

ER(R)GO

varia kontynuacje antycypacje

Zglobalizowana kultura medialna i jej superbohaterowie: *serial-killer* i *terrorysta-kamikadze*. Patologia ofiarniczej wymiany.

I.

Techniczne media jest to maszyna, a właściwie szeroko rozbudowana maszyneria do produkcji wiary¹ (wiary w fantazmatycznie jawiące się przedmiotowe reprezentanty pragnienia). Rzecz nieco rozwijając: Jest to maszyna do produkcji wiary w charakterze sprywatyzowanej i zdeteologizowanej *devotio moderna*, wiary umysłowości cierpiącej cierpienie wszelkiego nieobecnego bycia w intymnym jego albowiem technicznie zinterfejsowanym wizjonowaniu, trwającym w odosobnionym od *religio* reżimie *spectatio*, reżimie *patofanii* („dającej widzieć patos”). Projekcje i identyfikacje idą tu z sobą w parze, tak jak emocjonalny rezonans i jego korelat – owa *devotio moderna* zaprowadzająca nowoczesną zdeteologizowaną już pobożność w reżimie *spectatio*, oglądu tego, co nieobecne poprzez wprowadzenie intymnych praktyk techniczno-wyobraźniowych na miejsce gregarnych praktyk obrzędowych. Jest to residualna i wynaturzona forma ofiarnictwa w stechnicyzowanym społeczeństwie i w technomerkantylnym społeczeństwie, w którym wyeliminowano logikę ofiarniczej wymiany, technicznymi i rynkowymi osiągnięciami podważając w ogóle jej sens. Parafrazując Maxa Webera, jest to technokapitalizm zrodzony z ducha nie-etyki stechnicyzowanej i zsekularyzowanej protestanckiej przecieź ze swego pochodzenia *devotio moderna*, propagującej jedynie, jakby to powiedział Max Scheler, uczucia czczego na odległość współodczuwania – „uczucia paraetyczne”. Gdy bowiem ofiarnictwa nie staje to i etyki nie staje; pozostają ich obu jedynie czcze residua.

II.

Stechnicyzowane i zdeteologizowane *devotio moderna* oznacza triumf nad rozsądkiem obsesyjnych konstrukcji. Innymi słowy jest to triumf jednostkowego wymiaru anomalii i obsesji w skali globalnej i ogólnospołecznej, odkąd wymiar ten został wprowadzony do globalnego obiegu technomedialnych fantazmatów skutkiem powszechności tworzenia w ich ramach indywidualnych fantazmatów „nieprzekładalnych na obiegowe pojęcia”, ale za to dostępnych oczom każdego na miliardach ekranów. W ten oto sposób, „komunikowanie tego, co jednostkowe [– w tym również anomalii i obsesji – przestało być konieczne] poprzez zapośredniczenie w tym, co ogólne, w konwencjonalnym języku, w świecie rozumu i stad-

nych wartości, [który] jednostkowość tę w istocie unicestwia. To zakwestionowanie uprzywilejowanej pozycji słowa (pojęcia, rozumu) i zwrot w stronę obsesyjnych indywidualnych wizji” otworzyły drogę technomedialnemu komunikowaniu indywidualnych anomalii i obsesji szczególnie zestereotypizowanych w dwóch społecznych fantazmatach technomedialnych superbohaterów naszych czasów – *serial-killera* bogatej Północy i *terrorysty-kamikadze* biednego Południa. Stało się to za sprawą „odwrócenia relacji między myślą (językiem) a wyobraźnią (wizją, obrazem)” przez techniczne media ukazujące w audiowizualnych fantazmatach to, co z trudem podlega opisowi słów – „niewyraźalny świat ‘intensywnych tchnień”² jednostek-nosicieli swoich indywidualnych anomalii i obsesji.

