszczadach*, która była literacką podstawą jego scenariusza. Moja rodzina nie pochodziła z tych obszarów i nie słyszałem bezpośrednich opowieści o straszliwych rzeczach, które tam się rozgrywały. Takie narracje jednak do mnie dochodziły, przesączały się może z podsłuchanych rozmów dorosłych, może z rozmów z kolegami, którzy słyszeli je od swoich rodzin. Wyłaniał się z tego jakiś mroczny, choć niejasny obraz, który trudno było zapełnić szczegółami. Czasy analizy i dyskusji konfliktu miały dopiero nadejść. A jednak mieliśmy koleżanki i kolegów, którzy byli Łemkami, tych było najwięcej, i Ukraińcami, i nie przykładaliśmy do tego wagi. Były to raczej sprawy dorosłych. Na studiach wszystkie wakacje spędzałem w Beskidzie Niskim. Wędrując przez opuszczone wsie łemkowskie, z których zwykle pozostały

resztki kamiennych fundamentów i ślady ogrodów z dziczejącymi roślinami, myślałem o ich mieszkańcach, którzy starali odnaleźć się w widmowym świecie Zachodnich Ziemi.

## Lęk – polityka widma

„Ten czas jest kością wyłamaną w stawie” (*time is out of joint*) – mówi Hamlet po spotkaniu z duchem Ojca<sup>11</sup>. Fraza ta jest znakiem pojawienia się widma. Obecność ducha narusza linearny przebieg czasu, który nagle zapęta się, jego meandry budzą najpierw zdziwienie, a potem lęk, zmienia się cała struktura świata. Jacques Derrida w książce *Widma Marksa* analizuje ten dziwny rodzaj istnienia-nieistnienia, które choć nieobecne, jak najbardziej nas dotyczy:

ten widmowy ktoś inny patrzy na nas, czujemy się przez niego obserwowani, poza wszelką synchronią, przed i poza wszelkim spojrzeniem z naszej strony, czujemy, że ten ktoś inny nas dotyczy w swej absolutnej uprzedniości (która może być z porządku pokoleniowego, z porządku wielu pokoleń) oraz asymetrii, w swej dysproporcji, nad którą nie można w żaden sposób zapanować. Prawo [*la loi*] stanowi tu achronia. Efekt wizjera, za sprawą którego dziedziczymy to prawo, polega więc na tym, że czujemy, że jesteśmy obserwowani przez spojrzenie, w którym nasze nigdy się nie skrzyżuje.<sup>12</sup>

Francuski filozof proponuje, aby dla analizy tak zniekształconej rzeczywistości używać kategorii *l'hauntologie*, co dosłownie tłumaczyć można by jako „nawiedzeniologia”, ale, jak argumentuje tłumacz, lepszy byłby neologizm „widmontologia”<sup>13</sup>.

Nie ma wątpliwości, że widmontologia pozwalałaby zrozumieć wiele z tego, co się działo na Dolnym Śląsku po wojnie, a przede wszystkim dojmujący, choć starannie skrywany, lęk. Lęk, który jest chyba

<sup>11</sup> W. Shakespeare, *Hamlet, książę Danii*, przeł. S. Barańczak, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1990, s. 52.

<sup>12</sup> J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, s. 26.

<sup>13</sup> Zob. T. Załuski, *Nota tłumacza*, w: Jacques Derrida, *Widma Marksa*, s. 284.

nieuchronny w zetknięciu z widmami. Derrida, odwołując się do Hamleta, pisze o prawie, nakazie, ale przecież pierwszą reakcją jest lęk. Coś (porządek rzeczy?) zostało naruszone, świat jest inny, niż się wydawał, ale nie tylko to. Widmo nie może wszak wejść w normalny porządek rzeczy, ale jednocześnie ujawnia się jako siła sprawcza, jako moc czystej perswazji. Widmo nakazuje, ale tylko w mocy żyjących jest wykonanie nakazu, mogą go zawsze bezkarnie zignorować. Czego domagały się od nowych przybyszów widma dawnych mieszkańców? Pamięci? Uznania? Nie wiedzieliśmy tego, ale to, co znaliśmy, to była złożona geopolityczna sytuacja, to był lęk.

Ujawniał się on na różnych poziomach, począwszy od elementarnych obaw, że jest to stan przejściowy, że to wyjątkowy moment historyczny, kaprys Kairoso, który może tak samo szybko minąć, jak się pojawił. Ludzie bali się powrotu Niemców, słyszałem, że stawali nocą w oknach i wypatrywali, czy już się to nie dzieje. Nowoczesna hamartia, poczucie bycia-nie-na-swoim-miejscu tak charakterystyczne dla nowoczesności, tu, na Dolnym Śląsku, nabierało pozornie konkretnego wymiaru, pozornie, bo za obawami stała konfrontacja z widmami. Oczywiście reakcją jest chęć ucieczki, schronienia się w miejscu, gdzie nie sięga obecność widma, powrót do tego, co Luc Boltanski nazwał rzeczywistością rzeczywistości, czyli do przewidywalnych sekwencji wydarzeń<sup>14</sup>.

Ci, którzy mieszkali poza dawną polską granicą, marzyli więc o przeprowadzeniu się w „bezpieczne” okolice, które do Polski należały. Lęk taki kierował też postępowaniem władz, które oficjalnie głosząc nieodwracalność zmian, nie inwestowały w Ziemię Zachodnie. Ich historyczna tkanka niszczała i jeszcze w latach siedemdziesiątych, kiedy jako student byłem na spotkaniu z dostojnikiem ówczesnych władz, ten tłumaczył, że nie ma sensu wyrzucać pieniędzy na te niemieckie zabytki. Widmontologia stała też za uporczywym przekonaniem, że tu była zawsze polska ziemia, że wpływy niemieckie były jedynie akcydentalne i stosunkowo późne. Nie była to na pewno prosta propaganda, często rozumowania takie przedstawiali wybitni historycy z niepodważalnym dorobkiem naukowym. Ale już w latach

<sup>14</sup> Zob. L. Boltanski, *Mysteries and Conspiracies, Detective Stories, Spy Novels and The Making of Modern Societies*, przeł. C. Porter, Polity Press, Cambridge 2014, s. 107.

siedemdziesiątych pojawiały się wątpliwości co do prawomocności tej narracji. Kolega studiujący historię opowiedział mi wtedy o sensacyjnym odkryciu archeologów. Odkopali podobno ulicę, która była krzywa, co stanowić miało dowód polskości miasta, bo Niemcy budowali zawsze po liniach prostych. Nie wiem, czy był to żart, czy prawda historyczna, ale na pewno był to wyraz dystansu do obowiązującej narracji. Oczywiście miała ona pewne pokrycie w faktach, w złożonych dziejach tych ziem, z których można było wybrać taką właśnie narrację (a przecież historia w swej istocie jest właśnie opowieścią). Taką interpretację podawano w szkołach, w dziełach sztuki, nie zauważając jej jednostronności, która często była jaskrawo widoczna z zewnątrz.

Max Frisch, który był uczestnikiem Światowego Kongresu Intelektualistów w Obronie Pokoju, zanotował pod datą 24 sierpnia 1948 roku wrażenia ze swej rozmowy z polską przewodniczką:

Rozmowa z miłą Polką, która tłumaczyła mi napisy na wystawie o nowych terenach włączonych teraz do Polski... Dowody na to, że Śląsk jest krainą polską... Takie same mogłaby przytaczać wobec nas Austria, żądając, żebyśmy po siedmiuset latach wrócili pod jej panowanie. Miła Polka, która mieszka we Wrocławiu od trzech miesięcy, odbiera moje zastrzeżenia jako wrogość.<sup>15</sup>

Frisch, który dobrze, jak myślę, zdiagnozował problem, nie za bardzo wiedział, jak go można rozwiązać. Píše o tym, że lepszą narracją byłoby przywoływanie krzywd, jakich Polska doznała od Niemiec, i traktowanie tych ziem jako rekompensaty. W końcu jednak konstatuje: „Co mają robić? Tragedią Polaków jest geografia...”<sup>16</sup>.

Pisarz kontrastuje postawę poznanej przelotnie Polki z tą, jaka uderzyła go u rolnika w pewnej wsi na Dolnym Śląsku, którego gospodarstwo wyróżniało się na tle powszechnej ruiny tych ziem:

Gospodarz opowiada o wszystkim szczerze i otwarcie. To pierwszy rok, kiedy żadne pole nie leży odłogiem, bo ma już traktor. Pokazuje nam księgi, które sumiennie prowadzi. Dla kogo?... Na nasze pytanie, kto

<sup>15</sup> M. Frisch, *Dziennik 1946–1949, 1966–1971*, przeł. J. Ekier, K. Jachimczak, W.A.B., Warszawa 2015, s. 228.

<sup>16</sup> Tamże.

taki któregoś dnia przyjdzie, ze śmiechem wzrusza ciężkimi ramionami, przynosi piwo, kawał chleba i surowej szynki, później jabłka i śliwki, wreszcie wódkę.<sup>17</sup>

Po roku, kiedy jest już w Niemczech, Frischowi znowu jawią się widma z Dolnego Śląska. Tym razem są to uchodźcy, których nędzę obserwuje z bliska, ludzie, którzy żyją „na zupełnym uboczu, jak w średniowiecznych leprozoriach”. Widok ten skłania go do gorzkiej refleksji:

Nikt o nich nie mówi. Jedyne, co słyszałem dotychczas, to, że – znowu ukradli kurę! A obok ludzie w kolorowych płaszczach kąpielowych, lśniące limuzyny... Myślę też o polskim rolniku, który gościł nas rok temu, tym porządnym, który teraz orze ich pola, bo i on został wypędzony z własnych, i który prowadzi dokładny dziennik swojej pracy, także pracy dzisiejszego dnia, dziennik zasiewów i zbiorów – Komu go będzie musiał kiedyś pokazać? Tym, co jeżdżą limuzyną?<sup>18</sup>

Pewnym wariantem tej strategii osławiania widm było przypomnienie polskiej obecności, choćby i bardzo ulotnej. W roku 1968 ukończyłem Szkołę Podstawową nr 18, tak zwaną Tysiąclatkę, czyli wybudowaną w ramach obchodów Millenium Państwa Polskiego. Obchody, czego nie dało się ukryć, były związane z chrztem Polski, ale władze rozpaczliwie starały się nadać im charakter świecki, czego akcja 1000 szkół na tysiąclecie była sztandarowym przykładem. Pamiętam meandry polityki wobec Kościoła, na początku mojej nauki lekcje religii w szkole, potem wyprowadzone do pobliskiego kościoła. Najbardziej jednak impresywne były obchody Bożego Ciała, wolnego czwartku w czerwcu. Był to jedyny dzień, kiedy w telewizji leciały cały czas amerykańskie westerny, a w szkole urządzano nieobowiązkowy, ale atrakcyjny „dzień sportu”. Oczywiście wszyscy byliśmy nieugięci i szliśmy do kościoła, a potem na procesję.

Rodzice wysłali mnie do II LO im. Stanisława Wyspiańskiego. Szkoła ta miała opinię gorszej w porównaniu do elitarnego I LO prowadzonego twardą ręką przez byłego andersowca Franciszka Pałkę<sup>19</sup>. Rodzice

<sup>17</sup> Tamże, s. 231.

<sup>18</sup> Tamże, s. 313.

<sup>19</sup> Pisze o tym A. Rottenberg, *Proszę bardzo*, s. 502.

uznali jednak, że jestem zbyt wrażliwy na taki reżim i postanowili mi go oszczędzić. Liceum przechodziłem bezproblemowo, dzięki cierpliwości nauczycieli i pewnym sukcesom w olimpiadzie języka polskiego, ale nie to jest tu ważne. Istotne jest, że co roku szliśmy całą szkołą do kościoła luterańskiego w środku miasta, aby złożyć wieniec z kwiatów. Powodem tej pielgrzymki była wizyta Stanisława Wyspiańskiego, który w 1890 roku odwiedził miasto, wracając ze swej pierwszej podróży zagranicznej. Wiemy o jego pierwszych wrażeniach z listu napisanego do Tadeusza Stryjeńskiego:

W nocy dojeżdżałem do miasta. Wicher był wielki, zdawało się, że będzie burza. Dokoła widać było szerokie równiny – puste, jakby na nich życie wygasło. Na horyzoncie pod ciężarem czarnych pasem chmur jakiś czerwieniejący blask stłumiony... Przypominają się czasy najazdów tatarskich hord. Przychodzi na myśl Henryk i pobjawisko. Wschód słońca czerwony.<sup>20</sup>

Opisywał w liście kościoły, gdzie nie miecki renesans sąsiaduje z polskimi i orłami piastowskimi. Efektem artystycznym podróży były szkice wnętrz kościołów w Legnicy, ale też rapsod *Henryk Pobożny pod Legnicą*. Wyspiański namalował również projekt witraża dla prezbiterium Katedry na Wawelu przedstawiający widmo bohatera księcia<sup>21</sup>. Jednak w tej wyprawie pod kościół ważne były nie tyle osiągnięcia artystyczne wielkiego pisarza i malarza, ile jego tu obecność. Obecność, która jakoś oswajała te ziemie, włączała je w łańcuch wydarzeń związanych z polskością, czymkolwiek by ona była. Tej polskości, nawet tak kruchej i ulotnej, jak jednodniowa wizyta poety, oddawaliśmy hołd i nie potrafiliśmy wciążyć powieść, czy słusznie?

<sup>20</sup> List cytuję za stroną internetową: [pobozny.pl/wp-content/uploads/Wyspiański-wprowadzenie-SAP.pdf](http://pobozny.pl/wp-content/uploads/Wyspiański-wprowadzenie-SAP.pdf) (dostęp 18.12.2018).

<sup>21</sup> Por. W. Milewska, *Henryk Pobożny w bitwie pod Legnicą. Projekt witraża dla prezbiterium katedry krakowskiej*, na stronie Muzeum Narodowego w Krakowie: [www.imnk.pl/gallerybox.php?dir=xx075](http://www.imnk.pl/gallerybox.php?dir=xx075) (dostęp 20.12.2018).

## Powroty i dialogi

Jedną z obsesji myśli zachodniej, sięgającą zapewne odkryć geograficznych i podbojów kolonialnych, jest problem spotkania z innym. Nie była to nigdy jedynie sprawa teorii, ale przede wszystkim brutalnej praktyki politycznej, a w konsekwencji też przedmiot rozważań etycznych. Bez trudu można opisać rozwój nowoczesnej humanistyki jako wciąż ponawianą próbę poradzenia sobie z zagadką Innego. Filozofia dialogu, koncepcja dialogu Michaiła Bachtina, etyka Emmanuela Levinasa, różne nurty społeczno-kulturowej antropologii i antropologii filozoficznej, fenomenologiczne rozważania Edmunda Husserla i Bernharda Waldenfelsa to tylko niektóre z wątków wielkiej debaty o inności i obcości. Rozgrywa się ona w ramach trzech kluczowych pojęć: rozumienia, odpowiedzialności i sprawiedliwości.

Rozumieć Innego, być odpowiedzialnym za Innego i wymierzać sprawiedliwość Innemu to trzy węzły, które konstytuują trójkąt etyczny spotkania z Innym. Wkraczając na ten obszar, trafiamy od razu na sprzeczne odniesienia. Jacques Derrida w swej rozprawie o sile prawa pisze:

Rozmawiać z innym w języku innego stanowi, jak się wydaje, warunek wszelkiej możliwej sprawiedliwości, jednak co oczywiste, w każdym rygorze jest to nie tylko niemożliwe (ponieważ nie mogę mówić językiem innego, chyba że przejmę go i zasymiluję zgodnie z zasadą istniejącego implicite trzeciego), ale też wykluczone przez sprawiedliwość jako prawo (*droit*), o tyle, o ile wydaje się ona implikować element uniwersalności, odniesienie do trzeciej strony, które zawiesza wyjątkowość i unikalność idiomu.<sup>22</sup>

Ta, zdaniem francuskiego filozofa, nieuchronna aporia sprawiedliwości jest jeszcze bardziej dolegliwa w świecie widm. Nie ma wątpliwości – odwołajmy się znów do Derridiańskiej widmontologii – że nasze widma domagają się sprawiedliwej pamięci, ale ich unikalny idiom wydaje się całkowicie dla nas niedostępny. Dostępne są

<sup>22</sup> J. Derrida, *Force de loi. Le „fondement mystique de l'autorité”*, Éditions Galilée, Paris 1994, s. 40.



oczywiście uniwersalne języki odpowiedzialności za przejęte dziedzictwo czy sprawiedliwej odpłaty za doznane krzywdy, co sugerował Max Frisch. Wystarczą one być może do dyskusji o nakazach, ale nie pozwalają rozumieć intymnego świata widm, ich unikalnego idiomu, nie pozwalają wejść z nimi w bezpośredni dialog.

Czy szansę na taki dialog dawały bezpośrednie spotkania tych, którzy odeszli, z tymi, którzy przybyli? Ubocznym efektem czystek etnicznych stała się nostalgiczna turystyka (*tourism of homesickness*, *Heimweh Tourismus*), czyli powroty do miejsc dawnego zamieszkania<sup>23</sup>. Nostalgiczna turystyka jest dziwną wersją powtarzającej się w różnych folklorach opowieści o kimś, kto zasnął i zbudziwszy się po latach, nie rozpoznał swego miasta i prawie przez nikogo nie został rozpoznany. Chyba najstarszą jej wersją jest przytoczona przez Diogenesa Laertiosa historia Epimenidesa z Krety, który w jaskini przespał 57 lat, a następnie

Obudziwszy się szukał swojej trzody, przekonany, że przed chwilą zasnął. Gdy jej nie znalazł, pobiegł znów na pastwisko, ale widząc, że wszystko tam już się zmieniło i że jest inny właściciel, podążył do miasta, wszedł do swego domu, gdzie zastał obcych ludzi, którzy go pytali, kim jest... Stał się przez to sławny w Grecji i uznano go za ulubieńca bogów.<sup>24</sup>

Niewątpliwie doświadczenie wejścia po latach do swego domu i zastania tam obcych ludzi, którzy pytają: „kim jesteś?”, zdemokratyzowało się, stało się udziałem milionów ludzi po II wojnie światowej, niemniej jest jedna różnica – nie można ich nazwać ulubieńcami bogów. Wracali po latach, po co? Może by potwierdzić realność wspomnień; może by odzyskać ciągłość pamięci; może by odgonić uporczywe sny?

Wiele osób opowiadało mi, że śniły im się utracone krajobrazy i że sny te minęły, kiedy wrócili w dawne strony. Sam miałem okazję wprowadzać po Wrocławiu wybitnego filozofa z Berlina. Mówił mi, że

<sup>23</sup> Zob. A. Demshuk, *Reinscribing Schlesien as Śląsk. Memory and Mythology in a Post-war German-Polish Borderland*, „History & Memory” 2012, nr 1 (24), s. 39–86, przyp. s. 43.

<sup>24</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 66–67.



przez lata miał uporczywy sen: chodzi po jakimś dziwnym mieście i pyta: „gdzie jestem?”. Pada odpowiedź: „w Breslau”, i w tym momencie zawsze się budził. Nie wiem, czy sny zniknęły, ale na pewno mógł odzyskać ciągłość pamięci. Jego ojciec był pastorem metodystów, odnaleźliśmy kościół, wciąż tego samego wyznania, rozmawialiśmy z jego polskim następcą, który znał nazwisko poprzednika. Filozof opuścił Wrocław w wieku ośmiu lat, niewiele więc pamiętał z życia miasta.

Inaczej było z innym moim gościem, który był profesorem psychologii w małym miasteczku w Stanach Zjednoczonych. Po przyjeździe opowiedział mi niezwykłą historię swej młodości. Jego ojciec był Żydem, a matka Niemką, która oparła się próbom skłonienia jej do rozwodu. Trwali więc całkowicie osamotnieni, ciągle na krawędzi tragedii. Mój gość mógł jednak chodzić do liceum, gdzie, jak opowiadał, wszyscy go unikali, nie miał prawie żadnych kontaktów z rówieśnikami. Ocaliło go to, że jako pół-Żyd nie miał prawa pójść na studia ani wstąpić do armii, nie był godny tego, by zginąć za Hitlera. Z całej klasy ocalał tylko on i jeszcze jeden chłopiec, który nie miał nogi. Uciekł wraz z matką tuż przed ogłoszeniem Wrocławia twierdzą i zatrzymaniem wszystkich cywilów, którzy mieli pełnić funkcję żywych tarcz przed nadciągającą Armią Radziecką. Matka była lekarką, miała więc specjalny przydział benzyny, dzięki czemu wydostali się z pułapki, którą stał się Wrocław. Po wojnie skończył w Niemczech psychologię, a potem wyjechał na stałe do USA. Odnaleźliśmy dom, w którym mieszkali, gdzie pozostał wyblakły ślad po szyldzie lekarskim jego matki. Weszliśmy też na podwórko, gdzie nie znaleźliśmy już stawu, na którym w t e d y dzieci zimą ślizgały się na łyżwach. Został podobno zasypany tuż po wojnie.

Opowieści tego typu dało się słyszeć coraz więcej, w miarę jak ożywiały się kontakty z Niemcami po 1989 roku. Pojawiały się wspólne inicjatywy, które wiązały ze sobą dwie społeczności połączone miejscem, dla jednej miejscem życia, dla drugiej – pamięci. Opowieści, działania tworzą palimpsest, w którym staramy się odczytać kody pamięci miejsca. Może zresztą nie tyle o miejsce chodzi, ale stawką jest zrozumienie Innego, postawienie się w jego sytuacji, zdolność wyobrażenia sobie, że jesteśmy kimś innym, pozostając jednocześnie sobą.

Na to, że taka uniwersalizacja jest możliwa, wskazywał mój kolejny wrocławski gość Johannes Fabian, wybitny antropolog specjalizujący

się w kulturze popularnej Afryki. Miałem okazję uczestniczyć w jego sentymentalnej podróży do kraju dzieciństwa. Odwiedziliśmy Kamieniec Ząbkowicki z niezwykłym pałacem królowy niderlandzkiej Marianny Orańskiej, który Fabian pamiętał z dzieciństwa. Opowiadał o dzieciństwie na pograniczu polsko-niemieckim na Śląsku Opolskim we wsi Pietrzykowice Wielkie, o tym, jak umożliwiło mu ono zrozumienie kultury popularnej w języku swahili. W artykule, który wyrósł ze wspomnianych przez niego wówczas doświadczeń, wskazuje na podobieństwa między Katangą, gdzie prowadził badania, a Śląskiem, gdzie spędził dzieciństwo:

W Katandze, podobnie jak na Śląsku, ludzie żyli w reżimie imperialnym i byli poddani kolonizacji, choć w odmienny sposób. W obu przypadkach chłopci stawali się robotnikami i dla wielu z nich oznaczało to migrację do miejsko-industrialnych regionów. Również w obu przypadkach Kościół rzymskokatolicki odgrywał ogromną rolę nie tylko jako źródło tożsamości religijnej, ale także, poprzez instytucje misyjne, jako kanał postępu społecznego.<sup>25</sup>

Na te zasadnicze podobieństwa nakładały się jednak tożsamości lokalne, umykające wszelkim generalizacjom. W Pietrzykowicach Wielkich mówiono po polsku i po niemiecku, lecz przede wszystkim po naszymu, czyli w „ludowej” odmianie języka morawskiego; był to też główny język rodziców Fabiana. Odpowiednikiem po naszymu w Katandze jest kikwetu, przez purystów językowych uważany za zdegenerowany swahili.

Używanie lokalnych języków daje poczucie wejścia w intymną relację z interlokutorami, której nie zapewnia porozumiewanie się w językach oficjalnych:

Pamiętam, że kiedy jako dziecko mieszkałem w mieście niemieckojęzycznym, było wiele sytuacji, w których rodzice przechodzili na po naszymu nie tylko po to, by ukryć coś przed nami, dziećmi, ale by dyskutować sprawy, które były „ich” (włączając w to trudne kwestie

<sup>25</sup> J. Fabian, *Silesian Memories. On Recognizing Contemporary African Culture*, „Paideuma” 2010, nr 56, s. 33–40, cyt. s. 35.

polityczne). Jako etnograf miałem wiele możliwości, by się przekonać, że kikwetu, czymkolwiek by był, nie jest neutralnym kodem komunikacji. Z wieloma moimi interlokutorami mogłem rozmawiać równie łatwo po francusku, ale nigdy tak znacząco czy produktywnie (ani, czasami, tak bezpiecznie).<sup>26</sup>

Dzieciństwo na Śląsku uczuliło więc Fabiana na ważność nie tylko lokalnych języków, ale też opartych na nich lokalnych sposobów życia i lokalnych tożsamości.

Punktem wyjścia rozważań Fabiana jest szczególna sytuacja wieloetniczności i wielokulturowości, która charakteryzowała pogranicze Górnego i Opolskiego Śląska, ale refleksja, która im towarzyszy, prowadzi do rewizji pojęcia tożsamości jako wyrastającego z przekonania o ważności uniwersalnych mechanizmów uruchamianych przez ideologiczne aparaty państw narodowych. Konkludując, Fabian pisze:

Obecnie jestem przekonany, że moja rodzina śląska nie była „chłopami”, a moi afrykańscy interlokutorzy nie byli „Afrykanami”. Obiektywna trudność ich położenia była definiowana przez historyczne i społeczne realia, które nie były identyczne, lub zderzała się z wyobrażonymi tożsamościami, które uformowałem w swej pamięci i swych oczekiwaniach jako afrykanista. Oba pojęcia: autentyczny chłop i autentyczny Afrykanin, są projekcjami na społeczno-historyczną rzeczywistość przeprowadzanymi z ideologicznej perspektywy, w której trudno odzielić osobiste i profesjonalne uwarunkowania.<sup>27</sup>

Jeżeli rozszerzymy to pojęcie lokalności jako kulturowo-językowo-emocjonalnej całości sposobów życia, to wracamy dokładnie do problemu, który postawiłem na początku tego tekstu, przywołując Poppera koncepcję świata trzeciego. Dziedzicząc miejsce z całym jego cywilizacyjnym wyposażeniem, zмагаć się musimy z czymś nieuchwytnym, z aurą, z widmami. Używając kategorii, które wprowadziłem w książce *Polityka dialogu: niekonsensualna demokracja*

<sup>26</sup> Tamże, s. 37.

<sup>27</sup> Tamże, s. 39.

*i wspólnota krytyczna*<sup>28</sup>, musimy odpowiedzieć na pytanie o możliwość dialogu z tradycją, która nie jest „nasza”, która stanowi wyzwanie nie tylko dla władz poznawczych, ale też dla naszych zdolności empatycznych. Odwołując się do koncepcji Michaiła Bachtina, dialog definiowałem w przywoływanej pracy nie jako wehikuł porozumienia, ale jako medium rozumienia. Rozumienia, które – by znów nawiązać do rosyjskiego semiotyka – jest zdolnością do włączania głosu Innego w nasz własny aparat pojęciowy, dzięki czemu powstaje hybryda, która z kolei służy do komunikacji z interlokutorem. Proces dialogicznego, refleksyjnego rozumienia jest zawsze spiralą. Jej poszczególne zakola oznaczają kolejne stadia rozumienia, ale jest ona ciągle otwarta, proces komunikacji nigdy nie jest skończony, choć oczywiście w określonych sytuacjach społecznych, takich jak decyzje polityczne czy wyroki sądowe, zostaje dookreślony na dłuższy lub krótszy czas.

Takie rozumienie dialogu pozwala spojrzeć na pamięć jako konstrukcję wyrastającą z rozmowy z widmami. Przy całym szacunku dla Poppa, nie wydaje mi się, żeby możliwe było odtworzenie zaginionej cywilizacji, nawet gdybyśmy mieli dostęp do wszystkich jej artefaktów. Możliwy jest natomiast dialog, w którym nie tracąc swej tożsamości, możemy w jakimś przynajmniej stopniu przesunąć się w kierunku tych, którzy ową cywilizację tworzyli. Nie jest to proces łatwy, nie tyle z powodów poznawczych, ale przede wszystkim dlatego, że wymaga rezygnacji z przekonania, że mamy prawo działać wyłącznie zgodnie z naszymi pragnieniami i przesądami. Wchodząc w dialog, musimy zaakceptować głos Innego, choćby był on widmowy. Jest to jednak jedyny sposób na złagodzenie lęku pamięci.

<sup>28</sup> Zob. L. Koczanowicz, *Polityka dialogu: niekonsensualna demokracja i wspólnota krytyczna*, przeł. K. Liszka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

## v Lęk intymności, czyli mówienie prawdy w dobie internetu

### Dwa typy świata fantastyki i wymiary intymności

W profetycznej, opublikowanej w 1957 roku powieści *Nagie słońce* amerykański pisarz science fiction Isaac Asimov opisuje pozaziemskie społeczeństwo przyszłości, w którym największym tabu jest kontakt osobisty. Mieszkańcy planety Solaria, niezwykle zaawansowanej pod względem technologicznym, spotykają się jedynie dzięki projekcjom 3D, podczas których nie przejmują się eksponowaniem swych nagich ciał, nie mają też problemów z tym, żeby mówić o sobie. Kontakty twarzą w twarz natomiast są niezwykle wstydliwe i ograniczają się do koniecznej prokreacji, o której należy jak najszybciej zapomnieć<sup>1</sup>. Życie w takim świecie jest możliwe jedynie dzięki temu, że cała obsługa codziennych czynności organizowana jest przez roboty, na jednego mieszkańca planety przypada dziesięć tysięcy maszyn. Asimov, który sformułował m.in. etyczne prawa robotyki, w powieściach zastanawia się nad konsekwencjami życia w świecie sztucznej inteligencji. Trzeba jakoś na nią reagować, oswoić ją, choćby przez to, że pozornie się jej nie zauważa. Trajektorie takiego współistnienia muszą zmieniać sposoby ludzkiej egzystencji, co Asimov starał się sobie wyobrazić. Co to jednak znaczy, wyobrazić sobie przyszłość?

Z punktu widzenia powieści Asimova to właśnie my żyjemy w wyobrażonej przyszłości, w świecie powieści fantastyczno-naukowej. Nie mamy co prawda jeszcze do dyspozycji setek czy tysięcy osobistych robotów, ale pewne jest, że bezpośrednie relacje międzyludzkie

<sup>1</sup> Zob. I. Asimov, *Nagie słońce*, przeł. M. Wroczyński, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2013.

uległy znacznej zmianie pod wpływem nowych technologii. Kiedyś odwiedzało się po prostu znajomych, potem przyjęło się, że najpierw dzwonic, by ustalić możliwe spotkanie, obecnie coraz częściej mejlujemy do przyjaciół, pytając, czy możemy do nich zadzwonić, bo to już jest uważane za inwazję w sferę prywatności. Kolejnym krokiem w kierunku rezygnacji z osobistych spotkań może być „ludzki Uber”, technologia Chameleon Mask proponowana przez jedną z japońskich firm. Polega ona na tym, że we wskazane miejsce wysyła się posłańca z ekranem (rodzaj iPoda) nałożonym na twarz; na tym ekranie wyświetla się twarz „nadawcy”. Jednocześnie urządzenie transmituje do wysyłającego przekaz sytuacji. Można więc, nie opuszczając swego pokoju, uczestniczyć w wydarzeniach towarzyskich czy społecznych<sup>2</sup>. Ci sami ludzie, którzy odczuwają potrzebę izolacji, potencjalni klienci „ludzkiego Ubera”, mogą na Facebooku opisywać swoje najintymniejsze doznania i przygody.

W tym rozdziale chciałbym przedmiotem rozważań uczynić intymność w jej najważniejszym wymiarze: to, co mamy odwagę o sobie i świecie powiedzieć. Wybrałem ten wątek, ponieważ w takich wypowiedziach jak w soczewce odbija się całokształt związków społecznych. Odślaniamy w nich przed innymi ukryte pokłady naszej psychiki i naszych opinii o świecie. Moją strategią badania jest przedstawienie tradycyjnych ekspozycji problemu i określenie tego, na ile nowe technologie zmieniają trajektorie relacji międzyludzkich.

## Parecja, czyli mówić innym o sobie

Blaise Pascal w *Myślach*, pisząc o nienawiści, jaką ludzie żywią do mówienia prawdy o sobie, przytacza przykład, który, jak zaznacza, budzi w nim grozę:

Religia katolicka nie każe odślaniać swoich grzechów po równi wobec całego świata; pozwala kryć się wobec wszystkich innych ludzi,

<sup>2</sup> Zob. *ChameleonMask: Embodied Physical and Social Telepresence using Human Surrogates*, Rekimoto Lab, [lab.rekimoto.org/projects/chameleonmask/](http://lab.rekimoto.org/projects/chameleonmask/) (dostęp 17.04.2018); E. Wiseman, „Human Uber” – *Can You Think of Anything Better?*, „The Guardian”, 11 lutego 2018.

wyjąwszy jednego, przed którym nakazuje odsłonić dno serca i ukazać się, jakimi jesteście. Tego jedynego człowieka nakazuje nam wywieść z błędu i zobowiązuje go do niezłomnej tajemnicy, która sprawia, iż ta wiedza jest w nim, jakoby nie była. Czy można sobie wyobrazić coś bardziej miłosiernego i łaskawego? A mimo to zepsucie człowieka jest takie, że jeszcze to prawo wydaje mu się twarde; i to jest jedna z głównych przyczyn, która zbuntowała przeciw Kościołowi znaczną część Europy.<sup>3</sup>

Ta nienawiść do prawdy o sobie, mówi francuski filozof, wynika z natury miłości własnej, głównego motywu działań ludzi. Kochają siebie, ale jednocześnie muszą sobie zdawać sprawę z tego, jak licznymi wadami obciążony jest przedmiot ich miłości. Nie mogąc tego zmienić, ludzie starają się ową prawdę ukryć przed sobą i innymi.

Przy całej oryginalności swej filozofii Pascal w tym momencie sytuuje się oczywiście w długiej tradycji kultury zachodniej, podkreślającej znaczenie mówienia prawdy dla jednostki i społeczeństwa. Prawda bowiem to nie tylko kwestia uczciwości wobec siebie, ale też wobec swego otoczenia. I wobec tego aspektu Pascal jest równie krytyczny:

Człowiek jest tedy jeno maską, jeno kłamstwem i obłudą; i w sobie, i wobec drugich. Nie chce, aby mu mówiono prawdę, stara się jej nie mówić innym; a wszystkie te skłonności, tak odległe od sprawiedliwości i rozumu, posiadają korzenie w jego sercu.<sup>4</sup>

Ta nienawiść do prawdy jest jednym z objawów ludzkiej pychy, która sprawia, że to, co przeżywamy, ma dla nas znaczenie jedynie wtedy, gdy możemy się tym pochwalić innym:

Ciekawość jest jedynie próżnością: najczęściej chcemy wiedzieć jedynie po to, aby mówić o tym. Nikt by się nie puszczał na morze, gdyby nie miał nigdy mówić o tym, dla samej przyjemności widzenia – bez nadziei udzielenia tego.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1972, s. 76.

<sup>4</sup> Tamże, s. 78.

<sup>5</sup> Tamże, s. 81.

Pascal uważa za oczywiste, że poznanie i bezinteresowne głoszenie prawdy zarówno o sobie, jak i o świecie jest wartością samą w sobie. Nie jest w tym oczywiście odosobniony, przekonanie to jest ważnym elementem zachodniej kultury, obecnym zarówno w myśli starożytnych, jak i w chrześcijaństwie. Michel Foucault w późnej fazie swej twórczości naukowej poświęcił wiele uwagi temu zagadnieniu. Parezja (παρρησία), jak Grecy nazywali zdolność do szczerej i otwartej wypowiedzi, była dla niego ważna jako jeden z najbardziej istotnych sposobów upodmiotawiania jednostki. W swoich wykładach na Uniwersytecie w Berkeley wygłaszanych w 1983 roku podaje definicję parezji:

Podsumowując: parezja jest rodzajem aktywności werbalnej, gdzie mówiący jest w specyficznej relacji do prawdy poprzez szczerość, w pewnej relacji do swego życia poprzez niebezpieczeństwo, pewnej relacji do siebie samego i innych poprzez krytykę (samokrytykę lub krytykę innych ludzi) oraz specyficznej relacji do prawa moralnego poprzez wolność i obowiązek [...]. W parezji mówiący używa swej wolności i wybiera szczerość zamiast perswazji, prawdę zamiast fałszu czy milczenia, krytykę zamiast pochlebstwa oraz moralny obowiązek zamiast własnego interesu czy moralnej apatii.<sup>6</sup>

Oczywiście te określenia parezji podporządkowane są naczelnemu zadaniu, jakie stawiał sobie francuski filozof, czyli pokazaniu genealogii podmiotu, co pozwala na ujęcie teoretyczne jego nowoczesnej koncepcji, poza samą filozofią podmiotu czy świadomości. Genealogiczne badanie skupia się na ukazywaniu różnych historycznych form przejawiania się hermeneutyki podmiotu, czyli zasad i reguł, które pozwalają podmiotowi zarówno zrozumieć swe własne myśli, jak też je wyrazić. Z tej perspektywy sposoby mówienia prawdy są ważną, może kluczową częścią tego, co Foucault nazywa technikami siebie.

<sup>6</sup> M. Foucault, *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*, 6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct–Nov. 1983, s. 5, [foucault.info/documents/parrhesia/](http://foucault.info/documents/parrhesia/) (dostęp 9.04.2018).



Pomiędzy tymi technikami w dziedzinie technologii siebie, myślę, że techniki skierowane ku odkryciu i formułowaniu prawdy o sobie są niezwykle ważne; i jeżeli dla rządzenia ludźmi w naszych społeczeństwach każdy musi nie tylko być posłusznym, ale też produkować i publikować prawdę o sobie, to badanie sumienia i spowiedź są jednymi z najważniejszych procedur.<sup>7</sup>

Z tego też powodu korzenie nowoczesnej hermeneutyki podmiotu tkwią w chrześcijaństwie. Przywołując wczesnochrześcijańskiego myśliciela Jana Kasjana, Foucault stwierdza, że w jego koncepcji, po raz pierwszy w dziejach Zachodu, myśli są pojmowane jako przedmioty analizy, co więcej, muszą one być nieustannie analizowane, jeżeli człowiek nie ma być ich ofiarą. „Funkcją tej hermeneutyki ma być odkrycie rzeczywistości ukrytej wewnątrz myśli”<sup>8</sup>. W tej perspektywie ową ukrytą rzeczywistością jest ktoś, kto jest we mnie, czyli diabeł. W konsekwencji:

Ta konstytucja myśli jako dziedziny subiektywnych danych potrzebujących interpretacyjnej analizy po to, by odkryć władzę innego we mnie, jak myślę, jeżeli porównamy to do stoickich technik siebie, jest całkowicie nowym sposobem organizowania relacji między prawdą a podmiotowością. Uważam, że hermeneutyka podmiotu tu się zaczyna.<sup>9</sup>

Parezja kreuje więc związek podmiotu z wiedzą, która jest niezbędnym warunkiem poznania siebie po to, by o tym otwarcie mówić, ale też z władzą. W wykładach z Berkeley francuski myśliciel wręcz mówi o związkach między demokracją ateńską a perezją:

Możemy ogólnie powiedzieć, że parezja była wytyczną dla demokracji, jak również etyczną i osobistą postawą charakterystyczną dla dobrego obywatela. Ateńska demokracja była definiowana wyraźnie jako konstytucja (*politeja*), w której ludzie czerpią satysfakcję z *demokratia*,

<sup>7</sup> M. Foucault, *Subjectivity and Truth*, w: tegoż, *The Politics of Truth*, przeł. L. Hochroth, MIT Press, New York 2007, s. 155.

<sup>8</sup> M. Foucault, *Christianity and Confession*, w: tegoż, *The Politics of Truth*, s. 183.

<sup>9</sup> Tamże, s. 183–184.

*isegoria* (równe prawo do przemawiania), *isonomia* (równe uczestnictwo wszystkich obywateli w wykonywaniu władzy) i *parrhesia*.<sup>10</sup>

Forma parezji zmienia się wtedy, gdy demokracja zostaje zastąpiona przez monarchię. Wtedy parezja dotyczy nie agory, a dworu, i jest przede wszystkim relacją między królem a jego doradcami, od których oczekuje się odwagi, by mówić prawdę władcy.

Foucault przekonywająco wskazuje, że zdolność mówienia prawdy jest jednym z najważniejszych czynników konstytuowania podmiotu, a sposoby pozwalające osiągnąć ten cel są kluczowymi elementami technik siebie. Niemniej jednak, co zrozumiałe, zainteresowany jest on przede wszystkim pewnymi modelami dyskursów o mówieniu prawdy i opisami technik służących zrealizowaniu tego dążenia. Krąg filozofów stoickich, zamknięte społeczności monastyczne to środowiska, których dotyczą opisy analizowane przez francuskiego filozofa. Nie ma wątpliwości, że były one modelami dla zachowań szerszych grup, ale nie jesteśmy w stanie powiedzieć, na ile były rozpowszechnione. Pascal natomiast, w swych gorzkich konstatacjach o niechęci ludzi do mówienia prawdy o sobie, odwołuje się do empirycznego faktu – wojen religijnych, gdzie wśród przyczyn jednym z punktów sporu była spowiedź indywidualna. Niemniej oczywiste jest, że zarówno dla Pascala, jak i myślicieli przywoływanych przez Foucaulta parezja jest ogromnym wyzwaniem etycznym, ale i szansą na lepsze, pełniejsze życie. Mówienie prawdy o sobie wymaga przełamania tak mocnego w kulturze Zachodu podziału na sferę prywatnych myśli i publicznego obrazu siebie na użytek innych. Jednak zarówno w kontekście kultury starożytnej Grecji, jak i chrześcijaństwa oczywiste wydają się korzyści z takiej postawy. Wszak zarówno prowadzi ona do doskonalszych relacji z innymi, jak i daje obietnicę nieśmiertelności. W sferze społecznej niebezpieczeństwa parezji są równie oczywiste, klasycznym przykładem jest tu los Sokratesa ukaranego za mówienie prawdy obywatelom. Ale i w tej sferze odwaga mówienia prawdy, właśnie przez to, że jest czymś rzadkim, przynosi satysfakcję nie tylko parezjaście, ale też całej społeczności.

<sup>10</sup> M. Foucault, *Discourse and Truth*, s. 6.

## Rousseau i spowiedź na Facebooku

W naszej zrealizowanej rzeczywistości powieści fantastycznej *prima facie* widać, że dokonała się głęboka przemiana znaczenia mówienia prawdy o sobie i świecie. Parezja zdemokratyzowała się, parezjastów jest legion, wydaje się, że miliony ludzi chcą przedstawić prawdę o sobie i zapoznać innych z tym, co jest w nich najintymniejsze. Podobnie jest z drugim wymiarem parezji, czyli prawdą w świecie polityki. Miliony postów na różnych portalach społecznościowych ujawniają rzeczywiste i rzekome tajemnice, przedstawiają recepty na wszelkie zło świata, a przede wszystkim krytykują rządzące elity. Jeżeli weźmiemy pod uwagę deklaracje blogerów, to spełniają oni prawie wszystkie elementy definicji parezji podanej przez Foucaulta, którą cytuję wyżej. Sytuują się w relacji do prawdy, jaką jest szczerłość, poprzez mówienie o swym życiu i myślach, przytaczając nie tylko pozytywne momenty, ale też te śmieszne czy kompromitujące, ujawniając swoje intymne związki jako *a priori* wypowiedzi poprzez zaznaczanie w profilu, czy są samotni (single), czy w związku, i na ogół wskazując jeszcze z kim. Często też narażają się na niebezpieczeństwo, ujawniając różne tajemnice swojego życia, co nierzadko sprowadza na nich potępienie innych użytkowników sieci. Nieobcy jest im też moralny obowiązek – właściwie każdy, kto w internecie pisze o polityce, podkreśla, że czyni tak z przekonania, a nie po to, by realizować jakikolwiek swój interes. Niemniej, trudno byłoby uznać, że internet jest współcześnie idealnym miejscem dla parezji w takim właśnie sensie.

Zanim jednak zajmiemy się bardziej szczegółowym rozważaniem internetowej parezji, chciałbym na moment wrócić do odkształcenia, jakiemu w nowoczesności ulega starożytny i chrześcijański wymóg mówienia prawdy. Jeżeli chodzi o szczerłość co do własnej osoby, wydaje się, że przełomem były *Wyznania* Jeana-Jacques'a Rousseau, które rozpoczynają się słynną deklaracją:

Imam się przedsięwzięcia, które dotychczas nie miało przykładu i nie będzie miało naśladowcy. Chcę pokazać moim bliźnim człowieka w całej prawdzie jego natury; a tym człowiekiem będę ja. Ja sam. Czuję moje serce i znam ludzi. Nie jestem podobny do żadnego z tych, których

widziałem; śmiem twierdzić, iż nie jestem podobny do żadnego z istniejących. Jeśli nie lepszy, w każdym razie jestem inny.<sup>11</sup>

I dodaje: „Wyznałem dobre i złe równie szczerze”<sup>12</sup>. Sądzę, że te słowa francuskiego myśliciela odróżniają go od parezjastów opisywanych i analizowanych przez Foucaulta, natomiast zbliżają do współczesnych użytkowników mediów społecznościowych. W starożytności parezja łączy się z umiarkowaniem i panowaniem nad sobą: „Bez odniesień do prawdy owa wolność-władza, charakteryzująca sposób bycia umiarkowanego mężczyzny, obejść się nie może”<sup>13</sup>. W chrześcijaństwie natomiast odkrycie prawdy o naszych myślach pozwala, jak wspomniałem wyżej, ujawnić obecność innego w nas samych.

Rousseau w inwokacji podkreśla własną wyjątkowość, którą chciałby ujawnić w dziele. Ci, którzy mówią o nowoczesnym narcyzmie czy egoizmie, mogliby bez trudu uznać autora *Wyznań* za protoplastę takiej postawy. Mówienie prawdy, spowiedź publiczna w tym przypadku nie ma na celu osiągnięcia panowania nad sobą czy analizy myśli, by wygnąć z nich szatana, ale jest niejako celem samym w sobie, rodzajem daru dla ludzkości. Czytelnicy książki będą mieli wgląd w naturę ludzką, ale poprzez unikalną postać, która szczegółowo opowie o swym życiu, nie ukrywając niczego. Rousseau zwierza się z różnych wstydliwych sytuacji, jak choćby epizody ekshibicjonizmu, opowiada o oddaniu dzieci do anonimowej adopcji, nie szczędzi szczegółów chorób, które mu doskwierały, ale też pokazuje siebie w momentach triumfu, kiedy przez chwilę miał poczucie spełnienia.

Jego wynurzenia mają więc rys, który znowu znajdzie swoje spełnienie dopiero w epoce Facebooka – lęku, że coś nie zostanie pokazane, wypowiedziane, przedstawione. Taką postawę nazwałbym lękiem intymności, obawą, że coś zatrzymane tylko dla siebie nie jest w pełni wartościowe, że jeżeli czegoś wszystkim nie ujawnimy, to stracimy szansę na pełne zaistnienie w świecie. Nowoczesna technologia jest w stanie sprawić, że każdy prawie bezproblemowo ma taką szansę. Nawet jeżeli nie jest zdolny do werbalnego przedstawienia epizodów

<sup>11</sup> J.-J. Rousseau, *Wyznania*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 21. <sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 225.

ze swego życia, może to uczynić w formie obrazkowej, z czego, jak sądzę, wynika oszałamiająca kariera *selfie*<sup>14</sup>.