Można więc podsumować: To dzięki globalnie funkcjonującym technomediom produkującym audiowizualne fantazmaty, obsesje i anomalie indywiduów mogły stać się powszechnie i łatwo komunikowalnym tematem, najatrakcyjniejszym wręcz dla technokomunikacji, odkąd to, dzięki technomediom, „moja myśl jest tylko myślą poprzez obrazy”³. Pierre Legendre przypomina: „Kwestia obrazu to kwestia rozpoznawania siebie znaczy to drugiego w sobie. To kwestia zwierciadła. (...) Zwierciadło jest świętością, jest ono z istoty religijne”⁴. „To, co jest dzisiaj świętością/*sacrum* nie może być obwieszczone; jest ono od tej chwili nieme”⁵, precyzuje George Bataille, tkwi bowiem w zwierciadlanym fantazmacie indywidualnej obsesji i anomalii drugiego i mnie w postaci drugiego. I to dlatego *zło i negacja drugiego*⁶, zło jako krwawa negacja drugiego jest i może być dzisiaj świetnym tematem naszego poznania poprzez technomediálne obrazy – indywidualne i społecznie zestereotypizowane fantazmaty zarazem – a to dlatego, że to poprzez nie właśnie rozpoznajemy w sobie drugiego, w tym też i siłę zła – krwawej negacji drugiego.

III.

Stechniczowane i zdeteologizowane *devotio moderna* to poważne zaburzenie, by nie powiedzieć – daleko idące dysfunkcje cyklu, logiki i ról ofiarniczej wymiany, to patologia celu ofiarnictwa i samej jego postaci. Wystarczy powiedzieć, że nieobwieszczalną żadnym słowem świętością, czy też *pseudosacrum*, staje się dziś najczęściej widzialność – w technicznie stworzonych fantazmatach drugiego – jego anomalii i jego obsesji, które to rozpoznajemy w postaci siebie samych drugiego, nimi roznamietnianego. Cykl ten, technicznie ujęty w czysto fantazmatyczne pośrednictwo, nie ma w sobie nic materialnego, jest czystą ekonomią symboliczną metamorficznej wewnętrznej tożsamościowej przemiany, nie ma tu bowiem ofiarniczej wymiany obecnych materialnych znaków na sens, ani też sensu stanowiącego czytelne ofiarnicze wartości, choćby jak w katolickiej liturgii. Cykl ten, a właściwie tylko pewien niematerialny wewnętrznometamorficzny szczątek starego ofiarniczego cyklu, ogranicza się do współodczuwania drugiego i rozpoznawania go również w sobie, a zatem dania nieuzewnętrznionej ofiary z siebie drugiemu, ofiary tak intymnej jak *devotio moderna* i zdeteologizowanej i stechniczowanej jak ona w czasach nam współczesnych. W tym szczątkowym cyklu, stanowiącym

„krótkie spięcie” „realnego czasu” widzenia przez nas nieobecnego drugiego, za właściwe *tremendum* i *numinosum* zdeteologizowanej świętości służyć może sama obserwacja nieobecnego drugiego, który oto zbrodniczo neguje drugiego, przez co też jest to już obserwacja powodująca nasze własne *intymne rozpoznanie w nas samych* tej *negacji drugiego*, tak bezwzględnie przeprowadzanej przez obserwowanego drugiego. Chodzi tu też o ofiarę czynioną dzięki mediom z obrazu człowieka definiowanego jako tradycyjny godny, ofiarę „rozumianą jako utrata siebie, jako akt polegający na wydatkowaniu siebie, jako utrata swej własnej godności – wejście w transgresyjny stan upojenia, (...) stan ekstazy przekraczającej wszelkie granice wstydu. Chodzi o człowieka, który stracił głowę, (...) [będącego] poniżej ludzkiej godności”⁷, którego obraz jest nam bezwstydnie niegodnie przez media dostarczany.

Logika zaś ofiarniczej wymiany to już tylko nasza intymna i nie wyrażana na zewnątrz chwilowa wewnętrzna autoprzemiana, dokonująca się pod wpływem współodczuwania oglądanego przez nas nieobecnego drugiego. Kogo zatem z nieobecnych z największym przejęciem oglądamy? Samoboga – *serial-killera* i samoofiarnego – *terrorystę-kamikadze*. Dlatego zakłócenie ról ofiarniczych jest najoczywistsze i najwidoczniejsze, gdy przejawia się właśnie w sile indywidualnej anomalii i obsesji tego rodzaju patogenicznego typu oglądanego drugiego. Dodajmy: sile, która koresponduje z siłą naszej wewnętrznej autoprzemiany.

Weźmy najpierw patologiczny przypadek samoboga – *serial-killera*, dla którego to nieobecność autorytetu staje się ze swej strony autorytetem, by mógł on w ponawianym zbrodniczym postępku wciąż na nowo na powrót odnawiać swą absolutną podmiotową suwerenność należną w steologizowanej pobożności tylko transcendentalnej boskiej instancji – właściwej instancji odbiorczej każdej ofiary i jej nieodłącznej ofiarniczej sakralnej przemocy. Tu tymczasem taką instancją odbiorczą ofiary staje się sam jej wykonawca – zbrodniarz negujący tym wciąż ponawianym postępkami wszelkie wartości względne, ekonomiczne⁸, sięgający natomiast wciąż po wartość boską, absolutną – absolutną podmiotową suwerenność. Gest destrukcji jest tu gestem suwerennym, jedynym mogącym być absolutnie suwerennym. „Opowiadając się po stronie anomalii (...) uwalnia [się tu bowiem] pasję i to ona wiedzie odtąd ku suwerenności”⁹. „Słowo ma jeszcze nadzieję wyrwać swobodnie pomyślane czyny z niewoli namiętności”¹⁰, jednakowoż niechaj tylko przeważy namiętność i jej fantazmaty w myśli ogarniętej indywidualną obsesją oraz anomalią, myśl zaraz poprowadzona będzie nimi do absolutnej suwerenności, takiej jak we śnie¹¹, i powiedzie szybko do destrukcji tożsamości ja – tej zrodzonej i ustabilizowanej poprzez ciągłe używanie języka, a to znaczy „*Pierwotnej Tożsamości, Obecności*”, przekładającej „namiętności na racjonalny język”¹². To fantazmat, a szczególnie ów indywidualny fantazmat obsesji bądź anomalii, wiąże myślenie z namiętnościami. To namiętność, ślepa nieopanowana pasja zawarta w anomalii, w obsesji, każe bezwzględnie dążyć do suwerenności, kiedy to indywidualny fantazmat pewnej anomalii czy pewnej obsesji *oddaje głos popędowi bez pośrednictwa języka*. Warunki są wtedy spełnione: wyłania się „integralna

potworność” absolutnie suwerennego zbrodniczego podmiotu: podmiotu samoboga. „Tylko właściwy potworowi rozum nieczysty [oddający się anomalii, swemu fantazmatowi, popędowi oraz namiętności] jest nadludzko konsekwentny – cóż znaczą wszystkie ziemskie istoty wobec jednego z (...) pragnień, [które] w miejsce filozofii powołuje monomanię”¹³, tę, która wszelką niesuwerenność podmiotu bezwzględnie i zbrodniczo usuwa.

Weźmy teraz pod uwagę samoofiarnego – terrorystę-kamikadze. To ofiarnik i zarazem kozioł ofiarny, który nie ma co dać, co ofiarować, pozbawiony jest bowiem liczących się w technomerkantylizmie wartości wymiennych, poza samym sobą, też jednak bezwartościowym, bo jako producent i jako konsument redukuje się on do zera. Ma tylko dla siebie i dla Boga, w którego wierzy, dla Allacha, absolutny walor własnego życia. Logika technomerkantylizmu pozbawiła go bowiem jakiegokolwiek liczącej się, rynkowej przecież, wartości, czy to producenta dóbr czy to konsumenta, której on, arcy-pobożny biedak w ogóle nie posiada. Jego wartością jest śmierć niewiernych, nieczułych na jego bezwartościowość, których to wartość życia i wartość uznawaną powszechnie przez technomerkantylizm ofiarowuje on swemu Bogu jako liczącą się też dla jego pobożnej wspólnoty, zdolną przebłagać Boga na rzecz współbraci wydziedziczonych przez dyktujący wartości zwycięski technomerkantylizm. Samoofiarny jest tu zatem ofiarnikiem czyniącym swą ofiarę z siebie wzmocnioną ofiarami innych: czyni on bowiem swą ofiarę z siebie również ofiary z tych, wśród których sam się zdetonuje. Terrorysta-kamikadze jako ofiarnik składający ofiarę z innych, z wartościowych jedynie w pełni intersubiektywnie innowierców, sam jest też najpierw *samozwańczym* kozłem ofiarnym składającym ofiarę życia z samego siebie. Jako taki właśnie kozioł ofiarny jest więc suwerenny...