Możliwość opowiadania o sobie właściwie bez ograniczeń, czyli demokratyzacja wyznania, stwarza jednak sytuację, w której dylematy statusu, właściwe kiedyś tylko osobom wybranym, stają się udziałem prawie wszystkich. Dzieje się tak dlatego, że można przekazywać epizody ze swojego życia bezpośrednio do mediów społecznościowych, tworząc splątana mieszaninę internetowej ułud i rzeczywistości. Wszystko to stwarza unikalną możliwość pokazania swego niezwykłego życia – a każde życie jest w jakiś sposób niezwykle – całemu światu. Rana Dasgupta w przenikliwej analizie pierwszego samobójstwa przekazanego na żywo w mediach społecznościowych pokazuje trudne wybory, jakie wiążą się z tą możliwością:

Dla pokolenia tak głęboko zanurzonego w mediach społecznościowych celebryta nie jest kimś odległym czy nietypowym. Jest on potencjalnie obecny w każdym. Dziewczęta w szkole rozmawiają o tym, jak będą radzić sobie z ciężarem bycia celebrytką, jak tylko dorosną – paparazzi, wielkie bogactwo, narzeczeni gwiazd filmowych. Nie ma w tym nic niespodziewanego. Media społeczne dostarczają maszynierii rozgłosu z zasięgiem i siłą dostępnymi wcześniej tylko naprawdę sławnym ludziom, co sprawia, że obecnie bycie celebrytą jest dostępne dla każdego. Nagle okazało się, że każdy może transmitować swoje życie na żywo do całego świata i mierzyć swą wartość w oparciu o powracające libidynalne rytmy tak, jak poprzednio mogli czynić jedynie celebryci. Nagle też każdy odczuwa obawę celebryty przed utratą prywatności i każdy jest doświadczony przez jego odczucie niepewności: co będzie, jeżeli ludzie zdadzą sobie sprawę, że nie ma nic poza nim, z wyjątkiem własnej słabości i rozczarowującego człowieczeństwa?<sup>15</sup>

Pojawienie się celebrytów, zanim zaistniały media społecznościowe, sięga początków XIX wieku<sup>16</sup> i jest związane z przemianami, jakim

<sup>14</sup> Zob. *Selfie is Oxford Dictionaries Word of the Year*, „The Guardian”, 19 listopada 2013.

<sup>15</sup> R. Dasgupta, *The First Social Media Suicide*, „The Guardian”, 29 sierpnia 2017.

<sup>16</sup> Por. W. Godzic, *Znani z tego, że są znani. Celebryci w kulturze tabloidów*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 35–39.

ulega paręzja w nowoczesności. Media społecznościowe ujawniły jedynie to, co stało się już wcześniej. Przedmiotem mówienia prawdy jest nie tylko wierne przedstawienie swych myśli czy emocji, ale samego życia. Już na początku XIX wieku lord Byron był naśladowany nie tylko ze względu na swoją twórczość, ale też tryb życia i nawyki żywieniowe. Oskarżano go nawet, że doprowadził wielu młodych ludzi do śmierci z niedożywienia<sup>17</sup>. Celebryci, którzy są z nani z tego, że są z nani, swym życiem właśnie zaświadcniają o swym statusie. Stąd wynika pojawienie się podwójnego mechanizmu ujawniania i zakrywania, który zostaje przeniesiony na miliony ludzi żyjących obecnie życiem celebryckim. Z jednej strony, jeżeli przedmiotem szczerości jest samo życie, to oczywiście nic nie powinno być zasłonięte, najbardziej intymne jego szczegóły muszą zostać ujawnione. Z drugiej jednak w życiu najbardziej otwartego na innych człowieka są momenty, które publicznie nie powinny bądź nie mogą zostać ujawnione, są też sfery, przed ujawnianiem których może się wzdragać najbardziej nawet żądny uznania celebryta. Powstaje wtedy klasyczny problem ucznia czarnoksiężnika – jak zatrzymać machinę, którą się samemu uruchomiło i która jest niezbędną do otwartego życia.

Sprzeczność ta jest nieusuwalnie konstytuującym momentem wszystkich mediów społecznościowych, choć najbardziej dostrzegalna jest w obrębie Facebooka. Wszystkie one dążą do tego, żeby dostarczyć ludziom jak najlepszych narzędzi do ujawniania swojego życia, do mówienia prawdy o sobie. Jednocześnie toczy się coraz bardziej dramatyczna walka o to, by można było ukryć swą prawdziwą tożsamość albo żeby uzyskać prawo do bycia zapomnianym. Użytkownicy sieci pragną więc połączenia dwóch wykluczających się zasad: prawa do ujawniania prawdy o sobie i prawa do jej zakrywania. Legislatory i etycy głowią się, jak pogodzić te sprzeczne żądania.

Sprawa jest dodatkowo skomplikowana przez istnienie w internecie „ciemniej sieci”, która, jak pisze ekspert,

jest bardziej ideą niż szczególnym miejscem: osobny podziemny świat, lecz powiązany z internetem, który zamieszkujemy, świat całkowitej

<sup>17</sup> Zob. L. Foxcroft, *Calories and Corsets. A History of Dieting over 2000 years*, Profile Books, London 2011, s. 105–108.

wolności i anonimowości, nieuregulowany i poza normami społecznymi. Jest to świat równie szokujący i niepokojący, jak innowacyjny i kreatywny, świat, który jest dużo bliżej, niż myślimy.<sup>18</sup>

Internet amplifikuje więc dylemat mówienia prawdy, zawsze chyba towarzyszący parezji, z którym zmagać się też musi demokracja liberalna oparta na zasadzie wolności słowa. Trudno bowiem wskazać moment, w którym szczerłość staje się groźna nie tyle dla samego parezjasty, ile też, czy przede wszystkim, dla innych. Ciemna sieć intryg i przestępstw jest konsekwencją i przedłużeniem wolności, którą daje internet. Stąd wynika skomplikowanie dyskusji o ograniczeniach swobody wypowiedzi. Każde jej ograniczenie może bowiem spowodować załamanie się zasad, na których oparte jest funkcjonowanie sieci.

Ostatnio jednak pojawił się jeszcze jeden aspekt internetowej parezji, wyrosły na internetowej kulturze postintymności – okazało się, że prawda może stać się towarem. Oczywiście, zawsze ujawnienie prawdy mogło przekładać się na korzyści materialne czy polityczne. Zwykle jednak były to wyznania, które miały charakter ujawniania sekretów, tajemnic państwa czy handlu. Istnienie internetu zmieniło tę sytuację o tyle, że właściwie każde wyznanie może zamieniać się w towar. Dobitnie pokazała to afera *Cambridge Analytica*<sup>19</sup>. Firma ta, używając wyrafinowanych algorytmów, była w stanie analizować miliony kont na Facebooku i zbierać z nich informacje, które mogły stać się użyteczne dla marketingu, ale przede wszystkim dla przeprowadzania kampanii politycznych. Szczególnie interesującym aspektem działalności *Cambridge Analytica* jest zmiana trajektorii relacji między mówieniem prawdy a wolnością. Tradycyjnie obie te wartości były ze sobą powiązane w stosunkowo prostym związku: im więcej wolności, tym więcej szans na mówienie prawdy, a z drugiej strony, parezja jest potwierdzeniem wolności zarówno wobec zewnętrznego przymusu, jak wobec własnych wewnętrznych impulsów. Obecnie relacje te znacznie się komplikują – rezultaty mówienia prawdy mogą być wykorzystane, by ograniczyć naszą wolność. Niczym innym jest bowiem zbieranie okruczeń naszych zwierzeń po to, by wykorzystać je do ograniczania

<sup>18</sup> J. Bartlett, *The Dark Net. Inside the Digital Underworld*, William Heineman, London 2014, s. 13.

<sup>19</sup> Zob. N. Confessore, *Cambridge Analytica and Facebook: The Scandal and the Fallout So Far*, „The New York Times”, 4 kwietnia 2018.



wolności poprzez manipulację naszymi emocjami czy postawami. Konsekwencją takiego ograniczania wolności jest z kolei transformacja pojęcia polityki.

## Polityka (nie)prawdy, czyli parezja bota

Podobnie jak parezja indywidualna, parezja polityczna w internecie ma swe źródła w początkach nowoczesności, kiedy polityka demokratyzuje się, przestaje być grą prowadzoną przez mniej lub bardziej oświecone elity, a staje się własnością wszystkich obywateli. Proces ten, wielokrotnie opisywany i analizowany, pociąga za sobą różne nieprzywidziane konsekwencje. Jedną z nich jest pojawienie się „paranoicznego stylu w polityce”, jak zjawisko to określał Richard J. Hofstadter, który pierwszy je zdiagnozował<sup>20</sup>. Jego „Centralnym obrazem jest rozległa i złowieszcza konspiracja, gigantyczna, choć subtelna maszyna uruchomiona po to, by osłabić i zniszczyć pewien sposób życia”<sup>21</sup>. W konsekwencji dla zwolennika tej wizji:

Historia jest konspiracją, uruchamianą przez demoniczne siły o prawie transcendentnej sile, ma się zatem wyraźne poczucie, że aby ją pokonać, nie wystarczy używać zwykłych metod politycznych, polegających na wzajemnych ustępstwach, ale musi to być wszechogarniająca krucjata. Rzecznik takiego paranoicznego stylu postrzega tę konspirację w apokaliptycznych kategoriach – odnosi ją do narodzin i śmierci całych światów, porządków politycznych czy systemów wartości. Niezmiennie czuje, że stoi na barykadach cywilizacji. Ciągłe żyje w punkcie zwrotnym: albo teraz oprzemy się tej konspiracji, albo nigdy.<sup>22</sup>

Amerykański historyk przekonująco pokazuje, jak ważną rolę odgrywają teorie spiskowe w polityce demokratycznej; są one często krzykiem rozpaczy, łączą się z przekonaniem, że kilku odważnych ma odwagę powiedzieć prawdę o tym, ku czemu zmierza świat, narażając się przy tym na zemstę ze strony tych, którzy posiadają władzę czy

<sup>20</sup> Zob. R. J. Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics*, Harvard University Press, Cambridge 1963.

<sup>21</sup> Tamże, s. 29.      <sup>22</sup> Tamże, s. 29–30.



bogactwo. Przekonania tego rodzaju spełniają starożytną definicję parezji, o której tak pisze Foucault:

Parezja polega więc na czymś takim: mamy możnego, który dopuścił się występku; występki ten oznacza krzywdę kogoś słabego, kto nie posiada żadnej władzy, nie dysponuje żadnymi środkami odwetu, nie może podjąć realnej walki i zemścić się, kogoś, kto znajduje się w sytuacji skrajnie nieegalitarnej.<sup>23</sup>

W nowoczesności w teoriach spiskowych następuje uniwersalizacja tej krzywdy, parezjaści występują w imieniu wszystkich poszkodowanych i ostrzegają przed dalszym podążaniem tą drogą. Oczywiście jest, że teorie spiskowe niewątpliwie przynoszą uproszczony, biało-czarny obraz świata, o czym świadczą wyniki badań psychologicznych, które wskazują, że preferują je ludzie, którzy mają skłonność do monologicznego przerabiania napływających informacji. Co więcej, wykazano, że ci, którzy choćby raz zaakceptowali teorię spiskową, są dużo bardziej podatni na ich kolejne inkarnacje<sup>24</sup>.

Internet okazał się idealnym narzędziem dla parezji, która ujawnia niegodziwość możliwych tego świata. Anonimowość zapewnia bezpieczeństwo parezjastom, szybkość przepływu informacji pozwala na dotarcie przesłania do tysięcy czy setek tysięcy w stosunkowo krótkim czasie. Wszystko to wydaje się wyrównywać szanse tych będących w posiadaniu władzy i pieniędzy oraz tych, którzy są od nich zależni. Przykładem może być sukces WikiLeaks, dzięki której stworzono archiwum zawierające ponad 10 milionów dokumentów. W efekcie, jak pisze jeden z twórców tej witryny: „sprawiamy, że potężne ugrupowania i chroniące tajemnice instytucje stają się transparentne, nie stajemy po żadnej stronie, z wyjątkiem prawdy. Wierzymy w demokratyzację informacji i siłę, jaką wiedza daje ludziom, dzięki czemu propagujemy pokój, odpowiedzialność

<sup>23</sup> M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 152–153.

<sup>24</sup> Zob. V. Swami, R. Coles, S. Stieger, J. Pietschnig, A. Furnham, S. Rehimand, M. Voracek, *Conspiracist Ideation in Britain and Austria: Evidence of a Monological Belief System and Associations Between Individual Psychological Differences and Real-world and Fictitious Conspiracy Theories*, „British Journal of Psychology” 2011, nr 102, s. 443–463.

i niezależność”<sup>25</sup>. Jednak istnieje też druga strona medalu: internet staje się polem, na którym pojawiają się i są rozpowszechniane najbardziej radykalne i fałszywe teorie spiskowe, zwykle o zabarwieniu nacjonalistycznym i antyelitystycznym. Pretendują one do tego, by przedstawiać głos zwykłych ludzi, który jest rugowany z mediów tradycyjnych. Konsekwencją są przemiany we współczesnej demokracji przebiegające w kierunku demokracji nieliberalnej, które częściowo mogą być wyjaśnione właśnie oddziaływaniem internetu jako ulubionego medium ruchów populistycznych. Internet powieliła więc starożytny podział na dobrą i złą parę<sup>26</sup>, z tą jednak różnicą, że zasady jego funkcjonowania nie pozwalają obu tych stron rozdzielić.

Niezależnie jednak od treści przekazu, internet, właśnie przez swe paretyczne nastawienie, promuje styl uprawiania polityki, który jest bardzo emocjonalny i osobisty: „Wszystko musi być powiedziane, bo ja pragnę prawdy!” – takie mogłoby być motto politycznych blogerów. To ujęcie polityki promuje bezkompromisowość i hegemoniczne pojmowanie walki politycznej. Jeżeli głosi się prawdę objawioną o świecie, to – jak pisałem wcześniej, cytując Hofstadtera – nie można zgodzić się na żadne ustępstwa, trzeba walczyć do końca o zwycięstwo swoich przekonań. Internetowej polityce bliżej jest zatem do religii niż handlu, żeby użyć rozróżnienia wprowadzonego przez Avishaia Margalita<sup>27</sup>.

Początkowo internetowa polityka wprowadza przesunięcia pewnych akcentów oraz paradoksy pary nieznane starożytnym, ale nie narusza jej ogólnych reguł. Zmienia się to jednak, kiedy w pole polityczne wracza sztuczna inteligencja w postaci robotów społecznych, czyli botów. Jak piszą eksperci w tej dziedzinie, „Bot społeczny to komputerowy algorytm, który automatycznie produkuje treści i wchodzi w interakcje z ludźmi w mediach społecznościowych, próbując naśladować i, w miarę możliwości, zmienić ich zachowanie”<sup>28</sup>. W cytowanym artykule Harrison, napisanym w 2016 roku, podane są przykłady ingerencji botów w lokalne wybory w USA w roku 2010. Były to jednak chyba tylko

<sup>25</sup> S. Harrison, *Why the World Needs WikiLeaks*, „New York Times”, 17 listopada 2016.

<sup>26</sup> Zob. M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, s. 187–200.

<sup>27</sup> Zob. A. Margalit, *On Compromise and Rotten Compromise*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2010, s. 147–148.

<sup>28</sup> E. Ferrara, O. Varol, C. Davis, F. Menczer, A. Flammini, *The Rise of Social Bots*, „Communications of the ACM” 2016, nr 7, s. 96–104, cyt. s. 96.

przymiarki do zmasowanych kampanii z użyciem robotów społecznościowych w licznych głosowaniach, z wyborami prezydenckimi w Stanach Zjednoczonych w 2016 roku na czele. W wielu dziennikarskich śledztwach ujawniono ciemny świat manipulacji w internecie, gdzie firmy o niejasnych powiązaniach, również z rządami, sprzedają i kupują informacje o setkach tysięcy kont użytkowników mediów społecznościowych, a także często stosują boty jako symulację zachowań realnych ludzi, dla tych, którzy pragną pochwalić się poparciem społecznym<sup>29</sup>.

W konsekwencji dyskusja polityczna w internecie zmienia się w mieszaninę złudzeń i rzeczywistości, gdzie, być może, jedynym elementem stałym zostaną właśnie boty. Boty są stosunkowo prostymi (wciąż jeszcze, należałoby dodać) programami, które powinny spełniać zadane im przez ludzi funkcje, ale z badań nad ich zachowaniem wynika, że posiadają swą kulturę i życie społeczne. Pokazuje to badanie przeprowadzone przez grupę angielskich uczonych, którzy badali boty redagujące Wikipedię<sup>30</sup>. Boty te są dobrotliwe, nie mają zaprogramowanych żadnych złośliwych funkcji, są łatwe do zidentyfikowania i muszą być zaakceptowane przez redaktorów Wikipedii. Okazało się jednak, że walczą one ze sobą zaciekle o takie czy inne sformułowania haseł. Autorzy konkludują więc: „Nasze wyniki wskazują, że [...] boty na Wikipedii zachowują się i wchodzą w interakcje tak samo nieprzewidywalnie i nieefektywnie jak ludzie”<sup>31</sup>. Można spekulować, piszą w zakończeniu artykułu autorzy, jak skomplikowane i agresywne muszą być działania złośliwych botów nastawionych na walkę, ale badania nad nimi utrudniają albo wręcz uniemożliwiają to, że nie można ich zidentyfikować.

## Koda: w jakim świecie żyjemy i skąd w nim lęk?

We wstępnej części eseju postawiłem pytanie o rolę intymności, rozumianej jako parezja, mówienie prawdy o sobie i o świecie, w którym żyjemy. Tradycyjnie momenty szczerości zarezerwowane były

<sup>29</sup> Zob. E. Winstead, *Faked: The Headquarters. The Followers. The Influence?*, „New York Times”, 27 stycznia 2018.

<sup>30</sup> Zob. M. Tsvetkova, R. Garcia-Gavilanes, L. Floridi, T. Yasseri, *Even Good Bots Fight: The Case of Wikipedia*, „PlosOne”, [journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0171774](https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0171774) (dostęp 23.04.2018).

<sup>31</sup> Tamże, s. 11.

na specjalne okazje i dla szczególnych ludzi z naszego otoczenia. Tak rozumiana intymność jest kamieniem probierczym, pokazującym, jak daleko odeszliśmy od źródeł naszej kultury, na ile ją i nas przekształciła rewolucja technologiczna. Konkluzja jest tu jasna: demokracja paretzji jest konsekwencją nowoczesności, a szczególnie ustanowienia jednostki jako samodzielnego i autonomicznego podmiotu. Lęk intymności, obawa, że nie wszystko zostanie powiedziane, jest wynikiem przełomu antropologicznego. Internet – rewolucja technologiczna – wzmocnił radykalnie tę tendencję, dając jednostce narzędzia do mówienia o sobie prawie bez wysiłku, niemal mimochodem. W podobny sposób działa paretzja polityczna, która dzięki sieci zdemokratyzowała się, ale pozostaje kontynuacją i wariantem odkrytej w nowoczesności polityki odwoływania się bezpośrednio do mas. Oba modusy paretzji nieuchronnie muszą jednak generować lęk, gdyż nigdy nie można powiedzieć wszystkiego o sobie i o świecie, tak by coś nie zostało niedopowiedziane. Ta szczelina niedopowiedzenia jest właśnie miejscem, gdzie pojawia się lęk.

Pomimo całej dramatyzacji naszego życia na różnych forach społecznościowych, ciągle żyjemy w świecie, gdzie wynalazki są przedłużeniem tego, co już kiedyś istniało. Wychodzimy z niego wtedy, kiedy dochodzi do spotkania albo konfrontacji ze sztuczną inteligencją. Lęk, który się pojawia, nie wynika z obawy, że SI może nas przerosnąć i w ten sposób stać się zagrożeniem<sup>32</sup>. Jest on raczej wynikiem tego, że społeczna robotyka wymaga przepracowania zarówno konwencjonalnej, jak i naukowej wiedzy o nas samych. Aspekt ten podkreślają autorzy książki *Żyjąc z robotami*, wskazując, że najważniejszą kwestią robotyki społecznej jest „to, czego uczy nas ona o tym, czym jesteśmy i jak razem żyjemy”<sup>33</sup>. Świat sztucznej inteligencji staje się lustrem, w którym się przeglądamy, i to może być źródłem narastającego lęku.

<sup>32</sup> Filozof Hubert Dreyfus przekonywająco pokazał, że komputery nie mogą myśleć w taki sposób jak ludzie (por. H. Dreyfus, *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*, MIT Press, Cambridge 1992).

<sup>33</sup> P. Dumouchel, L. Damiano, *Living with Robots*, przeł. M. DeBevoise, Harvard University Press, Cambridge 2017, s. 13.

## VI Lęk polityki

### Co można wyrazić?

Święty Augustyn w *Wyznaniach* pisze o czasie: „Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumażyć, nie wiem”<sup>1</sup>. Czas nie jest tu wyjątkiem, wiele z naszych codziennych pojęć, którymi posługujemy się bez zastanowienia, rozmywa się w momencie, w którym próbujemy je sprecyzować. Odnosi się to bez wątpienia do polityki, która we współczesnych społeczeństwach jest właściwie liczmanem odmienianym przez wszystkie przypadki i pojawiającym się w najbardziej niespodziewanych kontekstach. Polityka w ten sposób obecna w naszym życiu traktowana jest jednocześnie jako coś wobec niego zewnętrznego. Niejednokrotnie słyszy się frazy: „nie interesuję się polityką”, „polityka jest mi obojętna”, „muszę odpocząć od polityki”. To, od czego musimy odpocząć, czym się nie interesujemy, nie jest jasne. Można się oczywiście domyślać, że chodzi o przepychanki w parlamencie, o wypowiedzi polityków, relacje rozgorączkowanych dziennikarzy, ale czy chodzi również o polityczne regulacje naszego życia codziennego? Od nich przecież nie możemy odpocząć, ścigają nas w każdym momencie.

Słowo polityka jest więc pewnie jednym z tych słów, do których odnosi się stwierdzenie Ludwiga Wittgensteina z *Traktatu logiczno-filozoficznego*: „Ciche umowy co do rozumienia języka potocznego są niebywale skomplikowane”<sup>2</sup>. Austriak w swej „drugiej filozofii”

<sup>1</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1987, Księga XI, 14, s. 283.

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, teza 4.002.

rozluźnia jednak rygoryzm *Traktatu* przez wprowadzenie pojęcia „gry językowej”, do której odnoszą się znaczenia używanych w niej pojęć:

Są one w mniejszym lub większym stopniu pokrewne temu, co nazywamy grami w zwykłym języku [...]. Nie traktujemy jednak gier językowych, które opisujemy, jako niepełnych fragmentów jakiegoś języka, ale jako kompletne języki same w sobie, kompletne systemy ludzkiej komunikacji.<sup>3</sup>

Być może droga do wyrażenia tego, czym jest polityka, wiedzie przez ukazanie gier językowych, w których się ona pojawia?

Jak sam Wittgenstein rozumiał politykę? Jego student Norman Malcolm opisuje znamienne dyskusję ze swym mistrzem. Podczas wspólnego spaceru w Oksfordzie w 1939 roku Malcolm zwrócił uwagę na nagłówek w gazecie, informujący, że rząd niemiecki oskarżył Brytyjczyków o planowanie zabójstwa Hitlera. Wittgenstein stwierdził, że jest to całkiem prawdopodobne, na co Malcolm odpowiedział, że absolutnie się z tym nie zgadza, że Brytyjczycy są zbyt uczciwi i cywilizowani, żeby coś takiego zrobić i, co więcej, jest to niezgodne z narodowym charakterem brytyjskim. Austriacki filozof zareagował na te słowa wściekłością, oskarżył Malcolma, że nic nie zrozumiał z filozoficznych nauk, których mu udzielał. Kiedy Malcolm nie chciał przyznać się do swej głupoty, Wittgenstein odwrócił się na pięcie, odszedł i na długo zerwał kontakty ze swym ulubionym wtedy uczniem<sup>4</sup>. Irytacja Wittgensteina mogła wynikać z tego, że Malcolm pomieszał dwie zupełnie różne gry językowe: polityczną i etyczną, i nie zrozumiał, że polityką rządzą inne zupełnie zasady niż moralnością. Co gorsza, użył pojęcia charakteru narodowego, które samo jest hipostazą, typowym pojęciem, które wprowadza myślicieli w pułapkę. Może więc zgodnie ze wskazaniem autora *Dociekań filozoficznych* powinniśmy zrezygnować z pragnienia generalizacji i szukać konkretnych przejawów tego, co rozumie się przez politykę w określonych okolicznościach społecznych.

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt. Szkice do „Dociekań filozoficznych”*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998, s. 133.

<sup>4</sup> Zob. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Clarendon Press, Oxford 2001, s. 30 [polski przekład: N. Malcolm, *Ludwik Wittgenstein. Wspomnienie*, przeł. M. Szczubiałka, Wyd. KR, Warszawa 2000].

To, co możemy wtedy osiągnąć, jest najwyżej serią „rodziny podobieństw” różnych znaczeń tej kategorii. Idąc tym tropem, zobaczymy więc, jak w różnych kontekstach rozumiana jest polityka.

## Polityka między świętem i codziennością

Politykę można rozumieć przez przeciwstawienie jej życiu codziennemu. Wtedy pojawia się również ostra opozycja między „wielką” polityką a żmudną pracą administratora. W skrajnych przypadkach, szczególnie w ustabilizowanych systemach politycznych, można postrzegać całą politykę jako działalność, która polega po prostu na sprawnym zarządzaniu i dlatego nie ma nic wspólnego z rzeczywistymi problemami ludzkiej egzystencji. Robert Musil w pochodzącym z 1913 roku eseju *Polityczne wyznania młodego człowieka* przekonywająco określił taką perspektywę:

Nigdy nie byłem zainteresowany polityką. Polityk, czy to członek parlamentu, czy minister w rządzie, wydawał mi się czymś jak służący w moim domu, którego zadaniem jest zajmować się obojętnymi sprawami życia: żeby kurz nie zalegał zbyt głęboko, a posiłki były gotowe na czas. Oczywiście, wykonuje on swe obowiązki źle, ale tak długo, jak wykonuje je znośnie, nie mam zamiaru się tym zajmować.<sup>5</sup>

Ta sugestywna wizja polityki jako mało interesującej służby wywodzi się, jak przekonuje francuski historyk Paulin Ismard, bezpośrednio ze starożytnej Grecji. Demokracja ateńska z jej koncepcją udziału wszystkich obywateli w rządach programowo lekceważyła wszystko to, co odnosi się do administracji, pozostawiając tę sferę w rękach niewolników państwowych – *dēmosioi*<sup>6</sup>. Ismard pisze, że w greckich pismach prawie nie ma wzmianek o administracji. Jeden z niewielu wyjątków znajdujemy w dialogu Platona *Polityk*, w którym

<sup>5</sup> R. Musil, *Politisches Bekenntnis eines jungen Mannes. Ein Fragment*, „Die Weissen Blätter” 1913, nr 3 (1), s. 237–244, cyt. s. 238.

<sup>6</sup> Zob. P. Ismard, *Democracy's Slave. A Political History of Ancient Greece*, przeł. J. M. Todd, Harvard University Press, Cambridge 2017.



Młodszy Sokrates i Gość z Elei sami ujawniają powód tego milczenia, rysując wyraźną linię dzielącą dwa porządki etyczne: polityczny, czyli szlachetna działalność warta ludzi wolnych i służby, oraz administracja. Autentyczna polityka nie może należeć do dziedziny ekspertyz administracyjnych, niezależnie od tego, jak bardzo byłyby „uniwersalne”.<sup>7</sup>

Antyczne rozgraniczenie polityki i administracji pobrzmiewa we współczesnych koncepcjach filozofii politycznej. Polityka w wielu z nich traktowana jest jako rodzaj święta, zwolnienia od zwykłych obowiązków, jako miejsce egzystencjalnych wyborów, które transcendują życie codzienne. Tak rozumiana polityka jest też miejscem, w którym realizuje się wolność przez heroizm niczym nieuwarunkowanych decyzji. Charakterystyczne jest, że to egzystencjalno-heroiczne rozumienie polityki przekracza granice sympatii do określonych opcji politycznych i, szczególnie w okresie międzywojennym, było powszechnym idiomem ruchów politycznych zarówno na skrajnie prawicowym, jak i skrajnie lewicowym krańcu spektrum. Rewolucyjni konserwatyści w Niemczech zgodni byli z komunistami w tym, że rewolucyjna wola jednostek tworzących masy może zmienić kurs historii. Ernst Jünger, konserwatywny rewolucjonista i jeden z najbardziej przenikliwych obserwatorów nowoczesności, pisał w swej programowej książce *Robotnik* w nieco egzaltowanym, poetyckim stylu o pojawianiu się nowej konfiguracji sił społecznych:

Wolności nie można odczuwać w momentach cierpienia, ale w obszarach czynu, sprawczej przemiany świata. Niezależnie od tego, gdzie znajdują się podmioty prawdziwej siły, każdy z nich musi tymczasem odczuwać pewność, że poza stosunkami doświadczenia, poza interesami wiąże się jak najgłębiej z własną przestrzenią i z własnym czasem. Tego rodzaju uczestnictwo, to osobliwe i bolesne szczęście, które staje się udziałem bytu przez kilka chwil, świadczy o tym, że ów należy nie tylko do materii natury, ale także do substancji dziejów – że uznaje własne zadanie. Taka przynależność do dzieła ociera się, rzecz jasna, tak ostro o granice, tak ostro o krawędzie, na których twórcza siła

<sup>7</sup> Tamże, s. 36.



wlewa się w czasoprzestrzenne struktury, że da się pokazać jedynie z ogromnego dystansu.<sup>8</sup>

Prawie w tym samym czasie włoski komunista Antonio Gramsci dostrzegł w klasie robotniczej i jej partii nowe wcielenia Machiavellowskiego księcia, który będzie w stanie narzucić społeczeństwu swą wolę: „Trzeba zdefiniować wolę zbiorową oraz wolę polityczną w ogólności w znaczeniu nowoczesnym; trzeba zdefiniować ją jako czynną świadomość konieczności dziejowej, jako główną sprężynę rzeczywistego, faktycznie dziejącego się dramatu historycznego”<sup>9</sup>. Przy oczywistych różnicach światopoglądowych wspólne obu autorom jest przekonanie, że historia nie tworzy się sama, że wymaga ona świadomej aktywności ludzi, którzy są w stanie dzięki niej potwierdzić swą wolność. Takie egzystencjalne rozumienie polityki wymaga jednak powiązania przeżycia politycznego z czymś głębszym, co pozwala nadać doświadczeniu działania ostateczny sens. Może to być intymny kontakt z duchem narodu czy raczej ludu (*Volk*), ale też odczytanie konieczności historycznej. Jednak w każdym przypadku zanurzenie się w politykę pozwala na powiązanie, choćby chwilowe, jednostkowego losu z głębszymi instancjami egzystencji, kultury czy historii. Aczkolwiek w tle zawsze jest przemoc, która – choć milcząca – stoi za wszystkimi ruchami procesu historycznego.

Czy można uciec od takiego powiązania egzystencji i sensu historii? Próbę taką w eseju *Existential Monday and the Sunday of History (Egzystencjalny poniedziałek i niedziela historii)*<sup>10</sup> podjął żydowsko-rumuńsko-francuski filozof, poeta i krytyk Benjamin Fondane, nazwany przez jednego z historyków „najbardziej niedocenionym intelektualistą lat trzydziestych”<sup>11</sup>. Esej ten, ukończony tuż przed jego aresztowaniem

<sup>8</sup> E. Jünger, *Robotnik, panowanie i forma bytu. Maksima-minima*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 61.

<sup>9</sup> A. Gramsci, *Nowoczesny książę*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. B. Sieroszewska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 493.

<sup>10</sup> Zob. B. Fondane, *Existential Monday and the Sunday of History*, w: tegoż, *Existential Monday. Philosophical Essays*, przeł. B. Baugh, New York Review Books Classics, New York 2016.

<sup>11</sup> B. Baugh, *Introduction*, w: B. Fondane, *Existential Monday. Philosophical Essays*, s. vii.

i śmiercią w obozie koncentracyjnym w 1944 roku, opatrzony jest mottem z *Dzienników* Franza Kafki „Jesteś przeznaczony na Wielki Poniedziałek!». «Ładnie powiedziane, ale niedziela nie kończy się nigdy»<sup>12</sup>. Esej Fondane’a jest napisaną z pasją obroną charakterystyki egzystencji ludzkiej jako odmowy zaakceptowania jakiegokolwiek narzuconego z zewnątrz sensu. Rozważania autora pozostają zasadniczo w kręgu filozofii egzystencjalnej (esej był prezentowany na sympozjum poświęconym tej filozofii w 1944 roku), jednak radykalizuje on jej przesłanie. Dzieje są świętem, świętem racjonalności, uniwersalności i rozumu, a przeciwstawić może się im czyste istnienie, które należy do zupełnie innego obszaru. Fondane, odnosząc się do dopiero co wydanego eseju Alberta Camusa *Mit Syzyfa*, a szczególnie do jego ostatniej linijki: „Trzeba wyobrazić sobie Syzyfa szczęśliwym”<sup>13</sup>, pisze:

Ale na tym właśnie polega cały problem! I właśnie z tego problemu narodziła się myśl egzystencjalna. To, że Syzyf wyobraża sobie szczęśliwym, jest wszystkim, czego żąda myśl platońska, stoicka, heglowska: to, że zgadza się „wyobrazić siebie” szczęśliwym jest wszystkim, czego *nous*, Duch lub uniwersalny rozum – cokolwiek żądają od niego. Syzyf przez to udowadnia, że nie jest mizologiem, oszczercą umysłu. Odrzuca on absurd [...] usuwa się na rzecz uniwersalnego rozumu.<sup>14</sup>

Fondane odrzuca więc jakąkolwiek kolaborację z uniwersalnym rozumem, z jakimkolwiek sensem narzucanym z zewnątrz.

Zdaje on sobie jednak sprawę z trudności tej postawy. Niedziela historii ma ogromną przewagę nad nagą egzystencją. Po jej stronie jest język – łatwo wyrazić powtarzalny sens historii, a przeciwstawiona mu egzystencja jest niema w swej szczególności i niepowtarzalności. Co więcej, historia ma po swojej stronie władzę, brutalną siłę przemocy. Oba te czynniki działają razem. Przez cały esej przewijają się odniesienia do dosadnego cytatu z Georga W. F. Hegla:

<sup>12</sup> F. Kafka, *Dzienniki 1910–1923*, przeł. J. Werter, „Puls”, London 1993, wpis z 2 listopada 1921.

<sup>13</sup> A. Camus, *Mit Syzyfa*, w: tegoż, *Eseje*, przeł. J. Guze, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 194.

<sup>14</sup> B. Fondane, *Existential Monday and the Sunday of History*, s. 15.

Tyle słyszymy z ambon kazań o niepewności, marności i niestałości rzeczy ziemskich, ale każdy, choćby nie wiadomo jak się przy tym wzruszał, myśli sobie, że swój majątek jednak zachowa. Kiedy jednak ta niepewność dochodzi do głosu w postaci huzarów z obnażonymi szablami i kiedy sprawa staje się poważna, to owo wzruszone moralizatorstwo, które wszystko przewidziało, przechodzi do rzucania przekleństw na zdobywców. Mimo wszystko wojny wybuchają tam, gdzie leży to w naturze rzeczy. Zasiewy wschodzą na nowo, a gadanina milknie, kiedy dochodzi do poważnych powtórzeń historii.<sup>15</sup>

Fondane doskonale wiedział, jak to jest, gdy po świecie grasują „huzarzy z wyciągniętymi szablami”, ale wciąż żywił nadzieję na nadejście egzystencjalnego poniedziałku. W zakończeniu swego eseju podkreśla, że jego możliwość, nawet niespełniona, jest ciągłym wyzwaniem dla niedzieli historii: „Walka się nie skończyła; czy kiedykolwiek się skończy? Jednak to właśnie idea, obsesja, dziwny głos «Wielkiego Poniedziałku» sprawiają, że Niedziela Historii jest tak mroczna, tak lękliwa, tak niecierpliwa, żeby ogłaszać swą «solenność» i żeby wysyłać huzarów przeciw tym wszystkim, którzy czują, że jest jedynie – i jedynie może być – nicłość”<sup>16</sup>.

Gadanina milknie, gdy huzarzy wyruszają z koszar, ale mowa załamuje się wtedy, gdy ofiary odmawiają udziału w święcie historii; ich odmowa nie może być wyrażona słowami, ale pozostaje świadectwem siły nicości, która nie pozwoli zasiewom wzejść na nowo.

## Polityka między deliberacją a uwodzeniem

Zwykle polityka demokratyczna określana jest jako sztuka przekonania i konsensu, który pojawia się w wyniku dyskusji opartej na racjonalnej argumentacji. Polityka byłaby w takim ujęciu blisko powiązana z retoryką, jako że umiejętność formułowania myśli w taki sposób, żeby nasze racje przemawiały do interlokutora, staje się kluczową

<sup>15</sup> G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 434–435.

<sup>16</sup> B. Fondane, *Existential Monday and the Sunday of History*, s. 32.

umiejętnością polityka. Tzvetan Todorov w swej koncepcji retoryki podkreśla właśnie tę jej cechę: rozkwita ona w systemach demokratycznych, natomiast w polityce niedemokratycznej degeneruje się do zaledwie „pięknej mowy”<sup>17</sup>. Jednak kluczową sprawą, która może zdecydować o tym, co nazywamy polityką, jest natura tej interakcji językowej. Może ona przybierać dwie ekstremalne formy: deliberacji i uwodzenia.

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z modelem demokratycznej dyskusji, która bardziej przypomina seminarium naukowe. Problemy rozważane są z różnych perspektyw, wysuwane są argumenty, które przynajmniej częściowo można zweryfikować empirycznie, i starannie unika się nieuczciwych chwytów erystycznych. Ostatecznym celem takiej dysputy jest konwergencja punktów widzenia, która musi prowadzić do „demokratycznego kompromisu” czy „demokratycznego konsensu”. Takie ujęcie demokracji jest konsekwencją procesów, jakie doprowadziły do wyłonienia się jej jako nowego systemu politycznego. Demokracja miała być odpowiedzią na irracjonalizm dotychczasowego życia politycznego, z jego fantazmatami, przesądami i idiosynkrazjami. Immanuel Kant jasno sformułował zasadę, na której musi się opierać funkcjonowanie ludzi w sferze publicznej: „Do wejścia na drogę oświecenia nie potrzeba niczego prócz wolności: i to wolności najniezgodliwszej spośród wszystkiego, co nazwać można wolnością, mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu”<sup>18</sup>.

Połączenie wolności i rozumu konstituuje demokrację. Cechy te muszą występować łącznie, gdyż sama wolność prowadziłyby do anarchii i chaosu. Oświeceniowa, liberalna demokracja odrzuciła zasady, na których opierał się ład społeczeństwa feudalnego, czyli podporządkowanie jednostki jednolitej koncepcji władzy legitymizowanej przez religię. W demokracji jednostka staje się wolna i autonomiczna, ale pojawia się potrzeba wprowadzania mechanizmów, które umożliwiłyby harmonizowanie działań takich podmiotów. Jedną z możliwości rozwiązania tego problemu jest przekonanie, że istnieje ekskluzywna

<sup>17</sup> Zob. T. Todorov, *Theories of the Symbol*, przeł. C. Porter, Cornell University Press, Ithaca – New York 1982, s. 62–66.

<sup>18</sup> I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman, w: Z. Kuderowicz, *Kant, Wie-dza Powszechna*, Warszawa 2000, s. 95.

racjonalność potencjalnie podzielana przez wszystkie istoty rozumne. Jeśli tak jest, to rozum powinien prowadzić do tych samych przekonań i do tych samych działań w sferze publicznej.

Wśród wielu sformułowań tej zasady warto się zatrzymać nad koncepcją działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa, który połączył dwie dotychczas odseparowane zasady: rozumu publicznego i dialogu. Rozum publiczny znajduje swą inkarnację w języku, którego struktura zapewnia dojście do konsensu, jeżeli spełnione są warunki konwersacji określane jako „idealna sytuacja komunikacyjna”. Ostatecznie niemiecki uczony wprowadza pojęcie utopijnego społeczeństwa niezakłóconej komunikacji, które może służyć jako miernik istniejących realnie systemów demokratycznych. Utopia ta „służy mianowicie rekonstrukcji niezaburzonej intersubiektywności, dzięki której możliwe jest dochodzenie jednostek do wzajemnego porozumienia w sposób pozbawiony przymusu, podobnie jak możliwa dzięki niej tożsamość jednostki, która w sposób niewymuszony dochodzi do porozumienia sama z sobą”<sup>19</sup>. O polityce można więc mówić w dwóch sensach. Po pierwsze, będzie to dążenie do konsensu w ramach istniejącego reżimu komunikacyjnego; po drugie, walka o przybliżenie się do ideału utopii niezakłóconej komunikacji. Co więcej, w obu przypadkach nie tylko wiemy, jak mówić o polityce, ale też uprawiamy politykę *p r z e z m ó w i e n i e*, na tym wszak polega idea działania komunikacyjnego.

Nie ulega wątpliwości, że koncepcja Habermasa wnosi wiele nowego do naszego rozumienia polityki, przede wszystkim polityki demokratycznej, dookreśla bowiem ideę dialogu, który zawsze uważany był za rdzeń demokracji, ale nigdy nie dookreślono samego tego pojęcia. Co ważniejsze jednak, tworzy połączenie między dialogiem a konsensem *via* reguły używania języka, czyli – w języku Habermasa – reguły pragmatyki transcendentalnej. Jednak przeciwko tej elokwentnej i racjonalnej koncepcji można wysunąć poważne obiekcje, które dotyczą obu jej cech. Historia polityki, nawet polityki demokratycznej, wskazuje, że ludzie działają w wielu przypadkach nieracjonalnie i, co więcej, w wielu przypadkach nie są w stanie zwerbalizować motywów,

<sup>19</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, przeł. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 4.

które nimi kierują. Język służy wtedy nie tyle do racjonalnego porównywania stanowisk, ile raczej do ekspresji własnych stanów emocjonalnych i narzucania ich innym, czyli do uwodzenia.

To połączenie miłosnej namowy i politycznego przekonywania było w starożytności personifikowane przez boginię Pejto (Πειθώ) zwaną przez Rzymian Sueda lub Suadela. Pejto jest przedstawiana jako służka Afrodyty, ale znajdujemy ją też pod postacią Retoryki czy Elokwencji, kiedy wzbogaca mowy metaforami i stylistycznymi ozdobami.

Poezja grecka dostarcza wielu przykładów personifikowania Pejto, w kręgu Afrodyty i w malarstwie wazowym ma ona zdecydowanie erotyczny charakter, ale trzeba podkreślić, że nasze dane są jednostronne. Równie znacząca rola Pejto w życiu publicznym jest poświadczona przez wiele literackich źródeł, jak też inskrypcji, które odnoszą się do jej kultu w Atenach i innych miastach greckich. Była niezwykle istotna w państwach demokratycznych, w których ideał stanowiła perswazja, a nie przemoc. Przemowy polityczne i sądowe zależały od Pejto, podobnie jak harmonijne funkcjonowanie społeczeństwa we wszystkich jego aspektach.<sup>20</sup>

Perswazja zastępuje przemoc, ale w wielu przypadkach perswazja-uwodzenie może być destrukcyjna. Ajschylos w *Agamemnonie* nazywa ją nieodrodną córką Ate (Ατη) – bogini ruin, deluzji, szaleństwa i błędzenia<sup>21</sup>. Dlatego Pejto przedstawiana jest często w orszaku Pandory.

Obie twarze Pejto obecne są w teorii politycznej, ale pozostają w niej całkowicie rozdzielone. Perswazja jako retoryka i elokwencja należy do debaty demokratycznej, a uwodzenie do irracjonalnej strony polityki, emocji, nierozumnego tłumu, który ulega demagogom. Istnieje ogromna literatura dotycząca każdego z tych aspektów, ale mało pisano o ich zazębianiu się w demokratycznej polityce. Większość tej literatury dotyczy mechanizmów społecznych i psychologicznych, które

<sup>20</sup> H. F. North, *Emblems of Eloquence*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 1993, nr 3 (137), s. 406–430, cyt. s. 408.

<sup>21</sup> Tamże. W przekładzie Stefana Srebrnego odnośny fragment brzmi: „Zwycięża szept zgubnej, złej pokusy,/ opętań złud, ciemnych pragnień córy...” (Ajschylos, *Agamemnon*, 395–396, w: tegoż, *Tragedie*, przeł. S. Srebrny, Wyd. Homini, Kraków 2005).

umożliwiły zniszczenie demokracji i ustanowienie w jej miejsce systemów totalitarnych. Innymi słowy, polityka w tej perspektywie jest rozpięta między racjonalną dyskusją w klubie dżentelmenów a skłębionymi emocjami mas ulegających efekciarskim argumentom. Co więcej, z tego, że pewna doza emocji jest w polityce niezbędna, wysnuto wniosek, że rdzeniem polityki jest konflikt, że poza antagonizmem niemożliwa jest prawdziwa polityka. Ergo, niemożliwa jest demokracja liberalna, której rdzeń stanowi konsens; w najlepszym razie jest ona jedynie iluzją ukrywającą rzeczywistą grę sił politycznych. Takie rozumienie polityki sprzężone jest z ujmowaniem jej jako święta historii. Staje się ona miejscem, w którym potwierdza się autentyczność egzystencji, triumfem woli, która podporządkowuje sobie rzeczywistość społeczną. W tle tego ujęcia czai się zasada wodzostwa z postacią charmatycznego lidera, który inkarnuje dążenia wspólnoty narodowej czy wręcz, jak twierdzi Giorgio Agamben, może być utożsamiany z jej biologicznym ciałem. „Führer naprawdę jest – zgodnie z pitagorejską definicją prawa – *nomos empsychon*, żyjącym prawem”<sup>22</sup>.

Uwodzenie nie musi jednak mieć personalnego charakteru, może być czymś w rodzaju gry kategorii. Dzieje się tak w dyskursywnych koncepcjach władzy inspirowanych strukturalistyczną psychoanalizą Jacques’a Lacana. Najbardziej chyba znana koncepcja z tego kręgu została przedstawiona przez Ernesto Laclaua i Chantal Mouffe w książce *Hegemonia i socjalistyczna strategia*<sup>23</sup>. Polityka według nich to walka o narzucenie przez określone grupy polityczne swej interpretacji „pustych znaczących”, czyli pojęć na tyle ogólnych, że muszą być wypełnione konkretną treścią społeczną. „Demokracja”, „porządek”, „rządy prawa” – to pojęcia na tyle atrakcyjne, że mogą być akceptowane przez większość społeczeństwa, ale jednocześnie na tyle nieostre, że można im przypisać różne, często skrajnie odmienne sensy polityczne. Ta z grup, która jest w stanie narzucić całemu społeczeństwu swoje rozumienie tych kategorii, sprawuje hegemonię, która jednak zawsze ma charakter przygodny i czasowy. Koncepcja Laclaua i Mouffe jest

<sup>22</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 237.