Role ofiarnej wymiany są więc pomieszane: serial-killer/samobóg jest sam adresatem i wykonawcą ofiary, a samotność w jakiej staje się on wykonawcą tej właściwie pseudoofiary wyklucza jego pseudoofiarnicze akty z pośrednictwa języka, a więc z ich pożytku na korzyść jakiegokolwiek ofiarniczej wspólnoty języka. Terrorysta-kamikadze/samoofiarny jest z kolei zarówno ofiarnikiem, działającym samotnie poza ofiarniczą wspólnotą, jak i kozłem ofiarnym pozbawionym w ofierze rytualnej obecności współziomków-ofiarników, zarazem zaś jest przede wszystkim samotnym samozwańczym wykonawcą ofiary na wielu kozłach ofiarnych, których jego samoofiara mniej lub bardziej przypadkowo w siebie wikła. Absolutna samotność (w tłumie przypadkowych ofiar) jest tu też miarą osiągnięcia absolutnej suwerenności.

IV.

W obu przeanalizowanych przypadkach zaburzona jest więc celowość ofiary, gdy czyni się ją na rzecz absolutyzacji wartości podmiotowej suwerenności, której technomerkantylizm tak samo nas pozbawia, jak pozbawia ofiarniczą wymianę jej logiki, pośrednio więc też i celowości. Przypomnijmy więc, że celowością ofiarniczej wymiany jest zażegnywanie we wspólnocie kryzysów niedoboru i kryzysów nadwyżki.

Niedobór René Girard scharakteryzował syndromem tak zwanej „mimesis przywłaszczenia”, kiedy to wszystkie ręce wspólnoty wyciągają się po ten sam owoc, którego w tej sytuacji najczęściej wspólnocie brakuje by obdzielić nim wszystkich jej członków. By zażegnać wewnętrzne krwawe walki na tym tle i zminimalizować ludnościowe straty wspólnoty, a także chaotyzację wewnątrzwspólnotowych hierarchii, winnym za stan wzburzenia wspólnoty ogłasza się kozła ofiarnego, którego rytualne stracenie ma zagwarantować rozładowanie napięć między członkami wspólnoty, a także zadowalającą płodność i plony ogólnie pożądanego owoców. Ma zapewnić przeto również łączność z protekcyjnym bóstwem wspólnoty wywodzącym się z przodków.

Nadwyżka natomiast, tak zwana „przeklęta część” według Georges’a Bataille’a, by nie stała się zarzewiem napięć między członkami wspólnoty, musi być ofiarniczo roztrwoniona – spożyta przez wszystkich na rytualnym bankiecie, *potlachu*, wydanym przez tego, kto ją zgromadził, zakumulował i prywatnie jedynie bez własnego konsumpcyjnego celu posiada.

Możemy więc powiedzieć, że „ofiara dynamizuje stosunki żywych z ich przodkami, z ich bóstwami, przywraca równowagę kolektywnego obiegu wymiany i w ten sposób pozwala na ekspansję grupy. Ofiara zakłada symboliczne zniknięcie akumulacji [Bataille] i ruch redystrybucji [Girard] – zasadę zatem trzewiowo wręcz antynomiczną względem owej charakterystycznej dla kapitalistycznego porządku”. „Człowiek uczciwy” to w porządku ofiarniczym „ten, który restytuuje, który oddaje” to, co zakumulował. „To ten, który symbolicznie nie pozostawia pozostałości”¹⁴; rozdziela je zyskując tym symboliczną nie zaś ekonomiczną wielkość w oczach swych współziomków. Trzeba więc uznać, że nieskończona akumulacja związana z ekonomią polityczną kapitalizmu po prostu eliminuje logikę wymiany ofiarniczej. Nieustanna nadprodukcja i nadkonsumpcja nawołują wręcz do bezgranicznej „mimesis przywłaszczenia” jako do nieprzerwanie pożądanego stanu, dawniej niepożądanego i zażegnawanego za pomocą logiki ofiarniczej wymiany. „Nie czynimy też ofiarniczego użytku z ‘części przeklętej’”¹⁵; pozostaje nam zdeologizowana i technicyzowana *devotio moderna* jako residualna i wynaturzona pozostałość ofiarnictwa w jego zaburzonym cyklu i logice ofiarniczej wymiany – wymiany sprowadzonej teraz oto do logiki cyklu niekończącej się tożsamościowej przemiany, metamorficzności, dzięki technicznie przez media zrealizowanemu cyklowi wiecznopowrotowości chaotycznej różnicy (czyli „ruchu różnicy”) w ramach technicznie też przez nie zrealizowanego cyklu ekonomicznie produktywnego teleobecności, bądź szerzej – technopochodnej obecności, a innymi słowy – teletechnoewolucji wyłanianej z nieskończonej komutacji technopamięciowych danych. Pamiętajmy: to nie ewolucja (naturalna), to technoewolucja z pamięciowej eksploracji przeszłości dobywana: z komutacji technopamięciowych danych. To w ramach tej teletechnoewolucji, czyli technopochodnej obecności, superbohaterowie tego nowego technomedialnie, teletechnologicznie uprawianego przez nas *devotio* walczą w wynaturzonych ofiarniczo rolach o swą brakującą, tak jak i nam, w technomerkantylizmie podmiotową suwerenność.

To dlatego ich ofiarnicze *tremendum* i *numimosum* tak nas obsesyjnie do ekranów przyciągają, czyniąc z nich bohaterów naszych czasów, walczących o zdeologizowany już i zdezaktualizowany przez technomerkantylizm absolut podmiotowej suwerenności.

Przyjrzeć się więc trzeba, czy nie jesteśmy tym samym być może u początku drogi ku nowej biotechnonaukowej, biotechnomerkantylnej antropologii na miejsce starej antropologii symbolicznej, mityko-religijnej, dożywającej swych ostatnich dni właśnie na naszych oczach zwróconych na ekrany, wpatrzonych z przejściem w zdegenerowane ofiarnicze role a właściwie złowrogie grymasy i spazmy serial-killerów i terrorystów-kamikadze.

V.

Winniśmy na koniec zauważyć, że oto za sprawą technonauki, dźwigni technomerkantylizmu, rodzi się nowa antropologia techniczna¹⁶, techniczno-melioracyjna względem natury, bądź szerzej – antropologia już biotechnonaukowa, oparta na *technicznej manipulacji ciałami wbrew ich naturalnej oraz dziedziczonej ewolucji*, na miejsce starej antropologii symbolicznej, mityko-religijnej, ofiarniczo przezwyciężającej wspólnotowe kryzysy związane już to z niedoborem już to z nadwyżką. Jesteśmy świadkami rodzenia się na naszych oczach nowej antropologii technicznie poprawiającej zbyt powolną ewolucyjnie naturę, by usatysfakcjonować technomerkantylizm i jego apetyty nieograniczonego zysku. Innymi słowy chodzi tu o technomerkantylne i technonaukowo rodzone pragnienia i potrzeby człowieka, przede wszystkim z wymogu technomerkantylizmu powstałe – technomerkantylizmu żądającego dla maksymalizacji zysku (bezgranicznej akumulacji kapitału) przyspieszenia ewolucyjnych zmian. Tak więc ta nowa antropologia rodzi się chociażby z powodu utraconej samoodnawialności biosfery zniszczonej bowiem poważnie przez sam ten technomerkantylizm. Rodzi się nowa antropologia: nie naśladowująca już symbolicznie natury, nie imitująca ludzką kulturą zastanej natury, nie usymboliczniająca swym naśladownictwem zastanej przez siebie natury, ażeby dało się w niej człowiekowi żyć, ale antropologia technicznie poprawiająca naturę, modyfikująca ją wewnątrznie w jej powolnym ewolucyjnym procesie – niewydolnym swą ociężałością dla nie tracącego chwili, spieszącego się do zysku technomerkantylizmu.