<sup>23</sup> Zob. E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2007.



oryginalną wariacją na tematy znane z filozofii Hegla, ale przede wszystkim kulturalistycznego marksizmu Antonio Gramsciego. Huzarów z wyciągniętymi szablami zastępują intelektualści, którzy są w stanie wytworzyć idee zdolne przyciągnąć wielkie grupy ludzi i narzucić im pewną określoną wizję „naturalnego” porządku społecznego. Takie ujęcie polityki, mimo że zachowuje sporo z marksowskiego schematu konfliktu i narzucania hegemonii, daje jednak możliwość przejścia do pewnej wizji demokracji. Jest ona wtedy uregulowaną, bezkrwawą wojną, w której bitwy zastępowane są przez wybory. Inaczej rzecz ujmując, nie można wypracować kompromisu, ale można przekonać większość do naszej wizji społeczeństwa.

W polityce rozumianej jako uwodzenie szczególną rolę mają do odegrania artyści. Sztuka może być elementem mobilizowania mas i wtedy oddziałuje wprost na emocje, dowartościowując bezpośrednio pewne grupy społeczne. Właściwie każdy system oparty na uwodzeniu potrzebuje takiej sztuki, która odgrywa rolę analogiczną do retoryki w systemach niedemokratycznych, czyli upiększania rzeczywistości społecznej. Sztuka taka jest często krytykowana jako proste przedłużenie ideologii, ale wiele niewątpliwie wybitnych dzieł, jak *Straż nocna* Rembrandta czy prace konstruktywistów radzieckich, da się podciągnąć pod tę kategorię. Ważniejsza jest jednak subwersywna rola sztuki, która podważając utarte znaczenia, może prowadzić do zmiany perspektywy patrzenia na społeczeństwo i w konsekwencji do zmiany politycznej. Jak pisze Jacques Rancière: „Praktyki artystyczne są «sposobami działania», które ingerują w ogólny podział sposobów działania i w ich relacje ze sposobami bycia i formami widzialności”<sup>24</sup>. Sztuka odgrywa taką rolę w każdym systemie politycznym, ale w demokracji jej funkcja jest szczególna. System ten jest ćwiczeniem w wyobraźni społecznej i dlatego wszystkie oczywistości muszą tu być nieustannie podważane i kwestionowane, działalność artystyczna jest więc esencją demokratycznej polityki.

Nowoczesna demokracja jest, jak wiadomo, ściśle zespolona z rozwojem kapitalizmu, stąd podwójna rola krytyki artystycznej, która – historycznie rzecz biorąc – skierowana jest przeciw wszelkim formom

<sup>24</sup> J. Rancière, *Dzielenie postrzeganego. Estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa, Korporacja Ha!art, Warszawa 2007, s. 70.



opresji politycznej, ale też formom życia narzucanym przez utowarowane społeczeństwo. Jednak, jak zwraca uwagę przenikliwy analityk współczesnego kapitalizmu Luc Boltanski, sztuka nie była w stanie rozwinąć narzędzi krytyki odpowiednich dla najnowszych form produkcji kapitalistycznej. Hasła rewolucji kulturowej lat sześćdziesiątych – autentyczności, autokreacji czy wyzwolenia, które stały się podstawą krytyki artystycznej, zostały przechwycone przez kapitalizm i legły u podstaw nowego, kapitalistycznego typu relacji społecznych.

W świecie sieci życie społeczne składa się z wielu spotkań i czasowych, ale możliwych do odtworzenia, związków z różnymi grupami, działającymi w znaczącym dystansie: społecznym, geograficznym, zawodowym i kulturowym. Projekt jest sposobnością i powodem dla formowania tych związków. Wiąże on bardzo zróżnicowaną grupę ludzi i staje się wysoce aktywną częścią sieci w czasie relatywnie krótkim, ale pozwalającym na tworzenie bardziej trwałych związków, które zostają zawieszane, ale wciąż pozostają dostępne.<sup>25</sup>

Takie ujęcie rzeczywistości społecznej jest kluczowe dla nowego pojęcia polityki, która staje się coraz bardziej przygodna zarówno w swych formach (nowe ruchy społeczne), jak i treściach (różnego rodzaju populistyczne manifesty), ale również znaczące dla sztuki. Boltanski uważa, że kapitalizm był w stanie przejąć poważną część postulatów krytyki artystycznej:

Będąc pomocną w obaleniu konwencji związanych ze starym uporządkowanym światem, a także w przekroczeniu sztywnych reguł industrialnego porządku – biurokratycznej hierarchii i standardowej produkcji – krytyka artystyczna stworzyła kapitalizmowi możliwość oparcia się na nowych formach kontroli utowarowienia nowych, bardziej zindywidualizowanych i „autentycznych” dóbr.<sup>26</sup>

Zatem sztuka, zdaniem francuskiego socjologa, musi szukać sposobów krytyki tych form opresji, które sama niechcący pomogła stworzyć.

<sup>25</sup> L. Boltanski, E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, przeł. G. Elliott, Verso, London – New York 2007, s. 104.

<sup>26</sup> Tamże, s. 467.

## Kairos, Ananke i lęk

Blaise Pascal w *Trzech rozprawach o kondycji możliwych* proponuje swemu słuchaczowi eksperyment myślowy:

Aby osiągnąć prawdziwą świadomość swego stanu, rozważ go w takim obrazie. Burza rzuciła jakiegoś człowieka na nieznaną wyspę, gdzie mieszkańcy silili się właśnie odnaleźć swego króla, który zaginął. Że ów człowiek z ciała i oblicza podobny był wielce do tego króla, wzięli go za niego i za takiego uznał go też cały lud. Ów zrazu nie wiedział, co począć, ale w końcu zgodził się ze swym dobrym losem. Przyjął honory, jakie mu oddawano, i pozwolił sobie traktować jak króla.<sup>27</sup>

W konsekwencji człowiek ów

miał podwójną świadomość, jedną, mocą której działał jak król; drugą, w której uznawał swój stan istotny oraz to, że jedynie przypadek dał mu miejsce, które zajmował. Ukrywał tę drugą myśl, a objawiał pierwszą. Za pomocą pierwszej porozumiewał się z ludem, za pomocą drugiej z samym sobą.<sup>28</sup>

Dla Pascala celem tekstu jest oczywiście pokazanie konsekwencji moralnych, które wynikają z tego, że pozycja zajmowana przez nas w społeczeństwie jest zawsze przypadkowa, ale myślę, że jego rozważania mają również odniesienie do polityki. Z jednej strony, przygodność polityki, jej kontyngentny charakter jest zmorą wszystkich koncepcji, które chciałyby nadać jej jakiś transcendentny sens. Z drugiej strony jednak trudno się pogodzić z myślą, że wszystkie dramatyczne wydarzenia, które można podciągnąć pod określenie „polityka”, są tylko ciągiem chaotycznych epizodów, niedających się ułożyć w żaden wzór.

Ta nieuchronna przypadkowość działania politycznego może być rozpatrywana w dwóch powiązanych ze sobą znaczeniach: jako

<sup>27</sup> B. Pascal, *Trzy rozprawy o kondycji możliwych*, w: tegoż, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Żeleński-Boy, M. Tazbir, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1962, s. 227–236, cyt. s. 229.

<sup>28</sup> Tamże.

przypadkowość samej polityki, jej „istoty”, i jako przypadkowość osobowości i świadomości jej aktorów oraz rezultatów ich działań. Pierwsze z tych znaczeń odnosi się do tego, co w teorii polityki demokratycznej określa się jako „różnicę polityczną”. Drugie natomiast odnosi się do podziału na sferę publiczną i prywatną, który jest w centrum liberalnej koncepcji polityki. W obu przypadkach podstawowym pytaniem jest kwestia możliwości istnienia demokracji.

Francusko-grecki filozof Cornelius Castoriadis pisze, że demokracja dla starożytnych Greków była przede wszystkim projektem autonomii:

Jednym z wielkich momentów myśli greckiej i bardziej specyficznym dla tej myśli, niż jakkolwiek inny, jest rozróżnienie oraz opozycja między *physis* i *nomos*. *Physis*: napór wewnętrzny, spontaniczny rozrost rzeczy, ale jednocześnie źródło porządku. *Nomos*: słowo zwykle tłumaczone jako ‘prawo’, znaczyło w oryginale dzielenie, podział (*le partage*), prawo podziału, a zatem instytucje, użycie (zwyczaje), konwencję, a ostatecznie czystą i prostą konwencję. To, że coś należy do *nomos*, a nie do *physis*, znaczyło dla starożytnych Greków, że zależy od ludzkiej konwencji, a nie natury rzeczy.<sup>29</sup>

Oczywiście podstawą demokracji ateńskiej był *nomos*: „To właśnie pojęcie *nomos* nadaje pełne znaczenie projektowi autonomii. Posiadanie autonomii nie oznacza dla jednostki czy kolektywu robienia «tego, co się chce», ale nadanie sobie samych własnych praw”<sup>30</sup>. Projekt demokracji jako autonomii atakowany był z wielu stron, ale zasadniczo wysuwano przeciwko niemu dwa argumenty. Po pierwsze, że wprowadza do polityki, czy szerzej – życia społecznego element przypadkowości, wzmacniając w ten sposób i tak znaczną nieprzewidywalność życia społecznego. Po drugie, że przecenia możliwość autonomii jednostki ludzkiej, która zawsze tkwi w określonej tradycji społecznej i kulturowej.

Znana jest też odpowiedź liberałów na te zarzuty; przedstawiłem ją wyżej, przypomnę więc jedynie, że uważają oni, iż ludzie, uczestnicząc

<sup>29</sup> C. Castoriadis, *Physis, création, autonomie*, w: tegoż, *Fait et à faire*, Éditions du Seuil, Paris 1997, s. 236–249, cyt. s. 236.

<sup>30</sup> Tamże, s. 237.

w sferze publicznej, potrafią się posługiwać racjonalnym rozumowaniem. Co więcej, ich funkcjonowanie w tej sferze pozwala brać w nawias przygodne okoliczności ich narodzin, czyli tradycje, zwyczaje, nawyki społeczności, z których pochodzą. Przypadkowość polityki jest więc znacznie zredukowana przez racjonalność umysłu publicznego, żeby użyć wyrażenia Johna Rawlsa.

Chociaż spór o demokrację liberalną toczy się od początków nowoczesności, to szczególnego dramatyizmu nabrał w latach dwudziestych i trzydziestych poprzedniego wieku. Wiązało się to z ogólnym kryzysem demokracji i pojawieniem się reżimów autorytarnych i totalitarnych. Mimo zasadniczych różnic ideologicznych zarówno lewicowe, jak i prawicowe, faszystowskie reżimy uznały liberalną demokrację za iluzję, radykalizując jej dziewiętnastowieczną krytykę. Co ciekawe, radykalizacja ta prowadziła do dziwnego połączenia skrajnego determinizmu z prawie całkowitym woluntaryzmem, powiązania Kairosa z Ananke. Carl Schmitt łączy nieuchronność podziału na wroga i przyjaciela ze skrajnym decyzyzmem, w którym wszelkie decyzje podejmowane są przez suwerena nieliczącego się z żadnymi regułami: „Każde prawo ma charakter sytuacyjny. Suweren tworzy sytuację jako całość i zapewnia jej trwały charakter. To on zachowuje monopol na podejmowanie ostatecznych decyzji”<sup>31</sup>. Z drugiej strony spektrum politycznego Włodzimierz Lenin dokonuje rewizji marksizmu, podkreślając, mimo jego deterministycznego charakteru, woluntarystyczny charakter zmiany społecznej. Mamy więc do czynienia z koncepcją polityki będącą apologią konfliktu, który może się przejawiać w każdej sferze życia społecznego. Antydemokratyczne reżimy dążyły do polityzacji każdej dziedziny życia, włączając w to najbardziej intymne relacje. Przykładem mogą być toczone w latach dwudziestych w Związku Radzieckim długie i zaciekle dyskusje o powiązaniach miłości i małżeństwa z walką klas<sup>32</sup>, choć reżimy faszystowskie nie pozostawały w tyle w tym względzie<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Znak, Kraków 2000, s. 39.

<sup>32</sup> Zob. Y. Slezkine, *The House of Government. A Saga of the Russian Revolution*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2017, s. 230.

<sup>33</sup> Por. Ch. Duggan, *Fascist Voices: An Intimate History of Mussolini's Italy*, Oxford University Press, New York 2013.

Niezwykle interesującym komentarzem do sytuacji politycznej w latach trzydziestych jest artykuł Emmanuela Levinasa *Refleksje o filozofii hitleryzmu*, po raz pierwszy opublikowany w katolickim piśmie „Esprit” w 1934 roku, niedługo po dojściu Hitlera do władzy<sup>34</sup>. Dla francuskiego filozofa polityka jest wyrazem głębszych warstw ludzkiej egzystencji. Niebezpieczeństwo hitleryzmu polega na tym, że odwołuje się on do elementarnych odczuć duszy ludzkiej, a jednocześnie kwestionuje zasady cywilizacji, przede wszystkim ideę ludzkiej wolności. Levinas wyraźnie pisze, jak rozumie tę wolność:

Swobody polityczne nie wyczerpują ducha wolności, który w cywilizacji europejskiej wyznacza koncepcję ludzkiego przeznaczenia. Polega ono na poczuciu absolutnej wolności człowieka wobec świata i stojących otworem możliwości, które pobudzają go do działania. Człowiek wiecznie odradza się wobec Wszechświata. Mówiąc bez ogródek – człowiek nie ma historii.<sup>35</sup>

W tym sensie, argumentuje Levinas, liberalizm jest dziedzicem myśli religijnej judaizmu i chrześcijaństwa, nawet jeśli jego prominentni przedstawiciele przeciwstawiają się religijnej eschatologii. Marks co prawda zmienił tę perspektywę, pokazał ograniczenia ludzkiej wolności w determinujących jednostkę warunkach ekonomicznych, ale w końcu doszedł do wniosku, że uświadomienie sobie ograniczeń oznacza wyzwolenie się od nich, więc *de facto* zaakceptował ducha wolności. Natomiast filozofia hitleryzmu wiąże ducha, świadomość, tożsamość z biologicznie rozumianym ciałem. Wówczas, upraszczając nieco rozumowanie, jedyne możliwe związki międzyludzkie są związkami krwi. „I wobec tego – jeśli nawet rasa nie istnieje – trzeba ją wymyślić!”<sup>36</sup>. Niebezpieczeństwo tej filozofii i w konsekwencji potwornej polityki, która za nią idzie, polega więc na tym, że odwołuje się ona do niezaprzeczalnego fundamentu ludzkiej egzystencji: powiązania ciała i ducha. Co więcej, daje ona poczucie szczerości i autentyczności, tak potrzebne współczesnej kulturze, w której duch wolności

<sup>34</sup> Zob. E. Levinas, *Kilka myśli o filozofii hitleryzmu*, przeł. J. Migasiński, „Literatura na Świecie” 2004, nr 1–2, s. 5–13.

<sup>35</sup> Tamże, s. 6.

<sup>36</sup> Tamże, s. 11.

doprowadził do traktowania prawdy jako gry idei. Dlatego też, pisze Levinas, filozofia faszyzmu nie jest po prostu opozycyjna w stosunku do takich czy innych poglądów chrześcijaństwa i liberalizmu. „To nie taki czy inny dogmat demokracji, parlamentarizmu, dyktatorskiego ustroju lub polityki religijnej staje się tu przedmiotem debaty. W grę wchodzi samo człowieczeństwo człowieka”<sup>37</sup>.

W nocie do angielskiego przekładu swojego tekstu Levinas podkreśla, że pierwotne zło, którego hitleryzm był przejawem, nie jest czymś akcydentalnym, ale jest „Możliwością bytu troszczącego się o samo bycie-bytu, *dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*, jak to wyraża Heidegger”<sup>38</sup>. Z tego powodu liberalizm polityczny nie jest wystarczającą odpowiedzią na zagrożenie.

Musimy zadać sobie pytanie, czy liberalizm wystarczy dla podtrzymania autentycznej godności ludzkiego podmiotu. Czy podmiot osiąga właściwą ludzką kondycję, zanim weźmie na siebie odpowiedzialność za innego człowieka w akcie bycia wybranym, który wynosi go na ten poziom? Bycie wybranym – pochodzące od jakiegoś boga – lub Boga – który nań patrzy w t w a r z y innego człowieka, jego bliźniego, będącego pierwotnym „miejszem” Objawienia.<sup>39</sup>

Tekst Levinasa jest oczywiście związany z określonym czasem i sytuacją polityczną, ale ma też znaczenie uniwersalne. Upatruję go po pierwsze w tym, że pokazuje, iż niezwykle niebezpieczne, deterministyczne pojęcie polityki nie jest czymś przygodnym, ale zakorzenione jest głęboko w egzystencji. Po drugie, że polityka nie może być sprowadzana jedynie do gry sił, ale musi zawierać w sobie pierwiastek etyczny. Nie sprowadza się on oczywiście do „etyki polityki”, rozważania tego, jakie chwyt polityczne można stosować, a jakie już przekraczają granice moralności, ale sięga do podstawy bytu. Inna sprawa, czy polityka w obu rozumieniach: polityczności i polityki w węższym sensie, jest w stanie ciężar ten udźwignąć.

<sup>37</sup> Tamże, s. 11–12.

<sup>38</sup> Tamże, s. 12. W polskim przekładzie cytat z *Bycia i czasu* Martina Heideggera brzmi: „temu bytowi w jego byciu chodzi o samo to bycie” (por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994, s. 17).

<sup>39</sup> Tamże, s. 13.

Odpowiedzią na to pytanie może być wpływowy esej Paula Ricoeura *Paradoks polityczny*, napisany tuż po radzieckiej inwazji na Węgry w 1956 roku<sup>40</sup>. Głównym zagadnieniem tego artykułu jest problem zła w polityce i tego, jak może być ono jeśli nie wykorzenione, to przynajmniej opanowane. Francuski filozof uważa, że u egzystencjalnych podstaw polityki leży „polityczna alienacja”, która „nie może być zredukowana do żadnej innej, ale jest elementem konstytutywnym ludzkiej egzystencji i, w tym sensie, polityczny sposób istnienia pociąga za sobą zerwanie między abstrakcyjnym życiem obywatela i konkretnym życiem w rodzinie i w pracy”<sup>41</sup>. Z tego względu zawsze istnieje napięcie między akceptowaną przez wszystkich członków społeczności percepcją wspólnego dobra i sprawiedliwości a walką o władzę. To pierwsze nazywa Ricoeur politycznością (*le politique*), to drugie polityką (*la politique*). Oba czynniki są potrzebne w funkcjonowaniu społeczeństwa, chociaż prowadzą w przeciwnych kierunkach; na tym właśnie polega paradoks polityczny.

Konieczne jest powstrzymanie się od pokusy przeciwstawienia sobie dwóch stylów refleksji politycznej, jednego, który podkreśla racjonalność polityczności (*le politique*), odwołując się do Arystotelesa, Rousseau i Hegla, oraz drugiego, które kładzie nacisk na przemoc, kłamstwa władzy, podążając za platońską krytyką „tyrana”, apologią „księcia” Machiavellego i marksistowską krytyką „alienacji politycznej”. Paradoks ten musi być zachowany: to, że największe zło przylega do największej racjonalności, że występuje alienacja polityczna, wynika z tego, że polityczność (*le politique*) jest względnie autonomiczna.<sup>42</sup>

U Ricoeura zło, przemoc w życiu społecznym wynikają więc z samej istoty polityki, ale jednocześnie istnieją w nim mechanizmy, które to zło mogą zniwelować lub ograniczyć. Francuski filozof wskazuje na dwa powiązane ze sobą czynniki, które są kluczowe w tym względzie: wolność i dyskusję. Dyskusja między grupami społecznymi pozwala na podejmowanie racjonalnych decyzji, w których uwzględniane są

<sup>40</sup> Zob. P. Ricoeur, *The Political Paradox*, w: tegoż, *History and Truth*, przeł. Ch. A. Kelbley, Northwestern University Press, Evanston, Illinois 2007.

<sup>41</sup> Tamże, s. 260.

<sup>42</sup> Tamże, s. 248–249.

różne perspektywy. Bez dyskusji nie ma demokracji. Jednak by taka dyskusja była możliwa, potrzebna jest wolność obywateli. Dlatego, konkluduje Ricoeur, wolność jest podstawowym problemem polityki niezależnie od tego, „czy to państwo ustanawia wolność na mocy swej racjonalności, czy też wolność ogranicza ekscesy władzy przez swój opór”<sup>43</sup>.

Czy jednak takie konstatacje prowadzą do rozwiązania problemu postawionego na początku niniejszego tekstu? Czy potrafimy powiedzieć, czym jest polityka, która może mieć postać huzarów z obnażonymi szablami, ale też rzeczowej dyskusji w legislatywie? Jeżeli polityka jest domeną wolności, to na pewno nie jesteśmy w stanie jej zdefiniować. Kairos dominuje nad Ananke, mamy do czynienia z nieprzelicznymi formami działań politycznych, które zmieniają się w czasie i są zależne od kultury, w jakiej żyjemy. Jeżeli polityka staje się domeną Ananke, czy to fatalizmu związków krwi, czy też determinizmu ekonomicznego, to właściwie przestaje istnieć. Traci samoistny byt, jest cieniem „prawdziwej” rzeczywistości, sprowadza się albo do intryg pałacowych, albo buntu mas przeciw tyranii. Polityka umyka więc jasnym konceptualizacjom, jest tym, co ludzie chcą w niej widzieć. W tym tkwi źródło lęku polityki, bowiem to, czego nie potrafimy nazwać, jest szczególnie niepokojące, a nawet przerażające. Nie potrafiąc jej nazwać, musimy o niej mówić, bo polityki nie da się pominąć, jest jedną z fundamentalnych cech ludzkiej egzystencji.

<sup>43</sup> Tamże, s. 270.



## vii Lęki wspólnoty

### Indywidualizm i wspólnota

Nowoczesność kształtowały dwa zwalczające się kręgi myślowe. Z jednej strony, było to oświecenie, z drugiej zaś, reakcja na nie, nazywana często kontroświeceniem. Osią sporu między tymi dwoma kręgami myślowymi była i wciąż jest relacja między jednostką a wspólnotą – przede wszystkim, choć nie tylko, narodową. Relacja ta kształtowała właściwie całą polityczną rzeczywistość nowoczesności, od Wielkiej Rewolucji Francuskiej do naszych dni.

Oświecenie zaproponowało wizję człowieka, który jest autonomiczny, potrafi wziąć odpowiedzialność za swe czyny i, co najważniejsze, jest dojrzały, kieruje się własnym rozumem. Immanuel Kant, jeden z wielkich myślicieli oświecenia, w programowym eseju *Co to jest Oświecenie?* znakomicie sformułował stan ducha, który poprzedza oświecenie i który może być źródłem oporu przeciw niemu:

Lenistwo i tchórzostwo to przyczyny, dla których tak wielka część ludzi, mimo wyzwolenia ich przez naturę z obcego kierownictwa, pozostaje chętnie niepełnoletnimi przez całe swoje życie. Te same przyczyny sprawiają, że inni mogą tak łatwo narzucić się im jako opiekunowie. To bardzo wygodne być niepełnoletnim. Jeśli posiadam książkę, która zastępuje mi rozum, opiekuna duchowego, który zamiast mnie posiada sumienie, lekarza, który zamiast mnie ustala dietę, itd. – nie muszę sam o nic się troszczyć. Nie potrzebuję myśleć, jeśli tylko mogę za wszystko zapłacić; inni już zamiast mnie zajmą się tą kłopotliwą sprawą.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman, w: Z. Kuderowicz, *Kant, Wiedza Powszechna*, Warszawa 2000, s. 95.

Kant przeciwstawia tej postawie człowieka, który jest dojrzały i wolny: „Do wejścia na drogę oświecenia nie potrzeba niczego prócz wolności: i to wolności najniezgodniejszej spośród wszystkiego, co nazwać można wolnością, mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu”<sup>2</sup>.

Jak wiadomo, dwie wielkie rewolucje XVIII wieku (francuska i amerykańska) oraz w dużej mierze nasza Konstytucja 3 maja były efektem wprowadzania w życie myśli oświeceniowej. Wywołały one, a przede wszystkim rewolucja francuska, prawie natychmiastową reakcję, której paradygmatycznym przykładem jest słynny esej Edmunda Burke’a *Rozważania o rewolucji we Francji*, w którym znajdujemy znaczący fragment poświęcony obronie tradycji:

W wieku oświecenia mam wystarczająco odwagi, by wyznać, że jesteśmy istotami z niewykształconymi uczuciami: zamiast odrzucić wszelkie uprzedzenia, czcimy je, a im dłużej one trwają, im powszechniej są wyznawane, tym bardziej je hołubimy. Obawiamy się pozwolić ludziom żyć i traktować każdego według jego prywatnych zasobów rozumowych, ponieważ podejrzewamy, że te zasoby są w każdym człowieku zbyt małe i że jednostki posłużą się zasobami banku i kapitału wszystkich narodów i wieków [...]. Uprzedzenia są przez cały czas gotowe do użycia w razie nagłej potrzeby, kierują one umysł na jednostajny kurs mądrości i cnoty, nie pozostawiając miejsca na wahanie w momencie decyzji, na sceptycyzm, zakłopotanie, brak rozstrzygnięcia.<sup>3</sup>

Uprzedzenia, które są w tym fragmencie synonimem tradycji, pozwalają, zdaniem brytyjskiego filozofa, orientować się w świecie, którego sam ludzki umysł nie jest w stanie opanować. Innymi słowy, tradycji powinniśmy bronić nie tyle i nie tylko dlatego, że jest ona tradycją, ale ponieważ daje nam zasoby, których sam rozum nie jest w stanie dostarczyć. Znaczącą konsekwencją tej obrony tradycji jest podważenie uroszczeń rozumu do uniwersalności. Jak pisał inny wielki przedstawiciel konserwatyizmu Joseph de Maistre, nie ma człowieka w ogóle – jest Szkot, Francuz, Anglik, każdy z nich zanurzony we własnych zwyczajach i własnej tradycji.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji*, przeł. D. Lachowska, Znak, Kraków 1994, s. 55.

Burke'a krytyka oświecenia była motywowana względami politycznymi. Jako punkt wyjścia przyjął on coś w rodzaju „zasady ostrożności”, uznając, że lepiej trzymać się tradycji, niż porywać na niepewne co do wyniku eksperymentowanie. Jego krytyka uniwersalności rozumu zbiegła się jednak z wynalezieniem wspólnoty, czego dokonał w swych pismach Johann Gottfried Herder. Wspólnota, a ściślej mówiąc „lud”, jest źródłem tożsamości jednostki, jej punktem odniesienia. Z tej perspektywy wspólnotę przeciwstawia się państwu. Wspólnota jest gorąca, państwo – zimne; wspólnota jest źródłem tożsamości, a państwo – źródłem alienacji. Najbardziej brutalnie tę dychotomię sformułował prominentny przedstawiciel kontroświecenia Friedrich Nietzsche, pisząc:

Państwo? Cóż to jest? Bacność! Uszy mi roztwórzcie, abym wam słowo rzekł o śmierci ludów. Państwem zwie się najzimniejszy ze wszystkich zimnych potworów. Zimny kłam głosi ono, i ta oto leż peźnie z jego ust: „Ja, państwo, jestem narodem”. Leż to! Twórcy to byli, co stworzyli narody i zawiesili ponad nimi wiarę i miłość: i tak oto życiu służyli. Niszczyciele to są, co sidła na wielu nastawili i przewartościowali państwem; miecz zawiesili oni ponad nimi wraz z tysiącem żądź. Gdzie jeszcze istnieje naród, tam nie pojmuje on państwa i nienawidzi go jako złego spojrzenia i grzechu w obyczajach i prawach. Tenci znak dają ja wam: każdy naród mówi swoim językiem dobra i zła: nie rozumie sąsiad mowy tej. Własną mowę wynalazł sobie naród każdy w prawach i obyczajach. Państwo wszakże łączy we wszystkich językach dobra i zła; cokolwiek rzeknie – skłamię, a cokolwiek posiada – skradzione to jest. Wszystko w niem jest fałszem; kradzionymi zęby kasa, ukąśliwe. Fałszywe są nawet trzewia jego. Pomieszanie języków dobra i zła: tenci znak dają wam jako znak państwa. Zaprawdę, wołę śmierci znamionuje znak ten! Zaprawdę, kaznodziei śmierci nawołuje on! Aż nazbyt wielu rodzi się: dla tych zbytecznych wynaleziono państwo! Spójrzycie mi, jak ono ich przynęca, tych nader licznych! Jak ono ich chłonie, żuje i przeżuwa! „Nie masz na ziemi nic większego nade mnie: jam palec Boga radzący” – tako ryczy potwór ten.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 42–43.

Trudno o bardziej dewastującą krytykę państwa liberalnego, które jest dla niemieckiego filozofa synonimem powszechnego egoizmu.

Odpowiedź liberałów na te zarzuty jest jednak równie dobitna. Wolna, autonomiczna jednostka kierująca się światłem rozumu nie może ulegać choćby najszlachetniejszym pokusom odwołania się do tradycji. Co więcej, istotą nowoczesnego państwa jest tolerancja, która oznacza spychanie większości tradycyjnych przekonań i wartości do sfery prywatnej, pozostawiając w sferze publicznej jedynie zdolność do konstruktywnej współpracy z innymi obywatelami. W tym sensie nadmiar wspólnotowości może prowadzić do utrudnień lub całkowitej blokady funkcjonowania demokratycznych procedur. Mogło by się stać tak dlatego, że silna wspólnotowość zakłada pewien rodzaj jednomyślności, a demokracja z natury swej jest regulowanym procedurami konfliktem i zinstytucjonalizowanym eksperymentowaniem społecznym.

Demokracja zakłada więc zmianę, ewolucję, podczas gdy wspólnota oscyluje wokół konserwatyzmu. Spór ten zaostrza się, kiedy wroga pierwotnie państwu wspólnota zaczyna się z nim zrastać, jak to się dzieje w końcowych dekadach XIX wieku. Powstaje nowoczesny nacjonalizm, oparty na idei państwa jako wspólnoty nie tylko kulturowej, ale też etnicznej. Wybitny historyk izraelski Zeev Sternhell w swej monumentalnej historii kontroświecenia tak widzi tę przemianę:

U Herdera i jego zwolenników, nie tylko w Niemczech, ale również we Francji i Włoszech, wyłonił się nacjonalizm kulturowy i jego wytwór, nacjonalizm polityczny. Oba nacjonalizmy wkroczyły w wiek dwudziesty, stając się coraz bardziej radykalnymi i agresywnymi. Nacjonalizm kulturowy bardzo wcześnie dał początek idei państwa narodowego oraz jej duplikatowi, idei wszechwładzy państwa i koncepcji demokracji jako wroga ludu.<sup>5</sup>

Sternhell stawia znak równości między nacjonalizmem kulturowym a nowoczesnym nacjonalizmem etnicznym, który z kolei jest źródłem faszyzmu. Liberalizm przeciwstawia tej koncepcji ideę wolnej, autonomicznej jednostki, która potrafi oprzeć się wszelkim pokusom

<sup>5</sup> Z. Sternhell, *The Anti-Enlightenment Tradition*, przeł. D. Maisel, Yale University Press, New Haven, CT 2010, s. 101.

identyfikacji z nacjonalizmem. Stawką w tym sporze jest wolność – najwyższa wartość w aksjologii liberalizmu. Kontrowersję tę znakomicie pokazał Tomasz Mann w opisie walki, którą Naphta i Settembrini toczą o duszę Hansa Castorpa. Po pochwaleniu wspólnotowości wygłoszonej przez Naphtę Settembrini odpowiada mu dytyrambem na cześć wolności: „W ciągu rozmowy powiedział pan to i owo o godności ludzkiej. A jednocześnie broni pan takiej moralności gospodarczej, która pociąga za sobą brak wolności i brak godności jednostki ludzkiej”<sup>6</sup>.

## Kłopoty ze wspólnotą

Zarysowany wyżej spór liberalizmu z myślą wspólnotową, odwołującą się do wartości narodowych i religijnych, nie wyczerpuje całości obrazu z trzech przynajmniej powodów. Po pierwsze, intuicyjnie czujemy, że trudno wyzbyć się wszelkich odniesień do rodzimej kultury i że stanowi ona źródło znacznej części naszej tożsamości. Po drugie, teoretycy liberalnej demokracji zauważyli, że samo poleganie na formalnych procedurach ustanawiania władzy, bez brania pod uwagę kultury, w której procedury owe są realizowane, nie zapewnia w pełni harmonijnego przebiegu działań politycznych. Jak sformułował to wybitny filozof amerykański John Dewey, demokracja to nie tyle i nie tylko system instytucji, ale przede wszystkim system nawyków dnia codziennego. Po trzecie, samo pojęcie wspólnoty nie jest jednoznaczne. Wspólnota narodowa jest najbardziej oczywistym przykładem wspólnoty, ale istnieją wspólnoty, które takiego charakteru nie mają, a które równie silnie kształtują tożsamość swych członków.

W tym krótkim eseju nie jestem naturalnie w stanie przeanalizować czy nawet przedstawić stanowisk w tej złożonej dyskusji, mogę tylko odesłać do swych wcześniejszych prac po pełniejszą jej charakterystykę<sup>7</sup>. Chciałbym tutaj jedynie nieco obszerniej omówić dwa przykłady,

<sup>6</sup> T. Mann, *Czarodziejska góra*, przeł. J. Kramsztyk, J. Łukowski, Muza, Warszawa 2007, s. 461.

<sup>7</sup> Zob. L. Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjonalne*, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2005; tegoż, *Lęk nowoczesny: eseje o demokracji i jej adwersarzach*, Universitas, Kraków 2011; tegoż, *Polityka dialogu. Demokracja niekonsensualna i wspólnota krytyczna*, przeł. K. Liszka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

które mogą rzucać światło na różnorodność ujęć wspólnotowości we współczesnej filozofii. Pierwszy z nich dotyczy komunitaryzmu (inaczej: komunitarianizmu), czyli poglądu głoszącego, że sama proceduralna demokracja nie wystarcza, że oprócz procedur potrzebne są jeszcze „nawyki serca”, które pozwalają demokracji na sprawne funkcjonowanie. Kluczem do zrozumienia wpływu kultury na politykę jest dla komunitarystów kwestia tożsamości. Tożsamość indywidualna, jak twierdzi Charles Taylor, bodaj najwybitniejszy przedstawiciel tego nurtu, nie kształtuje się w próżni – zawsze wymaga odniesienia do większej kulturowej całości. Taylor, którego poglądy mieszczą się w tradycji hermeneutycznej, rozumie tożsamość jako pewną opowieść o sobie samym, jako narrację, która musi być włączona w szerszą narrację wspólnoty. W odróżnieniu jednak od klasycznych ujęć „silnej”, narodowej wspólnoty uważa on, że nowoczesność stwarza szansę na odnoszenie własnej tożsamości do różnych wspólnot, które wyznaczają „horyzonty znaczeń” czy „ramy pojęciowe” dla narracji jednostek<sup>8</sup>. Oczywiście jest, że jednostka przenosi ukształtowane kulturowe wzorce także w sferę polityczną. Decyzje polityczne są więc w takiej czy innej mierze motywowane przez historię wspólnoty, do której należymy.

Wybitny przedstawiciel komunitaryzmu Michael Sandel twierdzi, że dla liberalizmu:

nigdy nie jestem określony przez cele, które realizuję, i swe powiązania, ale zawsze jestem zdolny do stanięcia z boku po to, by je zbadać, ocenić i ewentualnie zmienić. Znaczy to właśnie, że jestem wolnym i niezależnym podmiotem (*self*) zdolnym do wyborów. Ta wizja podmiotu znalazła swój wyraz w ideale państwa jako neutralnej ramy [...]. Komunitariańscy krytycy opartego na prawach liberalizmu mówią, że nie pojmujemy swej niezależności w taki sposób, nie traktujemy siebie jako posiadaczy podmiotów całkowicie oddzielonych od naszych celów i powiązań. Twierdzą oni, że niektóre z naszych ról częściowo konstytuują osoby, którymi jesteśmy – jako obywatele kraju, członkowie jakiegoś ruchu lub zwolennicy jakiejś sprawy. Jeżeli więc jesteśmy częściowo definiowani przez wspólnoty, które zamieszkujemy, musimy również być włączeni w cele i dążenia tych wspólnot.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Zob. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 2002.

<sup>9</sup> M. J. Sandel, *Introduction*, w: *Liberalism and Its Critics*, red. M. J. Sandel, New York University Press, New York 1984, s. 5–6.

Komunitaryzm stanowi istotną korektę liberalizmu, ale łatwo można wysunąć przeciwko niemu poważne obiekcje. Po pierwsze, komunitaryści zakładają, jak napisałem wyżej, że relacje między wspólnotą a jednostką mają charakter narracyjny, więc rozgrywają się przede wszystkim w języku, który przenosi wartości danej kultury. Jednak od razu powstaje pytanie, co ze wspólnotami opartymi na podzielanym przez ich członków doświadczeniu, które nie musi mieć jednolitego rdzenia językowego? Argument ten podniosły feministki, mówiąc o wspólnym doświadczeniu kobiet z różnych kultur, ale można go bez trudu rozszerzyć na doświadczenia wojny czy przeżytych okrucieństw. Konstytuują one wspólnotę nawet wtedy, gdy są skonceptualizowane w różnych językach i odnoszone do odmiennych wartości kultury. Po drugie, zakotwiczenie wspólnoty w wartościach i znaczeniach prowadzi do trudności w ujęciu tego, co można by nazwać temporalnymi, przygodnymi wspólnotami. Ich istnienie jest jednym z najbardziej charakterystycznych znaków (po)nowoczesności. Z punktu widzenia komunitaryzmu takie *ad hoc* powstające wspólnoty są praktycznie niedostrzegalne. W końcu, i to wydaje mi się najważniejsze, perspektywa komunitaryzmu nie pozwala na traktowanie wspólnoty jako „złej”, zagrażającej i zniewalającej. Oczywiście, komunitarianie są przeciwni wszelkiego rodzaju nacjonalizmom czy szowinizmowi, ale traktują je raczej przejaw degeneracji czy choroby zdrowej z natury wspólnoty.

Czy jednak w ogóle możliwe jest inne pojęcie wspólnoty niż to, które wynika z tradycji herderiańskiej, przyswojonej i przekształconej przez współczesnych komunitarystów? Sądzę, że co najmniej próby takiej koncepcji pojawiły się w myśli francuskiej u Georges’a Bataille’a i Maurice’a Blanchota, a najpełniej rozwinął je Jean-Luc Nancy w swojej inspirującej książce *Rozdzielona wspólnota*<sup>10</sup>, do której nawiązywałem już w jednym z poprzednich szkiców. Jego idea wspólnoty zrywa z takim ujęciem, które każe widzieć w niej pewien projekt polityczny, podstawę ładu społecznego. We wstępie do polskiego wydania autor tak wyjaśnia swe intencje:

<sup>10</sup> Zob. J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2010.



próbowałem uchwycić miarę zjawiska, które głęboko naznaczyło pewien aspekt kultury europejskiej: chodzi o pragnienie, aby społeczeństwo [...] przybrało postać dzieła, to znaczy realności, która osiągnęła swój docelowy i doskonały kształt, realności wypełnionej znaczeniem ostatecznym. W pełni [...] wyraziło się ono w formie tego, co określa się mianem dwudziestowiecznych totalitaryzmów [...]. Totalitaryzmy reprezentowały wolę stworzenia integralnego i totalnego dzieła z „tego świata”, w którym miałyby się współkształtować wszystkie formy egzystencji.<sup>11</sup>

Odrzucenie takiego traktowania wspólnoty, które zdaniem Nancy’ego podzielane jest zarówno przez liberalizm, jak i komunitarianizm, zaowocowało właśnie innym podejściem do wspólnoty:

uznałem, że warto zaryzykować wyrażenie *communauté désœuvrée*, „rozdzielona wspólnota”, do określenia sposobu, w jaki moglibyśmy ukierunkować nasze myślenie o byciu-razem, nie ulegając przy tym pragnieniu, by uczynić dziełem „wspólnotę” lub to, co „wspólne” jako takie. Bycie-wspólnie nie jest „dziełem” i nie może tworzyć „dzieła” całości osiągającej doskonałą postać i zyskującej ostateczne znaczenie. Bycie-wspólnie jest bowiem z istoty otwarte i mnogie, chociaż mnogość ta nie sprowadza się do indywidualistycznego atomizmu.<sup>12</sup>

Inspirowana przez kategorię Heideggera bycie-z (*Mitsein*) wspólnota postulowana przez Nancy’ego nie tyle łączy swych członków w określonym celu, ile jej fundamentem jest przekonanie o konieczności, ale też niemożliwości więzi. W kolejnej eksplikacji swojej teorii wspólnoty pod znaczącym tytułem *Être singulier pluriel*<sup>13</sup> francuski filozof jeszcze wyraźniej podkreśla ten aspekt wspólnotowości, który sprawia, że wspólnota nie jest projektem, lecz raczej poczuciem pewnego braku, porzucenia – powoduje ono, że możemy być częścią wielości, nie rezygnując ze swej pojedynczej odrębności. Oczywistym powodem, który umożliwia niemożność wspólnoty, jest śmierć.

<sup>11</sup> Tamże, s. 4–5.

<sup>12</sup> Tamże, s. 5.

<sup>13</sup> Zob. J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Éditions Galilée, Paris 1996.



Wspólnota jest podporządkowana śmierci jako czemuś, z czego nie można właśnie zrobić *dzieła* (z wyjątkiem dzieła śmierci, którym śmierć się staje, gdy tylko próbuje się z niej zrobić dzieło [...]). Wspólnota jest tutaj po to, aby uznać i wziąć na siebie tę niemożność, a ściślej – nie ma tu bowiem ani funkcji, ani celowości – ta sama niemożność przekształcenia śmierci w dzieło zaznacza się i afirmuje w formie „wspólnoty”.<sup>14</sup>

Dlatego spełnienie polityczne wspólnoty postulowanej przez Nancy’ego: „byłoby zarysem jednostkowości, jej komunikacji, jej ekstazy. «Polityczność» oznaczałaby wspólnotę podporządkowującą się rozdzielaniu swej komunikacji lub oddaną temu rozdzielaniu i czyniącą je swym celem: wspólnotę świadomie doświadczającą swego dzielenia”<sup>15</sup>.

Koncepcja Nancy’ego to bez wątpienia ważny wkład w rozumienie wspólnoty – może być istotnym instrumentem przy analizach doświadczenia wspólnotowości, szczególnie w sytuacjach ekstremalnych, kiedy pękają „normalne” sposoby jego konstytuowania. Trudno ją jednak przełożyć na polityczne analizy społeczeństwa demokratycznego. Bardziej użyteczne wydaje mi się inne ujęcie wspólnoty, które nazwałem „wspólnotą krytyczną”<sup>16</sup>. Jest ona wspólnotą dialogu, ale dialogu rozumianego za Michaiłem Bachtinem jako wartość sama w sobie, a nie jako narzędzie do osiągnięcia zewnętrznych celów, nawet tak ważnych jak konsens, porozumienie. Decyzja wejścia w dialog, która zawsze ma charakter etyczny, zakłada chęć rozumienia drugiej strony, choć nie zawsze dojścia do zgody. Jeżeli tę koncepcję dialogu odniesiemy do wspólnoty, uzyskamy właśnie koncepcję wspólnoty dialogicznej, otwartej na tradycję, ale jednocześnie wobec niej krytycznej. Nie tyle chodzi więc w niej o wpisanie indywidualnej tożsamości w narrację wspólnoty, ile o prowadzenie krytycznego dialogu z tą narracją. W tym sensie wspólnota krytyczna nie musi być wroga liberalnym koncepcjom wolności i autonomii jednostki. Jednostka ustanawia swą autonomię wobec tradycji nie przez zanegowanie jej znaczenia, ale przez umiejętność ciągłej z nią dyskusji, która pozwala

<sup>14</sup> J.-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, s. 24–25.

<sup>15</sup> Tamże, s. 56.

<sup>16</sup> Zob. L. Koczanowicz, *Polityka dialogu*, s. 115–178 (rozdz. 3 „Wspólnota krytyczna”).

na zrozumienie tkwiących w niej wartości, nawet jeżeli w skrajnym przypadku prowadzi do jej odrzucenia.

## Dialog poetów, dialog wspólnot

Michaił Bachtin tak pisał o języku poezji: „poeta oczyszcza słowo z cudzych intencji, używa tylko takich słów i form, i tylko tak ich używa, że tracą one swój związek z określonymi intencjonalnymi warstwami języka i określonymi kontekstami”<sup>17</sup>. Nie znaczy to oczywiście, że poeta tworzy ponad kontekstem społecznym czy kulturowym, rosyjski myśliciel zwraca nam jednak uwagę, że w samym stosunku do języka poeta jest w innej sytuacji niż prozaik, w dużo większym stopniu, prawie dowolnie, mogąc modyfikować znaczenia słów. Bachtin wyraził tę cechę poezji dosadnie: „Wszystko, co wchodzi do utworu, musi się skapać w rzece zapomnienia”<sup>18</sup>. Ta osobliwość poezji umożliwia starcie poety z jego własną kulturą, to, co Harold Bloom w swej książce określił jako „lęk przed wpływem”<sup>19</sup>. Dlatego trzeba być niezwykle ostrożnym w przypisywaniu utworom poetyckim konkretnych sensów społecznych i odczytywaniu poprzez nie ideologii epoki.

To powiedziawszy, nie możemy jednak nie przyznać, że istnieje też druga strona poezji, o której zresztą pisze przywołany amerykański literaturoznawca. Poeta nie tyle rezonuje głos wspólnoty, ile potrafi go przekształcać, nadać mu formę – i w tym sensie poezja jest być może najlepszym źródłem do zrozumienia tego, co wspólne dla danej społeczności. W naszym kraju nie trzeba chyba nikogo przekonywać, że to właśnie romantyzm stworzył idiom, którym podzielony i zniewolony naród porozumiewał się przez lata niewoli i który wciąż służy temu celowi. W tym sensie naród polski jest właśnie „wyobrażoną wspólnotą” – żeby użyć słynnego określenia Benedicta Andersona – dla której osnowę wyobraźni stanowi tradycja romantyczna<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> M. Bachtin, *Słowo w powieści*, w: tegoż, *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 127. <sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Zob. H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Universitas, Kraków 2002.

<sup>20</sup> Zob. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenieniu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997.

Jednak dla filozofa politycznego, który stara się zrozumieć kulturowe konteksty czy wręcz kulturowe fundamenty polityki, problem stanowi to, że dominujący idiom romantyczny przekładać się może na wiele programów *stricte* politycznych. Wiele pojęć tworzonych przez romantyków i odgrywających ważną rolę w komunikacji międzypokoleniowej ma charakter tego, co w teorii politycznej określa się jako „puste znaczące”<sup>21</sup>. Jak już pisałem o tym wcześniej, chodzi tu o kategorie (przykładem mogą być słowa takie jak: „demokracja” „porządek”), które mają tak ogólny charakter, że toczy się nieustanna walka o nadanie im konkretnych treści, które odpowiadałyby określonym programom politycznym. Niemniej jednak to, jakie kategorie odgrywają główną rolę w programach politycznych, nie jest całkowicie obojętne. Romantycy, a szczególnie Adam Mickiewicz, narzucili takie ujęcie wspólnoty, w którym centralne jest pojęcie narodu, wartości narodowych. Andrzej Walicki w swej analizie *Prelekcji paryskich* cytuje z aprobatą myśl Marii Janion, która światopogląd wielkiego romantyka określiła jako: „rewolucyjny tradycjonalizm” polskiego szlacheckiego ruchu rewolucyjno-niepodległościowego, zmierzającego do restytucji dawnej, bo niepodległej Polski, ale zarazem do zbudowania Polski nowej – „w stykсовym wykąpanej mule”, „odrodzonej przez śmierć”<sup>22</sup>. I dodaje: „Cały Mickiewiczowski system wartości, bezkompromisowo odrzucający ideały mieszczańskie i drobnomieszczańskie oraz przeciwstawiający im «ducha poświęcenia», bezinteresowność, chrześcijaństwo sprzężony z «duchem wojskowym» był typową, wręcz klasyczną sublimacją wartości szlacheckich”<sup>23</sup>.