Trzeba zatem zapytać: Co się tą nową antropologią przezwycięża, skoro potrzeba przezwyciężania wspomnianych kryzysów niedoboru i nadwyżki zdezaktualizowana została przez zwycięski technomerkantylizm? Odpowiedź jest jedna: chodzi o symulakryczno-techniczne przezwyciężanie śmiertelności, przezwyciężanie jej życiem pozagatunkowym i pozazindywiduowanym – drogim już biotechnomerkantylizmowi i jego służce – biotechnonauce, albowiem będącym nieskończonym źródłem merkantylizacji, źródłem niewyczerpanym w przeciwieństwie do wyczerpującej się już dziś natury, niewróżającej technomerkantylizmowi „kokosów” lecz same utrapienia, poczynając od rosnących trudności z pozyskiwaniem kopalnych źródeł energii.

Nieświadomą ofiarę czyni się tu biotechnomerkantylizmowi z gatunkowo i indywidualnie śmiertelnego życia, czyli z własnej w tym życiu każdego podmiotowej suwerenności, oczywiście nie tej znanej człowiekowi w wymiarze absolutnym, typowym dla Bogów, ale tej w ludzkim wymiarze, ograniczonym do gatunkowych uposażeń i do zindywidualizowanych osiągnięć każdego człowieka.

Zanalizujmy pokrótce jak się tę ofiarę czyni i jak się za nią pozagatunkowe i pozazindywidualizowane życie dostaje, życie pozbawione owej tak drogiej człowiekowi podmiotowej suwerenności, do której symbolicznej antropologii nieustannie wzdychał, wyobrażając sobie absolutną jej realizację w postaci wszechmocnych i wszechpotężnie panujących Bogów.

Otóż w tej nowej antropologii chodzi o to, by zastąpić „człowieka pojętego jako nieustanność trwania, jako zwykła ciągła obecność”¹⁷, teleobecnością rodem z teletechnologii i technopochodną obecnością rodem z biotechnologii i z nanotechnologii. I by tą drogą ofiarowywać nam ucieczkę od śmierci jako ucieczkę od naszej gatunkowej i indywidualnej identyczności bycia-tu-i-teraz, czyli by ofiarowywać nam ucieczkę od własnej godności bycia zwykłą ewolucyjną obecnością, podmiotowo suwerenną czyli niezależną od teletechnologicznych, biotechnologicznych czy nanotechnologicznych procesów. Zastąpić logikę ofiarniczej *wymiany* technopochodną wewnętrzną *autoprzemianą* (metamorficznością) teleobecnego podmiotu – tego z powodzeniem dokonuje już na nas na co dzień medialna teletechnologia. Dołączające teraz do niej technologie przyszłości, biotechnologia i nanotechnologia, mają już tego dzieła dokonywać w zewnętrznym, organiczno-biologicznym i molekularnym wymiarze. Chodzi tu o biotechnomerkantylistyczną „pretensję do obalenia śmierci (...) poprzez nieskończony rozwój technonaukowego procesu (...) połączonego z ekonomią polityczną i wymodelowanego wedle idei nieskończonej akumulacji”. Te trzy czynniki – nieskończony rozwój naukowego procesu, ekonomii politycznej i nieskończonej akumulacji – stanowią razem „przysłaniające odwrócenie uwagi” względem bycia dla końca bycia-tu. Tym odwróceniem uwagi zacierają się fakt, ‘że bycie-tu, właściwe każdemu, efektywnie umiera od zawsze’. Ucieczka od bycia-tu, [dla końca bycia-tu] (...) znaczy to ucieczka względem śmierci”¹⁸, ofiarowywana jest nam już dziś przez teletechnologię i typową dla niej teleobecność, jutro ofiarowywana też już będzie i przez biotechnologię i nanotechnologię i typową dla nich technopochodną, biotechnoewolucyjną i nanotechnoewolucyjną obecność powiązaną z technopochodną metamorficznością. Ofiarowuje się w ten sposób ucieczkę od śmierci jako ucieczkę od naszej gatunkowej i indywidualnej identyczności/suwerenności bycia-tu-i-teraz naturalno-ewolucyjnie obecnym. „Powoli *martwi przestają istnieć*. Odrzuceni są poza symboliczny obieg grupy”¹⁹, albowiem ofiarnictwo jako dotychczasowy kontakt z nimi przechodzi degrengoladę i zastępowane jest przez (ich) teletechnologiczną teleobecność, a jutro wejdzie w (ich) biotechnologicznie technopochodną obecność – obecność biotechnoewolucyjną. „Symboliczna odwracalność pomiędzy życiem i śmiercią”²⁰ zastępowana jest „długowiecznością nielimitowaną”, tzn. zastępowana jest byciem technologicznie *sprogramatyzowanym*, innymi słowy byciem, które toczy się już nie ewolucyjnie,

ale biotechnoewolucyjnie, tj. poza gatunkową i indywidualną identycznością bycia-tu-i-teraz naturalno-ewolucyjnie obecnym.