Romantyczne imaginarium pojęciowe może być oczywiście – i jest w bieżącej polityce – wykorzystywane w bardzo zróżnicowany sposób: od subtelnych rozważań o odrębności polskiej kultury, a więc i polskiej polityki demokratycznej, po okrzyki narodowców postulujące Polskę dla Polaków. Jednak niezależnie od poziomu zaangażowania intelektu wprowadza ono pewną restrykcję w to, jaki może być

<sup>21</sup> Zob. E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2007.

<sup>22</sup> M. Janion, *Romantyzm. Studia o ideach i stylu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969, s. 7.

<sup>23</sup> A. Walicki, *Adama Mickiewicza Prelekcje Paryskie*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 1: 1831–1863, red. A. Walicki, Książka i Wiedza, Warszawa 1978, s. 254.

program polityczny. Trudno sobie wyobrazić demokrację liberalną opartą na konflikcie, dialogu i konsensusie jako realizację postulatu romantycznej wspólnoty narodowej. Czy jednak silna herderiańsko-komunitarystyczna wspólnota romantyków jest jedyną możliwością budowania wspólnoty narodowej w naszym kraju, poza którą skazani jesteśmy na (neo)liberalny egoizm? Myślę, że nie jest to jedyna droga, że zgodnie z postulatem wspólnoty krytycznej powinniśmy szukać innych, alternatywnych koncepcji wspólnoty, które mogłyby wejść w dialog ze wspólnotą romantyczną.

Tadeusz Różewicz w swej twórczości, w odróżnieniu od romantyków, nigdy nie formułował programów czy postulatów politycznych. W jego utworach z rzadka tylko pojawia się słowo „naród” i nigdy w patetycznym kontekście. Niemniej jednak nieustanny dialog z Mickiewiczem, ciągła lektura wielkiego romantyka wskazują, że Różewicz poruszał się po paralelnej trajektorii w rozumieniu roli poety<sup>24</sup>. Dla mnie twórczość autora tomu *Niepokój* ukierunkowana jest na badanie możliwości zaistnienia wspólnoty po wielkiej katastrofie. Myślę, że w dużej mierze było to udane przedsięwzięcie; poeta przynajmniej wskazał miejsca, w których wspólnota taka może się narodzić. Wspólnota, która wyłania się z poezji Różewicza, jest, jak sądzę, bliska postulowanej przez Jeana-Luca Nancy’ego wspólnotie rozdzielonej, świadomej swego rozdzielenia, ale jednocześnie pewnej swej konieczności. Różewiczowska wspólnota nie jest oczywiście projektem, wizją, jaką była bez wątpienia wspólnota romantyczna – to raczej ukazanie niemożliwości stworzenia takiego totalnego programu w świecie, który musi zmagać się z odbudowaniem podstawowych wartości. Różewicz nie ignoruje jednak tej romantycznej wizji, wchodzi z nią w dialog, pokazując, jak bardzo załamuje się ona, kiedy podlega próbie codziennego życia. Mickiewicz pojawia się w twórczości Różewicza jako postać tragiczna, wewnętrznie rozdarta, pozbawiona pancerza romantycznego patosu. To rozdzielenie jest może ważniejsze i więcej mówi o ludzkiej egzystencji niż sama wizja. Stąd fascynacja Różewicza *Lirykami lozańskimi*, w których bezpośrednio ujawnia się ta strona życia wielkiego romantyka.

<sup>24</sup> O stosunku Różewicza do Mickiewicza interesująco i kompetentnie pisze Andrzej Skrendo we wstępie do wyboru wierszy poety: zob. A. Skrendo, *Wstęp*, w: T. Różewicz, *Wybór poezji*, oprac. A. Skrendo, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2016.

Idea wspólnoty, którą moglibyśmy wywieść z twórczości wielkiego poety, implikuje inny rodzaj więzi, a więc i inny rodzaj patriotyzmu niż utopia romantyczna. Myślę, że kluczową różnicą jest ucieczka od abstrakcji. Różewicz w swych utworach koncentruje się na bezpośrednich relacjach między ludźmi. To, jacy jesteśmy w takich sytuacjach, okazuje się decydujące dla moralnej oceny. Czy taka wspólnota może stać się podstawą programu politycznego? Uważam, że tak, ale aby tak się stało, musi zmienić się pojęcie tego, co polityczne. Polityka musi uciekać od abstrakcyjnych podziałów, na których jest obecnie ukonstytuowana, a w zamian zacząć wsłuchiwać się w głos człowieka.

milczało niebo  
milczała ziemia  
jeśli usłyszał głos  
który płynął  
z ziemi wody i nieba  
to był głos drugiego człowieka.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> T. Różewicz, *W środku życia*, w: tegoż, *Wybór poezji*, s. 174.

## VIII „Niech się nie gniewa szczęście, że biorę je jak swoje...” Szczęście w dobie demokratyzacji

### Odmiany szczęścia

Agnes Martin, jedna z najwybitniejszych malarek abstrakcyjnych naszych czasów, miała świadomość, że jej obrazy mogą w niezwykle sposób wpływać na widzów:

Wartość sztuki zależy od widza. Kiedy odkryjesz, co lubisz, odkryjesz jednocześnie coś o sobie. Muzyka Beethovena jest radosna. Jeżeli lubisz tę muzykę, wiesz, że lubisz być radosnym. Ludzie, którzy patrzą na moje obrazy, mówią, że sprawiają one, że są szczęśliwi. Podobnie jak uczucie, które się ma, budząc się o poranku. A szczęście jest przecież celem, nieprawdaż?<sup>1</sup>

Jednocześnie w tym samym wywiadzie podkreślała, że jej twórczość jest ciągłym poszukiwaniem doskonałości, doskonałości, której nie można znaleźć w widzialnym świecie:

Celem sztuki jest „przypominanie nam o doskonałości istniejącej w umyśle”. Grecy wiedzieli, że w umyśle możesz narysować doskonałe koło, ale że w rzeczywistości nie możesz narysować doskonałego okręgu. Czy nie jest tak, że każdy ma wizję doskonałości? Nawet gospodyni domowa chce mieć doskonały dom.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> H. Cotter, *Like Her Paintings, Quiet, Unchanging and Revered*, „New York Times”, 19 stycznia 1997, s. 1.

<sup>2</sup> Tamże.

Odwołując się do starożytnych Greków, Martin w jednym kręgu wiązała piękno, doskonałość i szczęście, wiedząc, że wszystkie te pojęcia oznaczają w zasadzie ideały, które pragniemy osiągnąć. Jej celem było przekazanie w sztuce ideałów, a nie przedstawianie świata takiego, jakim jest:

Bardzo zależy mi na tym, żeby nie odnosić się do obiektywnej rzeczywistości, nic w tym świecie nie odnosi się do mojej sztuki. Jest ona poza światem. Moje malarstwo jest o szczęściu, niewinności i pięknie.<sup>3</sup>

W „New York Timesie” z 31 marca 2015 roku ukazał się nekrolog Gary’ego Dahla, autora jednego z największych sukcesów komercyjnych w powojennej historii USA. W 1975 roku zaczął sprzedawać „Skalnych Ulubieńców” (*Pet Rock*), kawałki opakowanej w kartonowe pudełko skały, jaką można znaleźć właściwie wszędzie. Jak pisze autorka nekrologu:

Jego geniusz wyrażał się w opakowaniu. Każdy Skalny Ulubieniec, który znajdował się w kartonowym pudełku z otworami na powietrze, umieszczony był na podłożu ze styropianu. Mistrzowskim posunięciem Mr. Dahla był podręcznik, jak zajmować się Skalnym Ulubieńcem, jak go karmić i trenować.<sup>4</sup>

W 1975 roku sprzedano około półtora miliona takich pakunków, co sprawiło, że ich „wynałazca” stał się milionerem. Swój sukces tłumaczył tym, że: „Ludzie są tak piekielnie znudzeni, zmęczeni swymi problemami [...] To, co wymyśliłem, zabiera ich na niecodzienną wyprawę – można by powiedzieć, że opakowywałem poczucie humoru”<sup>5</sup>. Nie wiemy, co ludziom w tym czasie dawał zakup *Pet Rock*, pewne jest jednak, że samemu wynalazcy nie przyniósł on szczęścia. „Czasem patrzę wstecz i zastanawiam się, czy życie moje nie byłoby prostsze, gdybym nie zrobił tego wszystkiego”<sup>6</sup>.

Dwie wyżej przytoczone historie wskazują na zagmatwane ścieżki szczęścia w naszej skomplikowanej epoce. Pierwsza z nich ewokuje

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> M. Fox, *Gary Dahl, Inventor of the Pet Rock, Dies at 78*, „New York Times”, 31 marca 2015.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże.

pojęcie szczęścia jako ideału rozkoszowania się momentalnymi wrażeniami. Ideał ten obecny jest w starożytnej filozofii greckiej i rzymskiej (*carpe diem!*), ale też oczywiście w filozofiach czy ich odpowiednikach w innych kręgach kulturowych. Nie zanika on w nowoczesności, wręcz przeciwnie – ulotna i migotliwa jego natura zmusza nas do doskonalenia tej umiejętności. Charles Baudelaire, jeden z najprzenikliwszych znawców nowoczesności, pisze: *Je sais l'art d'évoquer les minutes heureuses!* Sztuka przywoływania chwil szczęścia może mieć dwa odniesienia. Skoncentrowanie się na terażniejszości pozwala uwolnić się zarówno od nierealistycznych oczekiwań, jak też od upiorów przeszłości.

Podejście takie stało się podstawą wielu psychologicznych interwencji o różnym stopniu wyrafinowania. Być może do najciekawszych należy inspirowana buddyzmem terapia, którą opracował japoński psychiatra Shoma Morita, gdzie „Zamiast wzmacniania afektywnych ruminacji, klienci otrzymują alternatywne, skoncentrowane na działalności instrukcje co do tego, jak odwrócić uwagę od tych afektywnych ruminacji ku zewnętrznym zdarzeniom i koniecznym działaniom [...]”<sup>7</sup>. Po drugie, skoncentrowanie na terażniejszości, na *les minutes heureuses* może zmieniać całą strukturę pola percepcyjnego osoby terapeutyzowanej. Takie założenie stało się podstawą terapii skoncentrowanej na kliencie (*client-centered therapy*) opracowanej przez Carla Rogersa. Jednak w obu przypadkach najważniejsze jest zaakceptowanie takiej sytuacji, w której jesteśmy w stanie uznać nieuchronność życia chwilą. Taka akceptacja zmienia nasze życiowe nastawienie, czyni nas pogodzonymi ze sobą, a więc i szczęśliwymi. Jednak ideał, który stoi za taką postawą, zakłada głębokie przeobrażenie naszego rozumienia rzeczywistości, a nie tylko zaakceptowanie na poziomie emocjonalnym nieuchronności przemijania. Chyba we wszystkich systemach filozoficznych starożytnego świata postawa akceptacji rzeczywistości taką, „jaką ona jest”, wymaga głębokich studiów nad naturą świata i długich ćwiczeń, które studia te przetworzą na codzienną postawę. Jak pisze Yuval Noah Harari, takie podejście odróżnia współczesne rozumienie szczęścia od tradycyjnego:

<sup>7</sup> F.I. Ishiyama, *A Bending Willow Tree: A Japanese (Morita Therapy). Model of Human Nature and Client Change*, „Canadian Journal of Counselling / Revue canadienne de counseling” 2003, nr 3 (37), s. 210–220, cyt. s. 218.



subiektywne kwestionariusze dobrostanu utożsamiają nasz dobrostan z subiektywnymi odczuciami i utożsamiają poszukiwanie szczęścia z poszukiwaniem szczególnych stanów emocjonalnych. Inaczej jest w wielu tradycyjnych filozofiach i religiach, takich jak buddyzm, kluczem do szczęścia jest znajomość prawdy o sobie – rozumienie tego, kim lub czym naprawdę jesteś.<sup>8</sup>

Drugi przykład dotyczy szczęścia z innego obszaru, obszaru relacji społecznych. Znowu można powiedzieć, że w wielu systemach etycznych i politycznych jednym z głównych odniesień do tego, czym jest „dobre życie”, są właśnie takie relacje. W tradycji filozofii zachodniej taką wizję szczęścia wiąże się zwykle z Arystotelesem i jego rozważaniami zawartymi w *Etyce nikomachejskiej* i *Polityce* o tym, co sprawia, że nasze życie jest dobre. Grecki filozof szczegółowo opisuje zarówno dobre wspólnoty, jak też, co zresztą w greckiej tradycji ściśle wiąże się z polityką, relacje przyjacielskie. Co prawda, Arystoteles nie włącza w pojęcie szczęścia stosunków z ulubionymi zwierzętami, ale w świetle wielu współczesnych badań psychologicznych śmiało można powiedzieć, że zwierzęcy przyjaciele odgrywają niezwykle ważną rolę w naszym poczuciu dobrobytu.

W badaniu przeprowadzonym przez Associated Press na dużej próbie, większej niż 1000 właścicieli zwierząt, okazało się, że 50 proc. spostrzega swoich ulubieńców jako „takich samych członków rodziny, jak inni”, 30 proc. śpi z nimi w łóżku, 35 proc. umieszcza je na rodzinnych portretach, a 25 proc. będących w stałych związkach stwierdza, że ich ulubieniec jest „lepszym słuchaczem niż współmałżonek”.<sup>9</sup>

Na tym tle nie dziwi popularność „skalnego ulubieńca”, nawet jeżeli była to przelotna moda. Pragnienie bliskości z inną osobą w dziwny sposób łączy się w tej modzie z przekonaniem, że bliskość tę można

<sup>8</sup> Y. N. Harari, *Sapiens. A Brief History of Humankind*, Harper, New York 2015, s. 600–601.

<sup>9</sup> A. R. McConnell, Ch. M. Brown, T. M. Shoda, L. E. Stayton, C. E. Martin, *Friends With Benefits: On the Positive Consequences of Pet Ownership*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2011, nr 101 (6), s. 1239–1252, cyt. s. 1240.

mieć bez tego, co w tradycji zawsze było wiązane z autentyczną więzią międzyludzką: poczucia odpowiedzialności, szacunku, uczucia.

We współczesnych dyskusjach dotyczących szczęścia wyróżnia się zwykle dwa zasadnicze podejścia: hedonistyczne i eudajmonistyczne.

W hedonistycznym podejściu szczęście jest rezultatem unikania bólu i poszukiwania przyjemności; w podejściu eudajmonistycznym szczęście pojawia się jako ludzkie związki i działania w obrębie społeczeństwa, jest to podejście, w którym nacisk położony jest na dążenia niematerialne takie jak prawdziwe relacje interpersonalne i wewnętrzna motywacja.<sup>10</sup>

Oczywiście w oba te obszary teorii szczęścia włączyć można cały szereg różnych elementów, które są szeroko dyskutowane przez specjalistów zajmujących się tą dziedziną.

Zadanie, które stawiam przed sobą w tym eseju, jest jednak nieco inne. Chciałbym zastanowić się nad specyfiką koncepcji szczęścia w nowoczesności i tym, jak koncepcja taka może być odniesiona do psychologii, która zajmuje się specyfiką sytuacji egzystencjalnej człowieka. Aby zrealizować ten cel, przeprowadzę krytyczny przegląd różnych koncepcji szczęścia, które pojawiają się we współczesnych naukach społecznych i humanistycznych, a także spróbuję, opierając się na filozofii pragmatyzmu, przedstawić szkic pozytywnego rozwiązania problemu, czym jest szczęście w naszej niespokojnej epoce.

## Szczęście jako produkt

W tytule eseju zacytowałem wers z wiersza Wisławy Szymborskiej *Pod jedną gwiazdką*<sup>11</sup>.

Przepraszam przypadek, że nazywam go koniecznością.

Przepraszam konieczność, jeśli jednak się myślę.

<sup>10</sup> L. Bruni, P. L. Porta, *Introduction*, w: *Handbook on the Economics of Happiness*, red. L. Bruni, P. L. Porta, Edward Elgar, Cheltenham 2007, s. xviii.

<sup>11</sup> W. Szymborska, *Pod jedną gwiazdką*, w: *tejtę, Poezje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 183.

Niech się nie gniewa szczęście, że biorę je jak swoje.  
Niech mi zapomną umarli, że ledwie tlą się w pamięci.  
Przepraszam czas za mnogość przeoczonego świata na sekundę.  
Przepraszam dawną miłość, że nową uważam za pierwszą.  
Wybaczcie mi, dalekie wojny, że noszę kwiaty do domu.  
Wybaczcie, otwarte rany, że kłują się w palec.  
Przepraszam wołających z otchłani za płytę z menuetem.  
Przepraszam ludzi na dworcach za sen o piątej rano.  
Daruj, szczuta nadziejo, że śmieję się czasem.  
Darujcie mi, pustynie, że z łyżką wody nie biegnę.  
I ty, jastrzębiu, od lat ten sam, w tej samej klatce,  
zapatrzony bez ruchu zawsze w ten sam punkt,  
odpuść mi, nawet gdybyś był ptakiem wypchanym.  
Przepraszam ścięte drzewo za cztery nogi stołowe.  
Przepraszam wielkie pytania za małe odpowiedzi.  
Prawdo, nie zwracaj na mnie zbyt bacznej uwagi.  
Powago, okaż mi wspaniałomyślność.  
Ścierp, tajemnico bytu, że nie mogę być wszędzie.  
Przepraszam wszystkich, że nie mogę być każdym i każdą.  
Wiem, że póki żyję, nic mnie nie usprawiedliwia,  
ponieważ sama sobie stoję na przeszkodzie.  
Nie miej mi za złe, mowo, że pożyczam patetycznych słów,  
a potem trudu dokładam, żeby wydały się lekkie.

Wiersz Szymborskiej, jak każda wielka poezja, ma podwójne odniesienie. Z jednej strony jest rozpoznaniem sytuacji niepogodzenia z egzystencją, ale z drugiej stanowi specyficzny opis życia w nowoczesności z jego wszystkimi możliwościami i pewnością, że nie da się ich w pełni zrealizować. W wersie o szczęściu nakładają się dwie perspektywy patrzenia na ten fenomen. Jedna wiąże się z mocnym przekonaniem obecnym w filozofii antycznej i później w chrześcijaństwie, że co prawda wszyscy pragniemy szczęścia, ale osiągnąć je możemy tylko po spełnieniu określonych warunków. W starożytności, mówiąc skrótowo, uważano, że szczęście możemy osiągnąć jedynie dzięki poznaniu natury świata i postępowaniu zgodnie z tą wiedzą. Chrześcijańskie doktryny szczęścia w różny sposób rozwiązują

problem znalezienia równowagi „pomiędzy Scyllą samolubstwa i Charybda nienawiści do siebie”<sup>12</sup>.

Druga perspektywa wiąże się z tym, że współcześnie nie traktujemy szczęścia jako stanu czy poczucia, które możemy osiągnąć jedynie drogą wysiłku intelektualnego, ćwiczeń duchowych lub świadomego kształtowania swych relacji z innymi ludźmi. Uważamy, że szczęście możemy „brać jak swoje”. Fraza ta dobrze opisuje to, co można by nazwać demokratyzacją szczęścia. W wysoko rozwiniętych społeczeństwach konsumpcyjnych szczęście jest dla każdego dostępne, jest na wyciągnięcie ręki. Co więcej, szczęście jest nie tylko dostępne dla każdego, ale staje się wręcz jednym z praw człowieka. U podstaw takiej demokratyzacji szczęścia leżą fundamentalne tendencje rozwoju nowoczesności.

Po pierwsze, zapewnienie szczęścia jednostki staje się jednym z zasadniczych zadań państwa. Michel Foucault w *The Political Technology of Individuals* wskazuje, że z początkiem nowoczesności pojawia się intymna więź między państwem a szczęściem jednostek:

Obecnie szczęście nie jest jedynie prostym wynikiem. Szczęście jednostki jest wymogiem przetrwania i rozwoju państwa. Jest jego warunkiem, jest narzędziem, a nie po prostu konsekwencją. Szczęście ludzi staje się elementem siły państwa.<sup>13</sup>

Analizy nowoczesnego państwa prowadzone zarówno przez samego Foucaulta, jak i jego następców pokazują, że działania państwa nakierowane na zapewnienie dobrobytu jednostkom stają się źródłem niewidzialnej władzy nad całymi populacjami. Związek między państwem a szczęściem stał się nawet bardziej istotny po II wojnie światowej wraz z powstaniem państwa dobrobytu. Państwa, szczególnie w Europie Zachodniej, zaczęły dbać nie tylko o materialny dobrostan obywateli, lecz także o poprawę jakości ich życia w sferze społecznej i psychicznej.

<sup>12</sup> E. T. Chary, *God and the Art of Happiness*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2010, s. 132.

<sup>13</sup> M. Foucault, *The Political Technology of Individuals*, w: tegoż, *Power. Essential Works of Foucault 1954–1984*, t. 3, red. J. D. Faubion, Penguin Books, London 2002, s. 410–416, cyt. s. 414 (przekład polski: M. Foucault, *Polityczne technologie jednostki*, przeł. S. Magala, „Odra” 1995, s. 55–60).

Po drugie, zdemokratyzowane szczęście staje się elementem kultury masowej, prowadząc do dylematu wyjątkowości i powszechności. Przytoczona wyżej historia „skalnego przyjaciela” może być przykładem takiego fetyszyzmu, który łączy w iluzorycznej formie to, co wyjątkowe, i to, co powszechnie dostępne.

Po trzecie, szczęście jako fenomen masowy przestaje być wyłącznie obiektem rozważań filozofów i teologów, a staje się przedmiotem naukowych badań empirycznych. Próby takie oczywiście są dużo wcześniejsze, zapoczątkowane przez Jeremy’ego Benthama w pierwszych fazach konsolidowania się nowoczesności<sup>14</sup>. Jednak burzliwy rozwój ilościowych metod badawczych (można by je nazwać felicytometrią) dokonał się w ostatnich dekadach XX wieku. Prowadzone są badania dotyczące tego, w jakich warunkach ludzie czują się szczęśliwi i jak ich jakość życia może być opisana, a w konsekwencji poprawiona. Najbardziej oczywistym wymiarem egzystencji, który może być poddany takiemu badaniu, jest zdrowie. Pewna koncepcja jakości życia zawsze była przyjmowana *implicite* przez lekarzy. Jednak dopiero wprowadzenie obiektywnych testów ją mierzących pozwoliło na zobiektywizowanie praktyki medycznej w trzech zasadniczych wymiarach: „badania, monitorowania i podejmowania decyzji”<sup>15</sup>. Dyskusje nad jakością życia w medycynie szczególne znaczenie miały dla psychiatrii, której praktycy codziennie spotykają się w swej pracy z problemem szczęścia, choć zwykle od jego negatywnej strony: depresji i lęku. Badania nad biochemicznymi podstawami szczęścia i późniejsze pojawienie się leków poprawiających nastrój (prozac i pochodne) postawiło przed lekarzami pytanie, na ile mogą interweniować w poczucie szczęścia „normalnych” ludzi<sup>16</sup>.

Prawie równolegle rozwija się psychologia pozytywna, której głównym punktem jest znalezienie mechanizmów psychicznych sprawiających, że ludzie są szczęśliwi i optymistyczni. Podejście psychiatryczne, czy wręcz coraz częściej obecnie neurobiologiczne, z psychologicznym

<sup>14</sup> Zob. M. E. L. Guidi, *Jeremy Bentham’s Quantitative Analysis of Happiness and its Asymmetries*, w: *Handbook on the Economics of Happiness*.

<sup>15</sup> R. Faden, A. Leplège, *Assessing Quality of Life. Moral Implications for Clinical Practice*, „Medical Care” 1992, nr 30 (5), s. 120–132, cyt. s. 127.

<sup>16</sup> Zob. J. Hansen, *Affectivity, Depression, and Mania*, w: *The Philosophy of Psychiatry. A Companion*, red. J. Radden, Oxford University Press, Oxford 2004.

łączy przekonanie dobitnie sformułowane przez Jonathana Haidta, że po pierwsze, szczęście nie jest kwestią działania w zewnętrznym świecie: „pragnienie osiągnięcia dóbr i celów w świecie zewnętrznym nie może przynieść nam więcej niż chwilowe szczęście. Musimy pracować nad naszym światem wewnętrznym”<sup>17</sup>. Po drugie: „Kolejnym najważniejszym odkryciem w badaniach nad szczęściem jest, że poza silnym wpływem genów na przeciętny poziom szczęścia, wpływ czynników z otoczenia ma bardzo mały na nie wpływ”<sup>18</sup>.

Takie podejście do szczęścia czy dobrostanu człowieka kłóci się jednak z utrwaloną w myśli zachodniej tradycją ujmowania ich jako pochodnej warunków społecznych i ekonomicznych. W sposób radykalny ujawniała się ona w wielkich utopiach socjalistycznych, w których idąca w parze przemiana relacji ekonomicznych i społecznych miała umożliwić skok z „królestwa konieczności do królestwa wolności”. Z drugiej strony sceny politycznej pojawia się utopia liberałów o prawie automatycznym przekładaniu się wzrostu gospodarczego na szczęście i jakość życia obywateli. Ze współczesnej perspektywy jasne jest, że żadne z ujęć zafascynowanych czysto ekonomicznym podejściem do szczęścia nie jest w stanie wskazać, jak szczęście jednostki mogłoby zależeć od samego wzrostu gospodarczego. W konsekwencji podejście czysto ekonomiczne zastąpione zostaje przez podejście uwzględniające związki między ekonomią a potencjałem rozwoju jednostek (Capability Approach, CA).

Ostatecznie, zwolennicy CA twierdzą, że autonomia i sprawstwo są ważnymi elementami dla dobrostanu. Pojęcia te stanowią teoretyczne fundamenty dla paradygmatu rozwoju człowieka, w którym istoty ludzkie są celami rozwoju a działalność ekonomiczna po prostu środkiem do osiągnięcia tych celów.<sup>19</sup>

Capability Approach może być skontrastowane z podejściem kładącym nacisk raczej na subiektywne przeżycie szczęścia (Happiness Approach, HA) niż obiektywne jego uwarunkowania:

<sup>17</sup> J. Haidt, *The Happiness Hypothesis. Putting Ancient Wisdom and Philosophy to the Test of Modern Science*, Arrow Books, London 2006, s. 87. <sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> *Capabilities and Happiness*, red. L. Bruni, F. Comim, M. Pugno, Oxford University Press, New York 2008, s. 2.

Podczas gdy zwolennicy CA kładą nacisk na dobrostan jako wymiar myślenia moralnego i filozofii politycznej, zwolennicy HA podkreślają rolę psychologicznych (a nawet neurologicznych) aspektów w rozumieniu deskryptywnych cech zachowania.<sup>20</sup>

Osiągnięcia nauki o szczęściu we wszystkich jej odmianach odgrywają ogromną rolę we wszystkich prawie dziedzinach życia społecznego, ale jednocześnie poddana ona zostaje zasadniczej krytyce jako jedno z narzędzi służących utrwalaniu istniejącego systemu politycznego i społecznego. Krytyka ta dotyczy, jak się wydaje, przede wszystkim psychologicznych koncepcji życia szczęśliwego, upowszechnionych w konglomeracie mediów kultury popularnej. Przytoczę tutaj pokrótce dwa niedawne przykłady takiej krytyki, które choć wychodzą z różnych przesłanek teoretycznych, to starają się wskazać, że istnieje pewien przymus czy, żeby użyć terminologii Foucaulta, „reżim” szczęścia, eufunkcjonalny w stosunku do istniejących systemów dominacji. Sam Binkley w swej książce *Happiness as Enterprise. An Essay on Neoliberal Life*<sup>21</sup>, wychodząc od przytoczonych wyżej obserwacji Foucaulta, pokazuje, jak neoliberalny system ekonomiczny wymusza traktowanie szczęścia jako swoistego produktu:

Szczęście staje się więc figurą przedsiębiorczości: jest czymś, czego poszukujemy w duchu przedsiębiorczości i możliwości, podczas gdy samopoznanie osiągane w relacjach z innymi wydaje się nie tyle celem, co cechą środowiska, które jest zasobem organizacji możliwym do wykorzystania. A ściślej, jako projekt przedsiębiorczości, szczęście pełni odpowiednie, szczególne funkcje, dostarczając pewnego oddźwięku emocjonalnemu i osobistemu życiu tej formy zarządzania, tym razem rozgrywanej w dziedzinie zachowań ekonomicznych.<sup>22</sup>

Ross Abbinnett w swej książce idzie jeszcze dalej. Kontynuując uwagi Theodora W. Adorno o szczęściu, przedstawia współczesny dyskurs o szczęściu jako szczególną formę upodmiotowienia, która decyduje o losach polityki:

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Zob. S. Binkley, *Happiness as Enterprise. An Essay on Neoliberal Life*, SUNY Press, Albany 2014. <sup>22</sup> Tamże, s. 8.



Zamiast potwierdzać, że przeznaczeniem szczęścia jest bycie stanem indywidualnym, który leży poza sferą polityki, będę dowodzić, że egoizm nowoczesnych podmiotów był wzmacniany przez polityczne narracje dobrostanu, spełnienia i obowiązków społecznych. Po utracie greckiego ideału *Sittlichkeit* i Oświeceniowej racjonalizacji społecznego świata, to właśnie walka wokół szczęścia miała określić los zachodniej nowoczesności.<sup>23</sup>

Jedną z głównych przesłanek takich krytyk współczesnych koncepcji szczęścia jest odrzucenie przekonania o niezmienności natury ludzkiej. W zamian możemy raczej mówić o „wytwarzaniu” natury człowieka czy historycznie zdeterminowanych sposobach upodmiotowienia (Foucault). Krytyka taka wychodzi więc poza konstatację zależności koncepcji szczęścia od kultury. W tym zakresie badania psychologiczne i socjologiczne wyraźnie pokazują, że nawet sam język, którym się posługujemy w opisywaniu naszych stanów wewnętrznych, zależy od określonych norm kulturowych. Przykładowo Dariusz Doliński w swoich badaniach pytał polskich studentów, jak w danym dniu się czują w stosunku do przeciętnego nastroju. Okazało się, że nikt tego przeciętnego stanu nie osiągnął. Wynik ten, niemożliwy z punktu widzenia statystyki, autor badania przypisuje dominującej w Polsce kulturze narzekania<sup>24</sup>. Ten i wiele podobnych przykładów wskazują, że normy kulturowe określają nasze sposoby przeżywania rzeczywistości. Jeżeli jednak na serio wziąć koncepcje Foucaulta i innych podobnych myślicieli, to problemem nie jest samo przeżywanie rzeczywistości, ale raczej to, że „reżimy szczęścia” tworzą odpowiadające im „podmioty szczęścia”. Z zupełnie innej perspektywy teoretycznej podobną sugestię przedstawia Harari w swej książce *Sapiens. A Brief History of Humankind*, kiedy pisze: „przypuszczalnie szczęście jest synchronizowaniem czyichś osobistych złudzeń znaczenia z przeważającymi wspólnymi złudzeniami. Tak długo, jak moja osobista narracja jest zgodna z narracjami

<sup>23</sup> R. Abbinnett, *Politics of Happiness: Connecting the Philosophical Ideas of Hegel, Nietzsche and Derrida to the Political Ideologies of Happiness*, Bloomsbury, London 2013, s. 14.

<sup>24</sup> Zob. D. Dolinski, *The Mystery of Polish Soul. B. W. Johnson's Effect à rebours*, „European Journal of Social Psychology” 1996, vol. 26, s. 1001–1005.



ludzi wokół mnie, mogą siebie przekonać, że moje życie jest znaczące, i znaleźć szczęście w tym przekonaniu”<sup>25</sup>.

## Szczęście jako harmonia

Przytoczone powyżej rozważania dotyczące pojęcia szczęścia w naszej niespokojnej epoce wskazywać mogą na to, jak bardzo ludzie pragną szczęścia i jak wielkie trudności mają z jego osiągnięciem. Wiemy dużo więcej niż starożytni Grecy o mechanizmach kulturowych, społecznych czy nawet neurologicznych i ekonomicznych leżących u podstaw poczucia bycia szczęśliwym, ale musimy przyznać im rację w tym, że szczęście jest efektem głębokiej harmonii egzystencji człowieka – czy to jej wewnętrznego aspektu, czy strony zewnętrznej, która wyraża się w stosunkach z Innym.

Współczesna filozofia oferuje różne definicje szczęścia i pokazuje różne drogi do osiągnięcia tego stanu. Ja jednak chciałbym ponownie zatrzymać się na rozważaniach amerykańskich pragmatystów, których poglądy wydają się tutaj kluczowe z kilku przynajmniej względów. Po pierwsze, pragmatyczna koncepcja jaźni (*self*) umożliwia uchwycenie jaźni nie jako struktury czy utrwalonych cech, ale jako rodzaju aktywności. Dewey już we wczesnym swoim artykule taką koncepcję powiązał z samorealizacją: „Zamierzam skrytykować pojęcie jaźni jako z góry założonego schematu czy zarysu, jaźni, która spełnia się w realizacji tego schematu. Pojęcie, które ja proponuję, to jaźń jako zawsze konkretne i specyficzne działanie, i dlatego pojęcie to zawiera (antycypowaną) jedność jaźni i wyniku jej działania<sup>26</sup>. Dlatego też samorealizacja powiązana jest przede wszystkim z konkretnym działaniem, a nie ze spełnianiem abstrakcyjnych warunków.

Dlatego zrealizowanie zdolności nie oznacza działania polegającego na wypełnieniu jakiegoś z góry założonego ideału jaźni. Oznacza ono działanie o najwyższym potencjale, które pozwala osiągnąć jej pełne znaczenie. Dziecko realizuje swe zdolności, kiedy działa, wykorzystując całą pozostającą w jego dyspozycji siłę.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Y. N. Harari, *Sapiens*, s. 595.

<sup>26</sup> J. Dewey, *Self-Realization as a Moral Ideal*, „The Philosophical Review” 1893, nr 2 (6), s. 652–664, cyt. s. 653. <sup>27</sup> Tamże.

Dewey i George Herbert Mead rozwinęli później koncepcję jaźni jako działania, wykazując, że nasze doświadczenia powiązane są ściśle z działaniami, a te są z kolei wynikiem interakcji z otoczeniem społecznym.

Po drugie, podejście pragmatyczne mogłoby połączyć dwa podejścia do szczęścia: od strony doświadczeń przyjemności i od strony potencjału (*capacity*). Tendencja ta jest wyraźnie zaznaczona w znanym fragmencie z *What I Believe* Deweya:

Nieemożliwym jest, jak myślę, nawet zacząć wyobrażać sobie zmianę, która zasłababy w życiu – zbiorowym i jednostkowym, gdyby idea wielości znaczeń i celów zastąpiła ideę jednego znaczenia i celu. [...] Szczęście, jakie jesteśmy zdolni osiągnąć w naszym życiu, płynie z uczestnictwa wszelkich naszych sił w wysiłku wyciśnięcia z każdej zmieniającej się sytuacji jej pełnego i unikalnego znaczenia. Wiara w wielość możliwości złożonego doświadczenia łączy się z radością z ciągłego odkrywania i ciągłego rozwoju. Radość taka jest możliwa nawet wtedy, gdy mamy problemy i doznajemy porażki, jeżeli doświadczenia życiowe są traktowane jako potencjalne odsłanianie znaczeń i wartości, które mogą być użyte jako środki do pełniejszego i bardziej znaczącego przyszłego doświadczenia.<sup>28</sup>

Nasze doznania i doświadczenia w dużej mierze zależą od tego, jak podejmowane działania umożliwiają nam ciągły rozwój zdolności do radzenia sobie z sytuacjami, ale też do wchodzenia w coraz to nowe sytuacje i interakcje społeczne. Dewey wydaje się nawiązywać do antycznych ideałów szczęścia, gdzie osiąganie go połączone było z wiedzą o rzeczywistości. Zasadniczą różnicą w stosunku do antyku jest jednak to, że wiedza też jest efektem działania, a nie tylko kontemplacji. Co więcej, szczęśliwe życie jest w jakiejś mierze zależne od edukacji, w tym przynajmniej sensie, że umożliwia ona większą partycypację w różnorodnych sytuacjach społecznych.

Po trzecie, wydaje się, że pragmatyzm umożliwia powiązanie szczęścia z ciałem. Bezsprzecznie w naszej kulturze współczesnej obietnica szczęścia powiązana jest w znacznym stopniu z wyglądem. Można

<sup>28</sup> J. Dewey, *The Later Works, 1925–1953*, red. J. A. Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale 2008, s. 272.

bez wielkiej przesady stwierdzić, że żyjemy w czasach, które cechują się obsesyjnym zainteresowaniem ciałem. Obsesja ta przejawia się na każdym kroku – od popularności różnego rodzaju diet, poprzez powszechność ćwiczeń fizycznych, do operacji plastycznych. Oczywiście funkcjonowanie ciała jest nieodłącznym elementem różnych kwestionariuszy jakości życia, z których wiele powstawało na potrzeby badań medycznych. Jednak mają one raczej charakter „negatywny”, często badają stopień powrotu do normalnego funkcjonowania po różnego rodzaju chorobach i urazach. Paradoksalnie więc ciało pozostaje nieobecne w dyskursie szczęścia, jako że pojawia się w nim tylko w momentach, w których doszło do zaburzenia jego działania<sup>29</sup>. Pragmatyczne koncepcje ciała, zapoczątkowane przez Deweya i rozwijane współcześnie przez Richarda Shustermana, pozwalają ująć rolę ciała w rozwoju zdolności człowieka.

Zorientowanie naszego myślenia o szczęściu w tych kierunkach mogłoby, jak sądzę, pozwolić wydostać się z wąskich granic współczesnej refleksji o szczęściu, które z jednej strony ograniczone są przez liczne koncepcje „satysfakcji z życia”, a z drugiej – przez wąsko praktyczne konstatacje wiążące szczęście z uwarunkowaniami ekonomicznymi. Oczywiście nie chodzi o to, żeby negować znaczący dorobek badań empirycznych wykonanych w ramach każdego z tych paradygmatów. Niemniej jednak powinny być one w większym stopniu włączone w refleksję egzystencjalną, która pozwala na bardziej całościowe ujęcie fenomenu szczęścia.

<sup>29</sup> Zob. D. Leder, *The Absent Body*, University of Chicago Press, Chicago 1990.

## IX „Pokolenia śmiertelne”. Refleksje wokół dwóch fenomenologii starzenia się: Cyceron i Améry

### Preludium: starość, wieczność i paradoksy nowoczesności

Różne są oblicza nowoczesności i ciągle odkrywamy jej utajone aspekty, ale oczywistą jej cechą jest coś, co można by nazwać rozedrganiem, ukrytym niepokojem, który przenika wszystkie właściwie obszary życia. Lęk ten jest drugą stroną kultu witalności i pragnienia zmiany, przekonania o tym, że wszelkie problemy mogą zostać rozwiązane, a raczej że znikną w cyklu postępujących przemian. Filozofia życia, która najlepiej oddaje ducha dojrzałej nowoczesności, wskazywała, że życie społeczne jest w swej ostatniej instancji uprawomocnione przez biologię. Kwestią zasadniczą pozostaje jednak, czy życie może być sprowadzone wyłącznie do nieustannych przeistoczeń, którym ta sama biologia wyznacza kres.

W słynnym wierszu *Żeglując do Bizancjum* William Butler Yeats uchwycił ową antynomię:

I

To nie jest kraj dla starych ludzi. Między drzewa  
Młodzi idą w uścisku, ptak leci w zieleni,  
Generacje śmiertelne, a każda z nich śpiewa,  
Skoki łososi, w morzach ławice makreli,  
Całe lato wysławiać będą chóry ziemi  
Wszystko, co jest poczęte, rodzi się, umiera.  
Nikt nie dba, tą zmysłową muzyką objęty  
O intelekt i trwałe jego monumenty.

## II

Nędzną rzeczą jest człowiek na starość, nie więcej  
 Niż łachmanem wiszącym na kiju, i chyba,  
 Że dusza pieśni składać umie, kłaśnie w ręce,  
 A od cielesnych zniszczeń pieśni jej przybywa.  
 Tej wiedzy w żadnej szkole śpiewu nie nabędzie,  
 W pomnikach własnej chwały tylko ją odkrywa.  
 Dlatego ja morzami żeglując przybyłem  
 Do świętego miasta Bizancjum.

## III

O mędracy gorejący w świętym boskim ogniu  
 Jak na mozaice u ścian pełnych złota,  
 Wyjdźcie z płomienia, co żarem was oblókł,  
 Nauczcie, jak mam śpiewać, podyktujcie słowa.  
 Przepalcie moje serce. Chore jest, pożąda,  
 I kiedy zwierzę z nim spętane kona,  
 Serce nic nie pojmuje. Zabierzcie mnie z wami  
 W wieczność, którą kunsztownie zmyśliliście sami.

## IV

A kiedy za natury krainą już będę,  
 Nigdy formy z natury wziętej nie przybiorę.  
 Jak u greckich złotników, tak formę wyprzędę  
 Wplatających w emalię liść i złotą korę,  
 Ażeby senny cesarz budził się ze dworem,  
 Albo tę, jaką w złotej wykuli gęstwinie,  
 Żeby śpiewała panom i damom Bizancjum  
 O tym, co już minęło, czy mija, czy minie.

(Przekład Czesław Miłosz)

Wiersz Yeatsa czytany w kontekście klimatu intelektualnego epoki przynosi niezwykle złożoną analizę relacji między cielesnością a pragnieniem wieczności. Rozdarcie to, nieuchronnie obecne w samej naturze ludzkiej egzystencji, staje się osnową nowoczesności. Jej główny problem rozpoznany jest w wierszu właśnie jako problem biologii. Kruchości ludzkiego ciała, ujawnionej najmocniej w starości, która

nieuchronnie każdego z nas dotyka, przeciwstawiona jest iluzoryczna nadzieja wieczności i doskonałości zobrazowana transformacją poety w złotego ptaka na dworze cesarza. W *Odzie do słowika* Johna Keatsa, do której nawiązuje w swym wierszu Yeats, śpiew słowika jest figurą nieśmiertelności skontrastowaną z ludzką skończonością. W *Żeglując do Bizancjum* otwarte pozostaje pytanie o to, jakie gwarancje wiecznej transcendencji daje śpiew ptaka, który jest wytworem ludzkich rąk, a nie natury<sup>1</sup>.

Cóż więc zrobić ze starością? Pytanie to, stawiane od starożytności, nabiera nowego sensu w naszym (post)technologicznym świecie. Im bardziej precyzyjne stają się rozpoznania starości i śmierci, która starości nieodwołalnie towarzyszy, tym bardziej rośnie sprzeciw wobec jej nieuchronności. Przerażenie, które ogarnia nas na myśl o starości, nie daje się już zredukować racjonalnymi argumentami, tak drogimi starożytnym.

Jednak nowoczesność odsłania jeszcze jeden aspekt starości, taki, który nie był znany starożytnym. Starość jest nie tylko egzystencjalnym stanem jednostki, czy to osiągnięciem wieku mądrości, czy też przedśmiercią, ale staje się również osobnym etapem w życiu, z własnymi regułami i normami niesprowadzalnymi do innych etapów. W tym sensie starość okazuje się odkryciem nowoczesności, tak jak jej odkryciem jest dzieciństwo i młodość. Odkrycie tych stadiów życia nie pozostaje też całkiem bezinteresowne. Kapitalizm, który – jak pisał Marks, podporządkowuje sobie wszystko, co staje mu na drodze, musi poradzić sobie też z problemem starości, wpleść ją (podobnie jak śmierć) w swe własne tryby<sup>2</sup>.

Interesujące jest więc przyjrzenie się dwóm refleksjom nad starością, zapowiedzianym w tytule tego eseju. Jedno świadectwo pochodzi ze starożytności, drugie z lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Porównanie obu wiwisekji wieku podeszłego może dać nam wgląd w to, jak starzenie się, które jest wszak przede wszystkim procesem biologicznym, staje się pryzmatem, w którym indywidualne przeżycia przełamują się przez społeczne uwarunkowania. Innymi słowy,

<sup>1</sup> Zob. D.A. Ross, *Critical Companion to William Butler Yeats: a Literary Reference to His Life and Work*, Fact on File Inc., New York 2009, s. 214–217.

<sup>2</sup> Zob. J. Vincent, *Old Age*, Routledge, New York 2003, s. 6–25.

sprawą osobistych decyzji jest nadawanie sensu naszemu istnieniu, ale robiąc to, używamy języka, który jest nam społecznie dostępny i którego używamy w takich warunkach, w jakich żyjemy. Jak wykazano w wielu badaniach i teoriach z zakresu studiów genderowych, to, co skłonni byliśmy uważać za ufundowane jedynie biologicznie, okazuje się skomplikowaną grą wielu czynników kulturowych, społecznych i psychologicznych, w których dopiero formowany jest biologiczny substrat. Jeśli popatrzymy z tej perspektywy na studia nad starością, to możemy dostrzec nie tyle „przekleństwo podeszłego wieku”, ile różne sposoby „odgrywania” starości, które zależą w dużej mierze od miejsca i czasu, w których przyszło nam żyć.

Aby ukazać te cechy starzenia się, odwołam się do dwóch traktatów filozoficznych, które można bez trudu uznać za fenomenologiczne w takim sensie, w jakim określa tę strategię filozoficzną fińska filozofka Sara Heinämaa w artykule poświęconym koncepcji starości według Simone de Beauvoir:

To podejście do żywego i intencjonalnego doświadczenia może najlepiej być scharakteryzowane przez klasyczne pojęcia fenomenologiczne: filozof zaczyna od doświadczeń pojedynczych, a zmierza do uchwycenia danego doświadczenia z perspektywy pierwszej osoby. Jego zadaniem nie jest zatrzymanie się nad partykularnymi cechami czy generalizowanie w oparciu o nie, ale przystąpienie do badania koniecznych strukturalnych cech wszelkich doświadczeń.<sup>3</sup>

## Dwie fenomenologie starości: Cynceron i Améry

Bo też, kiedy się zastanawiam nad starością, cztery widzę przyczyny, dla których starość zwykliśmy uważać za nieszczęśliwy okres życia: oddala nas ona od życia czynnego, osłabia siły fizyczne, pozbawia nas wszystkich zmysłowych przyjemności, bliską jest śmierci.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> S. Heinämaa, *Transformations of Old Age: Selfhood, Normativity, and Time*, w: *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age. Gender, Ethics, and Time*, red. S. Stoller, Walter de Gruyter & Co, Berlin – Boston 2014, s. 168.

<sup>4</sup> Marek Tulliusz Cynceron, *O starości*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. 4, przeł. Z. Cierniakowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 19.

Tymi słowami, włożonymi w usta Katona Starszego, wyklada Ciceron potoczne w jego czasach przekonanie o nieszczęściach, jakie nieuchronnie wiążą się ze starością. Przytacza je jednak jedynie po to, by zaraz dokonać ich refutacji.

Katon wyjaśnia swym rozmówcom, stosując erudycyjne i logicznie wyrafinowane argumenty, dlaczego wiek starczy może być okresem największej szczęśliwości w życiu. Rozumowanie Cicerona powtarzane było przez wieki w różnych wariantach, ale warto je sumarycznie przedstawić raz jeszcze, jako że współcześnie nabiera niespodziewanej aktualności.

Pierwsza z plag starości nie wydaje się taka straszna, jeśli uświadomimy sobie, że życie czynne nie tylko wymaga siły fizycznej, ale przede wszystkim rozwagi i umiejętności podejmowania racjonalnych decyzji, a te kompetencje są właściwe w większym stopniu starszym niż młodym. Rzeczy bowiem prawdziwie wielkich nie dokonuje się siłą fizyczną, szybkością czy zręcznością, wymagają one rozsądku i poważnej, dojrzałej decyzji. Starość zwykle odznacza się tymi właśnie zaletami. Wzrastają one raczej, a nie maleją z upływem czasu<sup>5</sup>.

Te cechy umysłu nie muszą zanikać wraz z wiekiem, o ile nie zaniedbuje się ćwiczeń umysłowych:

„Ale z wiekiem pamięć słabnie”. Owszem, lecz tylko wtedy, gdy jej nie ćwiczymy lub jeśli z natury mamy umysł mniej żywy [...]. Nie słyszałem też, by jakiś stary człowiek zapomniał, gdzie swój skarb zakopał. Pamięta doskonale to, na czym mu zależy: terminy sądowe, nazwiska swoich dłużników i wierzycieli.<sup>6</sup>

Oczywistym wnioskiem jest, że nie możemy nigdy zaprzestać nauki. Tylko dzięki temu, że poznajemy nowe obszary wiedzy, jesteśmy w stanie przezwyciężyć właściwą starości słabość pamięci. W tej kwestii Katon stawia siebie za przykład: „Już przecież w starości zająłem się literaturą grecką, na którą rzuciłem się tak chciwie, jak człowiek, który chce ugasić długotrwałe pragnienie”<sup>7</sup>.

Słabości ciała nie można zaprzeczyć, ale po pierwsze, wynika ona często z lekkomyślnego życia w młodości, a po drugie, utratę sił

<sup>5</sup> Tamże, s. 21.

<sup>6</sup> Tamże, s. 22.

<sup>7</sup> Tamże, s. 25.



fizycznych zrównoważyć może przyjemność obcowania z filozofią, która jest największą z przyjemności, naprawdę docenianą dopiero w późnym wieku.

To prowadzi nas do trzeciego z mniemanych nieszczęść starości – utraty wszelkich przyjemności życiowych. W tym przypadku Cyceron również nie neguje, że rzeczywiście takie osłabienie poczucia przyjemności, szczególnie seksualnej, następuje w starszym wieku, jednak przedstawia rozumowanie, w którym pokazuje, że jest to raczej szansa na lepsze życie, a nie jedno z nieszczęść starości:

natura nie dała człowiekowi nic bardziej niebezpiecznego i zgubnego nad zmysłowość, której chciwe żądze w sposób bezmyślny i niepowściągliwy szukają zaspokojenia. Dla nich to zdradza się ojczyznę, dokonuje przewrotów politycznych, tajemnie knowa z wrogiem, nie ma w ogóle żadnej zbrodni, żadnego przestępstwa, do których popełnienia nie pobudziłaby żądza rozkoszy; gwałty, cudzołóstwa i wszelkie rodzaju czyny haniebne wywołane są jedynie tylko jej ponętami. Rozum natomiast jest najwspanialszym darem i błogosławieństwem udzielonym nam przez jakiegoś boga czy naturę – zmysłowość największym i najgroźniejszym wrogiem tego boskiego daru. Gdzie zmysły panują, tam nie może być mowy o panowaniu nad sobą – w królestwie rozkoszy bowiem nie ma w ogóle miejsca na cnotę.<sup>8</sup>

Tak naprawdę nie ma więc czego żałować, rozkosze zmysłowe powodują zaciemnienie umysłu i utrudniają drogę do tego, co najważniejsze: studiowania filozofii i poszukiwania prawdy. Zanik pragnień zmysłowych jest więc darem, a nie przekleństwem.

Waga ostatniego nieszczęścia starości, bliskości śmierci, również może łatwo zostać podana w wątpliwość. Cyceron przedstawia w tej kwestii standardową odpowiedź stoików: albo śmierć jest ostatecznym kresem, albo jest początkiem życia wiecznego. W pierwszym przypadku jest ona dla życia obojętna, w drugim – powinno się jej wręcz pragnąć. Cyceron/Katon nie przeczy, że w pewnym wieku można mieć dość życia, niemniej jednak nie posuwa się tak daleko, jak Seneka, który rozwiązaniem tego dylematu widział w przemyślanym samobójstwie. Cyceron, idąc

<sup>8</sup> Tamże, s. 32.

śladem Sokratesa i Platona, pocieszenie dostrzega w obietnicy życia wiecznego, w złączeniu się z uniwersalnym rozumem Wszechświata. Co więcej, w śmierci upatruje koniecznego stadium życia:

Owo zaś naturalne poczucie, że dość już żyliśmy, powstaje – według mnie – wtedy, kiedy nasze upodobania i skłonności zaspokajają się kolejnie i wyczerpują. Młodzieniec nie zajmuje się już tym, czym zajmował się i cieszył jak dziecko. Ma i wiek ustalony, który nazywamy średnim, swoje inne niż młodość upodobania. Ma je w końcu i starość. Zanikają one i gasną jak poprzednie. Wtedy życie traci swój urok, a człowiek dojrzał już do śmierci.<sup>9</sup>

Nie ulega wątpliwości, że rozważania Cyncerona nie są bezstronnym opisem starzenia się ani pochwałą tego stanu; są przede wszystkim pocieszeniem (*consolatio*)<sup>10</sup>. Cyncero, kiedy pisał *O starości*, miał 62 lata i wchodził w okres życia trudny nie tylko ze względu na wiek. Rok przedtem zmarła jego córka Tulia, z którą był niezwykle związany. Traktat został ukończony tuż przed idami marcowymi w 44 roku p.n.e., rozpoczynającymi okres wojen domowych, w których Cynceron miał zginąć z rąk siepaczy Marka Antoniusza, ale już wtedy było wiadomo, że droga mu *res publica* przeżywa swój schyłkowy okres. W tym kontekście możemy się domyślać, że obrona starości, tak elokwentnie przez niego przeprowadzona, jest w gruncie rzeczy pewnym sposobem nadania sensu wszystkim tym zdarzeniom, które go przytłaczały.

Starość jest więc dla niego wyzwaniem etycznym, ale też politycznym. W społeczeństwie starożytnego Rzymu niełatwo było być starym człowiekiem, na starych ludzi nakładano liczne ograniczenia, nie mogli na przykład zajmować pewnych ważnych stanowisk publicznych. Jak wskazują historycy, stosunek do starości był niezwykle ambiwalentny, z jednej strony podkreślano znaczenie doświadczenia nabywanego wraz z wiekiem, z drugiej jednak starcy byli stałym przedmiotem często brutalnych żartów, w których wyśmiewano rzekome przywary tego wieku. Cyncero pragnie udowodnić, że i w podeszłym

<sup>9</sup> Tamże, s. 52.

<sup>10</sup> Zob. T. G. Parkin, *Ageing in Antiquity: Status and Participation*, w: *Old Age from Antiquity to Post-modernity*, red. P. Johnson, P. Thane, Routledge, London 2003, s. 19–42.

wieku można wciąż zachować godność. W żaden więc sposób rzymski filozof nie przekonuje, że samo osiągnięcie wieku starszego sprawi, że staniemy się mądrzy, ale nie twierdzi też, wbrew przesądom swych czasów, że starość nieuchronnie musi oznaczać upadek sił fizycznych i duchowych. Starość jest raczej zadaniem do wykonania, zadaniem, do którego przygotowujemy się całym swym życiem, jak w starości przygotowujemy się do śmierci. Etyka starości przekształca się w tym momencie w pedagogikę starości ściśle powiązaną z etyką dobrego życia, którego wiek podeszły powinien być ukoronowaniem.

Czy etyka i pedagogika starości, którą proponował Cynceron, mogą odnosić się też do naszych czasów? Nowoczesność, jak już wyżej wspomniałem, odkryła starość jako osobny etap kulturowo-społeczny, choćby przez banalny fakt wprowadzania powszechnych ubezpieczeń społecznych i emerytalnych. Krok ten wymagał oczywiście zdefiniowania starości nie jako problemu egzystencjalnego, ale raczej jako pewnej instytucji, potwierdzonej autorytetem państwa.

Wróć jeszcze do tego wątku, ale w tej chwili interesuje nas przede wszystkim to, jak ta instytucjonalizacja starości odzwierciedliła się w przeżywaniu i postrzeganiu starości, w jej egzystencjalnej fenomenologii. Zauważono zdumiewające milczenie, którym filozofia współczesna pomija problem starzenia się, szczególnie uderzający u tych filozofów, którzy – jak Martin Heidegger – czas uczynili głównym przedmiotem swych rozważań, czy – jak Maurice Merleau-Ponty – skupili się na fenomenologii ciała<sup>11</sup>. Nie rozstrzygając przyczyn powstania tej znaczącej lanki, chciałbym się zwrócić ku pracy Jeana Améry'ego *O starzeniu się*, najbardziej może poruszającemu świadectwu współczesnej starości<sup>12</sup>. W tej książce, inaczej niż w traktacie Cyncerona, punktem wyjścia nie są sądy czy obiegowe mniemania o starości, ale przeżycia i odczucia konkretnej jednostki A., która pojawia się w różnych inkarnacjach, przede wszystkim, choć nie tylko, jako *porte-parole* autora. Posługując się figurą A., autor prowadzi wiwisekcję doświadczenia starości w świecie współczesnym.

<sup>11</sup> Zob. E. Barry, *The Ageing Body*, w: *The Cambridge Companion to the Body in Literature*, red. D. Hillman, U. Maude, Cambridge University Press, New York 2015, s. 135.

<sup>12</sup> Zob. J. Améry, *O starzeniu się*, w: tegoż, *O starzeniu się. Podnieść na siebie rękę*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2007.

Książka wydana była w 1968 roku, ale myślę, że oddaje ona (po)nowoczesną groźbę starości, choć obecnie musielibyśmy wprowadzić jedną ważną poprawkę, o której wspomnę niżej. Książka ma charakter autobiograficzny, pisana była w okresie, w którym autor dobiegał 55 lat. Miał już wtedy za sobą życie pełne radykalnych wyzwań. Aktywny członek ruchu oporu, aresztowany i torturowany przez gestapo, został w końcu wysłany do obozu koncentracyjnego Auschwitz. Snuł więc swą opowieść o starości z perspektywy już przeżytego, dramatycznego życia. Genre, do którego jego dzieło należy, zarezerwowany jest chyba wyłącznie dla ludzi w pewnym wieku, trudno byłoby pisać o egzystencjalnym doświadczeniu starości tym, którzy nie poczuli choćby jej muśnięcia. I tak Améry wyznaje we wstępie do czwartego wydania, napisanego dziesięć lat po ukazaniu się książki, że zarzucano mu, iż jest zbyt młody na podjęcie takiej tematyki, ale dodaje też z satysfakcją, że obecnie może potwierdzić wszystkie swe intuicje z czasu jej pisania.

Nie jest łatwo streszczać traktat mówiący o przeżyciach egzystencjalnych, tym bardziej że intuicje autora wyrażone są często językiem metaforycznym. Oczywiście jest jednak, że lejtmotyw rozważań stanowi skrajna alienacja, do której nieuchronnie prowadzi starość. Améry precyzyjnie pokazuje wszystkie punkty, w których świat starego człowieka różni się ontologicznie od świata człowieka młodego. Dzieli ich już odniesienie do podstawowych kategorii: starość nieuchronnie prowadzi do utraty przestrzeni. Oznacza ona życie w czasie, podczas gdy młodość żyje w przestrzeni. „Być starym lub tylko się starzeć, czuć siebie, oznacza: mieć czas w ciele i w tym, co dla krótkości można nazwać duszą. Być młodym to rzucać ciało w czas, który nie jest czasem, lecz życiem, światem i przestrzenią”<sup>13</sup>. Bycie w czasie nieuchronnie zmienia naszą relację do przyszłości. Dla młodych jest ona oczekiwaniem, oczekiwaniem zmiany, nadzieją, dla starych oznacza zaś jedynie próżnię, a-nihilację:

czeka młody człowiek: na kobietę, którą kocha, na krajobraz, który chciałby zobaczyć, na dzieło, które chciałby podjąć. Tam jednak, gdzie jako cel oczekiwania wkracza do gry śmierć, tam, gdzie dla starzejącego

<sup>13</sup> Tamże, s. 35.

się ta śmierć jako spodziewana nabiera z dnia na dzień więcej realności i marnieją w jej obliczu nagrody z innych oczekiwań, tam nie powinno się już mówić o czasie-w-przyszłość. Oczekiwana przez nas śmierć nie jest bowiem czymś. Jest negacją wszelkiego czegoś.<sup>14</sup>

Ta przegrana przestrzeni z czasem zmienia też naszą relację do własnego ciała – człowiek staje się „Obcy samemu sobie”, jak brzmi tytuł drugiego rozdziału książki. W swej filozoficznej ontologii Améry podważa kartezjański podział na *res cogitans* i *res extensa*<sup>15</sup>, ale właśnie przepaść, którą starość wprowadza między oba te porządki, może paradoksalnie uwydatnić ich pierwotną jedność, od której nie możemy uciec.

Można powiedzieć [...] jestem swoim ja podczas starzenia się dzięki swojemu ciału i w b r e w niemu; w młodości byłem swoim ja bez swego ciała i z n i m. Gdy przebędę etap starzenia się i wstąpię do armii starców, będę tylko ciałem i niczym poza tym ciałem, ciałem jako postępującą utratą energii i przyrostem substancji, aż w końcu nie będę ja ani niczym innym, jako że i substancja rozpada się na swoje elementy.<sup>16</sup>

Ciało, czyli to, co wydaje się najbardziej nasze z naszych rzeczy, zdradza nas, staje się źródłem ciągłej alienacji, której nie da się przezwyciężyć żadnymi działaniami politycznymi czy ekonomicznymi. W książce przywoływane są pamiętniki Simone de Beauvoir, w których pisze ona, że już w wieku czterdziestu lat wiedziała, że starość dopadnie ją z głębi zwierciadła:

Kiedy miałam czterdzieści lat, powiedziałam sobie pewnego dnia: starość czyha na mnie z głębi zwierciadła i dopadnie mnie kiedyś nieodwracalnie. Dopadła mnie. Często zatrzymuję się przed lustrem i w zdumieniu przyglądam się tej niewiarygodnej rzeczy, która służy mi za twarz.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Tamże, s. 36.

<sup>15</sup> E. Goebel, *The One-Way Road of Aging: On Jean Améry's Essay, „Über das Altern, The Germanic Review”* 2014, nr 89, s. 202–211, cyt. s. 204.

<sup>16</sup> J. Améry, *O starzeniu się*, s. 57.

<sup>17</sup> S. de Beauvoir, *Siłą rzeczy*, przeł. J. Pański, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009, s. 742.

Zwierciadło, w którym z przerażeniem przegląda się Simone de Beauvoir, jest rzeczywiste i konfrontacji z nim można uniknąć. Bardziej jednak bolesne i trudniejsze do uniknięcia jest zwierciadło cudzego spojrzenia. Améry mierzy się z dojmującym przekonaniem, że można się bronić przed starością i nie czuć się starym, ale nie można uciec przed klasyfikującymi spojrzeniami innych. Ono narzuca nam „wiek społeczny”, jak nazywa go autor, od którego nie ma ucieczki, niezależnie od tego, jak bardzo byśmy przekonywali siebie samych, że nie jest prawdziwy. Nasze wewnętrzne ja musi ustąpić przed presją ja społecznego, być może nawet owo ja wewnętrzne w ogóle nie istnieje, jest urojeniem, które pozwala nam zmagać się z dominującym naciskiem cudzych spojrzeń. Wiek społeczny wyznacza granice, w których będziemy się poruszać:

W życiu każdego człowieka istnieje punkt czasowy lub, aby wyrazić się z matematyczną precyzją, otoczenie pewnego punktu, otoczenie, w którym człowiek ów odkrywa, że jest tylko tym, czym jest. Nagle stwierdza on, że świat cofa mu kredyt swojej przyszłości, nie chce już widzieć tym, kim mógłby on być.<sup>18</sup>

Odpowiednikiem ulegania cudzemu spojrzeniu, które narzuca nam wiek społeczny, jest stopniowe oddalanie się od bieżącego biegu wydarzeń. Ten brak rozumienia nie jest oczywiście czymś bezwzględnie i absolutnie. Améry opisuje go na swoim przykładzie, człowieka wykształconego, wciąż żadnego nowości intelektualnych, który oczywiście nie przestaje czytać i zna wszystko, co jest nowe w literaturze i humanistyce. Zdaje on jednak sobie sprawę, że coraz bardziej ten świat nie jest jego, że świat jego wczesnych lektur, fascynacji w jakiś niejasny sposób ogranicza jego zdolność percepcji, czy raczej możliwości wczucia się w pojawiające się wciąż nowe idee.

Ten aspekt społecznego starzenia się: wchodzenie w okres starości w najszerszym sensie kulturalne, ukazuje się zwykle w dość powolnym, niedramatycznym procesie sukcesywnych doświadczeń. Często najpierw pojawia się głuche poczucie niechęci do tego, co starzejący

<sup>18</sup> J. Améry, *O starzeniu się*, s. 70.

się nazywa na własny użytek „żargonem kulturalnym” epoki, przy czym nie bierze pod uwagę, czy aby sam też nim nie mówi, tyle że nadrzędnym, a nie jak mniema, czystym językiem, zwykłą mową po prostu. Potem podczas lektury pewnych czasopism i książek towarzyszy mu lekkie poczucie dyskomfortu; będzie miał skłonność do mówienia o modzie, snobizmie, izmach, pustym werbalizmie z wyrażającym odrzucenie zrezygnowanym wzruszeniem ramion, od czego jednak często się powstrzymuje, bo przecież nikt nie lubi stać z boku jako wsteczny kontestator.<sup>19</sup>

Co więcej, dodaje, że ta nieadekwatność rozciąga się na prawie wszystkie dziedziny życia: „Opór starzejącego się nie ogranicza się przy tym tylko do tych zjawisk kulturalnych, które wymagają odeń intelektualnego nakładu sił, przedstawienia swojej wrażliwości, lecz obejmuje rzeczy poboczne, na przykład modę odzieżową”<sup>20</sup>. Wszystkie te zjawiska składają się na owo poczucie odstawania od świata. Poczucie, które zdaniem autora nie jest jedynie subiektywne, ale wynika z samej natury naszego kontaktu z kulturą, w której żyjemy i w której szukamy znaków orientacyjnych dla tego, co nam się w życiu wydarza. Zawsze to określona w czasie kultura tworzy nasze ja, i choć możemy adaptować się do zmieniającego się języka kultury, to zawsze pozostaje on jakoś zewnętrzny, obcy naszemu najgłębszemu doświadczeniu tożsamości. W końcu więc pozostaje przyjąć heroiczną postawę rezygnacji.

Nie rozumie już tego świata; świata, który rozumie, już nie ma. Presja, by rozumiał rzeczy niezrozumiałe, nie niesie mu ulgi, tak samo jak trzymanie się rzeczy minionych. Nie jest bohaterem, lecz kimkolwiek: tak bohaterskim jak każdy, kto się starzeje i któregoś dnia umrze.<sup>21</sup>

Końcowy rozdział książki, „Życ z umieraniem”, jest do pewnego stopnia syntezą rozważań o starości. Śmiertelność pojawia się bowiem w każdym rozdziale jako nieunikniony horyzont, ku któremu się zwracamy w różnych aspektach starzenia się. W rozdziale tym w najbardziej może otwarty sposób pojawiają się reminiscencje dramatycznego

<sup>19</sup> Tamże, s. 90.

<sup>20</sup> Tamże, s. 91.

<sup>21</sup> Tamże, s. 111.



życia autora, pojawiają się jednak w niespodziewany sposób. Améry przywołuje marsze śmierci:

Strach, *angor*, *angustiae*, ograniczenie, brak tchu. Wiele myślę o zaśnieżonych drogach z 1944 roku i dobrej śmierci wskutek mordy, która nie zechciała się mną zainteresować. Istotnie, trudno o piękniejszą śmierć – nie każdy ma taką szansę.<sup>22</sup>

Jak jednak zauważa Paolo Virno, oczywiste jest powiązanie między życiorysem autora a jego poglądami na starość. Fenomenologia wygnania, emigracji pokrywa się właśnie z fenomenologią starości. Wykorzenie jest okrutne szczególnie dla tych, którzy nie są religijni (ponieważ nabożność jest drugim *Heimat* i co więcej przenośnym) lub nie mają pieniędzy (ponieważ pieniądze mogą sprawić, że pojawią się nowe korzenie), lub nie cieszą się wielką sławą. Emigracja pod wieloma względami przypomina przyspieszony proces starzenia się. Jest ona projekcją w skali społecznej typowych cech upadku człowieka, rozpoczynającego się od odczucia, że „nie jest się w stanie już rozumieć świata”<sup>23</sup>. Śmierć to z tej perspektywy wyraz radykalnej alienacji, ale jednocześnie nicłość, która jest jej esencją, nie pozwala włączyć jej w horyzont życia. Dlatego śmierć heroiczna, śmierć niejako „z wyboru”, która miała stać się również udziałem samego pisarza, jest wciąż w horyzoncie życia jako wyzwanie, a śmierć, do której prostą drogą prowadzi nas starość, taką być nie może.

Książka Améry’ego, jak zauważono, wpisuje się w obecny w starożytności i chrześcijaństwie nurt, którego przykładem jest choćby analizowany wyżej traktat Cyserona zogniskowany wokół poglądu, że życie jest przygotowaniem do śmierci. Niemniej jednak różni się od innych traktatów ukazaniem, że przygotowanie to nigdy nie jest w pełni możliwe. Jedyne, co możemy osiągnąć, to kompromis ze śmiercią, zły kompromis, zdaniem Améry’ego. Polega on na odsuwaniu momentu śmierci, na pozornym pogodzeniu się z własną skończonością, ale też odsuwaniu jej w czasie. Améry kończy swój traktat wezwaniem do zerwania tego złego kompromisu:

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> P. Virno, *Familiar Horror*, przeł. A. Ricciardi, „Grey Room” 2005, nr 21, s. 13–16, cyt. s. 14.



Czy A. coś zrobił, by naruszyć równowagę, zerwać kompromis, zniszczyć obrazek rodzajowy, odpędzić pociechę? Ma nadzieję, że tak. Dni kurczą się i wysychają, poczuł więc pragnienie, by powiedzieć prawdę.<sup>24</sup>

## Fenomenologia i gerontologia

Obraz starości, który wyłania się z dwóch fenomenologicznych jej opisów, nie jest, by wyrazić się ostrożnie, zbyt optymistyczny. Nawet pochwała wieku podeszłego Cyncerona ma raczej, jak wspomniałem, charakter pocieszenia przez wskazanie, że można widzieć „dobrą stronę” starości, której nie dostrzega powszechne przekonanie. Oczywiście można pytać, czy takie radykalne konstatacje nie zniechęcają do podejmowania wysiłków na rzecz poprawienia losu ludzi starych w naszych społeczeństwach. Zanim przejdę do odpowiedzi na to pytanie, chciałbym przywołać jeszcze jednego świadka, Hendrika Groena, apokryficznego autora pamiętnika *Małe eksperymenty ze szczęściem. Sekretny dziennik Hendrika Groena lat 83 i ¼*<sup>25</sup>. Książka, która stała się światowym bestsellerem, opisuje przygody tytułowego bohatera we wzorowym domu opieki w Holandii, gdzie – jak stwierdza jeden z bohaterów – opieka nad starszymi osobami jest najlepsza na świecie (obok krajów skandynawskich). Bez wątpienia wskazana pozycja nie jest książką filozoficzną, jest opisem zabawnych sytuacji, w których humor przebija przez trudności życia starych ludzi i pozwala oswoić to, co nieuchronnie musi nastąpić. Porównywano tę książkę do słynnego filmu (i powieści) *Lot nad kukułczym gniazdem*, choć personel w holenderskim domu opieki jest raczej groteskowy, a nie groźny. Niemniej w obu utworach najważniejsza dla bohaterów jest podmiotowość. Walka o to, aby jej nie stracić, pozostaje ich motywem przewodnim. Używając języka Améry’ego, można powiedzieć, że bohater żyje w kompromisie, w jakimś sensie akceptuje go i stara się znaleźć w nim swoją niszę, co nie znaczy, że nie jest go świadomy.

Można wysunąć hipotezę, że o ile traktat Améry’ego jest w jakimś sensie inspirowany „starą”, „solidną” nowoczesnością z jej wyraźnymi

<sup>24</sup> J. Améry, *O starzeniu się*, s. 134.

<sup>25</sup> Zob. H. Groen, *Małe eksperymenty ze szczęściem. Sekretny dziennik Hendrika Groena lat 83 i ¼*, przeł. R. Turczyn, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2016.

regułami, to pamiętnik Groena stanowi pokłosie nowej fazy nowoczesności, czy nazwiemy ją płynną, czy refleksyjną. Fazy, w której musimy zmagać się z niepewnością co do najbardziej wydawałoby się fundamentalnych reguł, ale jednocześnie dającej nadzieję na przełamywanie ograniczeń, wydawałoby się, nie do przekroczenia. Fenomenologiczna analiza ujawnia głęboką strukturę doświadczenia i wskazuje na jej konsekwencje, których nie da się uniknąć. Jeżeli jednak chcemy zachować jakiś optymizm, to właśnie wychodząc temu doświadczeniu naprzeciw, a nie lekceważąc je. Książka Groena pokazuje, że w niektórych sytuacjach humor i ironia mogą działać prawie w ten sam sposób, co samobójstwo, zresztą perspektywa eutanazji jest jednym z tematów tej książki.

Starość jest zjawiskiem społecznym i doświadczeniem egzystencjalnym. Pokazanie tej drugiej strony wymaga odwołania, konstrukcji, która ociera się o literacką narrację, pozwalając obiektywizować indywidualne doświadczenie. Zabieg ten umożliwia stanięcie z boku, spojrzenie na siebie samego z pewnej perspektywy. Cynceron kryje się za Katonem Starszym, Améry powołuje do życia A., przez którego opowiada o lękach starości.

Idąc za nimi, warto oddać głos K., który przekroczył właśnie magiczną granicę 65 lat, wiek, w którym w kraju jego zamieszkania nabiera się „uprawnień emerytalnych”. Jeszcze niedawno jednak granica ta była dwa lata wyższa. K. był świadkiem politycznej batalii o wiek emerytalny, która okazała się starciem dwóch perspektyw ujmowania życia społecznego. Jedna, którą określał jako perspektywę ekonomicznej efektywności, na plan pierwszy wysuwała argumenty gospodarcze: oto przy coraz bardziej wzrastającej długości życia i starzeniu się społeczeństwa podwyższenie wieku emerytalnego jest niezbędne. Zwolennicy drugiej, którą nazwał tradycyjną lub opiekuńczą, a kraj K. jest dość konserwatywny, na plan pierwszy wysuwali konieczność dania ludziom szansy na wygodny wypoczynek w ostatnich latach życia, ale też wskazywali, że w tradycyjnej rodzinie to babcie opiekują się potomstwem, więc choćby z tego względu uzasadniony jest wiek emerytalny 60 lat dla kobiet.

K. śledził te dyskusje, czytając Améry'ego, i zastanawiał się, jak takie czy inne ustalenie wieku emerytalnego ma się w ogóle do tego,

czym jest starość jako doświadczenie. Zapewne nijak, myślał, ale zaraz przyszedł mu do głowy Michel Foucault, którego wiele lat wcześniej czytał z wypiekami na twarzy, i jego idea, że system władzy społecznej przenika wszystkie relacje, dlaczego więc nie tę, która decyduje, czy ktoś jest stary? K. przypomina sobie niedawną lekturę Dostojewskiego; zaczął znów czytać jego powieści, aby dokładniej odczytać wizję nowoczesności, jaka się z nich wyłania, ale szybko wciągnęły go określenia wieku bohaterów: miły staruszek lat 53, trzydziestoletnia babina, święty starzec Zosima, młodszy od K. albo w tym samym wieku. Wiadomo – myśli K., oswojony z żargonem humanistyki swych czasów – konstruktywizm, zmiana społeczna, relatywizm historyczny, może i posthumanizm i cyborg jako rozwiązanie problemu starości. Nikt chyba jednak nie zastanawia się, czy cyborgi się starzeją, znów wykluczenie jakiegoś dyskursu nawet na gruncie najnowszej humanistyki.

Może więc zwrócić się do filozofii. K. jest filozofem z zawodu, czyta książki filozoficzne, myśli więc o starym motywie: przygotowaniu do śmierci. Ma na półce *Fedona* Platona, dzieła stoików, Boecjusza *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Czyta je i zazdrości, też chciałby, by – jak przed Boecjuszem – stanęła przed nim lekarka-filozofia:

rozpierzchły się chmury smutku, a ja chłonałem w siebie widoki nieba i odzyskałem z powrotem przytomność umysłu, tak że rozpoznałem oblicze mojej lekarki. Gdy więc zwróciłem ku niej oczy i w niej utkwiłem spojrzenie, rozpoznałem swą karmicielkę, przy której ognisku od młodości przebywałem – Filozofię.<sup>26</sup>

K. nie sądzi jednak, że takie spotkanie jest możliwe w naszym postfilozoficznym świecie, zwraca się więc ku innym obszarom kultury. Prawie od dziecka był namiętnym czytelnikiem pism codziennych. Nawyk ten, z którym walczy od lat, towarzyszy mu i dzisiaj. Czytając owe pisma codzienne, napotyka co rusz recenzje książek o starości oraz wywiady z ich autorami. Orientuje się, że oto pojawiła się „intelektualna moda” na pisanie o swej starości, na ogół z cycerońskim lub

<sup>26</sup> A. M. S. Boethius, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. W. Olszewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, s. 7.

quasi-cycerońskim przesłaniem o pożytkach z niej płynących. Autorzy, jak się zdaje, nie szczędzą czytelnikom opisów przykrych fizjologicznych objawów starzenia się, ale „trudny optymizm” przebija wszystko: nie ma w nich miejsca na rozpacz bez nadziei, tak sugestywnie przedstawioną przez Améry’ego. K. cieszy się, że koledzy produktywnie przeżywają starość, ale jakoś nie ma ochoty na czytanie ich tekstów, obawia się, choć nie wie dlaczego, że byłyby dla niego irytujące.

Przypadkiem znajduje w jednej z gazet wywiad o starości z filozofem z Sąsiedniego Kraju, który jest prawie dokładnie w jego wieku. Przedstawiany jest jako wybitny autor bodajże 30 książek nadzwyczaj popularnych w owym Sąsiednim Kraju, ale też na całym świecie. Uczony ów daje różne dobre rady polskim kolegom, żeby się nie przepracowywali dydaktycznie, żeby zamiast dwóch książek rocznie pisali jedną na dwa lata itd. K. nie może się powstrzymać, żeby nie myśleć o naukach, które słyszał w młodości, że wszystkie przejawy ducha zależne są od bazy ekonomicznej. Sąsiedni Kraj, mimo że sąsiedni, ma nieporównywalnie większy dochód narodowy na głowę człowieka, a „stopa zastąpienia”, czyli procent emerytury do ostatniej pensji, którą w kraju K. straszy się emerytów, u sąsiadów nie wzbudza żadnych trudnych emocji. Dlaczego filozof z Sąsiedniego Kraju nie bierze pod uwagę takich różnic? Czy jest to wynik arogancji, z której znani są mieszkańcy Sąsiedniego Kraju? – myśli K. i zaraz wstydzi się za siebie. K. uważa, że wstyd jest najbardziej ludzkim z ludzkich uczuć i z całych sił popiera pedagogikę wstydu, stosując ją też na własny użytek. Nie powinienem był tak myśleć, powtarza sobie, i mój kraj przecież można tak określić, i ja mogę nie wyczuć zróżnicowania i coś nie tak powiedzieć, będąc w Sąsiednich Krajach, o ich mieszkańcach. Lepiej więc tłumaczyć sobie, że kolega pozostaje wciąż w nieprzewyciężonej pułapce antynomii filozofii świadomości, która tak wspaniale rozkwitła i przekwitła w Sąsiednim Kraju.

Tak czy inaczej lektury te prowadzą K. znów w kierunku refleksji nad rozdźwiękiem między dwoma perspektywami na starość. K., który jest też psychologiem, zna wielu psychologów, lekarzy, nawet fizjoterapeutów z ogromną pasją angażujących się w poprawę sytuacji ludzi starych czy seniorów, jak się często obecnie mówi, tak jakby słowo starość nie mieściło się w poprawności politycznej. Czy warto byłoby z nimi przedyskutować książkę Améry’ego, choćby po to, by zobaczyli

ograniczenia swojej perspektywy? Czy jednak da im to cokolwiek? Czy punkt widzenia Améry'ego, mimo swej sugestywności, nie jest po prostu banalny? Czy nie sprowadza się do retoryki rozpacz, która – nawet jeżeli sugestywnie oddaje stan duszy autora *O starzeniu się* – to ma jednak ograniczony zasięg?

Po chwili zamyślenia K. spogląda na wyświetlacz telefonu. Kolejny raz w ciągu paru dni zaskakuje go nieodebrane połączenie od syna. A może to K. do niego dzwonił? Syn przebywa czasowo w jeszcze innym Sąsiednim Kraju, w którym starzejące się społeczeństwo przeżywa co rusz rosnący deficyt funduszu emerytalnego, i w związku z tym zawczasu rozważa celowość podejmowania w przyszłości drobnych zajęć zarobkowych. K. przez moment zastanawia się nad możliwą frazą „przyszłość starzejącego się społeczeństwa”. Trzeba będzie zadzwonić, ale chyba nie teraz.

Tymczasem sięga po artykuł prezentujący wyniki dużych badań przeprowadzonych w Stanach Zjednoczonych nad zależnością dobrostanu od wieku<sup>27</sup>. Zależność ta ma charakter krzywoliniowy. Wykres przypomina literę „u”. Początkowo w okresie 18–20 lat poziom dobrostanu jest wysoki, by z wiekiem stopniowo spadać, osiągając najniższy stan około pięćdziesiątki, kiedy to zaczyna się znacząco podnosić i najwyższy okazuje się w wieku 85 lat! Potem znów zaczyna spadać, co może być spowodowane pojawieniem się wielu zagrażających życiu chorób.

K. cieszy się z tych wyników. Jeżeli można je przenieść na grunt jego kraju i kultury, to – statystycznie rzecz biorąc – ma przed sobą szansę na sporo lat zadowolenia z życia. Intryguje go jednak wyjaśnienie, które przedstawiają autorzy artykułu:

Dlaczego starsi ludzie są na ogół szczęśliwsi i mniej zestresowani niż młodzi? Rezultaty są w zasadzie zgodne z teorią Baltes o rosnącej wraz z wiekiem (przynajmniej od wieku średniego) „mądrości” i emocjonalnej inteligencji, w której obniżenie negatywnych stanów afektywnych może być rezultatem rosnącej mądrości, i z teorią Carstensen

<sup>27</sup> A. A. Stone, J. E. Schwartz, J. E. Broderick, A. Deaton, *A Snapshot of the Age Distribution of Psychological Well-being in the United States*, PNAS 2010, vol. 107, nr 22, s. 9985–9990.

o socjoemocjonalnej wybiórczości, w której starsi ludzie mają rosnącą zdolność do samoregulacji swych emocji i widzenia swej sytuacji w pozytywnym świetle. Zgodne są one też z „efektem pozytywnym”, w którym starsi ludzie przypominają sobie mniej negatywnych zdarzeń niż młodzi, i z możliwością, że starsi ludzie są bardziej efektywni w regulowaniu swych emocji niż młodzi.<sup>28</sup>

K. uderza, że obudowane odniesieniami i teoriami wyjaśnienie wyników badań jest właściwie przytoczeniem cyceronńskiej pochwały starości i dokładnie powtarza argumentację starożytnego filozofa. Jak to jest możliwe, że w dwóch tak odległych historycznie i kulturowo społeczeństwach powtarzają się prawie dosłownie te same określenia starości? Czy perspektywa Cyserona na starość jest bardziej ugruntowana niż ta, którą opisuje Améry? K. zdaje sobie sprawę, że rozważania te prowadzą do fundamentalnej kwestii epistemologicznej: czy wyniki badań empirycznych mogą potwierdzać lub refutować tezy filozoficzne?

Nadchodzi wieczór upalnego dnia. K., zmęczony rozważaniami, siada z żoną do kolacji na balkonie swego mieszkania, położonego tuż nad brzegiem wielkiej rzeki płynącej przez jego miasto, z widokiem na stare kościoły i barokowy gmach Uniwersytetu. Popijając wino, rozmawiają o wielkich i błahych sprawach. Potem, już leżąc w łóżku, K. nie może przez chwilę zasnąć, dręczą go pytania, którymi zajmował się przez cały dzień. Powtarza sobie fragment wiersza Szymborskiej: „Wolę nie pytać jak długo jeszcze i kiedy”<sup>29</sup>. Wreszcie znużony rozmyślaniami, słuchając równego oddechu śpiącej żony, K. powoli, spokojnie osuwa się w ciemność.

<sup>28</sup> Tamże, s. 9988.

<sup>29</sup> W. Szymborska, *Możliwości*, w: tejsze, *Ludzie na moście*, Znak, Kraków 1986.

## x Lęk jasnowidzenia: terminalne olśnienie i kres kultury

Nawiązać łączność z Marsem, rozmawiać z duchami,  
Opisywać zwyczaje morskiego potwora,  
Stawiać horoskop, wróżyć z trzewi lub ze szklanej kuli;  
Ujrzeć w podpisie chorobę, odczytać  
Ścieżki żywota z linii dłoni,  
A tragedię z palców; wywoływać wróżebne znaki  
Losy rzucając lub listki herbaty, odgadywać  
Nieuniknione z kart, igrać z pentagramami  
Lub z kwasami barbiturowymi, wypreparować  
Z natrętnych wizji podświadome lęki,  
By zgłębić łono, grób lub sny; to zwykle  
Rozrywki i lekarstwa, i nowinki z gazet:  
I zawsze będą, niektóre z nich zwłaszcza,  
Gdy narody ogarnia niedola i zamęt  
Czy na wybrzeżach Azji, czy na Edgware Road.  
Ludzka ciekawość bada i przeszłość, i przyszłość  
I lgnie do tego wymiaru.<sup>1</sup>

T. S. Eliot, *Dry Salvages* [fragment]

<sup>1</sup> Th. S. Eliot, *Dry Salvages*, przeł. K. Boczkowski, w: T. S. Eliot, *Wybór poezji*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 296–297.



## Prolog: terminalne olśnienie i zagadka nowoczesności

Ostatnio w pismach medycznych pojawiło nieco artykułów dotyczących opisywanego od 250 lat fenomenu, który jednak w minionym wieku zniknął z pola uwagi nauki. Mowa o sytuacji, w której, jak piszą autorzy jednego z artykułów, dochodzi do „Niespodziewanego powrotu jasności umysłowej i pamięci tuż przed śmiercią u pacjentów cierpiących z powodu ciężkich psychiatrycznych i neurologicznych zaburzeń, który nazwaliśmy «terminalnym olśnieniem» (*terminal lucidity*) [...]”<sup>2</sup>. W swym tekście autorzy zbierają przypadki, kiedy pacjenci z chorobą Alzheimerera, po udarach, uszkodzeniach mózgu lub w najcięższych postaciach schizofrenii na krótki czas odzyskiwali pełną świadomość i byli w stanie nawiązać normalny kontakt z otoczeniem. Zjawisko to objawia się w dwóch postaciach: odzyskiwanie świadomości może postępować stopniowo wraz z zanikaniem sił życiowych ciała, ale też może pojawić się nagle i nieoczekiwanie, co zdarza się szczególnie w przypadkach ciężkiej demencji. Znaczenie badań nad tym fenomenem jest oczywiste – umożliwiają one zrozumienie możliwości mózgu, ale też relacji między mózgiem a umysłem.

W artykule, którego tematem jest szczególnie sugestywny przykład terminalnego olśnienia, pojawia się jeszcze jedno interesujące odniesienie<sup>3</sup>. W tekście analizowany jest przypadek z lat dwudziestych ubiegłego wieku, dotyczący Anny Kathariny Ehmer, którą

powszechnie nazywano Käthe. Była ciężko upośledzoną kobietą, która nie wypowiedziała ani jednego słowa w swoim życiu. Co więcej, mówiono, że cierpiała na powtarzające się ostre ataki zapalenia opon mózgowych, co, jak sądzono, zniszczyło większość tkanki mózgowej, niezbędnej dla inteligentnego rozumowania. Jednak pomimo tak

<sup>2</sup> M. Nahm, B. Greyson, E. W. Kelly, E. Haraldsson, *Terminal Lucidity: A Review and a Case Collection*, „Archives of Gerontology and Geriatrics” 2012, nr 55, s. 138–142.

<sup>3</sup> Zob. M. Nahm, B. Greyson, *The Death of Anna Katharina Ehmer: A Case Study in Terminal Lucidity*, „Omega – Journal of Death and Dying” 2013–2014, nr 1 (68), s. 77–87.



ciężkiej diagnozy, umierając, Käthe podobno śpiewała dające się zrozumieć pieśni na około pół godziny przed swą śmiercią.<sup>4</sup>

Autorzy artykułu krótko przedstawiają biografie dwóch najważniejszych świadków wydarzenia. Byli to: Friedrich Happich, pastor i dyrektor protestanckiego szpitala, oraz Wilhelm Wittneben, zatrudniony tam jako główny lekarz. Obaj, niezależnie od siebie, choć oczywiście przyjaźnili się ze sobą, opublikowali w pismach naukowych świadectwa tego niezwykłego wydarzenia. Oprócz czysto medycznych aspektów (Wittneben odwoływał się do tego przypadku dla poparcia swej metody leczenia chorób mózgu), powoływali się na historię Käthe po to, by podważyć ideologię przymusowej eutanazji propagowaną w latach trzydziestych przez nazistów. W 1932 roku Happich w dyskusji o wymuszonej eutanazji dramatycznie podsumował swe doświadczenia:

Dla mnie nawet najbardziej obłąkany idiota nie jest, w najgłębszym sensie, gorszy od normalnych osób. Doznałem w życiu wielu poruszających doświadczeń [...]. Doświadczenia te pokazały mi, że nawet najbardziej godny pożałowania imbecyl prowadzi ukryte życie wewnętrzne, które jest tak samo wartościowe, jak moje własne życie wewnętrzne. To tylko zniszczona powierzchnia uniemożliwia mu ukazanie tego na zewnątrz. Często w ostatnich godzinach przed śmiercią wszystkie patologiczne przeszkody znikają i ujawnia się życie wewnętrzne o takim pięknie, że możemy jedynie stanąć wobec niego poruszeni do głębi.<sup>5</sup>

W tym ujęciu terminalne olśnienie nabiera nowego społecznego i etycznego znaczenia jako argument za możliwościami poznawczymi człowieka, które stają się znakiem jego godności. Paradoxem jest oczywiście to, że ujawniają się one w momencie terminalnym, tuż przed śmiercią, nie mają więc możliwości, aby się rozwinąć i stać się zaczątkiem innej egzystencji. Co by się stało jednak, gdyby zastosować tę metaforę do sposobów przeżywania i opisu kultury? Używanie metafor

<sup>4</sup> Tamże, s. 78.

<sup>5</sup> M. Trost, *Friedrich Happich*, 1983, cyt. za: M. Nahm, B. Greyson, *The Death of Anna Katharina Ehmer*, s. 82.

z jednej nauki w innej jest zawsze ryzykownym przedsięwzięciem, ale operacja taka umożliwi nam uzyskanie nowej perspektywy oglądu analizowanych zjawisk.

Przekonanie o końcu epoki, czy wręcz końcu świata, w którym się żyje, jest nieodłączną częścią zachodniej świadomości w tej mierze, w jakiej ukształtowało ją judeochrześcijaństwo. Wspólnym rysem wielu ruchów millenarystycznych jest

niezadowolenie z obecnego porządku rzeczy, które w wielu przypadkach rozwija się jako rezultat kontaktu międzykulturowego. (Podobnie narastające używanie apokaliptycznego języka we współczesnych wypowiedziach podczas spotkań partyjnych czy w kampaniach wyborczych może być cechą modnej manipulacji, ale może mimowolnie odsłaniać rosnącą świadomość bycia upośledzonym czy marginalizowanym).<sup>6</sup>

Ten rys chiliastycznego zaangażowania wydaje się wskazywać, że u jego podstaw leżą rozpacz i lęk. Rozpacz spowodowana tym, że nie da się żyć tak, jak się dotychczas żyło. Lęk, że kultura społeczna nie jest już w stanie unieść zastanego sposobu życia i wymaga przemian. Otwarcie się na zmianę nigdy nie jest łatwe. Wręcz przeciwnie, to bolesny proces, który zakłada porzucenie dotychczasowej wizji świata. Proces ten może być złagodzony przez obietnicę lepszej przyszłości, wiecznej szczęśliwości czy choćby iluzoryczną wiedzę o mechanizmach historii.

Punktem wyjścia dla każdej z tych konstatacji jest jednak na ogół terminalne olśnienie, które przejawia się jako diagnoza nieuleczalnej choroby. Peter Burke w swym artykule o idei upadku w kulturze europejskiej pisze o powszechnym używaniu terminologii medycznej: Jan Hus opisuje Kościół jako instytucję zarażoną trędem, inni mówią o społeczeństwach całkowicie zatrutych czy porównują je do martwych ciał<sup>7</sup>. Wydaje się, że rozpowszechnienie tej metaforyki jest konsekwencją tego, że diagnozy takie nie są nigdy neutralne, że zawsze zawierają odniesienie do własnego czy zbiorowego doświadczenia,

<sup>6</sup> J. M. Court, *Approaching the Apocalypse: A Short History of Christian Millenarianism*, I. B. Tauris, London – New York 2008, s. 7.

<sup>7</sup> Zob. P. Burke, *Tradition and Experience: The Idea of Decline from Bruni to Gibbon*, „Daedalus” 1976, nr 3 (105), s. 138.

a nie są jedynie repetycją istniejących już w literaturze tropów. Jak pisze Burke: „Na pewno byłoby błędem wyjaśnianie pewnych stereotypów pisania o upadku po prostu przez odwołanie się do siły inercji, to byłoby zbyt proste, zbyt mechaniczne wyjaśnienie. Idee na pewno trwają – i powstają – w odpowiedzi na sytuację, na doświadczenie”<sup>8</sup>.