Przyjdzie nam więc zakończyć wnioskiem: „Roszczenie do wymazania doświadczenia śmierci związane jest z przedsięwzięciem akumulacji i (...) produkcji kapitalistycznej ekonomii”²¹, czego pierwszych jaskółek doświadczamy już dziś doświadczać w postaci teletechnologicznej teleobecności i zaburzeń ofiarniczego cyklu, logiki i ról, które ona nam ze sobą przynosi.

Nieodzowny wydaje się tu jeszcze jeden wniosek: absolutna suwerenność stawia się dziś jako wartość absolutna nie tylko względem panujących relatywnych jedynie wartości merkantylnych, jak twierdzi Kardaszewski, ale też i względem pozbawiającej suwerenności *programatyzacji* bycia i życia w technomerkantylizmie, a nawet w biotechnomerkantylizmie dzisiejszej już doby, czyli po prostu czynienia z bycia i z życia *martwej podmiotowo* i indywidualnie teletechnoewolucji, biotechnoewolucji, aż wreszcie nanotechnoewolucji. Niestety jednak, ta upragniona wartość absolutnej suwerenności, w sytuacji gdy suwerenność zagrożona jest już w ciągłym cyklu *programatyzacji*, może być już dziś osiągnana tylko przez zbrodniczą patologię zaburzenia ofiarniczego cyklu, jego logiki i ról, a przede wszystkim jego dotychczasowego celu – przywracania równowagi napięć wewnątrzspółnotowych i minimalizowania strat wewnątrzspółnotowych. Albowiem tylko gest destrukcji może być absolutnie suwerennym. Jest gestem „mocy Zła – już nie nosiciela konstruktywnego nieporządku, ale nieporządku absolutnego. Nie do rozszyfrowania w jego singularności”²², gest ten jest na miarę bezmiaru techniczno-*programatycznego* systemu, dla którego stanowi wyzwanie i świadczy też o potędze patologii zaburzenia przez technomerkantylizm ofiarniczej wymiany.

Pozwólmy sobie jeszcze i na wniosek trzeci: zło technomerkantylizmu zrodziło sobą absolutne Zło pseudoofiarniczego killeryzmu i terroryzmu; zapowiada się więc długa, trwająca już zresztą tytaniczna walka dwóch złości, złem owocująca. Toczy się więc już dziś ta walka zła technomerkantylizmu z absolutnym Złem pseudoofiarniczego killeryzmu i terroryzmu, a celem jej jest zapobieganie „singularności zdarzenia” przez „moc programowania”, czyli ogólne zapobieganie wszelkim singularnym, tj. suwerennym, nie-technopochodnym zdarzeniom: nie z technoewolucji, a więc i nie z technopochodnej obecności się wyjawiającym. To o tym powinna być, jak sędzę, dzisiejsza antropologiczna opowieść.

Przypisy:

¹ Na stronach 156 i 157 swojego *Essai sur les principes d'une philosophie du cinéma* (éd. PUF, Paris 1958) Gilbert Cohen-Séat referuje za Ch. Renouvierem i A. Lalandem teorię „umysłowego bądź duchowego skołowacenia” (*vertige mental ou vertige moral*), uznając opis tego skołowacenia, według dzieła *Pascal et la théorie du veritige moral*, za właściwy kinu, sugerując, iż jest ono współczesną techniczną realizacją *maszyny do produkowania wiary*.

² Wszystkie powyższe cytaty pochodzą ze wstępu B. Banasiaka i M. Matuszewskiego do książki P. Klossowskiego pt. *Sade mój bliźni*, Warszawa, Spacja 1992, s. 10 i 11.