Terminalne olśnienie obecne w kulturze może więc być rozpatrywane jako moment jasności pojawiający się tuż przed ostatecznym rozpadem. Oczywiście istnieją w kulturze Zachodu tradycyjne, zrytualizowane sposoby przedstawiania upadku, czerpane z tradycji judeo-chrześcijańskiej i antycznej, podobnie jak w przypadkach klinicznych mamy do czynienia z rytualnym recytowaniem psalmów czy opisami harmonii duchowej osiąganey tuż przed zgonem. Duch nowoczesności spowodował, że repertuar apokaliptycznych przepowiedni nabrał systematycznego i często scjencyficznego charakteru. Tendencja ta daje się zauważyć, jak pisze Burke, już od XVIII wieku:

Niezależnie od tego, czy przejmowanie się kosmicznym upadkiem osiągnęło [...] swój „szczyt” między 1570 a 1630, na pewno staje się „słabsze” w osiemnastym wieku. Odtąd ekonomiczny i kulturowy upadek jest dyskutowany dużo częściej i bardziej szczegółowo od późnego wieku siedemnastego [...]. Z mniejszym naciskiem wskazuje się na boską interwencję, a i gwiazdy powoli znikają [...]. Nacisk na czynniki moralne upadku jest stopniowo zastępowany przez nacisk na czynniki społeczne.<sup>9</sup>

Nowoczesność, epoka, w którą wpisana jest ciągła zmiana, stanowi podatny grunt dla różnego rodzaju apokaliptycznych przepowiedni. Przemijanie postaci świata jest prawie codziennym doświadczeniem milionów ludzi, często niestety przybierającym dramatycznie okrutne formy. Nic więc dziwnego, że powstają liczne teorie porządkujące i wyjaśniające tę zmienność czy nawet upadek i że znajdują one powszechny oddźwięk. Teorie te często są niezwykle wyrafinowanymi konstrukcjami intelektualnymi, które dają poczucie intelektualnego opanowania zmienności. Nawet jeżeli jest ono iluzoryczne, to umysł ludzki jest tak skonstruowany, że włączenie tragedii w pewien

<sup>8</sup> Tamże, s. 146.

<sup>9</sup> Tamże, s. 147.

sensowny schemat daje pocieszenie. Niemniej jednak niezależnie od tego, jakie maski przybierają diagnozy upadku określonego porządku świata, ich siła wynika z tego, że harmonizują one z doświadczeniem podzielanym przez większość, jeśli nie wszystkich, ludzi danej epoki. Konstrukcje intelektualne wyrażające to doświadczenie są sposobem przełamania długo trwającej niemoty, szczelinami, przez które na moment ujawnia się rezydualny lęk nowoczesności, aby po chwili rozpuścić się w codzienności.

Terminalne olśnienie, jasnowidzenie, ma jednakże ambiwalentny status w nowoczesnym społeczeństwie. Przyzwyczajone jest ono do ciągłych cudownych zmian – w technologii, w kulturze, w życiu społecznym. To, co było oczywiste i modne w jednym roku, staje się przestarzałe i zapomniane w następnym. Zmiany zaskakują i niepokoją, ale są też oczekiwane i pożądane, trudno już żyć bez poczucia, że tuż za rogiem czają się nowe cuda technologii i nowe trendy kultury. Pragnie się więc przyspieszyć ich pojawienie się, zajrzeć za zasłonę przyszłości, ale każda taka próba rodzi obawę przed nieprzewidywalnym, uaktualnia lęk przed upadkiem. Nowoczesność to przecież nie tylko ciąg cudów technologii, ale też ciąg powtarzających się periodycznie kryzysów. Globalny kryzys finansowy lat 2007–2008, który całkowicie przebudował relacje ekonomiczne, ale też wpłynął na radykalny zwrot w polityce i bez wątpienia oddziałał na kulturę, jest jedynie ogniwem w całym łańcuchu podobnych wydarzeń. Jednak jeżeli kryzysy są nieuniknione, przynajmniej w takiej organizacji społeczeństwa, jaka ukształtowała się w nowoczesności, to powstaje pytanie o etykę przepowiedni, etykę jasnowidzenia. Wracając na moment do kwestii medycznych, możemy snuć analogie między społecznym jasnowidzeniem upadku a badaniami, które pozwalają zdiagnozować wczesne stadia Alzheimer'a, a jednocześnie nie dają żadnych szans na prewencję czy wyleczenie tej choroby<sup>10</sup>. W obu przypadkach mamy do czynienia z tym samym dylematem: czy należy mówić ludziom o strasznych rzeczach, których i tak nie można zmienić?

Oczywiście, historycznie rzecz biorąc, prorocy głosili swe przesłanie nie tyle po to, by uświadomić ludziom, co się stanie w przyszłości,

<sup>10</sup> Zob. G. Kolata, *Tests Detect Alzheimer's Risks, but Should Patients Be Told?*, „New York Times”, 18 grudnia 2010, s. A1.

ale po to, by się poprawili tu i teraz. Prorok był zarazem, i przede wszystkim, krytykiem społecznym<sup>11</sup>. Krytyka społeczna jest bez wątpienia ważnym komponentem każdej koncepcji upadku czy kryzysu, ale nowoczesne olśnienia bardziej przypominają trzeźwe konstatacje naukowych faktów niż pełne pasji kazania moralne. Autor być może najbardziej rozbudowanej i wpływowej koncepcji profetyzmu społecznego, Karol Marks, dobitnie wyraził swoje stanowisko, które można uznać za paradygmatyczny przykład scjencycznego jasnowidzenia:

Nawet gdy jakieś społeczeństwo wpadnie na trop prawa natury, rządzącego jego ruchem – a wykrycie ekonomicznych praw ruchu nowoczesnego społeczeństwa jest właśnie ostatecznym celem niniejszego dzieła – nawet wówczas nie może ono ani przeskoczyć przez naturalne fazy swego rozwoju, ani usunąć ich dekretami. Może jednak skrócić i złagodzić męki porodowe.<sup>12</sup>

Profeta nowoczesny ma do zaoferowania naukową wiedzę o tym, jak będzie wyglądać przyszłość, ale wiedza ta niczemu nie służy, ma być jedynie intelektualną przygodą czy nawet zabawką. Ostateczne olśnienie, przekonanie o końcu formacji, w której się żyje, chodzi w parze z bezradnością co do możliwości odwleczenia jej końca. Przyszłość, podobnie jak w przypadku ludzi przeżywających przedśmiertne olśnienie, obiecuje harmonijną, ale nową formę, nieporównywalną z tym, czym się było, ani ze światem, który odchodzi w nicłość.

## Zmierzch i upadek.

### Sprzeczności wizji świata Edwarda Gibbona

Peter Burke w cytowanym artykule podkreśla, że wśród wielu prac nowożytnych myślicieli poświęconych upadkowi na plan pierwszy wysuwa się klasyczna książka Edwarda Gibbona, mająca za temat zmierzch Cesarstwa Rzymskiego. Dzieło to jest czytane do dziś nie

<sup>11</sup> Zob. M. Walzer, *Interpretacja i krytyka społeczna*, przeł. M. Rakusa-Suszczewski, M. Szuster, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.

<sup>12</sup> K. Marks, *Przedmowa do wydania pierwszego*, w: tegoż, *Kapitał*, t. 1, przeł. P. Hoffman, B. Minc, E. Lipiński, Książka i Wiedza, Warszawa 1951, s. 6.

tylko ze względu na potoczną narrację, ale też dlatego, że analizuje proces upadku z subtelną nieznaną poprzednikom.

W trzydziestu ośmiu rozdziałach poświęconych upadkowi Zachodniego Cesarstwa Gibbon dyskutuje różne rodzaje upadku, z których każdy postępuje z inną szybkością. Jest to utrata wolności zapoczątkowana już od panowania Augusta, upadek wykształcenia w epoce Antoniusza [...] rozkład dyscypliny militarnej w czasach Konstantyna [...] upadek rolnictwa.<sup>13</sup>

Ta złożoność analizy sprawia, że dzieło brytyjskiego historyka stało się polem licznych i często rozbieżnych interpretacji. Nie ma wątpliwości, że dla autora historia potęgi i upadku Cesarstwa Rzymskiego jest analogiczna do tego, co się zdarza lub może się zdarzyć we współczesnej autorowi Europie. W swych *Ogólnych spostrzeżeniach o schyłku i upadku Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie* zamieszczonych w VI tomie dzieła Gibbon zwraca uwagę na rolę chrześcijaństwa w upadku Cesarstwa, ale w odniesieniu do swych czasów podkreśla przede wszystkim rolę, jaką w tym względzie odegrały najazdy barbarzyńców<sup>14</sup>. Jak podkreśla J. G. A. Pocock, obie te przyczyny są ze sobą powiązane, jako że religia chrześcijańska, zdaniem Gibbona, po swym sukcesie szybko zamieniła się w przesąd, przywracając w kulcie świętych politeizm pogaństwa. Natomiast dominacja monastycyzmu prowadziła do rozpowszechnienia społecznych tendencji, co w sumie składało się na osłabienie spistości Cesarstwa Zachodniorzymskiego<sup>15</sup>.

Jednak złożoność *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego* polega przede wszystkim na tym, że historia umożliwia ogólną refleksję nad naturą ludzką, władzą i podporządkowaniem, cnotami moralnymi i politycznymi. Podkreśla się, że sposób uprawiania historii przez jego autora ma raczej charakter normatywny niż genetyczny. „Musi on osądzać osoby, idee lub instytucje przez pryzmat tego, jak bardzo zgadzają się

<sup>13</sup> P. Burke, *Tradition and Experience*, s. 149.

<sup>14</sup> Zob. E. Gibbon, *General Observations on the Fall of the Roman Empire in the West*, w: tegoż, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, red. J. B. Bury, F. de Fau and Co., New York 1906, s. 125–130.

<sup>15</sup> Zob. J. G. A. Pocock, *Gibbon's Decline and Fall and the World View of the Late Enlightenment*, „Eighteenth-Century Studies” 1977, nr 3 (10), s. 300.

z jego utopijnymi zasadami. Gibbon uznaje zasadę głoszoną przez Lorda Bolingbroke'a, że «historia to filozofia wyciągana z przykładów»<sup>16</sup>. Powstaje jednak problem, co jest tym punktem odniesienia autora *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego*, jego utopijną wizją społeczeństwa czy natury ludzkiej, która służy jako miara postępującego upadku. Najczęściej chyba cytowanym fragmentem tego dzieła jest opis szczęśliwego stanu ludzkości:

Gdyby kto musiał wskazać w historii świata okres, w którym ludzkość cieszyła się największą szczęśliwością i dobrobytem, bez wahania wymieniłby okres od śmierci Domicjana do wstąpienia na tron Kommodusa. Rozległym obszarem Cesarstwa Rzymskiego rządziła wówczas władza nieograniczona pod przewodem cnoty i rozumu [...]. Nerwa, Trajan, Hadrian i obaj Antoninowie starannie przestrzegali form rządzenia państwem i rozkoszowali się ideą wolności, samych siebie racząc uważać tylko za odpowiedzialne sługi prawa. Tacy władcy zasługiwali na to, by przypadł im zaszczyt przywrócenia Rzeczypospolitej, gdyby ówczesni Rzymianie byli zdolni cieszyć się wolnością zgodną z rozumem.<sup>17</sup>

Dośłowne odczytanie tego fragmentu sugerowałoby, że Gibbonowi najbliższa była jakaś koncepcja oświeconej władzy autorytarnej, ale zastrzeżenie, które pojawia się na końcu, wskazuje na inny aspekt utopii. Wolność zgodna z rozumem i władza, która jest w stanie taką wolność uszanować, wydają się idealnym rozwiązaniem. Jednak w tym konkretnym przypadku było to niemożliwe, gdyż ówczesni Rzymianie nie sprostałoby temu zadaniu. Szansa pozostała więc niezrealizowana czy też zawieszona. Gibbon, co podkreślają wszyscy jego komentatorzy jako jeden z głównych powodów niesłabnącej popularności jego dzieła, zachowuje w swej narracji postawę sceptyczną, dystansuje się wobec wydarzeń i postaci, które opisuje. Postawę tę przejął od swego mentora Davida Hume'a, podobnie jak wiele poglądów filozoficznych, w tym przede wszystkim ocenę religii i wagi, jaką dla społeczeństwa

<sup>16</sup> S. B. Barnes, *Edward Gibbon's Utopia*, „The Classical Journal” 1953, nr 1 (49), s. 13–16, cyt. s. 15.

<sup>17</sup> E. Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, t. 1, przeł. S. Kryński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1995, s. 69.



ma wolność jednostek<sup>18</sup>. Utopii tej zagrażają przede wszystkim fanatyzm, despotyzm i partykularyzm wartości. Z tej też perspektywy należy rozpatrywać jego krytykę chrześcijaństwa, tak mocno wyrażaną w *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego*. Jak wskazują nowsze badania, nie miała ona na celu negacji religii jako takiej, a raczej wyrażała obawę przed fanatyzmem religijnym, który musiałby się okazać siłą niszczącą jego utopię ponadczasowych wartości. „Powinniśmy raczej rozpatrywać krytykę religii dokonaną przez Gibbona jako mieszczącą się w linii życzliwego krytycyzmu tradycyjnego chrześcijaństwa, niż widzieć w nim angielską wersję łatwego nowoczesnego pogaństwa filozoficznego<sup>19</sup>. Konstatacja ta nie zmienia jednak generalnej oceny, że religia chrześcijańska mogła być łatwą pożywką dla fanatyzmu, który zagraża jego utopijnemu społeczeństwu. Obserwacja historii skłania więc Gibbona do pesymizmu, potwierdza bowiem, że na ogół nie można było zrealizować ponadczasowych wartości, tak bliskich jego sercu. Jak ocenia Sherman B. Barnes, „W historii tysiąca lat dostrzegaliśmy on ze smutkiem, jak ludzkie pasje, barbarzyństwo i religia powodują, że ponadczasowe wartości sięgają dna i są niszczone”<sup>20</sup>.

Łagodzony ironią, dystansem i sceptycyzmem pesymizm Gibbona ma być może inną przyczynę niż jedynie rozważania historiozoficzne. Dla psychoanalitycznej interpretacji kluczowa jest jego reminiscencja momentu, w którym powstał pomysł napisania dzieła. W swych *Pamiętnikach* wspomina, jak pierwszy raz znalazł się w Rzymie: „Po bezsennej nocy wkroczyłem uroczystym krokiem w ruiny Forum, każde pamiętne miejsce, gdzie stał Romulus, Cyceron przemawiał, Cezar upadł, ukazało się wreszcie moim oczom, i straciłem kilka dni odurzenia lub zachwyty, zanim mogłem zniżyć się do chłodnych i szczegółowych badań”<sup>21</sup>. Ta dostojna wizja Rzymu zderzona jest kilka stron dalej z jego obecną rzeczywistością, gdzie w ruinach powtarzane są puste, z punktu widzenia Gibbona, rytuały: „To właśnie w Rzymie

<sup>18</sup> Zob. S. P. Foster, *Melancholy Duty. The Hume–Gibbon Attack on Christianity*, Springer Science + Business Media, Dordrecht 1997, s. 1–54.

<sup>19</sup> P. Turnbull, *The ‘Supposed Infidelity’ of Edward Gibbon*, „The Historical Journal” 1982, nr 1 (25), s. 41.

<sup>20</sup> S. B. Barnes, *Edward Gibbon’s Utopia*, s. 15.

<sup>21</sup> E. Gibbon, *Memoirs of my Life and Writings*, red. B. Radice, Penguin Books, New York 2006, s. 271.



15 października 1764 roku, kiedy siedziałem wśród ruin Kapitolu, a bosonodzy bracia zakonni śpiewali nieszpory w świątyni Jupitera, po raz pierwszy przyszedł mi do głowy pomysł opisanego zmierzchu i upadku miasta”<sup>22</sup>.

Harry Trosman w psychologicznej analizie twórczości autora *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego* wiąże tę sytuację z jego relacją z ojcem:

Można czytać tę scenę jego oczyma w kategoriach figury ojcowskiej, na którą patrzyło się jako na potężną i godną zachwyty, a stała się teraz przedmiotem drwin i potępienia. Gibbon jednak nie był już przerażonym dzieckiem postawionym w pozycji wymuszonego posłuszeństwa, które musi poradzić sobie z sytuacją, jakiej nie jest w stanie przyswoić. Teraz jako dorosły mógł opisać i wyjaśnić przyczyny, które doprowadziły do upadku całej cywilizacji.<sup>23</sup>

W takiej perspektywie dzieło Gibbona jest rodzajem autoterapii nałożonej na pewną wizję historiozoficzną. Używane przez niego chwyt stylistyczne, jak ironia czy sceptycyzm, pozwalają w jakiś sposób oswoić poczucie oderwania (*detachment*), ale jednocześnie służą jako środki stanowiące remedium na każdy fanatyzm, którego tak się obawiał. Trosman widzi w tym konsekwencję jego sytuacji w dzieciństwie: wczesna śmierć matki, nieodpowiedzialny ojciec, wyjazd w wieku 14 lat na studia, a następnie do Szwajcarii. Poczuciem osamotnienia i szukaniem zakorzenienia tłumaczy też decyzję Gibbona o konwersji na katolicyzm podczas pobytu w Szwajcarii i powrót do protestantyzmu po powrocie do kraju. Podobnie interpretowano wątek uczuciowy, zaręczyny w trakcie pobytu w Szwajcarii i ich zerwanie na żądanie ojca po powrocie do Anglii. Gibbon już nigdy potem nie wyraził zainteresowania związkiem, co skłania autora omawianego artykułu do spekulacji na temat jego możliwego homoseksualizmu.

Jak zawsze jednak, kiedy stajemy w obliczu złożonej osobowości autora monumentalnego dzieła, można zadawać pytania o motywy i cel podjęcia tak wielkiego wysiłku. Jeszcze wyraźniej rysują się te pytania,

<sup>22</sup> Tamże, s. 275.

<sup>23</sup> H. Trosman, *The Ironic Detachment of Edward Gibbon*, „The International Journal of Psychoanalysis” 2009, nr 90, s. 581–593, cyt. s. 586.

gdy stajemy w obliczu idei, która ma uporządkować dzieje i w jakimś przynajmniej stopniu pokazać ich ukierunkowanie. Historiozoficzny pesymizm Gibbona łączy się w nietypowy sposób z jego akceptacją cywilizacji angielskiej, wiarą w system jej instytucji potwierdzoną osobistym udziałem w pracach parlamentu. Widząc wady demokracji liberalnej, gotów był je zaakceptować, gdyż uważał, że jest ona zaporą przeciw fanatyzmowi. W podobnym duchu jak Burke Gibbon wyrażał obawy co do narastającego radykalizmu rewolucji francuskiej, ale też „demokratycznego fanatyzmu, o którym oni i wielu innych sądzili, że był latentny w angielskim radykalnym protestantyzmie (*English Dissent*)”<sup>24</sup>. Jeżeli do tych rozważań z zakresu historii idei dodamy psychoanalityczne analizy osobowości autora *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego*, to otrzymamy portret człowieka starającego się opanować chaos, pogrążonego w sprzeczności świata poprzez ironiczną narrację, dającą iluzoryczną pociechę kontroli.

## Róża na krzyżowej drodze teraźniejszości. Przepowiednie G.W.F. Hegla oraz inkarnacje ducha Karola Marksa

Georg W.F. Hegel jest autorem być może najbardziej znanego w nowoczesności stwierdzenia o zdolności do jasnowidzenia. W *Zasadach filozofii prawa* znalazł się słynny fragment:

Aby powiedzieć jeszcze słowo o pouczeniu o tym, jakim świat być powinien, to poza wszystkim stwierdzić trzeba, że filozofia przychodzi zawsze za późno. Jako myśl o świecie pojawia się ona dopiero wtedy, kiedy rzeczywistość zakończyła już swój proces kształtowania i stała się czymś gotowym. To, czego uczy pojęcie, wykazuje nieuchronnie również historia, to mianowicie, że idealność występuje jako przeciwstawna rzeczywistości dopiero wtedy, gdy rzeczywistość osiągnęła swą dojrzałość, i że idealność buduje sobie w postaci królestwa intelektualnego ten

<sup>24</sup> J. G. A. Pocock, *Gibbon's Decline and Fall and the World View of the Late Enlightenment*, s. 302.

sam świat ujęty w jego substancji. Kiedy filozofia o szarej godzinie maluje swój świt, wtedy pewne ukształtowanie życia już się zestarzało, a szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić; można tylko coś poznać. Sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem.<sup>25</sup>

„...filozofia przychodzi zawsze za późno” – ale jednak przychodzi, zjawia się jako mądrość spełnionego już czasu. Musi to być jednak mądrość gorzka, przekonana z góry o swej niemocy, o zdolności jedynie do oglądu dziejów. Oglądu, który nawet jeśli pozwala nadać sens pozornie przypadkowym i chaotycznym zdarzeniom, jest bezradny wobec ich biegu, nie może ich zatrzymać ani przyspieszyć. Można je jednak zrozumieć, jeżeli jesteśmy w stanie, jeśli filozof jest w stanie uchwycić istotę rzeczywistości, jej rozumny wymiar spoza zasłony pozorów.

W cytowanej już *Przedmowie do Zasad filozofii prawa* Hegel przekształca greckie powiedzenie „*Hic Rhodus, hic saltus*” na „*Tu jest róża, tutaj tańcz*”, ostrzegając w ten sposób myśl przed zbyt pospiesznym wyciąganiem wniosków co do natury rzeczywistości, w której się poruszamy, ale też podkreślając, że mamy dostęp tylko do naszej terażniejszości, w której odkryć musimy jej rozumną istotę. Stawia on przed myślą, czy jej nosicielem, niełatwe zadanie:

Rozpoznać rozum jako różę na krzyżowej drodze terażniejszości i dzięki temu móc się nią radować – takie rozumowe poznanie oznacza pojednanie z rzeczywistością, pojednanie, którego filozofia użycza tym, którzy raz poddali się wewnętrznemu postulatowi, by ujmować [rzeczy] pojęciowo i by zarówno zachować w tym, co substancjalne, swą własną podmiotową wolność, jak i pozostawać ze swą podmiotową wolnością nie w tym, co szczegółowe i przypadkowe, lecz w tym, co samo w sobie i dla siebie.<sup>26</sup>

Cała wielka i niemożliwa prawie do opisania maszyna myśli Hegła zmierza, w różnych wymiarach, do znalezienia narzędzi odczytywania znaków konieczności w chaotycznej na pozór i przypadkowej terażniejszości. Jasnowidzeniem, ale prawie dokładnie etymologicznym

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, s. 21.

<sup>26</sup> Tamże, s. 20.

jasnym widzeniem, jest rozumne rozpoznanie sytuacji, ujrzenie etapu ducha, na którym się znajdujemy.

Jest to jednak zadanie prawie niewykonalne, a nawet częściowe i chwilowe utożsamienie się z duchem dziejów prowadzić musi tych, którzy tego dokonali, do tragedii. W słynnym fragmencie o wielkich ludziach Hegel wyraźnie pisze o cenie, którą płaci się za jasnowidzenie.

Jeśli rzucimy okiem na los tych wielkich postaci historycznych, które powołane były na wykonawców woli ducha świata, to zobaczymy, że los ten nie był szczęśliwy. Nie osiągnęli spokoju i zadowolenia, całe ich życie było pracą i móżolem, cała ich istota jedną namiętnością. Kiedy cel został osiągnięty, odpadają niby próżna łupina od jądra owocu. Umierają młodo jak Aleksander, giną zamordowani, jak Cezar, zsyłani są na św. Helenę, jak Napoleon.<sup>27</sup>

Zbyt wczesne odczytanie intencji, kierunku, w którym podąża duch dziejów, stanowi więc o wzniosłości jednostki, która tego dokonała, ale też warunkuje jej nieuchronną porażkę. Duch obiektywny jest procesem, jego niespełnienie determinuje jego rozwój, za którym jednostka nie jest w stanie ciągle podążać. To stanowi granicę jasnowidzenia przynajmniej w ramach „normalnego” procesu historycznego. Jasnowidzenie według niemieckiego filozofa ma zawsze charakter retrospektywny, pozwala odkryć sens tego, co już się dokonało, ale tylko w niejasny i intuicyjny sposób przewidzieć to, co będzie.

Jednak nawet jeżeli nie można przewidzieć tego, co będzie, to i tak wiedza o tym, co się „prawdziwie” stało, pozwala nam wyciągnąć naukę moralną co do tego, jak powinniśmy postępować w przyszłości, a przynajmniej o tym, jak powinniśmy podchodzić do procesu historycznego, który przetacza się nad naszymi głowami. Możemy wiedzieć, że coś w tym pozornym chaosie zdarzeń i przypadków jest konieczne, ale nie zdajemy sobie sprawy z tego, co konkretnie określa ruch ducha w kierunku samowiedzy. To pozostaje enigmą.

Hegel za podstawową zasadę dziejów, rozwoju ducha obiektywnego, uznał postępujący rozwój pojęcia wolności czy raczej świadomości

<sup>27</sup> G. W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 46–47.

wolności. Pochód wolności polega na tym, że coraz mniej jesteśmy uzależnieni od tego, co jest na zewnątrz nas. Mówiąc językiem Hegla: „Duch odnalazł swą jednię, nie ma jej zewnątrz siebie; istnieje w sobie samym i u samego siebie. Materia ma swoją substancję poza sobą; duch jest bytem u samego siebie (*das Bei-sich-selbst-sein*)”<sup>28</sup>. W procesie historycznym zasada ta przekłada się na kolejne stopnie uświadomienia sobie wolności, którym odpowiadają określone okresy historyczne: „ludy Wschodu wiedziały tylko, że jeden człowiek jest wolny, Grecy i Rzymianie, że niektórzy ludzie są wolni, a że my natomiast wiemy, iż wolni są wszyscy ludzie sami w sobie, to znaczy, że wolny jest człowiek jako człowiek [...]”<sup>29</sup>. Oczywiście jest, że wiedza o wolności, którą mieli Grecy i ludy Wschodu, nam się odsłania, natomiast dla nich była niedostępna. Zamknięci w swej kulturowej i społecznej wiedzy, jak pszczoła w grudce bursztynu, nie byli w stanie przewidzieć tego, co może się pojawić. Co więcej, nie byli w stanie nawet wyobrazić sobie, że coś się może nowego, albo innego, pojawić. Retrospektywnie jedynie dostrzec możemy prawdziwe znaczenie zarówno ich wiedzy, jak również tego, do czego musiała ona doprowadzić. Aby tak się stało, musi istnieć szczególny punkt oglądu, w którym zbiegnie się wolność i konieczność. Taki punkt widział Hegel w państwie:

Skoro państwo, ojczyzna stanowi wspólnotę istnienia, skoro podmiotowa wola człowieka podporządkowuje się prawom, znika przeciwieństwo wolności i konieczności. To, co rozumne, jest konieczne jako substancjalne, my zaś jesteśmy wolni, o ile uznajemy je za prawo i stosujemy się do niego jako do substancji naszej własnej istoty; wola subiektywna i obiektywna zostały w ten sposób pogodzone i utworzyły jedną niezłączoną całość.<sup>30</sup>

Niemiecki filozof rozjaśnia tę zasadę przykładem: „Obywatel ateński czynił to, co do niego należało, niejako instynktownie; ja natomiast, gdy zastanawiam się nad przedmiotem swego działania, muszę mieć świadomość, że spełnia się akt mojej woli”<sup>31</sup>. Nieco dalej

<sup>28</sup> Tamże, s. 27.

<sup>29</sup> Tamże, s. 29.

<sup>30</sup> Tamże, s. 59–60.

<sup>31</sup> Tamże, s. 60.

dokładnie wyjaśnia swą intencję: „Reasumując to, co powiedzieliśmy dotąd o państwie, możemy stwierdzić, że przez etyczność rozumiemy żywotność państwa w jednostkach indywidualnych”<sup>32</sup>. Końcowe fragmenty *Wykładów z filozofii dziejów* wskazują, że państwem, które zrealizowało ideę połączenia konieczności i wolności, jest państwo pruskie. Wymieniwszy jego zalety, Hegel konkluduje:

Taki jest szczebel, na który wzniosła się świadomość, i takie są główne momenty formy, w której urzeczywistniła się zasada wolności. Dzieje powszechne nie są bowiem niczym innym, jak rozwojem pojęcia wolności.<sup>33</sup>

To krótkie *résumé* historiozofii Hegla pozwala uchwycić charakterystyczne cechy retrospektywnego jasnowiedzenia, dostrzec wewnętrzną logikę rozwoju historii i powiązania między różnymi elementami procesu historycznego, choć nie umożliwia przewidzenia przyszłości. Niemniej jednak jasnowiedzenie nasze jest możliwe jedynie przy założeniu, że stoimy u szczytu procesu historycznego, co równa się przekonaniu, że w tym momencie właśnie dochodzi do paraliżu czasu, że dalszy postęp nie ma już sensu dziejowego. Przewidywanie przyszłości oznacza więc jej unicestwienie i tylko w tym znaczeniu możemy mówić o jasnowiedzeniu prospektywnym u niemieckiego filozofa. Nasza epoka jest epoką, w której dzieje osiągnęły swój kres, oczywiście nie w tym sensie, że już nic nie będzie się w nich działo, ale w tym, że nic nowego nie może pojawić się w świecie pojęć, gdyż zakończył się rozwój samowiedzy ducha. Wizja taka jest kusząca nie tylko intelektualnie, ale też emocjonalnie, gdyż daje poczucie życia w wyróżnionej epoce, co pozwala na osiągnięcie wiedzy niedostępnej ludziom żyjącym w innych czasach.

Postheglowska refleksja nad przyszłością jest jednak świadectwem ciągłej rewizji poglądów niemieckiego filozofa. Tym, co zostaje z oryginalnej koncepcji, jest przede wszystkim przekonanie o rozumowym charakterze dziejów, o możliwości znalezienia róży rozumu na

<sup>32</sup> Tamże, s. 78.

<sup>33</sup> G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 358.

krzyżowej drodze terażniejszości. Krytyka zaś dotyczy końca historii, paraliżu przyszłości. Odrzucenie tej części systemu Hegła, przy zachowaniu założenia o racjonalności dziejów, skutkuje, jak wiadomo, powstaniem całego szeregu koncepcji historiozoficznych, które zmierzają do uchylenia zasłony przyszłości, ekstrapolowania terażniejszości na przyszłe wydarzenia. Wymagało to jednak z kolei znalezienia punktu widzenia, który dawałby unikalną perspektywę na przeszłość i przyszłość, ale zarazem, inaczej niż u Hegła, nie stanowiłby końcowej stacji procesu historycznego. Najbardziej znaną i jednocześnie najbardziej kontrowersyjną próbą takiego przekształcenia systemu heglowskiego jest oczywiście marksizm.

Karol Marks dokonał dwóch zasadniczych ingerencji w system heglowski, które prawie całkowicie go zmieniły. Po pierwsze, „otworzył” system, ale w specyficzny sposób. Moment terażniejszy nie jest końcem dziejów, niemniej stanowi wyjątkową epokę w dziejach ludzkości, bo otwiera dwie nakładające się perspektywy. Pozwala zrozumieć przeszłość, uporządkować ją zgodnie z zasadami rozumu, ale też umożliwia dostrzeżenie przyszłości. Kapitalizm, zdefiniowany przez autora *Kapitału*, to zwornik czy zawias, który pozwala przechodzić od przeszłości do przyszłości, definiując w ten sposób terażniejszość jako ulotną i podatną na zniszczenie. Jego śmiertelne drgawki unaoczniają całą nędzę dotychczasowych społeczeństw, ale też zawierają obietnicę, czy raczej pewność, nadejścia nowej, doskonalszej formy. Aby jednak rozpoznanie takie stało się częścią świadomości ludzkości, musi istnieć aktywnie poznający podmiot, który będzie w stanie spojrzeć na proces historyczny z punktu widzenia całości, niezakłóconej przez partykularne interesy. Podmiotem takim jest oczywiście klasa robotnicza, proletariat i ci, którzy go reprezentują w teorii. Wprowadzając do systemu filozoficznego wyróżnioną klasę, Marks domknął logikę systemu, wiążąc ją z ekonomiczną podstawą społeczeństwa, co Hegel raczej ignorował. Będąc kumulacją rozwoju ludzkości, najbardziej efektywnym systemem produkcyjnym w dziejach, kapitalizm prowadzi jednocześnie do radykalnego urzeczowienia relacji międzyludzkich. Człowiek zostaje oddzielony od tego, co stanowi jego gatunkową istotę – od procesu pracy. Kapitalizm tworzy proletariat, klasę, której wyzysk jest podstawą jego sukcesu ekonomicznego. Proletariat, spychany w coraz większą nędzę, jest



jednocześnie jedyną w dziejach klasą niezainteresowaną w utrwale-  
niu swego panowania; jego misją jest całkowite zniesienie wyzysku  
i stworzenie społeczeństwa bezklasowego.

Ta historyczna misja daje proletariatu swoistą pozycję epistemologiczną, bezstronny ogląd rzeczywistości społecznej z przeszłości i –  
co ważniejsze – wgląd w dalszy rozwój dziejów. W ten sposób poznanie  
splata się ściśle z działaniem. Skrótowo tu ukazane powiązanie świa-  
domości i aktywności proletariatu najpełniej zostało przedstawione  
przez Györgiego Lukácsa w *Historii i świadomości klasowej*<sup>34</sup>, w eseju  
„Urzeczowienie i świadomość proletariatu”. Węgierski filozof dowodzi  
w nim, że skrajne urzeczowienie robotnika i jego pracy w systemie  
kapitalistycznym niejako wymusza uświadomienie sobie przez robot-  
nika jego prawdziwej sytuacji. Klasa robotnicza, w przeciwieństwie do  
burżuazji, jest więc w stanie przejść od bezpośredniości swej sytuacji  
do pojmowania jej jako systemu zapośredniczeń. Zmienia to całkowi-  
cie odniesienie robotnika do systemu, któremu jest podporządkowany:

Otóż gdy ta bezpośredniość zaczyna się okazywać następstwem wielo-  
rakich zapośredniczeń i gdy zaczyna stawać się jasne wszystko to, co  
bezpośredniość ta zakłada, wtedy też fetyszystyczne formy struktury  
towarowej zaczynają się rozpadać: robotnik poznaje samego siebie  
i swe własne odniesienie do kapitału w towarze. I jeśli jest on jeszcze  
praktycznie niezdolny do wzniesienia się ponad tę przedmiotową  
rolę, to jego świadomość jest samoświadomością towaru: albo też,  
mówiąc inaczej, jest samopoznaniem, samoodślonieniem się opartego  
na produkcji towarowej i na wymianie towarów kapitalistycznego  
społeczeństwa.<sup>35</sup>

Marks dokonał zatem znaczącego przesunięcia epistemologicz-  
nego. Hegłowskiego filozofa odczytującego wyroki rozumu zastąpił  
podmiotem zbiorowym, którego położenie w systemie społeczno-  
-ekonomicznym kapitalizmu umożliwia odczytanie prawdziwej natury  
tego systemu, a więc pozwala też przewidzieć jego upadek, a co więcej,

<sup>34</sup> Zob. G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*,  
przeł. M. J. Siemek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

<sup>35</sup> Tamże, s. 348.



także to, co po nim nastąpi. Zbiorowy profeta, jasnowidz nie tylko jest w stanie dostrzec różę na krzyżowej drodze terażniejszości, ale niejako, poprzez swą aktywność samą tę drogę przekształca, wyznacza kierunek, ku któremu ona zdąża.

Konstrukcja taka nie rozwiązuje jednak kluczowego problemu, kto jest w stanie odczytać znaki czasu, kierunek, w którym zmierzają dzieje. Absurdem byłoby mniemać, że klasa robotnicza jako całość wypowiada się w tych kwestiach. Zbiorowy podmiot poznania wymaga jednak jakiegoś mechanizmu ekspresji. Ktoś musi formułować poglądy, ktoś musi formułować programy polityczne i konkretne posunięcia społeczne. Problem ma wymiar nie tylko epistemologiczny, ale też, i przede wszystkim, polityczny. Sprowadzić go można do pytania, kto ma taki wgląd w obiektywną, czy – używając języka Luciena Goldmanna – potencjalną świadomość (*conscience possible*)<sup>36</sup> klasy robotniczej, że jego wykładnia może być legitymizowana jako autorytatywna. W dziejach marksizmu pojawiły się dwie zasadnicze odpowiedzi na to pytanie. Jedna z nich, udzielona przez Lenina i Lukácsa, wskazywała na partię komunistyczną jako zbiorowy podmiot zarówno polityczny, jak i epistemologiczny; druga zaś, proponowana przez Antonio Gramsciego i Goldmanna, odwoływała się do intelektualistów, którzy są w stanie przyjąć całościowy punkt widzenia proletariatu. Z perspektywy czasu (jasnowidzenie retrospektywne) możemy zreasumować konsekwencje obu odpowiedzi.

Pierwsza z nich okazała się niezwykle efektywna politycznie. W dużej mierze dzięki połączeniu autorytaryzmu politycznego i epistemologicznego partiom komunistycznym udało się przejąć władzę w Rosji i innych krajach. Oczywiście jednak ceną tego monopolu na jasnowidzenie był system totalitarny czy, w późniejszym okresie, autorytarny. Kontrola przekonań i zachowań jednostek, ograniczenie lub nawet zlikwidowanie dyskusji w społeczeństwach były konsekwencją tej odpowiedzi, a przynajmniej położyła ona fundamenty pod stworzenie państwa totalitarnego. Rozmontowanie totalitaryzmu oznaczało jednocześnie przełamanie tego podwójnego monopolu. Jeżeli nawet w państwach postkomunistycznych wciąż istnieje tendencja

<sup>36</sup> Por. M. Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann. Tragedy, Dialectics, and the Hidden God*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994, s. 148–149.

do podważania demokracji, to nie jest ona na ogół sprzężona z wyłączością na przewidywanie przyszłości<sup>37</sup>.

Druga odpowiedź okazała się bardziej perspektywna zarówno w sensie teoretycznym, jak i politycznym. Gramsci sformułował dwie koncepcje, które stały się podwalinami demokratycznej polityki lewicowej. Wskazał on na rolę intelektualistów, którzy będą w stanie organizować masę przez dostarczanie im wiedzy teoretycznej, odbijającej ich realne położenie społeczne. Jak stwierdzał,

Samowiedza krytyczna oznacza pod względem historycznym i politycznym powstanie „elity” intelektualnej: masa ludzka nie „wyróżnia się” i staje się niezależna „sama przez się”, bez organizowania się (w najszerszym znaczeniu tego słowa), a nie ma organizacji bez intelektualistów, czyli bez organizatorów i kierowników, to znaczy bez tego, żeby teoretyczny punkt widzenia w dziedzinie powiązania teorii z praktyką wyodrębnił się konkretnie w kręgu osób „wyspecjalizowanych” w pracy koncepcyjnej i filozoficznej.<sup>38</sup>

Intelektualiści odgrywają kluczową rolę w ustanowieniu hegemonii robotniczych mas, przy czym hegemonia ta ma charakter przede wszystkim kulturowy. Nie można jej wykreować jedynie przy użyciu siły, politycznego nacisku, musi zawsze odnosić się do sfery filozoficzno-etycznej, proponować określoną koncepcję ładu społecznego:

Można powiedzieć, że filozofia praktyki nie tylko nie odrzuca historii polityczno-etycznej, ale wprost przeciwnie: ostatnia faza rozwoju tej filozofii polega właśnie na uznaniu momentu hegemonii jako momentu zasadniczego w jej koncepcji państwa oraz na „upełnowartościowaniu” faktów kulturalnych, działalności kulturalnej, frontu kulturalnego, jako elementów koniecznych obok czynników czysto ekonomicznych i politycznych.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Zob. G. Pop-Eleches, J.A. Tucker, *Communism's Shadows. Historical Legacies and Contemporary Political Attitudes*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2017, s. 99–135.

<sup>38</sup> A. Gramsci, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 16.

<sup>39</sup> Tamże, s. 184.

Taka koncepcja zwiększa oczywiście liczbę stopni swobody w obrębie doktryny. Intelktualiści, wyrażając żądania mas, muszą wchodzić w dialog ze zdrowym rozsądkiem, który jest żywiołową ideologią ludu, przez co i sama teoria musi się zmieniać, choćby poprzez dostosowanie do lokalnej kultury. W samą koncepcję dokonania zmiany społecznej wpisany jest już odpowiedni poziom kultury, bez którego masy nie są w stanie przejąć władzy:

z tą przesłanką „materialną” łączyć się musi nierozzerwalnie pewien poziom kultury, to znaczy pewien zespół aktów rozumowych, a także (jako ich wytwór i konsekwencja) pewien zespół gwałtownych namiętności i uczuć, dostatecznie silnych, aby mogły skłonić do działania „za wszelką cenę”.<sup>40</sup>

Gramsci dał pierwszy impuls, stopniowo uwarunkowania materialne jako motor konieczności historycznej znikają z marksizmu. Kombinatoryka powiązań społecznych, w mniejszym lub większym stopniu uwarunkowanych historycznie, zastępuje twarde kategorie ekonomiczne, tak cenione przez teoretyków II Międzynarodówki. Wraz z nimi znika też jasnowidzenie, przewidywanie przyszłości jest tylko iluzją, żeby nie powiedzieć oszustwem.

Dobitnie wyraził to Walter Benjamin w słynnym tekście *O pojęciu historii*, w którym opisuje automat szachowy, niezawodnie wygrywający każdą partię.

Przed szachownicą, ułożoną na obszernym stole, siedziała kukła w tureckim stroju z wodną fajką w ustach. System luster stwarzał iluzję, że stół z każdej strony jest widoczny. W rzeczywistości w środku siedział garbaty karzeł, mistrz szachowy, który sterował ręką kukły, pociągając za sznurki. Wyobraźmy sobie odpowiednik tej aparatury w postaci filozofii. Wygrywać powinna zawsze kukła, która zwie się materializmem historycznym. Może ona bez ryzyka podjąć walkę z każdym, jeśli weźmie na służbę teologię, która dziś, jak wiadomo, jest karłowata, brzydka i lepiej, by jej nie było widać.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Tamże, s. 84.

<sup>41</sup> W. Benjamin, *O pojęciu historii*, w: tegoż, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 413.

Opowieść ta jest wzmocniona metaforą zainspirowaną obrazem Paula Klee *Angelus Novus*. Anioł historii patrzy w przeszłość, unoszony jest wichrem, który „pędzi go niepowstrzymanie w przyszłość, do której zwrócony jest plecami, podczas gdy przed nim rośnie stos ruin. Tym wichrem jest to, co nazywamy postępem”<sup>42</sup>.

Od tragicznego 1940 roku, kiedy Benjamin pisał swój tekst, dokonał się prawie całkowity demontaż automatu do gry w szachy. Znajduje się on obecnie w muzeum historii idei. To nie strata, bo karła zastąpiła atrakcyjna panna nazywana Przypadek, Traf, Przygodność, która nie musi się kryć w skrzyni automatu, wszak i tak wszyscy o nią zabiegają i ulegają jej kaprysom, a wicher już dawno przestał wiać.

Nie miejsce tu na dyskusję tego, jak dokonała się ta zamiana i jakim meandrom ona podlegała. Na pewno przyczyniła się do niej dokonana przez Ernsta Blocha reinterpretacja marksizmu jako „futurystycznej gnozy”, żeby użyć określenia Leszka Kołakowskiego<sup>43</sup>. Bloch w swym monumentalnym dziele *Das Prinzip Hoffnung (Zasada nadziei)* doprowadził do skrajności obecną już wcześniej w marksizmie tendencję do czytania tej filozofii jako pewnej formy egzystencjalnego mesjanizmu<sup>44</sup>. Po drugiej stronie filozoficznego spektrum strukturalistyczne odczytanie filozofii marksizmu przez Louisa Althussera również przyczyniło się do egzorcyzmowania ducha profetycznego determinizmu z tej filozofii, mimo deklarowanej ortodoksji. Różne poziomy praktyk, rządzące się swoimi własnymi prawami, skomplikowane schematy determinacji zbiegające się w pojęciu naddeterminacji pozwalają co prawda odzwierciedlić skomplikowane relacje nauki, technologii i społeczeństwa, ale za cenę znaczącego osłabienia eschatologicznego przesłania Marksa, które zostaje odesłane do pojemnej kategorii Marksa sprzed cięcia epistemologicznego. Marks z tego okresu, zresztą dość dowolnie definiowanego przez francuskiego uczonego, był myślicielem, który nie wyzwolił się spod wpływu humanizmu i wciąż operował kategoriami wziętymi z filozofii swych poprzedników i nauczycieli, Hegła przede wszystkim. Marks „prawdziwy” jest uczonym wolnym od ideologii humanizmu, którego *Kapitał*

<sup>42</sup> Tamże, s. 418.

<sup>43</sup> Zob. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3: *Rozkład*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 420–448.

<sup>44</sup> Zob. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. 13, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.

to prawdziwy przewrót epistemologiczny, ustanowienie pewnej nauki – która tak klasyczną ekonomię polityczną, jak i ideologię heglowską i feuerbachowską sprowadza do roli elementów swej własnej prehistorii, jednym słowem – [...] absolutny początek dziejów pewnej nowej nauki.<sup>45</sup>

We współczesnych koncepcjach postmarksizmu najważniejszą kwestią staje się odsłonięcie ram społecznych, które generują podziały klasowe, a z deterministycznego schematu marksizmu ostaje się przekonanie o nieuchronności konfliktu i panowania jednych grup nad innymi, czyli nieuchronności walki, choć nikt prawie nie wierzy, że jej wynik jest z góry przesądzony. Ernesto Laclau, prominentny przedstawiciel tej tendencji, w swym krótkim podsumowaniu historii marksizmu wymienia trzy zasadnicze próby przekształcenia jego klasycznej wersji. W pierwszej z nich najważniejszy jest wymiar ontologiczny: „Nie zachodzi tu reagregacja zbiorowych woli (sprawcą rewolucji jest klasa robotnicza), a emancypacja człowieka jest co do swej treści określona przez w pełni rozbudowaną eschatologię”<sup>46</sup>. Druga opcja to różne formy etycznego socjalizmu. Jak stwierdza, „Ontologiczny wymiar zostaje tu osłabiony: «konieczne prawa historii» stają się bardziej nieobliczalne, a siła sprawcza emancypacji – bardziej nieprzewidywalna i mniej określona”<sup>47</sup>. W trzeciej wreszcie wersji, która jest najbliższa jego poglądom, dokonuje się zasadnicza zmiana:

Dopiero w tradycji Gramsciego i Sorela wymiar fantazmatyczny zdobywa przewagę. Zakotwiczenie reprezentacji społecznych w ontologicznym podłożu obiektywnej historii zaczyna słabnąć [...]. Historia staje się otwartym i przygodnym procesem, w którym nie odbija się żadna głębsza, leżąca u jej podłoża rzeczywistość.<sup>48</sup>

Koncepcja zaprezentowana przez Laclaua i Chantal Mouffe w fundamentalnej książce *Hegemonia i strategia socjalistyczna* jest może

<sup>45</sup> L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 32.

<sup>46</sup> E. Laclau, *Zwichnięty czas*, przeł. L. Koczanowicz, K. Liszka, w: tegoż, *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz i in., Wydawnictwo Naukowe DSWETW P, Wrocław 2004, s. 116. <sup>47</sup> Tamże. <sup>48</sup> Tamże.

najbardziej dobitnym przykładem takiej rewizji marksizmu<sup>49</sup>. Rdzeniem jej jest takie rozumienie gry uniwersalizmu i partykularyzmu, które nie pozwala na to, by uniwersalizm stał się faktem ontologicznym, jak to jest w przypadku klasycznej interpretacji myśli Marksa. Niektóre partykularyzmy mogą stać się przygodnie i czasowo uniwersalne, stanowiąc podstawę organizacji społeczeństwa przez swą hegemoniczną pozycję, ale zawsze mogą być zastąpione przez inne zuniwersalizowane partykularyzmy. Znika więc wyjątkowa pozycja proletariatu, która pozwalała na szczególny dostęp do wiedzy. Rezygnacja z eschatologicznego przesłania marksizmu otwiera politykę lewicową na dialog z liberałami, gdyż demokracja jest właśnie pokojowym sposobem przechodzenia od jednej do drugiej hegemonii. Akceptacja demokracji oznacza jednocześnie dążenie do jej radykalizacji, ponieważ w jej idealnym modelu głosy wszystkich grup społecznych są słyszalne i konkurują o przejęcie pozycji hegemonicznej. W takim ujęciu emancypacyjny projekt, który jest podstawą klasycznego marksizmu i podstawą jego roszczeń do uniwersalności, ulega zasadniczym zmianom. Laclau pisze o nim:

Nie tylko duchy Marksa wciąż nas odwiedzają. To anioł Benjamina powinien stać się symbolem, który stale przypominałby nam naszą skomplikowaną i wielowarstwową tradycję. Pamiętam, że w czasach mojego dzieciństwa w Argentynie w otwartych całą dobę kinach widniał komunikat „seans rozpocznie się w chwili twego przyjścia”. Cóż, wydaje mi się, że z emancypacją jest przeciwnie: to seans, na który zawsze się spóźniamy, który zmusza nas, by zgadywać jego mityczne i niemożliwe początki. Niemniej trzeba się podjąć tego niemożliwego zadania, co pośród innych spraw, nadaje dekonstrukcji jej znaczenie.<sup>50</sup>

Duchy Marksa..., anioł Benjamina..., filozof Hegla, który zawsze przychodzi za późno..., emancypacja, na którą się spóźniamy... – wszystkie te figury nowoczesności są świadectwem tego, jak trudno tej epoce poradzić sobie z samą sobą. Poczucie, że żyje się w epoce tranzytywnej, epoce upadku, ale i wzniosłości, która otwiera drogę

<sup>49</sup> Zob. E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia*.

<sup>50</sup> E. Laclau, *Zwichnięty czas*, s. 118.

do ostatecznej emancypacji ludzkości, współgra z wizją końca historii, paraliżu czasu historycznego i retrospektywnego jasnowidzenia. Każde z tych wyobrażeń jest do podważenia, ale ich nakładanie się na siebie ujawnia to, co stanowi rdzeń koncepcji Laclaua, czyli nieistnienie podstawy społeczeństwa. Zostaje czysty proces stawania się, zmaterializowany jedynie dzięki zbiorowej aktywności, gramsciańskiej „woli zbiorowej”. Punkty widzenia, perspektywy na społeczeństwo powstają dopiero wtedy, gdy gotowe jest ono do przekształcenia się w inną formę, tak nieprzewidywalną i niemożliwą, jak samo jego istnienie. Ciąg katastrof, które widzi anioł Benjamina, jest po prostu kształtem i osnową każdej formy życia zbiorowego, a ostateczne ołśnienie jedynym możliwym sposobem poznania.

## Kontrapunkt: cudowny niespełniony los Kaspara Hausera

Dla ludzi nowoczesności, wręcz opętanych pragnieniem wyjaśnienia i rozumienia, to, co temu pragnieniu nie ulega, staje się wyzwaniem, ciągłą traumą i próbą. To, że rozum może być bezradny wobec zagadki, jest skandalem, który wymaga systematycznych powrotów do źródła, tam, gdzie wszystko się zaczęło. Tajemnicza postać i los Kaspara Hausera jest właśnie emblematem tego rozchwiania nowoczesności: lęk budzony przez to, co niewyjaśnione, musi być stłumiony natłokiem hipotez lub przynajmniej ubrany w takie metafory, które pomogą go oswoić i zneutralizować. Dlatego historia tajemniczego chłopca z Norymbergi wciąż wraca w pracach naukowych, ale też i w dziełach sztuki, ciągle zakłócając spokój i zmuszając do wymyślanych wciąż na nowo interpretacji.

Historia ta była wielokrotnie opisywana, dlatego przypomnę tutaj jedynie podstawowe fakty. Kaspar Hauser pojawił się w Norymberdze w poniedziałek Zielonych Świątek 26 maja 1828 roku<sup>51</sup>. Hegel w tym czasie miał przed sobą nieco ponad dwa lata życia jako rektor i profesor

<sup>51</sup> Zob. A. von Feuerbach, *Caspar Hauser. An Account of an Individual Kept in Dungeon, Separated from All Communication with the World from Early Childhood to About the Age of Seventeen*, przeł. H. G. Linberg, Allen and Tickner, Boston 1832, s. 11.



Uniwersytetu w Berlinie<sup>52</sup>. Filozof nie był bezpośrednio zaangażowany w historię Kaspara Hausera, ale uwikłani w nią byli jego powinowaci i byli uczniowie z czasów, gdy był on dyrektorem gimnazjum w Norymberdze. Prawnym opiekunem Hausera był Christoph Karl Gottlieb von Tucher, uczeń, a następnie szwagier Hegla, a jednym z jego nauczycieli Georg Friedrich Daumer, uczeń autora *Fenomenologii ducha*, które to dzieło było obowiązkową lekturą uczniów w gimnazjum kierowanym przez Hegla<sup>53</sup>. Marks natomiast był dzieckiem w Trewirze, gdzie powoli narastał sprzeciw wobec pruskiego absolutyzmu<sup>54</sup>. W późniejszym jednak okresie krytykował poglądy Daumera na religię i przede wszystkim filozofię Ludwiga Feuerbacha, którego ojciec, wybitny prawnik, Paul Johann Anselm von Feuerbach, był niezwykle zainteresowany sprawą Kaspara Hausera i napisał o nim książkę<sup>55</sup>.

Nie od razu jednak sprawa Hausera wzbudziła zainteresowanie szerokiej publiczności. Stało się tak dopiero wtedy, gdy ówczesny burmistrz Norymbergi ogłosił komunikat o pojawieniu się niezwykle chłopca<sup>56</sup>. W jego postaci krzyżowały się dwie mityczne i niezwykle wtedy popularne narracje. Pierwsza z nich dotyczyła „dzikich” czy „wilczych” dzieci, wychowywanych poza cywilizacją i kulturą, które mogły potwierdzić jedną z dyskutowanych wówczas teorii dotyczących natury ludzkiej – pochodzenia języka i znaczenia kultury dla rozwoju ludzkości. Druga wiązała się z faktem, że chłopiec wykazywał cechy pochodzenia z rodziny arystokratycznej. Świadczyć mogły o tym choćby ślady po szczepieniach, które dostępne były w tym czasie tylko dzieciom pochodzącym z rodzin o najwyższym statusie społecznym<sup>57</sup>. Oba te wątki spowodowały, że chłopiec zaczął przyciągać uwagę znaczących osób, które starały się rozwiązać zagadkę jego pochodzenia,

<sup>52</sup> Zob. T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 605–666.

<sup>53</sup> Zob. M. Kitchen, *Kaspar Hauser: Europe's Child*, Palgrave Macmillan, New York 2001, s. 32–34.

<sup>54</sup> Zob. G. Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, Penguin Books, London 2017, s. 24–26.

<sup>55</sup> Zob. M. Kitchen, *Kaspar Hauser*, s. 53–54, 69–70.

<sup>56</sup> Zob. U. Struve, 'A Myth Becomes Reality': *Kaspar Hauser as Messianic Wild Child*, „Studies in 20th & 21st Century Literature” 1998, nr 2 (22), s. 274.

<sup>57</sup> Zob. tamże, s. 275.



ale też dzięki niemu zrozumieć powikłane wątki relacji między naturą a kulturą. Poszlaki, które mogły prowadzić do rozwiązania pierwszej z tych zagadek, były bardzo wątpliwe. Jedyne, co Kaspar był w stanie powiedzieć, to kilka zdań: „Chciałbym być żołnierzem jak mój ojciec”, „Chciałbym być jeźdźcem jak mój ojciec”, poza tym powtarzał „was nit”, czyli „nie wiem”<sup>58</sup>. Niedużo też wyjaśniały dwa listy, które chłopiec miał przy sobie. Można się było z nich dowiedzieć, że wychowywali go przybrani rodzice, którzy nie byli w stanie go dłużej utrzymać, że chce być żołnierzem i że odebrał gruntowną edukację, co było oczywistym myleniem tropów. Niewiele więcej udało się ustalić w następnych latach. Kaspar przyciągnął zainteresowanie wielu poważnych i wpływowych ludzi, rozpoczął też pracę nad swą edukacją. W 1829 roku ktoś próbował go zamordować, ale chłopiec przeżył atak. Jego życie unormowało się. Hauser pracował w sądzie jako skryba aż do 14 grudnia 1833 roku, kiedy dokonano drugiej próby morderstwa, tym razem udanej – raniony w pierś chłopiec zmarł po trzech dniach<sup>59</sup>.

Opinie jego współczesnych o zagadce Kaspara Hausera oscylują wokół dwóch wykluczających się hipotez: był porzuconym z jakiegoś powodu członkiem rodziny książąt badeńskich, ofiarą dworskiej i dynastycznej intrygi lub sprytnym oszustem, który chciał wykorzystać litość mieszkańców Bawarii, aby zapewnić sobie dostatnie i wygodne życie. Z pierwszą hipotezą wiązało się przekonanie, że chłopcu wyrządzono nieuleczalną krzywdę. Polegała ona nie tylko na tym, że utracił prawo do tronu książęcego, ale także na tym, że pozbawiono go ważnych cech intelektualnych i emocjonalnych. Wspomniany prawnik von Feuerbach, zwolennik teorii o arystokratycznym pochodzeniu Kaspara, w oryginalnym niemieckim podtytule swej książki o Hauserze pisze dobitnie o „przestępstwie przeciwko życiu duszy (*Verbrechens am Seelieben*)”<sup>60</sup>. Innymi słowy, dziecko trzymane w zamknięciu, prawie bez żadnych kontaktów społecznych zatraciło część człowieczeństwa. Jak pisze Martin Kitchen, von Feuerbach twierdził, że „Jego [Kaspara Hausera – L.K.] umysł był *tabula rasa*, ponieważ [...] prowadził życie ostrygi w muszli bez żadnej wiedzy

<sup>58</sup> Zob. A. von Feuerbach, *Caspar Hauser*, s. 13–15.

<sup>59</sup> Zob. U. Struve, *'A Myth Becomes Reality'*, s. 276.

<sup>60</sup> F. Lieber, *Preface*, w: A. von Feuerbach, *Caspar Hauser*, s. viii.

o zewnętrznym świecie i bez żadnych odczuć z wyjątkiem głodu”<sup>61</sup>.

Jednak część osób, które stykały się z chłopcem, szukała dowodów na to, że jest on oszustem, który próbuje ściągnąć na siebie uwagę jedynie po to, aby zapewnić sobie środki do życia. Już w 1830 roku dziennikarz i kryminolog Friedrich Karl Merker, który nigdy osobiście nie zetknął się z Kasparem, napisał broszurę, w której wysunął argumenty na rzecz tej tezy<sup>62</sup>. Ostatecznie przychylił się też do niej Philip Henry Lord Stanhope, który zajmował się chłopcem w ostatnich latach jego życia i nawet obiecywał zabrać go do Anglii. Niemniej jednak stopniowo rozczarowywał się do niego (lub udawał, że się rozczarowuje, jak podejrzewali ci, którzy uważali Stanhope’a za uczestnika spisku przeciw Kasparowi) i w końcu z wyjazdu do Anglii nic nie wyszło. Co więcej, zeznając w śledztwie po śmierci chłopca, sugerował, że rzekomy napad był w istocie nieumyślnym samobójstwem. Zgodnie z tą teorią, Kaspar starał się na nowo wzbudzić zainteresowanie swoją osobą, pozorując atak<sup>63</sup>.

Obie strony miały argumenty na rzecz swoich wersji i choć wydawało się, że szala sporu przechyliła się na stronę tych, którzy uznawali Kaspara za dziedzica tronu badeńskiego, to nastąpił, jak zwykle w takiej historii, niespodziewany zwrot. Badania porównawcze DNA przeprowadzone przez Instytut Medycyny Sądowej w Monachium w 1998 roku wykazały, że chłopiec jednak nie pochodził z rodziny książęcej<sup>64</sup>. Czy to definitywny werdykt? Nie wiemy, jakie w przyszłości czekać nas mogą niespodzianki dotyczące tej niezwyklej historii. Mimo bowiem setek stron opublikowanych materiałów w samym jej rdzeniu pojawia się tajemnica, do której nie mamy dostępu. Tajemnica, która skłania wielu obserwatorów do stawiania hipotez już nie o pochodzeniu chłopca, ale o znaczeniu, jakie miało jego pojawienie się w poniedziałek Zielonych Świątek w Norymberdze. Oczywiście, jest wiele wyjaśnień dotyczących charakteru chłopca. Niektóre opierają się na psychoanalitycznych teoriach o fantazjach, że rodzice nie

<sup>61</sup> M. Kitchen, *Kaspar Hauser*, s. 34.

<sup>62</sup> Zob. tamże, s. 123.

<sup>63</sup> Zob. tamże, s. 123–125.

<sup>64</sup> Zob. G. M. Weichhold, J. E. Bark, W. Korte, W. Eisenmenger, K. M. Sullivan, *DNA Analysis in the Case of Kaspar Hauser*, „International Journal of Legal Medicine” 1998, nr 111 (6), s. 287–291.

są naszymi prawdziwymi rodzicami. W innych natomiast zwraca się uwagę na w zasadzie normalny poziom umysłowy chłopca i jego historię traktuje się jako studium przypadku, które zadaje kłam teoriom o decydującym wpływie wczesnej deprywacji kontaktów społecznych na zatrzymanie rozwoju umysłowego<sup>65</sup>. Jednak w kontekście moich rozważań bardziej interesujące są koncepcje, które postać i historię Kaspara Hausera umieszczają w szerszej perspektywie, jako pewien znak czy symbol epoki, a jednocześnie zwiastun nadejścia nowej ery.

Kaspar Hauser jest profetą czy jasnovidzem nie przez to, co mówi, ale przez to, co przez niego mówi. W pewnym sensie perspektywa taka wyrasta z osobliwości psychiki i intelektu chłopca, które dały o sobie znać już przy pierwszym spotkaniu.

Ku zdziwieniu policjanta, był on w stanie napisać swe nazwisko wyraźnie i czytelnie, ale nie był zdolny do napisania czegokolwiek innego. Mógł więc napisać swe nazwisko, zanim wypowiedział spójne zdanie. Pisanie sprawiało mu czystą przyjemność, mimo że nie wiedział, czym jest to, co napisał. W jego umyśle nie było żadnego związku znaczącym a znaczonym [...]. Napisane słowo służyło zaprzeczeniu, że podmiot krył się pod każdym zdaniem, a świadomość za każdą wypowiedzią, podobnie jak zaprzeczeniem podmiotu była niechęć Kaspara Hausera do używania zaimków zwrotnych.<sup>66</sup>

Można powiedzieć, że chłopiec instynktownie odrzucał dominującą logikę nowoczesności, przejawiającą się równie wyraźnie w wymaganiu trwałej, jednoznacznej tożsamości, jak logiki wewnętrznych związków w systemie języka, a przez to też myślenia. Jego istnienie i cała historia, która się z nim wiąże, były obcym wtrętem w schematy nowoczesnego społeczeństwa, wtrętem, który przez swą negatywność ujawniał w wyolbrzymionej formie wszelkie ich wady i iluzje. Z tego też powodu Kaspar skazany był na tragiczny los, nie tyle dlatego, że przejrzał zamiary ducha dziejów, ile ze względu na swą odmowę.

Literackie przedstawienia postaci Hausera krążą wokół tego właśnie

<sup>65</sup> Zob. N. Simon, *Kaspar Hauser's Recovery and Autopsy: A Perspective on Neurological and Sociological Requirements for Language Development*, „Journal of Autism and Childhood Schizophrenia” 1978, nr 2 (8).

<sup>66</sup> M. Kitchen, *Kaspar Hauser*, s. 29.

motywu, choć z oczywistych powodów koncentrują się na psychologicznym kontraście zepsutego świata i naiwnego, czystego chłopca. Dychotomia ta, której źródła sięgają cytowanej książki von Feuerbacha, pojawia się w pięknym wierszu Paula Verlaine'a, napisanym w więzieniu, w którym poeta odbywał karę za postrzelenie Arthura Rimbauda. W *Kaspar Hauser śpiewa* (*Gaspard Hauser chante*) chłopiec przedstawiony jest jako wyrzutek społeczeństwa, który nie może znaleźć sobie w nim miejsca<sup>67</sup>.

Największy jednak wpływ miała wydana w 1908 roku powieść Jakoba Wassermana *Dziecię Europy, czyli Kacper Hauser*<sup>68</sup>. Oryginalny tytuł książki Wassermana brzmi *Kaspar Hauser oder Die Trägheit des Herzens*, czyli inercja lub, jak niektórzy tłumaczą, letarg serca, i fraza ta stanowi, jak pisze Kitchen, klucz do interpretacji historii chłopca. Zabił go nie sztylet mordercy, a przede wszystkim bezdusność środowiska. Otaczający go ludzie, nawet ci, którzy wykazywali dobrą wolę, szukali w nim potwierdzenia swych teorii, Hauser nie interesował ich jako samodzielny podmiot<sup>69</sup>. Ta niezwykle popularna powieść sprawiła, że postać Kaspara stała się ikoną niepokoju, alienacji od normalnego społeczeństwa, przeczuciem katastrofy, która musi nastąpić. Pod jej wpływem, ale też inspirowany przez utwór Verlaine'a, Georg Trakl rok przed swą samobójczą śmiercią napisał wiersz *Piosenka o Kasparze Hauserze*, najbardziej chyba znany utwór literacki poświęcony tej postaci. Wiersz jest dedykowany Bessie Loos, partnerce Trakla – słynnego architekta, promotora modernizmu, autora słynnego powiedzenia, że ornament to zbrodnia.

Naprawdę kochał słońce, co purpurą schodzi ze wzgórza,  
Ścieżki w lesie, czarnego śpiewającego ptaka  
I radość zieleni.  
Dostojne miał mieszkanie w cieniu drzewa  
I jasne czoło.  
Bóg przemawiał do jego serca jako płomień cichy i wolny:  
Człowiecze!

<sup>67</sup> Zob. tamże, s. 177.

<sup>68</sup> Zob. J. Wasserman, *Dziecię Europy, czyli Kacper Hauser*, przeł. L. Belmont, Wydawnictwo Ethos, Warszawa 1999.

<sup>69</sup> Zob. M. Kitchen, *Kaspar Hauser*, s. 180.

Pod wieczór nogi cicho wiodły go ku miastu,  
Z ciemną skargą na ustach:  
Chcę być jeźdźcem.  
A szedł za nim gąszcz i zwierz,  
Dom i o zmroku ogród białych ludzi  
I morderca szedł za nim trop w trop.  
Wiosna i lato i pogodna jesień  
Sprawiedliwego, lekkie stąpanie jego nóg  
Śród ciemnych izb, tych, co śnią.  
Nocą pozostawał sam ze swą gwiazdą;  
Widział śnieg, co okrywa nagie gałęzie,  
I w zmroku sieni cień mordercy.  
Srebrna opada głowa nienarodzonego.<sup>70</sup>

Według przyjętej interpretacji wiersza Kaspar pojawia się jako istota żyjąca w zgodzie z naturą, choć przywołany w utworze motyw czarnego ptaka zapowiada śmiertelne niebezpieczeństwo, istniejące już w stanie natury. Bóg, nazywając go człowiekiem, wyróżnia go, indywidualizuje, ze stanu natury chłopiec przechodzi do cywilizacji, idzie do miasta. Co więcej, jego pragnienie, by być jeźdźcem, to wręcz chęć podporządkowania sobie przyrody. Jednak Trakl dokonuje w tym miejscu niespodziewanego zwrotu, Kaspar nie zostaje oddzielony od przyrody, wraca ona do niego, towarzyszy mu także w mieście: „A szedł za nim gąszcz i zwierz”. Czystość chłopca zostaje ocalona, nazwany jest „sprawiedliwym”. Nawet jego tragiczna śmierć zostaje opisana jako apoteoza świętego, a nie brutalne, krwawe morderstwo: „Srebrna opada głowa nienarodzonego”<sup>71</sup>. Jednak poza tą interpretacją pozostaje niepokojące pytanie, dlaczego chłopcu cały czas towarzyszy morderca, dlaczego musi zginąć, co już jest zapowiedziane w pierwszej, idyllicznej części wiersza. Oczywiście, męczeńska śmierć jest częścią świętości i być może przywoływany motyw nie wymaga dalszego tłumaczenia. Niemniej jeżeli pytamy o profetyczny czy odczytywany jako profetyczny sens historii Hausera, musimy próbować odpowiedzieć

<sup>70</sup> G. Trakl, *Piosenka o Kasparze Hauserze*, w: tegoż, *Sebastian we śnie i inne wiersze*, przeł. A. Pomorski, Oficyna Literacka, Kraków 2001, s. 175.

<sup>71</sup> Zob. U. Struve, *'A Myth Becomes Reality'*, s. 280–283.

na to pytanie. Charakterystyczne jest, że morderca pojawia się w tej strofie, w której chłopcu towarzyszy przyroda, co jest znakiem jego czystości, nawet w obliczu wejścia do miasta i akceptacji nowoczesnej cywilizacji. Morderca jest jego nieodłącznym cieniem, zapowiedzią porażki, nieuniknionej kary za chęć zachowania niewinności. Śmierć chłopca odsłania korupcję społeczeństwa, ale zawieszona jest kwestia możliwości zmiany, powrotu do idylli życia w zgodzie z naturą.

Życie Kaspara Hausera było nieodłącznie związane z przesłaniem, co dobitnie wyrażone jest w wierszu Trakla, jego pośmiertna apoteoza dotyczy jednocześnie i postaci, i przesłania. Niewielki krok dzieli jednak uznanie chłopca za proroka-jasnowidza od przyznania mu statusu mesjańskiego. Krok ten został dokonany przez antropozofa Rudolfa Steinera i jego oddanych następców.

Steiner żywo interesował się postacią Kaspara. Choć nie poświęcił mu żadnego pisanego tekstu, to jego uwagi zostały zanotowane i przekazane przez uczniów<sup>72</sup>. Widział on w Kasparze Hauserze „figurę podobną do Chrystusa, człowieka z niezwykle znaczącą misją, którego Golgotą były ogrody pałacowe w Ansbach”<sup>73</sup>. Skalę oryginalności Kaspara podkreślało to, że nie był on reinkarnacją istniejącej uprzednio postaci, pełnił natomiast niezwykle ważną misję jako obrońca duchowości i w późniejszych fantazjach uczniów Steinera jawił się jako osoba, które odmieniła losy świata.

Steinerowska interpretacja domyka koło tej niezwyklej historii milczącego jasnowidzenia. Od psychologicznej refleksji nad krzywdą wyrządzoną duszy, argumentu w dyskusji o wpływie środowiska na psychikę, przechodzimy do coraz bardziej skomplikowanych odczytań postaci Kaspara. Pojawia się on jako niemy wyrzut sumienia całego społeczeństwa, ale też w jakimś stopniu świadek jego upadku, jako święty, który swym życiem zaświadcza prawdę. W końcu okazuje się, że miał on i wciąż ma do wypełnienia misję soteriologiczną, kluczową dla przyszłości ludzkości<sup>74</sup>. Milczenie Kaspara Hausera okazuje się niezwykle ważne dla przesłania, które niesie jego postać i historia. Zajmując się nią, trudno nie odnieść wrażenia, że wszelkie interpretacje

<sup>72</sup> Zob. M. Kitchen, *Kaspar Hauser*, s. 180–183.

<sup>73</sup> Zob. tamże, s. 182.

<sup>74</sup> Zob. P. Tradowsky, *Kaspar Hauser. The Struggle for the Spirit*, przeł. J. M. Wood, Temple Lodge Publishing, Forest Row 1997.

jedynie zaciemniają to, co jest naprawdę ważne i nie może być do końca wypowiedziane.

## Zmierzch i triumf: dwie narracje o losach Zachodu

Opowieści o zmierzchu i upadku cywilizacji, jak już pisałem, stanowią jeden z ważniejszych elementów intelektualnego imaginariusium społecznego Zachodu. Jak nieuchronny cień towarzyszą triumfalizmowi, przekonaniu o wyższości kulturowej i technologicznej. W sensie militarnym triumf Zachodu wydawał się oczywisty, podboje kolonialne spowodowały, że większość świata podporządkowana została krajom europejskim. Jednak w tej perspektywie dzieło Gibbona, niezwykle popularne w XIX wieku w Anglii, wieku sukcesów imperializmu, zdaje się stanowić ostrzeżenie. Cesarstwo Rzymskie też wydawało się niezwyciężone, a jednak upadło. Nie tyle pod ciosami barbarzyńców, ile przez własną inercję i lekkomyślność. Historia staje się zwierciadłem, w którym z przerażeniem przegląda się współczesność. Wieszczy ono bowiem kres wszelkich ustalonych form życia społecznego, przypomina ten prosty i w pewnym sensie banalny fakt, że w dziejach nie ma nic wiecznego, że upadek największego nawet imperium jest zapowiedzią powstania nowego. Można bez wielkiej przesady powiedzieć, że cała Europa powstała na gruzach Imperium Rzymskiego, i świadomość ta sprawia, że – w odróżnieniu od innych wielkich kręgów kulturowych, które przez wieśset lat zachowały ciągłość – narracja o upadku wydaje się w tej części świata najbardziej naturalna.

Drugim zwierciadłem myśli europejskiej było doświadczenie kolonialne, pamięć o zniszczonych, często wysoko rozwiniętych kulturach, która musiała podsycać odczucie nietrwałości wszelkich form społecznych. Los zgotowany innym może się stać naszym własnym losem. Co więcej, kolonializm wprowadzał wewnętrzną sprzeczność w racjonalną ideologię liberalizmu. Jaskrawym tego przykładem jest stanowisko wielkiego myśliciela liberalizmu Alexisa de Tocqueville'a w kwestii podboju Algierii, które zawiera oczywiste niespójności<sup>75</sup>. Inkoherencje takie podważały prawomocność uniwersalnej narracji

<sup>75</sup> Zob. J. W. P. Veugelers, *Tocqueville on the Conquest and Colonization of Algeria*, „Journal of Classical Sociology” 2010, nr 10 (4), s. 350–351.



o wyzwoleniu i autonomii, które obiecywała demokracja liberalna. Kolonializm stanowił ogromny w niej wyłom, który wraz z rosnącą świadomością jego potworności trudno było *ad hoc* zasypać. Oczywiście nie tylko kolonializm może podważyć prawomocność dziedzictwa Zachodu jako przykładu dla całego świata. Korzenie jego potęgi sięgają tego, co Marks nazywał „pierwotną akumulacją kapitału”, a co wiązało się z niczym prawie niekontrolowanym wyzyskiem. Sukces Zachodu miał co najmniej wątpliwe moralnie źródła.

Upadek jest więc niejako wpisany w triumf. Oba sposoby interpretacji dziedzictwa Zachodu wydają się pozostawać w nierozzerwalnym związku ze sobą i oba pewnie oddają jakąś część prawdy o jego dziejach i przesłaniu, które z nich wynikają. Każda z nich daje też inną perspektywę na przyszłość, inne przewidywania i inne jasnowidzenia. Nie można powiedzieć, żeby wiek xx cierpiał na ubóstwo różnego rodzaju przepowiedni. Dramatyzm „krótkiego wieku dwudziestego” uzasadnia bez wątpienia określenie, że był to „wiek skrajności”<sup>76</sup>. Skrajności i dramatyzm prowokowały w oczywisty sposób próby nie tylko rozumienia tego, co się dzieje, ale też przewidzenia biegu zdarzeń. Z tego natłoku myśli, idei, planów i kategorii wybrałem dwie książki, które – jak sądzę, najpełniej oddają dwa bieguny przepowiedni: upadek i triumf, czyli Oswalda Spenglera *Zmierzch Zachodu*<sup>77</sup> oraz Francisa Fukuyamy *Koniec historii*<sup>78</sup>. Mimo tej biegunowej różnicy oba dzieła mają sporo podobieństw. Przede wszystkim są pomyślane jako autorefleksja i samopoznanie nowoczesności. Pokazują jej ruch i w swoim czasie każde z nich wskazywało na kumulację tego ruchu, która zapowiada kres epoki. Oba dzieła są związane ze wstrząsami politycznymi i społecznymi, które były udziałem ich autorów. Ale oba też, w jakimś sensie, wstrząsy te uniwersalizują przez włączenie wydarzeń politycznych w szerszy schemat rozwojowy. Schemat, który istniał już przed historycznymi przełomami, ale który historia zdawała się potwierdzać, z czego oczywiście można było bez wielkiego nadużycia

<sup>76</sup> Zob. E. Hobsbawm, *Wiek skrajności. Spojrzenie na krótkie xx stulecie*, przeł. J. Kallinowska-Król, M. Król, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.

<sup>77</sup> Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, przeł. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

<sup>78</sup> Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017.



wyciągać wnioski co do jej przyszłego biegu. Zastanawiające jest jednak, że obaj myśliciele nawiązywali w wielu miejscach swych koncepcji do tych samych źródeł, wśród których wyróżniają się idee stworzone przez Hegla i Friedricha Nietzschego. Ich idee z kolei zdominowały nasze rozumienie nowoczesności zarówno bezpośrednio, jak też poprzez różnego rodzaju komentatorów i kontynuatorów. O ile jednak, jak wskazywałem wyżej, w najważniejszym chyba nurcie kontynuacji idei autora *Fenomenologii ducha*, czyli w marksizmie, dostrzec można wyraźny odwrót od profetycznego jasnowidzenia, to zarówno Spengler, jak i – w większym może stopniu – Fukuyama wracają do zasadniczej idei niemieckiego filozofa, zgodnie z którą historia ma sens i cel i, co więcej, cel ten jest już widoczny lub nawet został osiągnięty.

Wspólne jest im też to, że obie przepowiednie co do losu Zachodu są wysoce kontrowersyjne i często krytykowane. Krytyka ich nie jest szczególnie trudnym zadaniem. W przypadku Spenglera łatwo wykażać abstrakcyjny i schematyczny charakter jego koncepcji społecznej, opartej na nieuchronnych cyklach przechodzenia od kultury do cywilizacji i w konsekwencji do stadium upadku<sup>79</sup>. Fukuyama może być poddany krytyce w gruncie rzeczy z podobnego względu. Konstrukcja jego teorii oparta jest na heglowskim schemacie rozwoju rozumu w dziejach, uzupełnionym o interpretację daną przez Alexandre'a Kojève'a. Prawica zarzuca mu, z jednej strony, błędy w interpretacji myśli niemieckiego filozofa, który nie był aż takim entuzjastą rozumu wcielonego w rewolucję francuską<sup>80</sup>, a z drugiej niedoceniając krytyki mieszczańskiego społeczeństwa dokonanej przez Nietzschego. Nietzscheański „ostatni człowiek” jedynie z trudem może być uznany za podstawę nowej polityki demokratycznej<sup>81</sup>. Generalnie rzecz biorąc, krytyka prawicowa sprowadza się do oskarżania autora *Końca historii* o niedoceniając irracjonalnych elementów życia społecznego. Lewicowa krytyka Fukuyamy jest również przewidywalna, główny zarzut to niedoceniając nierówności społecznych i przecenianie

<sup>79</sup> T. D. Campbell, *Oswald Spengler. The Approaching Death of Western Civilization*, „Futures” 1976, s. 438–443.

<sup>80</sup> Zob. G. Himmelfarb, *Response to Fukuyama*, „The National Interest” 1989, nr 16, s. 24–26.

<sup>81</sup> Zob. P. Hassner, *Response to Fukuyama*, „The National Interest” 1989, nr 16, s. 22–24.

„bezklasowego” charakteru społeczeństwa amerykańskiego, oparte-  
tego na klasie średniej. Lekceważąc konkretne sprzeczności klasowe,  
Fukuyama musi się uciekać do abstrakcyjnych schematów rozwoju<sup>82</sup>.  
Niewątpliwie wszystkie te krytyczne uwagi zawierają sporą dozę  
słuszności.

Niemniej zauważa się też, że niebezpieczne jest lekceważenie tych  
prognoz. Theodor Adorno, pisząc krytyczny esej o Spenglerze, ostrze-  
ga jednak: „Zapomniany Spengler mści się, ostrzegając nas, że może  
mieć rację”<sup>83</sup>. Podobnie pisze o Fukuyamie Jan-Werner Müller w swej  
książce o populizmie:

Przez długi czas sposobem ludzi leniwych na wykazanie swego in-  
telektualnego wyrafinowania było stwierdzanie z ironią w głosie, że  
najwidoczniej historia nie zakończyła się wraz z końcem zimnej wojny.  
Tyle że Fukuyama wcale nie przewidywał końca wszelkich konfliktów.  
Założył jedynie, że nie będzie już więcej rywali dla liberalnej demokracji  
na poziomie idei. Przyznawał, że gdzieś indziej inne ideologie mogą zy-  
skać poparcie, ale twierdził zarazem, że żadna z nich nie będzie w stanie  
konkurować z liberalną demokracją (i rynkowym kapitalizmem), gdy  
chodzi o atrakcyjność na globalnym poziomie.<sup>84</sup>

Nie można oczywiście sprowadzać tego zestawienia krytyki i ostrze-  
żeń przed lekceważeniem do banalnego stwierdzenia, że w każdej pro-  
fetycznej wizji jest jakieś ziarno prawdy. Przewidywanie przyszłości  
jest zawsze zajęciem ryzykownym, trzeba bowiem przewidzieć to, co  
nieprzewidywalne: pojawienie się nowych technologii, ale co może  
i trudniejsze – choć ściśle powiązane z pierwszym – nowych ideologii,  
pojęć i pomysłów na urządzenie ludzkiego świata.

Koncepcje Spenglera i Fukuyamy wychodzą właściwie od tej sa-  
mej przesłanki – końca istniejącego świata, świata, który pierwszy  
z nich nazywa kulturą, a drugi mówi o megalotymii. Można o tym

<sup>82</sup> Zob. R. Peet, *Reading Fukuyama: Politics at the End of History*, „Political Geograp-  
hy” 1993, nr 1 (12), s. 64–78.

<sup>83</sup> Th. W. Adorno, *Prisms*, przeł. S. Weber, Sh. Weber Nicholsen, MIT Press, Camb-  
ridge 1983, s. 53.

<sup>84</sup> J.-W. Müller, *Co to jest populizm?*, przeł. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Po-  
litycznej, Warszawa 2018, s. 21.

świecie opowiadać na różne sposoby, jako że jest barwnym miejscem heroicznej walki o odcisnięcie swego miejsca w dziejach, narzucenie swego śladu wszystkim ludziom. Świat ten ustępuje miejsca innemu, który jest szary, płaski, pozbawiony honoru, przynajmniej w tym rozumieniu, jakie temu pojęciu nadawała poprzedzająca go epoka. Spengler przeciwieństwo między kulturą a cywilizacją wielokrotnie opisuje w dramatycznych słowach.

Przejście od kultury do cywilizacji dokonało się w Starożytności w IV, na Zachodzie zaś w XIX wieku [...]. Zamiast świata – miasto, punkt, w którym skupia się całe życie szerszych regionów, podczas gdy reszta usycha; zamiast typowego, zrosniętego z ziemią ludu – nowy nomada, pasożyt, mieszkaniec wielkiego miasta, ów wyzbyty tradycji, występujący w bezkształtnej płynnej masie człowiek czystych faktów, irreligijny, inteligentny, nieplodny, czujący ogromną niechęć do chłopstwa [...] – a zatem ogromny krok ku temu, co nieorganiczne, ku ostatecznemu końcowi.<sup>85</sup>

Świat współczesny, świat cywilizacji zostaje praktycznie odcięty od kultury, od, można powiedzieć, swych symbolicznych źródeł. Zaczyna dominować człowiek masowy, który jest nieuchronnie związany z anonimową metropolią. Spengler pisze, że pojęcie

ludu, *populus, demos...* zastaje cywilizacja i po swojemu je unicestwia poprzez pojęcie [...] m a s, które w istocie odrzuca kulturę z jej rozwiniętymi formami. Jest to absolutna bezforemność, która prześladowuje z nienawiścią wszelki rodzaj formy, wszelkie różnice rangi, uporządkowaną wiedzę [...] czwarty stan staje się wyrazem końca historii, która przechodzi w bezhistoryczność. Masy są końcem, radykalnym nicestwem.<sup>86</sup>

Z tego punktu widzenia Spengler opisuje zarówno kulturę swej epoki, jak też przede wszystkim upadek polityki, w której skorumpowana demokracja zмага się z cezaryzmem:

<sup>85</sup> O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, s. 49.

<sup>86</sup> Tamże, s. 390.

Demokracja niszczy samą siebie poprzez pieniądź, po tym, jak pieniądź zniszczył już intelekt. Cezaryzm wyrasta na glebie demokracji, ale korzeniami tkwi głęboko w podglebiu krwi i tradycji [...]. I dlatego właśnie wzbiera teraz końcowa walka między demokracją a cezaryzmem, między głównymi potęgami dyktatorskiej gospodarki pieniężnej a czysto polityczną, zaprowadzającą ład wolą cesarów.<sup>87</sup>

Adorno w przywoływanym już eseju widzi w koncepcji krachu partyjnej demokracji, a przede wszystkim w idei cezaryzmu, przenikliwość Spenglera, który przewidział nadejście ery dyktatorów manipulujących masami poddanymi przemożnemu wpływowi kultury popularnej. Niemniej jednak Adorno zarzuca mu fascynację dominacją, przemocą, która posuwa się wręcz do kultu:

U Spenglera tendencja niemieckich idealistów, by fetyszycować szerokie, ogólne kategorie w swych teoriach i następnie beznamiętnie poświęcać dla nich istnienie jednostek ludzkich – tendencja, którą Schopenhauer, Kierkegaard i Marks krytykowali u Hegla – staje się nieskrywaną radością z rzeczywistej ludzkiej ofiary.<sup>88</sup>

Z tej perspektywy *Zmierzch Zachodu* staje się ideologicznym przesłaniem państwa totalitarnego, pochwałą dyktatury i podporządkowania jednostki państwu. W konsekwencji Adorno wydaje surowy wyrok na całą koncepcję Spenglera, przy okazji krytykując też samą ideę przewidywania przyszłości:

Prognozy jako takie zakładają manipulację, ludzka spontaniczność jest pominięta. Teoria, która spostrzega ludzi i ich działania jako decydujący czynnik, która nie myśli w kategoriach „stosunków władzy”, ale raczej chciałaby, żeby siły te przestały działać, nie przedstawia żadnych proctw. Spengler powiada, że niezbędnym jest, by kalkulować to, co nieznanne w historii na tyle, na ile jest to możliwe. Ale dokładnie to, co nieznanne w historii, nie może być obliczone. Historia nie jest równaniem, sądem analitycznym. Myśleć o niej w ten sposób znaczy wykluczać od samego początku możliwości czegoś jakościowo różnego,

<sup>87</sup> Tamże, s. 426–427.

<sup>88</sup> Th. W. Adorno, *Prisms*, s. 60.

przewidywania Spenglera dotyczące historii są reminiscencjami mitów o Tantalusie i Syzyfie i słów wyroczni, która zawsze zapowiada zło. Jest on bardziej wróżbiarzem niż prorokiem. W jego gigantycznym i destruktywnym wróżbiarstwie drobny burżua celebrował swój intelektualny triumf.<sup>89</sup>

Krytyka ta może być przesadna, ale trudno bronić pogardy dla zwykłego, „masowego” człowieka, która przebiega z prac Spenglera i jego jednostronnego ujęcia nowoczesności. Wydaje się bowiem, że o nowoczesność toczy się zasadniczy spór. Te elementy narracji w *Zmierzchu Zachodu*, które przywoływane są przez obrońców Spenglera, czyli jego zdolność do międzykulturowych porównań, nawet w zakresie nauki<sup>90</sup>, czy wyprzedzające Heideggera wyczucie społecznego podglebia i konsekwencji techniki<sup>91</sup>, są wtórne wobec zasadniczej kwestii, którą jest nowoczesność jako epoka upadku Zachodu. To ostateczne olśnienie w obliczu upadku jest doświadczeniem, które staje się zwornikiem zawartych w książce rozważań teoretycznych. Jest ono również niezależne od ograniczonej skali proroctwa Spenglera, wszak ten wieszcz nie totalną apokalipsę, ale upadek pewnej formacji kulturowo-cywilizacyjnej<sup>92</sup>. Koncepcja Fukuyamy w dużej mierze wychodzi od podobnych założeń jak idea Spenglera, ale bezsprzecznie stoi za nią inne doświadczenie epoki. Fukuyama, pisząc artykuł, a następnie książkę o końcu historii, był świadkiem powrotu systemu demokratycznego w wielu krajach, na czele z krajami komunistycznymi.

Jednakże sprowadzanie różnic w ich przewidywaniach jedynie do odmienności doświadczenia byłoby zarówno trywialne, jak i niesprawiedliwe. Przeciwności ich poglądów wynika, jak sądzę, z odmiennej wizji nowoczesności, która z kolei generuje inne ujęcie historiozoficzne. Co więcej, bez trudu można dostrzec, że te przeciwstawne wizje nowoczesności: jako zagrożenia i jako wyzwolenia, przeplatają się w wielu narracjach oświeceniowych i kontroświeceniowych, jak w swej

<sup>89</sup> Tamże, s. 65.

<sup>90</sup> Zob. A. Turanli, *Wittgenstein and Spengler vis-à-vis Frazer*, „Philosophy & Social Criticism” 2005, nr 1 (31), s. 69–88.

<sup>91</sup> Zob. I. J. Kidd, *Oswald Spengler, Technology, and Human Nature*, „The European Legacy” 2012, nr 1 (17), s. 19–31.

<sup>92</sup> Zob. T. D. Campbell, *Oswald Spengler*, s. 443.

znakomitej książce pokazał Zeev Sternhell<sup>93</sup>. O ile jednak Spengler w swojej pracy przedstawia raczej standardową krytykę nowoczesności, a o jej oryginalności stanowi kontekst historiozoficzny, to Fukuyama podchodzi do nowoczesności w dużo bardziej wycieniowany sposób.

Centralna dla jego rozważań kwestia jest też bez wątpienia kluczowym problemem politycznej nowoczesności. Krótko można sformułować ją następująco: jak pogodzić uniwersalną równość wobec prawa, podleganie uniwersalnym i abstrakcyjnym wartościom z zanurzeniem w tradycji kulturowej i religijnej oraz dążeniem wbudowanym w naturę ludzką, jak sądzą niektórzy, by dominować innych, a przynajmniej wyróżniać się na ich tle<sup>94</sup>? Fukuyama wskazuje, że demokracja liberalna dostarcza takich ram instytucjonalnych, które umożliwiają usunięcie lub przynajmniej znaczne złagodzenie tej sprzeczności. Bezsprzeczną zaletą jego książki jest wskazanie, że sam rozwój kapitalizmu i sukcesy gospodarcze, które system ten generuje, nie prowadzą do powstania społeczeństwa demokratycznego. Oczywiście jest, że przyczyniły się one do upadku systemu komunistycznego, w którym gospodarka planowa okazała się znacząco nieefektywna, Fukuyama jednak słusznie, jak myślę, zwraca uwagę, że rozwój gospodarczy może znakomicie przebiegać także w państwach autorytarnych. Dlatego też potrzebny jest mechanizm wyjaśniający walkę o demokrację. Jak pisze,

związek między rozwojem gospodarczym a demokracją jest daleki od przypadkowości, lecz powody, dla których dany kraj wybiera demokrację, nie mają charakteru ekonomicznego. Biorą się z innego źródła, a uprzemysłowienie ułatwia podjęcie takiego wyboru, lecz nie czyni go koniecznym.<sup>95</sup>

Książka Fukuyamy poświęcona jest właśnie szukaniu tego innego źródła demokracji. Generalnie rzecz biorąc, sam pomysł nie jest aż tak bardzo oryginalny, gdyż dla większości teoretyków demokracji jasne było, że rozwój ekonomiczny nie prowadzi wprost do systemu

<sup>93</sup> Z. Sternhell, *Les anti-Lumières: Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris 2006.

<sup>94</sup> Pisałem o tym obszernie w książce: L. Koczanowicz, *Polityka dialogu: niekonsensualna demokracja i wspólnota krytyczna*, przeł. K. Liszka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

<sup>95</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, s. 357–358.

demokratycznego, a wzrost bogactwa narodu nie musi wiązać się z jego dążeniem do demokracji. Nie jest też oryginalna teza, że demokracja wiąże się z pewną koncepcją antropologiczną funkcjonowania jednostki. We współczesnej filozofii najdobitniej tezę tę uzasadniał Cornelius Castoriadis, który pisał, że demokracja jest projektem autonomii jednostki<sup>96</sup>. Jednak na tle anglosaskiego liberalizmu koncepcja Fukuyamy pozostaje bez wątpienia oryginalna, jako że pokazuje jego zasadniczą sprzeczność. Z jednej strony zakłada on, że w sferze publicznej jednostki występują jako istoty racjonalne, pozbawione w zasadzie emocji, a z drugiej, że dążą do równości, co jest pokłosiem uznania godności i respektowania każdej istoty ludzkiej:

Stajemy zatem w obliczu wyraźnej sprzeczności. Założyciele anglosaskiej tradycji nowożytnego liberalizmu dążyli do usunięcia *thymos* z życia politycznego, a jednak pragnienie uznania szerzy się wokół nas pod postacią izotymii. Czy ten nieoczekiwany rezultat wynikał z faktu, że podjęto próbę stłumienia tego, czego w ludzkiej naturze niepodobna do końca stłumić? Czy też istnieje lepsza doktryna nowożytnego liberalizmu, która usiłuje ocalić sferę tymotejską ludzkiej osobowości, zamiast skazywać ją na wygnanie z królestwa polityki?<sup>97</sup>

W przytoczonym wyżej fragmencie pojawia się kategoria *thymos*, która jest kluczowa dla całej koncepcji Fukuyamy. *Thymos* jest dążeniem do uznania, do bycia respektowanym i docenianym. Wprowadzenie tej kategorii pozwala Fukuyamie na połączenie teorii demokracji z koncepcjami rozwoju historii Hegla, gdzie walka o uznanie jest jednym z głównych motorów dziejów.

Mamy więc w *Końcu historii* do czynienia ze złożonym schematem, którego elementami są: rozwój nauk przyrodniczych napędzających ekonomię, która najlepiej wzmacnia się w ramach kapitalizmu; rozwój historii globalnej, która zmierza do coraz bardziej powszechnego uznania, oraz demokrację liberalną, która łączy w sobie oba wymienione powyżej elementy.

<sup>96</sup> Zob. C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, red. D.A. Curtis, Oxford University Press, New York 1991.

<sup>97</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, s. 570–571.



Demokracja liberalna potencjalnie stanowi metodę osiągnięcia wielkiej obfitości dóbr materialnych, lecz wskazuje nam także drogę do całkowicie niematerialnego celu, jakim jest nasza wolność. Państwo liberalno-demokratyczne ceni nas współmiernie do naszego poczucia własnej wartości, dzięki czemu prócz części pożądlivej także część tymotejska duszy znajduje zaspokojenie.<sup>98</sup>

Fukuyama rozróżnia dwa rodzaje realizacji thymosu: *izotymia*, czyli pragnienie powszechnego uznania, i *megatymia*, czyli dążenie do wyróżnienia się, w skrajnej postaci przejawiające się tendencją do dominacji.