³ Słowa J.-M. Monnoyera, popularyzatora plastycznej twórczości P. Klossowskiego, przytaczane przez B. Banasiaka i M. Matuszewskiego w: Klossowski, *Sade mój bliźni*. s. 11.

⁴ Słowa z: *L'image entre le sacré et le profane*, w: „Qantara”, 1995, 15 (avrill-mai-juin).

⁵ Georges Bataille, *Manet*, cyt. za: „Esprit”, 2004, 305, juin, s. 179.

⁶ Jest to aluzja do *Le mal et la négation d'autrui dans l'oeuvre de Sade*, eseju P. Klossowskiego z 1934 r.

⁷ Boris Groys, *Les corps d'Abou Ghraib*, w: *Baudrillard*, Paris, Éd. de l'Herne 2004, s. 271. Autor opisuje w tych słowach tezę G. Bataille'a, iż współczesna kultura Zachodu „składa w ofierze obraz człowieka zdefiniowanego jako tradycyjny i godny”.

⁸ Jacek Kardaszewski, w ostatnim rozdziale – *Marketingowe epifanie świętości* – swej książki pt. *Narodziny marketingu z ducha ekonomii* (Gdańsk, Słowo/obraz terytoria 2004), pisze: „Jedna chwila odpowiednio nastrojonej i nieuprzedzonej refleksji, dotyczącej otaczającej nas rzeczywistości medialnej, przekonuje z najbardziej apodyktyczną z oczywistości, że najwyższym bóstwem w panteonie świata zdominowanego przez marketing jest morderca, (...) seryjny lub masowy. (...) Chodzi tu (...) o Mordercę przez wielkie M, czyli takiego, który morduje bez wyraźnych powodów. (...) Nie kieruje się roszczeniami zaledwie ekonomicznymi i (...) oddaje cześć swoim sflu-mionym roszczeniom absolutnym” (s. 250 i 251).

⁹ B. Banasiak i M. Matuszewski w: Klossowski, *Sade mój bliźni*., s. 17.

¹⁰ Pierre Klossowski, *Integralna potworność*, w: „Twórczość”, 1989, 7.

¹¹ B. Banasiak i M. Matuszewski (w: Klossowski, *Sade mój bliźni*) piszą na ten temat: „Wizja tego, co istnieje zawsze jako nieobecne (wizja konstytutywna dla suwerenności), czyniąca (...) absolutny związek z Absolutem usuwa możliwość ujęcia egzystencji jako znaku, skoro odrywa ją od [obecnej] rzeczowości” (s. 30).

¹² Banasiak i Matuszewski w: Klossowski, *Sade mój bliźni*, s. 20 i 21.

¹³ Banasiak i Matuszewski w: Klossowski, *Sade mój bliźni*, s. 21.

¹⁴ Muniz Sodré, *La subversion infime du symbolique*, w: *Baudrillard*, s. 130.

¹⁵ Jean Baudrillard, *Rozmowy przed końcem*, Warszawa, Sic! 2001, s. 39.

¹⁶ Na potrzebę zastąpienia dziś starej antropologii symbolicznej, mityko-religijnej, nową antropologią techniczną, biotechnonaukową, zwrócił uwagę António Fernando Cascais w swym referacie pt. *O pós-humano: esticar a corda até partir?*, wygłoszonym na Konferencji nt. *A condição pós-humana. Técnica, ciência e cultura no século XXI*, Instituto Franco-Português, 18 – 25 de Novembro de 2004.

¹⁷ Mario Perniola, *L'être-pour-la-mort et le simulacre de la mort: Heidegger et Baudrillard*, w: *Baudrillard*, s. 132.

¹⁸ Perniola, *L'être-pour-la-mort...*, w dodatkowe cudzysłowy ujęte są przytaczane przez autora słowa Heideggera.

¹⁹ Jean Baudrillard, *L'Échage symbolique et la mort, I*, Paris, Éd. Gallimard 1976, s. 195.

²⁰ Perniola, s. 133.

²¹ Perniola, s. 133.

²² Jean Baudrillard, *Le virtuel et l'événementiel*, w: *Baudrillard*, s. 241.