Dzieje państwa liberalnego, i w tej kwestii Fukuyama ma bezsprzecznie rację, są właśnie historią walki o coraz bardziej powszechne uznanie, postępującą izotymią, która przekracza granice myślenia o społeczeństwie jedynie w kategoriach uprawnień: „Fakt, że założyciele Ameryki nie używali terminów «uznanie» i «godność», nie przeszkodził temu, że Locke’owski język uprawnień przedzierzgnął się bez wysiłku i nieopatrzenia w Hegłowski język uznania”<sup>99</sup>. Nie ma wątpliwości, że sama formalna równość wszystkich ludzi, obywateli państwa liberalnej demokracji, nie jest wystarczającym warunkiem dla jego sukcesu, nawet jeśli jest warunkiem koniecznym. Podobnie, warunkiem wystarczającym dla jego sukcesu nie jest sam rozwój gospodarczy, choć trudno wyobrazić sobie takie państwo bez pewnego stopnia ekonomicznego dobrobytu. Stanowisko to jest podzielane przez wielu, choć oczywiście nie wszystkich, teoretyków demokracji, którzy szukają dodatkowych czynników etycznych, które mogłyby wzmocnić i niejako domknąć społeczeństwo demokracji liberalnej. Godność czy respekt dla każdej jednostki ludzkiej jest oczywiście najczęściej wymienianym kryterium, choć nie zawsze zostaje tak wprost nazwany. Przykładowo Avishai Margalit przedstawił koncepcję „porządnego społeczeństwa”, w którym instytucje nie upokarzają ludzi, co łatwo przetłumaczyć na szanowanie i respektowanie godności każdego członka takiego społeczeństwa<sup>100</sup>. Bez trudu można sobie wyobrazić społeczeństwo

<sup>98</sup> Tamże, s. 601.

<sup>99</sup> Tamże, s. 610.

<sup>100</sup> Zob. A. Margalit, *The Decent Society*, przeł. N. Goldblum, Harvard University Press, Cambridge – London 1998.



liberalne, w którym jednostce będą przyznane wszelkie uprawnienia, ale nie będzie to społeczeństwo porządne w rozumieniu Margalita.

Podobne odróżnienie formalnych uprawnień od przyznania godności leży u podstaw koncepcji Fukuyamy, ale wybiera on język Hegla, w którym docenienie godności połączone jest z uznaniem. Jak pisze:

Można zatem przyjąć, że uniwersalne państwo homogeniczne, które powstaje u kresu historii, opiera się na dwóch filarach: gospodarce i uznaniu. Proces historii ludzkiej, który do tego państwa prowadzi, napędzany jest zarówno logiką rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa, jak i walką o uznanie.<sup>101</sup>

Wprowadzenie języka uznania i godności jest ważne dla Fukuyamy, gdyż pozwala odrzucić krytykę, którą pod adresem systemu demokratycznego wysunął Nietzsche. W słynnym fragmencie z *Tako rzecze Zaratustra* demokratyczne społeczeństwo nowoczesne sportretowane jest jako społeczeństwo „ostatnich ludzi”, którzy pogrążeni w wygodzie i konsumpcji zapominają całkowicie o heroicznym, godnościowym wymiarze egzystencji<sup>102</sup>. Walka o uznanie pozwala pokazać, że demokracja liberalna jest nie tylko systemem wygodnym do życia, ale też takim, który najbardziej sprzyja walce o godność i który na najwyższym poziomie swego rozwoju taką godność w postaci izotymii zapewnia.

Pozostaje jeszcze problem megalotymii, dążenia do wywyższania się, do dominacji. Megalotymia bardzo dobrze wpisuje się w nietzscheański ideał „przyswojenia sobie arystokratycznego ducha starożytnej Grecji czy włoskiego renesansu”<sup>103</sup>. Trudno jednak byłoby ideał taki powiązać ze współczesną demokracją liberalną. Fukuyama zdaje sobie z tego sprawę, podkreślając, że

zdrowie i stabilność demokracji na dłuższą metę zależą od tego, czy obywatele znajdują w niej wystarczające ujścia dla swej megalotymii. Ujścia te nie tylko pozwalają z pożytkiem wykorzystać ukrytą w thymos

<sup>101</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, s. 610.

<sup>102</sup> Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 13–15.

<sup>103</sup> S. Rosen, *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*, Yale University Press, New Haven 2004, s. 5.

energię, ale także służą za odgromniki dla nadmiaru tej energii, która inaczej zniszczyłaby społeczeństwo.<sup>104</sup>

Jednak, twierdzi autor *Końca historii*, istnieją możliwości bezpiecznego kanalizowania megalotymii w społeczeństwie demokracji liberalnej – sukces ekonomiczny, sukces naukowy, sukces sportowy itd. Megalotymia może też realizować się w sztuce, ale z zastrzeżeniem, że sztuka będzie miała wyłącznie formalny charakter, a nie będzie niosła ze sobą żadnych społecznych treści. Generalnie rzecz biorąc, „We współczesnych demokracjach zakazane są w zasadzie tylko te formy megalotymii, które prowadzą do politycznej tyranii”<sup>105</sup>.

Nie jest łatwo komentować poglądy Fukuyamy, gdyż stanowią one sugestywny amalgamat różnych, wydawałoby się niemożliwych do powiązania składników. Paradoksalnie, najłatwiejsza do obrony jest progresywna wizja historii o proveniencji heglowskiej. Zaskakujące jest jedynie, że wizję taką przedstawił ktoś, kto uważał się w tym okresie za neokonserwatystę, gdyż na ogół odwoływali się do niej lewicowcy czy liberałowie. Szczególnie interesująca z mojej perspektywy jest koncepcja demokracji jako uniwersalizacji ludzkich interakcji w zakresie ekonomii, religii i polityki, którą przedstawił amerykański pragmatysta George Herbert Mead. Uważał on, że w każdej z tych sfer demokracja jest akumulacją ludzkiego dorobku, która w najpełniejszy sposób pozwala nam utożsamiać się z coraz bardziej uniwersalnym „uogólnionym innym”. Mead w odróżnieniu od Fukuyamy nie sądził jednak, że proces ten kiedykolwiek się zakończy, ale widział w demokracji potencjał rozwojowy prowadzący do społeczeństwa, w którym będziemy zdolni do przyjmowania roli każdego innego, czyli społeczeństwa uniwersalnej i niezakłóconej komunikacji, żeby użyć frazy, za pomocą której Habermas określał utopię stworzoną przez amerykańskiego pragmatystę<sup>106</sup>.

U Fukuyamy możemy mówić o społeczeństwie pełnego uznania (izotymia), w którym godność każdej jednostki jest szanowana. Społeczeństwo to jest także w stanie zapewnić dobrobyt materialny

<sup>104</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii i ostatni człowiek*, s. 892–893.

<sup>105</sup> Tamże, s. 904.

<sup>106</sup> Piszę o tym obszernie w książce: L. Koczanowicz, *Polityka dialogu*, s. 26–38.

swoim obywatelom. Zatem dzięki politycznej ramie, jaką jest demokracja liberalna, spełnione są, jego zdaniem, dwa podstawowe warunki osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Oczywiście można bez trudu dostrzec, że prześlizguje się on nad licznymi sprzecznościami demokracji, które notowane są przez ekspertów. Na przykład, jeśli mówimy o megalotymii związanej z przedsiębiorczością, to mamy do czynienia z możliwością większego wpływu na politykę osób bardzo zamożnych, co może wypaczać procedury demokratyczne<sup>107</sup>. Niemniej autora *Końca historii* można bronić, wskazując, że takie czy inne problemy społeczeństwa demokratycznego nie zmieniają zasadniczego osiągnięcia, którym jest stworzenie dobrze działającej koncepcji demokracji, stanowiącej horyzont trudny do przekroczenia. Nawet współczesne problemy z demokracją nie podważają tej argumentacji. Można krytykować populizm i uważać, że prowadzi on do nowej formy autorytaryzmu<sup>108</sup>, można go bronić, pokazując, że artykułuje on interesy, które nie mogły zostać zrealizowane w istniejącym modelu demokracji<sup>109</sup>, ale w najlepszym przypadku byłby on korektą systemu, a w najgorszym cofnięciem się do formy go poprzedzającej. Można więc zgodzić się z tym, że formalnie rzecz biorąc, system demokratyczny daje największe możliwości utrwalenia godności człowieka oraz stwarza najlepsze warunki dla jego rozwoju. Co więcej, argumentuje Fukuyama, pierwszy raz w dziejach demokracja nie ma intelektualnych przeciwników. Nawet ci, którzy *de facto* podważają porządek demokratyczny, deklarują, że czynią to w imieniu lepszej i pełniejszej demokracji. W swym słynnym aforyzmie François de la Rochefoucauld pisał, że „Obłuda jest hołdem, jaki występek oddaje cności”<sup>110</sup>. Powszechne akceptowanie demokracji, nawet przez jej przeciwników, świadczy o konceptualnej sile, jaką posiada ta kategoria, co jest oczywiście potwierdzeniem teorii Fukuyamy. Pojawia się tu jednak pewna trudność interpretacyjna. System demokratyczny ze

<sup>107</sup> Zob. A. Przeworski, *Democracy and the Limits of Self-Government*, Cambridge University Press, New York 2010, s. 66–98.

<sup>108</sup> Zob. F. Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, W.W. Norton & Company, New York – London 2007.

<sup>109</sup> Zob. Ch. Mouffe, *For a Left Populism*, Verso, London – New York 2018.

<sup>110</sup> F. de la Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 54.

swej natury jest zmienny, jest wielkim społecznym eksperymentem i to jego immanentna cecha. Jeżeli więc uznamy, że „koniec historii” oznacza akceptację takiego wiecznego eksperymentowania, to trudno się z tym nie zgodzić. Wątpliwe natomiast byłoby uznanie istniejącego kształtu demokracji liberalnej za ostateczny wyraz rozwoju społecznego i politycznego ludzkości. W tej drugiej interpretacji pobrzmiewają raczej nuty lęku przed zmianą i doświadczeniem ostatecznego olśnienia, które – choćby iluzorycznie – może obecną sytuację stabilizować.

Koda: w jakich czasach żyjemy?

Próby zaglądania poza zasłonę przyszłości są pewnie tak stare, jak ludzkość, ale nowoczesność nadała im nowe znaczenie. Moralny aspekt, który zawsze dominował w prorocत्वach, został wzmocniony przez rozwój nauki, szczególnie nauk społecznych, jednak te naukowe przepowiednie zawsze obarczone były wadami. Nie udało się chyba nigdy pogodzić obu aspektów i łatwo dostrzec w przepowiedniach tego typu, jak zmienia się ich ton, kiedy przechodzą od konstatacji faktów i ich znaczenia dla przyszłości do nauk moralnych. Jednak z samą naukowością też wiążą się znaczące kłopoty. Wdzięcznym przykładem pokazującym te problemy jest zamknięta już w zasadzie historia różnego rodzaju wyjaśnień i analiz systemu komunistycznego, w tym jego upadku, który stał się punktem wyjścia przepowiedni Fukuyamy.

W interesującym artykule z 1958 roku *Dziesięć teorii w poszukiwaniu rzeczywistości* Daniel Bell odwołuje się do sztuki Luigiiego Pirandello, aby wskazać, że żadna z konkurujących ze sobą teorii wyjaśniających działanie Związku Radzieckiego nie ma uprzywilejowanego dostępu do rzeczywistości. Co więcej, Bell widzi ograniczenia możliwości przewidywania wbudowane niejako w samą strukturę nauk społecznych. Przywołuje on rozróżnienie wprowadzone przez socjologa Grahama Sumnera między spontanicznymi (*crescive*) i narzuconymi (*enacted*) zmianami. O ile da się, przynajmniej w jakimś zakresie, przewidzieć zmiany pierwszego typu, które zachodzą niejako poza ludzkimi decyzjami, to drugi typ zmian wymyka się często analizie nauk społecznych; są zbyt kapryśne, zbyt zależą od przypadkowych decyzji

liderów politycznych<sup>111</sup>, z tego względu często politycy czy dziennikarze są w stanie lepiej niż uczeni przewidzieć przyszły bieg wydarzeń. Bell kończy więc swój artykuł napomnieniem: „niezależnie od tego, jak bardzo wyrafinowane będą nauki społeczne, nie mogą one zastąpić praktycznej elastyczności, która jest wymogiem dwóch typów pokory: świadomości ograniczeń naszej wiedzy i otwartości historii”<sup>112</sup>.

Autorzy artykułu o porażce nauk społecznych niepotrafiących przewidzieć upadku systemu komunistycznego w ZSRR uważają, że przytoczona wyżej uwaga Bella może w jakiejś mierze tę porażkę wyjaśnić. Z dokonanego przez nich przeglądu literatury wynika, że to właśnie dziennikarze i politycy sformułowali przypuszczenia o wysokim prawdopodobieństwie upadku systemu, podczas gdy analitycy i uczeni byli w tym zakresie dużo bardziej powściągliwi. Inną sprawą jest, że – na co również zwraca się uwagę – często byli oni zamknięci w systemie swych własnych ideologicznych przekonań i rzeczywistość Związku Radzieckiego interpretowali zgodnie z nimi. Szczególnie interesujące jest przywoływanie modelu totalitaryzmu jako wyjaśniającego politykę obozu socjalistycznego. Model najpierw dominował, następnie został zastąpiony przez bardziej zniuansowane podejście gry między państwem a obywatelami, a następnie znowu wrócił w zmienionej wersji pod wpływem teoretycznej refleksji dysydentów, którzy wątpili w możliwość zmian systemu od wewnątrz. Ostateczna konkluzja artykułu w kontekście mocy predykcyjnej nauk społecznych jest więc raczej pesymistyczna:

Zatoczyliśmy pełne koło, rozpoczynając od klasycznego modelu totalitaryzmu, przechodząc przez pluralistyczny rewizjonizm, doszliśmy w końcu do innej wersji modelu totalitarnego. Każdy z tych modeli, choć w odmienny sposób i w różnym stopniu, dostarczał ważnych danych dotyczących możliwości mniej lub bardziej radykalnych zmian wewnątrz systemu komunistycznego. Wszystkie jednak stwarzały wrażenie, że system nie może być wkrótce zmieniony. Jeżeli jednak wyjdziemy poza ten krąg i rozważymy nie tylko teorie, które były rozwijane w celu szybkiego zrozumienia systemu totalitarnego, obraz staje się mniej

<sup>111</sup> Zob. D. Bell, *Ten Theories in Search of Reality: The Prediction of Soviet Behavior in the Social Sciences*, „World Politics” 1958, nr 10, s. 327–365.

<sup>112</sup> Tamże, s. 365.

zniechęcający. Można pokusić się o stwierdzenie, że porażka socjologii była częściowo spowodowana faktem, że straciła ona kontakt z klasyczną tradycją w socjologii.<sup>113</sup>

Oczywiście zdaniem autorów tekstu wielkie teorie socjologiczne dostarczają raczej ram interpretacyjnych, pozwalających zrozumieć wydarzenia, a nie są wehikułami przepowiedni o przyszłości.

Jednak pojawia się wtedy następane pytanie: czy zrozumienie swej własnej epoki daje nam uprzywilejowany wgląd w przyszłość? Na pewno w tym zakresie, w którym jesteśmy w stanie przyszłość kontrolować. Takie stanowisko zajmuje Fukuyama w książce o politycznym znaczeniu rewolucji biologicznej. Píše w niej o niebezpieczeństwie radykalnej zmiany politycznej, która wyniknie z zanegowania dotychczasowego rozumienia istoty człowieczeństwa, i niebezpieczeństwach, które z taką zmianą się wiążą. Dlatego książkę swą kończy wezwaniem do kontroli postępu technicznego:

Nie musimy pod fałszywym sztandarem wolności przyjmować żadnego z tych przyszłych światów [...]. Nie musimy postrzegać siebie jako niewolników nieuchronnego postępu technicznego, jeśli postęp ten nie służy ludzkim celom. Prawdziwa wolność oznacza wolność społeczności do chronienia tych wartości, które uważają za najważniejsze – i właśnie z tej wolności musimy skorzystać dziś, w obliczu rewolucji biotechnologicznej.<sup>114</sup>

Takie stanowisko jest oczywiście kompatybilne z koncepcją „końca historii”. Zmiany technologiczne mogłyby rozsadzić antropologiczną bazę, na której opiera się historia, więc muszą zostać zatrzymane. Można zatem wnosić, że „pojemność pojęciowa” demokracji, tak jak ją rozumie Fukuyama, nie wytrzymałaby naporu nowej biotechnologii. Wtedy moglibyśmy mówić nie tyle o końcu Zachodu, ile wręcz o całkowitej apokalipsie, końcu znanego nam świata. Koniec historii musiałby zostać odwołany!

<sup>113</sup> S. M. Lipset, G. Bence, *Anticipations of the Failure of Communism*, „Theory and Society” 1994, nr 2 (23) (numer specjalny), s. 169–210, cyt. s. 193.

<sup>114</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencji rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 286.

Obawa, że nie jesteśmy w stanie kontrolować wielu procesów technologicznych, które prowadzą do nieprzewidywalnej katastrofy, towarzyszy nam od dłuższego czasu. Koniec Zachodu, który pociągnie za sobą koniec ludzkości, nie jest już efektem wyspekulowanych cykli rozwoju kultury, ale realnością, której postępy możemy obserwować prawie gołym okiem. Antropocen jest jednocześnie dowodem wielkości gatunku ludzkiego, który stał się siłą formującą geologię, ale też jest dowodem jego słabości, niezdolności do poradzenia sobie z konsekwencjami własnych działań<sup>115</sup>. Ramy pojęciowe, które organizowały ludzkie społeczeństwa, imaginariusium społeczne wypracowane przez stulecia, zdaje się obecnie coraz bardziej bezużyteczne, jak wskazuje choćby Dipesh Chakrabarty. Otwiera on swój tekst o konsekwencjach kryzysu klimatycznego przywołaniem eksperymentu myślowego Alana Weismana, który proponuje wyobrazić sobie świat bez ludzkości. Taka sytuacja zmienia trajektorię naszego myślenia o przyszłości: do wyobrażenia sobie przyszłości wykorzystujemy więc te same zdolności, które umożliwiają nam przedstawianie przeszłości. Eksperyment myślowy Weismana oddaje paradoks historyzmu, charakteryzujący współczesną

atmosferę niepewności oraz lęk przed nadchodzącym końcem ludzkości. Biorąc udział w tym eksperymencie, musimy umieścić się w przyszłości „bez nas”, żeby być w stanie ją sobie wyobrazić. Typowe dla historii praktyki wizualizowania przeszłych i przyszłych czasów, czasów niedostępnych nam osobiście – będące w zasadzie ćwiczeniem z rozumienia historycznego – stają się tym samym głęboko sprzeczne i zagmatwane.<sup>116</sup>

Chakrabarty pisze głównie o zmianie rozumienia pojęcia historii, ale jego uwagi przekraczają granice dyscyplinarne i odnoszą się też do polityki, o czym zresztą wspomina w zakończeniu. To, czego potrzebujemy, to nie nowa uniwersalna historia w stylu heglowskich spekulacji, ale

<sup>115</sup> Por. E. Bińczyk, *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

<sup>116</sup> D. Chakrabarty, *Klimat historii. Cztery tezy*, przeł. M. Szcześniak, „Teksty Drukie” 2014, nr 5 (168), s. 169.



coś uniwersalnego, co wynika ze wspólnego odczucia katastrofy. W tej sytuacji niezbędne jest takie globalne podejście do polityki, które będzie pozbawione mitu globalnej tożsamości, ponieważ, w odróżnieniu od Heglowskiej uniwersalności, nie może ono niwelować partykularyzmów. Tymczasowo możemy je nazwać „negatywną historią uniwersalną”.<sup>117</sup>

Słowa te można czytać jako prawie bezpośrednią polemikę z Fukuyamą, jako że obaj uczeni odwołują się do myśli Hegla, ale oczywiście z innej perspektywy. Można je jednak czytać także jako dopełnienie koncepcji autora *Końca historii*. W jednym i drugim przypadku mamy opis dramatycznej sytuacji, która wymusza określone działania.

Jednak w przypadku Fukuyamy sytuacja ta jest kumulacją rozwoju historii Zachodu, jej zwieńczeniem. Natomiast w artykule Chakrabarty'ego jest ona, z jednej strony, kumulacją technologicznego rozwoju, ale z drugiej – politycznie wskazuje na nieadekwatność dotychczasowych fundamentów zachodniej polityki. Muszą być one przepracowane na nowo. Koniec historii nastąpił, ale okazał się nieistotny, bo był odpowiedzią na zasadnicze pytania, które zdążyły stracić swą ważność. Jednak demokratyczny dyskurs nie stracił na znaczeniu, nawet jeżeli wydaje się, że niektóre jego formy nie odpowiadają już na nowe wyzwania. Wręcz przeciwnie, poważna część lęku, który zawsze przenikał nowoczesność, a nasilił się w obliczu katastrofy, spowodowana jest przez obawę utraty kontroli nad władzą, którą jednostkom daje demokracja.

Sporo w tym rozdziale napisałem o różnego rodzaju przepowiedniach motywowanych takim czy innym przeżyciem ostatecznego olśnienia. Można i trzeba być wobec nich sceptycznym i łatwo podważyć ich naukowy wymiar. Na ogół jednak ich przesłanie moralne jest jasne. Stanowią one, zarówno te optymistyczne, jak i pesymistyczne, ostrzeżenie, że sprawy wymykają się nam spod kontroli. Nie sądzę, żeby otwierały okno, przez które dojrzeć można skrawki przyszłości. Stanowią jednak wyzwanie, żeby stanąć oko w oko z lękiem czasów, w których żyjemy. Inną sprawą jest jednak to, czy jesteśmy w stanie temu wyzwaniu sprostać. Na to pytanie nie da odpowiedzi żadna przepowiednia.

<sup>117</sup> Tamże, s. 199.





## Nota bibliograficzna

Badania, których wynikiem jest książka, były finansowane przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki: grant *Angor animi: kultura lęku nowoczesnego* nr 2bH 15 0151 83.

W książce znalazły się eseje, których pierwsze wersje były drukowane w pismach naukowych:

„*Angor Animi*”, czyli *kultura lęku*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II” 2014, vol. 27, nr 4 (108).

*Tożsamość jako niewygoda. Dwie genealogie nowoczesnej hamartii*, „Teksty Drugie” 2018, nr 2, s. 335–353.

*Lęk polityki*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2018, nr 1–2, s. 178–185.

*Lęk intymności, czyli mówienie prawdy w dobie internetu*, „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka” 2018, nr 2, s. 38–50.

„*To nie jest kraj dla starych ludzi...*”. *Dwie fenomenologie starzenia się: Cypero i Améry*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2019, nr 3, s. 111–116.

*Wspomnienia z dzieciństwa w widmowym świecie*, „Teksty Drugie” 2019, nr 4, s. 279–299.



## Podziękowania

Książka jest moim projektem autorskim i oczywiście ponoszę pełną odpowiedzialność za wszystkie tezy w niej zawarte, ale na jej treść oddziaływały lektury, rozmowy czy informacje medialne. Nie jestem w stanie podziękować wszystkim tym, których poglądy na mnie wpłynęły, jednak chciałbym wymienić przynajmniej tych, którzy bezpośrednio zaważyli na kształcie książki:

Dr hab. Rafał Włodarczyk napisał wnikliwą recenzję wydawniczą, która skłoniła mnie do przemyślenia wielu argumentów i tez;

Agnieszka Rosner zredagowała niektóre eseje i jej uwagi znacząco podniosły poziom tych tekstów;

Dr Patrycja Poniadowska zasugerowała sporo zmian i rozszerzeń w różnych miejscach książki;

Wdzięczny jestem też Oldze Tokarczuk, Martinowi Jayowi i Stefanowi Jonssonowi za przeczytanie manuskryptu i wsparcie, jakiego mi udzielili.

Jak zwykle dziękuję Dorocie, choć niezwykle jest wszystko to, co jej zawdzięczam!



## Summary

### Anxiety and Lucidity: Essays on culture in times of unrest

The book explores the nature of modern culture as a culture of anxiety, analyzing the modes in which such anxiety presents itself. The thesis that modern culture is a culture of anxiety draws on sociological and philosophical concepts of modernity. Though in some ways referring to the strategy of exposing culture's latent meanings, the book has a different goal and relies on another method. It focuses on sociological and cultural accounts of late modernity as an incurably and inexorably volatile and precarious society. As any cultural formation, modern anxiety culture conceals whatever could undercut its stability. Integral to post-modern society, risk disappears in the culture of anxiety. What remains is anxiety, which comes to light only at certain points – the rifts of this culture. My aim is to reveal such places. The book explores the horizontal fissures in the stabilizing layers of modern anxiety culture in order to describe and analyze this culture. These fissures are not directly manifest; they are disclosed only through the analysis of discrepancies between the layers that make up this culture. Often a rift is only momentary, and is revealed when an extraordinary event ruptures the texture of the everyday. The chapters of the book show how various figures of modern anxiety guide us toward discursive interpretations, which, in turn, contribute to our knowledge of modern anxiety culture. Thus the book paints a panorama of contemporary culture and its genealogy in terms of its essential anxiety. In order to capture the complexity of the modern culture of anxiety, the book integrates a broad array of resources from several disciplines. The explorations are principally underpinned by

literary works and philosophical concepts that express the spirit of modernity but they refer also to sociology and anthropology as well, and additionally employ selected medical concepts. There are also places where the author refers to his autobiographical experiences, which are weaved into a general cultural narrative. This structurally varied narrative helps to show the overlapping layers of the modern culture of anxiety.



# Indeks osób i postaci

- Abbinnett Ross 142–143  
Adorno Theodor W., właśc. Theodor  
Ludwig Wiesengrund 142, 201,  
203  
Afrodyta, mit. 109  
Agacinski Sylviane 50  
Agamben Giorgio 30–31, 110  
Ajschylos 109  
Aleksander III Macedoński 179  
Althusser Louis 187–188  
Améry Jean, właśc. Hans Mayer 147,  
150, 154–157, 159–161, 163–165  
Amsterdamski Stefan 129  
Ananke, mit. 113, 115, 119  
Anderson Benedict 129  
Antoninus Pius, cesarz rzymski  
174  
Apollinaire Guillaume 52  
Arystoteles 21, 118, 136  
Asimov Isaac 84  
Ate, mit. 109  
Augustyn, św. 100  
  
Bachtin Michaił M. 78, 83, 128–129  
Baczko Bronisław 37  
Baker J. C. 13–15  
Balibar Etienne 188  
  
Baltes Margret M. 164  
Banasiak Bogdan 91  
Baran Bogdan 117, 154  
Barańczak Stanisław 73  
Bark Jihea E. 193  
Barnes Sherman B. 174–175  
Barry Elizabeth 154  
Bartlett Jamie 94  
Bartram May, lit. 17–20  
Bass Alan 53  
Bataille Georges 126  
Baudelaire Charles 11, 26–29, 135  
Baugh Bruce 104  
Beauvoir Simone de 150, 156–157  
Beck-Gernsheim Elisabeth 29  
Beck Ulrich 10, 29–30  
Beethoven Ludwig van 133  
Bell Daniel 211–212  
Bell Millicent 17  
Belmont Leo 195  
Bence Gyorgy 213  
Benjamin Walter 186–187, 189–190  
Bentham Jeremy 140  
Berent Waclaw 122  
Białoszewski Miron 62–63  
Bielik-Robson Agata 129  
Bieroń Tomasz 199

- Binkley Sam 142  
 Bińczyk Ewa 214  
 Blanchot Maurice 126  
 Bloch Ernst 187  
 Bloom Harold 129  
 Boczkowski Krzysztof 166  
 Boecjusz (Anicius Manlius Severinus Boethius), św. 162  
 Boltanski Luc 10, 28, 74, 112  
 Boydston Jo Ann 145  
 Boy-Żeleński Tadeusz, zob. Żeleński Tadeusz (Boy)  
 Broderick Joan E. 164  
 Brown Christina M. 136  
 Bruni Leonardo 169  
 Bruni Luigino 137, 141  
 Buelens Gert 17  
 Burek Aleksandra 56–58  
 Burke Edmund 121–122, 177  
 Burke Peter 169–170, 172–173  
 Bury John Bagnell 173  
 Byron George Gordon 93  
  
 Cadava Eduardo 50  
 Calarco Matthew 30  
 Campbell T. D. 200, 204  
 Camus Albert 24–25, 105  
 Capgras Joseph 57, 59  
 Carstensen Laura L. 164  
 Casey Edward S. 33  
 Castoriadis Cornelius 114, 206  
 Castorp Hans, lit. 124  
 Chakrabarty Dipesh 214–215  
 Chary Ellen T. 139  
 Chiapello Ève 10, 112  
 Chmielewski Adam 60  
 Cichocki Marek A. 115  
 Cierniakowa Zofia 150  
 Cieśla Stanisław 29  
 Cohen Mitchell 184  
  
 Coles Rebecca 96  
 Comim Flavio 141  
 Confessore Nicholas 94  
 Connor Peter 50  
 Cooley Charles Horton 45  
 Cotter Holland 133  
 Court John M. 169  
 Curtis David Ames 206  
 Cycleron Marek Tulliusz (Marcus Tullius Cicero) 147, 150–154, 159–161, 165, 175  
  
 Dahl Gary Ross 134  
 Damiano Luisa 99  
 Dasgupta Rana 92  
 Daumer Georg Friedrich 191  
 Davis Clayton 97  
 De Maistre Joseph, zob. Maistre Joseph de  
 Deaton Angus 164  
 DeBevoise Malcolm 99  
 DeCaroli Steven 30  
 Dehnel Piotr 24  
 Dejanira, mit. 22  
 Deleuze Gilles 51  
 Demeny Paul 32–33  
 Demshuk Andrew 79  
 Derrida Jacques 53–55, 73–74, 78, 143  
 Descartes René, zob. Kartezjusz, właśc. René Descartes  
 Dewey John 46, 124, 144–146  
 Dilthey Wilhelm 45  
 Diogenes Laertios 79  
 Dłuski Wiktor 188  
 Doliński Dariusz 143  
 Domicjan, cesarz rzymski 174  
 Dominiak Tomasz 29  
 Dostojewski Fiodor M. 162  
 Dreyfus Hubert 99

- Dua-Bogen Gerszon 71  
 Duggan Christopher 115  
 Dumouchel Paul 99  
 Durkheim Émile 42
- Eccles John Carew 61  
 Edyp, mit. 21, 35  
 Ehmer Anna Katharina 167–168  
 Eisenmenger Wolfgang 193  
 Ekier Jakub 75  
 Eliot Thomas Stearns 64, 166  
 Elliott Gregory 112  
 Engels Fryderyk 39–40  
 Epimenides z Krety 79
- Fabian Johannes 81–82  
 Faden Ruth 140  
 Faubion James D. 139  
 Fedra, mit. 22  
 Ferrara Emilio 97  
 Feuerbach Ludwig von 191  
 Feuerbach Paul Johann Anselm von 190–192, 195  
 Flammini Alessandro 97  
 Floridi Luciano 98  
 Fogelman Lejb 64–65  
 Fondane Benjamin 104–106  
 Foster Stephen Paul 175  
 Foucault Michel 48, 87–91, 96–97, 139, 142–143, 162  
 Foxcroft Louise 93  
 Fox Margalit 134  
 Francis Gavin 16  
 Frazer James George 204  
 Freud Sigmund 53  
 Frisch Max 75–76, 79  
 Fukuyama Francis 199–201, 204–211, 213, 215  
 Furnham Adrian 96
- Gałecki Jerzy 43  
 García-Gavilanes Ruth 98  
 Gerhard Jan 72  
 Gibbon Edward 169, 172–177, 198  
 Giddens Anthony 29–30  
 Godzic Wiesław 92  
 Goebel Eckart 156  
 Goldblum Naomi 207  
 Goldmann Lucien 184  
 Gombrowicz Witold 42  
 Grabowski Janusz 179, 181  
 Grajewski Wincenty 129  
 Gramsci Antonio 36, 104, 111, 184–186, 188  
 Greyson Bruce 167–168  
 Groen Hendrik 160–161  
 Grynberg Henryk 70–71  
 Guidi Marco E. L. 140  
 Gusin Michał 50, 126  
 Guze Joanna 24, 105
- Habermas Jürgen 108, 209  
 Hadrian, cesarz rzymski 174  
 Haidt Jonathan 141  
 Hamlet, lit. 73–74  
 Hansen Jennifer 140  
 Happich Friedrich 168  
 Haraldsson Erlendur 167  
 Harari Yuval Noah 135–136, 143–144  
 Harrison Sarah 97  
 Hartwig Julia 32  
 Hassner Pierre 200  
 Hauser Kaspar 190–197  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 38–39, 50, 105–106, 111, 118, 143, 177–182, 187, 189–191, 200, 203, 206, 208, 215  
 Heidegger Martin 117, 127, 154, 204  
 Heinämaa Sara 150

- Henryk II Pobożny 77  
 Herder Johann Gottfried 122–123  
 Herer Michał 96  
 Heyns Michiel W. 17  
 Highmore Ben 23, 25  
 Hillman David 154  
 Himmelfarb Gertrude 200  
 Hitler Adolf 80, 101, 116  
 Hobbes Thomas 36  
 Hobsbawm Eric 199  
 Hochroth Lysa 88  
 Hoffman Paweł 172  
 Hofstadter Richard J. 95, 97  
 Holmes Sherlock, lit. 25–26  
 Hume David 174–175  
 Husarski Waclaw 37  
 Hus Jan 169  
 Husserl Edmund 50, 78
- Ishiyama, F. Ishu 135  
 Ismard Paulin 102  
 Izambard Georges 32–33
- Jachimczak Krzysztof 75  
 James Henry 16–20, 25, 31  
 James William 45  
 Janion Maria 130  
 Jastrun Mieczysław 27  
 Jay Martin 218  
 Jezus Chrystus 197  
 Johnson Pail 153  
 Jonas Gilbert, lit. 24–25  
 Jonsson Stefan 43, 218  
 Juliusz Cezar (Gaius Iulius Caesar)  
 175, 179  
 Jünger Ernst 103–104  
 Jupiter, mit. 176
- Kafka Franz 33, 105  
 Kairos, mit. 74, 113, 115, 119
- Kalinowska-Król Julia 199  
 Kaniowski Andrzej Maciej 108  
 Kant Immanuel 43, 107, 120–121  
 Kaplan Fred 17  
 Kartezjusz, właśc. René Descartes  
 15, 50  
 Katon Marek Porcjusz (Marcus  
 Porcius Cato) 151–152, 161  
 Keats John 149  
 Kelbley Charles A. 118  
 Kelly Emily Williams 167  
 Kidd Ian James 204  
 Kierkegaard Søren 10, 203  
 Kitchen Martin 191–195, 197  
 Klee Paul 187  
 Koczanowicz Leszek 22, 43,  
 46, 83, 124, 128, 188, 205,  
 209  
 Kojève Alexandre 38, 200  
 Kolata Gina 171  
 Kołakowski Leszek 34–35, 187  
 Komar Michał 64–65  
 Komendant Tadeusz 48, 91  
 Kommodus, cesarz rzymski  
 174  
 Koniew Iwan S. 69  
 Konstantyn I Wielki,  
 cesarz rzymski 173  
 Korte W. G. de 193  
 Kosofsky Sedgwick Eve 17  
 Kramsztyk Józef 124  
 Kreon, mit. 22  
 Krońska Irena 79  
 Kropiwnicki Maciej 111  
 Królak Sławomir 110  
 Król Marcin 199  
 Kryński Stanisław 174  
 Krzemieniowa Krystyna 186  
 Kubiak Zygmunt 100  
 Kuderowicz Zbigniew 107, 120

- Kunicki Wojciech 104  
 Kutuzow Michaił I. 69–70  
 Kydryński Juliusz 33
- Lacan Jacques 54, 110  
 Lachowska Dorota 121  
 Laclau Ernesto 30, 110, 130, 188–190  
 Landman Adam 106–107, 120, 179, 181  
 Leder Drew 146  
 Lenin Włodzimierz, właśc. Władimir I. Uljanow 34, 71, 115, 184  
 Lепlège Alain 140  
 Levinas Emmanuel 78, 116–117  
 Lieber Francis 192  
 Linberg Henning Gottfried 190  
 Lipiński Edward 172  
 Lipset Seymour Martin 213  
 Lipszyc Adam 101  
 Liszka Katarzyna 43, 83, 124, 188, 205  
 Loos Bessie 195  
 Lukács Györgi 183–184
- Łukowski Jan 124
- Machiavelli Niccolò 36, 104, 118  
 Magala Sławomir 139  
 Maisel David 123  
 Maistre Joseph de 121  
 Malcolm Norman 101  
 Mann Tomasz 124  
 Marcher John, lit. 17–20, 22, 25, 31  
 Marek Antoniusz (Marcus Antonius) 153, 173  
 Marek Aureliusz, cesarz rzymski 174  
 Margalit Avishai 97, 207–208
- Marianna Orańska, właśc. Wilhelmina Frederika Louise Charlotte Marianne 81  
 Marks Karol 34, 39–41, 73, 116, 149, 172, 177, 182–183, 187, 189, 191, 199, 203  
 Martin Agnes 133–134  
 Martin Colleen E. 136  
 Marzęcki Józef 199  
 Matuszewski Krzysztof 91  
 Maude Ulrika 154  
 McConnell Allen R. 136  
 Mead George Herbert 45–46, 145, 209  
 Mehlman Jeffrey 54  
 Menczer Filippo 97  
 Merker Friedrich Karl 193  
 Merleau-Ponty Maurice 154  
 Mickiewicz Adam 130–131  
 Międzyrzecki Artur 32  
 Migasiński Jacek 116  
 Milewska Wacława 77  
 Miłosz Czesław 148  
 Minc Bronisław 172  
 Minerwa, mit. 178  
 Moczar Mieczysław 71  
 Morawski Kazimierz 35  
 Morita Shoma 135  
 Mouffe Chantal 110, 130, 188–189, 210  
 Müller Jan-Werner 201  
 Musil Robert 102
- Nahm Michael 167–168  
 Nancy Jean-Luc 21, 49–50, 126–128, 131  
 Naphta Leon, lit. 124  
 Napoleon I Bonaparte, cesarz Francuzów 179  
 Nerwa, cesarz rzymski 174

- Nietzsche Fryderyk 41, 122, 143,  
200, 208
- Nikulin Dmitri V. 49
- Norris Christopher 53–54
- North Helen F. 109
- Norwid Cyprian 7
- Nowicki Światosław Florian 38
- Oksenberg Rorty Amelie 21
- Oktawian August, cesarz rzymski  
173
- Olędzka Jadwiga 16
- Olszewski Witold 162
- Pałka Franciszek 76
- Pandora, mit. 109
- Pański Jerzy 156
- Parkin Tim G. 153
- Pascal Blaise 10, 27–28, 85–87, 89,  
113
- Pawelec Andrzej 125
- Peet Richard 201
- Pejto, mit. 109
- Petsch Danuta 44
- Pier Luigi Porta 137
- Pietrzyk Bartłomiej 213
- Pietschnig Jacob 96
- Pinkard Terry 191
- Piotrowicz Ludwik 21
- Pirandello Luigi 211
- Platon 53, 56–58, 102, 153, 162
- Pocock John Greville Agard 173, 177
- Podbielski Henryk 21
- Poe Edgar Allan 29
- Pomorski Adam 196
- Poniatowska Patrycja 218
- Pop-Eleches Grigore 185
- Popowski Waław Jan 47
- Popper Karl R. 60–61, 63, 82–83
- Porter Catherine 74, 107
- Prometeusz, mit. 34
- Przeworski Adam 210
- Przyboś Julian 59
- Pugno Maurizio 141
- Radden Jennifer 140
- Radice Betty 175
- Rakusa-Suszczewski Mikołaj 172
- Ramachandran Vilayanur S. 57
- Rancière Jacques 111
- Rasmussen Dennis C. 44
- Rateau, lit. 25
- Rawls John 115
- Rehimand Sherry 96
- Rembrandt van Rijn 111
- Ricciardi Alessia 159
- Ricoeur Paul 41, 118–119
- Rimbaud Arthur 32–35, 56, 195
- Roche foucauld François de la  
210
- Rogers Carl 135
- Rogoziński Julian 52
- Romulus, mit. 175
- Rorty Richard 47–48
- Rosen Stanley 208
- Rosner Agnieszka 218
- Ross David A. 149
- Rottenberg Anda 66, 76
- Rousseau Jean-Jacques 37–38, 44,  
90–91, 118
- Różewicz Tadeusz 131–132
- Ryle John A. 13, 15
- Salwa Mateusz 30, 110
- Samsa Gregor, lit. 33–34
- Sandel Michael J. 125
- Sartre John 47
- Schmitt Carl 115
- Schopenhauer Arthur 203
- Schwartz Joseph E. 164

- Seneka Lucjusz Anneusz (Lucius Annaeus Seneca) 152
- Settembrini Lodovico, lit. 124
- Shakespeare William 73
- Sherman Nancy 21–22, 175
- Shoda Tony M. 136
- Shusterman Richard 146
- Siemek Marek J. 183
- Sieroszewska Barbara 104
- Simon Nicole 194
- Skrendo Andrzej 131
- Slezkine Yuri 115
- Smith Adam 43–45
- Sofokles 35
- Sokrates 53, 89, 103, 153
- Sommer Łukasz 101
- Sorel Georges Eugène 188
- Sowa Jan 111
- Spengler Oswald 199–205
- Srebrny Stefan 109
- Staff Leopold 41
- Stalin Józef, właśc. Iosif W. Dżugaszwili 34
- Stanhope Philip Henry 193
- Stayton Laura E. 136
- Stedman Jones Gareth 191
- Steiner Rudolf 197
- Sternhell Zeev 123, 205
- Stieger Stefan 96
- Stoller Silvia 150
- Stone Arthur A. 164
- Struve Ulrich 191–192, 196
- Stryjeński Tadeusz 77
- Sueda (Suadela), mit., zob. Pejto, mit.
- Sullivan Kevin M. 193
- Sumner Graham 211
- Sutowski Michał 29, 201
- Swami Viren 96
- Szyzyf, mit. 105, 204
- Szcześniak Magda 214
- Szczubiałka Michał 101
- Szekspir William, zob. Shakespeare William
- Szulżycka Alina 29
- Szuster Marcin 129, 172
- Szyborska Wisława 52, 137–138, 165
- Tantal, mit. 204
- Taylor Charles 36, 125
- Tazbir Mieczysław 113
- Thane Pat 153
- Tierieszkowa Walentina Władimirowna 68
- Tiestes (Tyestes), mit. 21
- Tocqueville Alexis de 198
- Todd Jane Marie 102
- Todorov Tzvetan 107
- Tokarczuk Olga 218
- Tołstoj Lew N. 69
- Tradowsky Peter 197
- Trajan, cesarz rzymski 174
- Trakl Georg 195–197
- Trosman Harry 176
- Trost Margarete 168
- Tsvetkova Milena 98
- Tucher Christoph Karl Gottlieb von 191
- Tucker Joshua A. 185
- Tulia, córka Cycerona 153
- Turanli Aydan 204
- Turczyn Ryszard 160
- Turnbull Paul 175
- Varol Onur 97
- Verlaine Paul 195
- Veugelers John W. P. 198
- Vincent John 149
- Virno Paolo 159

Viroli Maurizio 36  
Voracek Martin 96

Wakar Krzysztof 42  
Waldenfels Bernhard 78  
Walicki Andrzej 130  
Walzer Michael 172  
Wasserman Jakob 195  
Ważyk Adam 56  
Weber NicholSEN Shierry 201  
Weber Samuel 201  
Weichhold Gottfried M. 193  
Weisman Alan 214  
Werter Jan 105  
Wichrowski Marek 199  
Winstead Ed 98  
Wiseman Eva 85  
Wiszniewicz Joanna 65, 71  
Wittgenstein Ludwig 24, 100–101,  
204

Wittneben Wilhelm 168  
Witwicki Władysław 56  
Włodarczyk Rafał 43, 218  
Wolniewicz Bogusław 24, 100  
Wood John M. 197  
Wroczyński Michał 84  
Wyspiański Stanisław 7, 77

Yasseri Taha 98  
Yeats William Butler 147–149  
Young Barbara 17

Zakaria Fareed 210  
Zaleski M. 52  
Załoski Tomasz 50, 73, 126  
Zaratustra (Zoroaster) 122, 208  
Zosima (starzec), lit. 162

Żeleński Tadeusz (Boy) 86, 91,  
113, 210







Leszek Koczanowicz – kulturoznawca, filozof i politolog. Pracuje w SWPS Uniwersytecie Humanistyczno-społecznym, Filia we Wrocławiu. Zajmuje się kulturowymi kontekstami polityki, koncepcjami demokracji i etyką polityki. Interesuje się filozofią kultury, współczesną kulturą i sztuką. Prowadził badania i wykłady na wielu uczelniach zagranicznych, w tym na Uniwersytecie Columbia, Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley, Uniwersytecie w Buffalo i Uniwersytecie Oksfordzkim oraz w Helsińskim Kolegium Studiów Zaawansowanych (HCAS). Autor wielu książek, m.in. *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne* (2005), *Politics of Time. Dynamics of Identity in Post-Communist Poland* (2008), *Lęk nowoczesny. Eseje o demokracji i jej adwersarzach* (2011), *Politics of Dialogue: Non-Consensual Democracy and Critical Community* (2015) i *Democracy, Dialogue, Memory: Expression and Affect Beyond Consensus* (2019 z Idit Alphandary). Niniejsza książka ukaze się w wersji angielskiej w wydawnictwie Routledge, pt. *Anxiety and Lucidity: Reflections on Culture in Times of Unrest*.

Lęk wydaje się stałym czynnikiem kondycji ludzkiej, ale są pewne okresy w dziejach, które mogą być słusznie nazywane, żeby przywołać określenie W. H. Audena, spotęgowanym „wiekiem lęku”. W tej znaczącej książce wybitny polski teoretyk kultury i społeczeństwa Leszek Koczanowicz odwołuje się zarówno do swojego osobistego doświadczenia, jak i rozbudowanej erudycji po to, by analizować nasze niespokojne czasy z jasnością, która, miejmy nadzieję, nie okaże się ostateczna.

Martin Jay, University of California, Berkeley

Niezwykle inspirujące, głęboko zakorzenione w kulturze eseje, które oprócz przyjemności czytania dają poczucie cierpliwego przesuwania dalej granic mroku i odważnego mierzenia się z tym, co nieoczywiste.

Olga Tokarczuk

W ostatnich latach endemiczność ryzyka i lęku w naszym nowoczesnym społeczeństwie stała się oczywista, my sami zaś z rosnącym trudem staramy się zrozumieć porządek społeczny, który wydaje się jednocześnie trwały i kruchy – zarządzany i kontrolowany przez niezmiennie struktury władzy, a jednak narażony na błyskawiczne unicestwienie czy to przez chorobę wirusową, migracje, zmianę klimatyczną lub terroryzm, czy to przez nieznaną nam jeszcze wrogie siły. Wraz z błyskotliwą książką Leszka Koczanowicza otrzymujemy wyczekiwaną diagnozę, która uwzględni te właśnie konstytutywne przeciwieństwa kulturowe, a także pomaga je zrozumieć. W wachlarzu sugestywnych rozdziałów z rozmachem prowadzących czytelnika przez historię, psychologię, socjologię i filozofię Koczanowicz kreśli mapę labiryntu nowoczesności, który idealistyczny zachodni podmiot od dawna usiłuje ostatecznie przeniknąć, zarazem desperacko próbując się zeń wyrwać.

Stefan Jonsson,

autor *A Brief History of the Masses, Crowds and Democracy* oraz *Eurafrica: The Untold History of European Integration and Colonialism*