

ER(R)GO

Nr 29 2/2014

Teoria | Literatura | Kultura



lęki cywilizacji

homo anxius

groza ontologii

więzi strachu

utopie führera

lęki neopragmatyzmu

technologie konspiracji

twarze śmierci

Agata Bielik-Robson • Tomasz Kalaga • Mikołaj Marcela
Sławomir Masłoń • Alina Mitek-Dziemba • Maciej Nowak
Wit Pietrzak • Michał Różycki

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura

Nr 29 2/2014



Katowice 2014

Wojciech Kalaga

redaktor naczelny

Redakcja

Zastępcy redaktora naczelnego: Leszek Drong i Paweł Jędrzejko

Sekretarz redakcji: Marcin Mazurek

Członkowie redakcji: Anna Chromik, Tomasz Kalaga, Marzena Kubisz,
Karolina Lebek, Jacek Mydla

Stali współpracownicy redakcji: Tomasz Porwit, Bartosz Stopel, Ewa Wylęzek

Rada redakcyjna

Fernando Andacht (Ottawa), Zygmunt Bauman (Leeds),

Ian Buchanan (Cardiff), Jean-Claude Dupas (Lille), Piotr Fast (Katowice),

Alicja Helman (Kraków), Erazm Kuźma (Szczecin), Ryszard Nycz (Kraków),

Libor Martinek (Opava-Wrocław) Floyd Merrell (Purdue),

Edward Możejko (Edmonton), Leonard Neuger (Sztokholm),

Emanuel Prower (Katowice), Tadeusz Rachwał (Warszawa),

Erhard Reckwitz (Duisburg-Essen), Katarzyna Rosner (Warszawa),

Horst Ruthof (Murdoch), Tadeusz Sławek (Katowice), Andrzej Szahaj (Toruń),

Lech Witkowski (Toruń), Anna Zajdler-Janiszewska (Łódź)

Spis treści

5 wstęp

Wojciech Kalaga	– Er(r)go.....	5
-----------------	----------------	---

7 rozprawy – szkice – eseje

Agata Bielik-Robson	– <i>Homo anxius</i> . Nowoczesność, czyli eksodus z lęku.....	9
Tomasz Kalaga	– Groza i przerażenie: „obce” w ontologii <i>Bycia i czasu</i> Martina Heideggera	25
Sławomir Masłoń	– Twój bliźni – twój sobowtór: strach jako więź społeczna	33
Maciej Nowak	– Wyspa strachów Führera. Utopia jako śmiertelne zagrożenie, które nigdy nie przychodzi ...	43

65 omówienia – komentarze – opracowania

Alina Mitek-Dziemba	– Zmierzch doświadczenia? Pastoralistyczne lęki (neo)pragmatyzmu	67
Wit Pietrzak	– Lęk ironistki. Jaźń ludzka w kulturze literackiej Richarda Rorty’ego	85

95 varia – kontynuacje – antycypacje

Michał Różycki	– Zmowa nauki. Strach przed technologią we współczesnych amerykańskich teoriach spiskowych.....	97
Mikołaj Marcela	– Ze śmiercią im do twarzy: żywe trupy końca xx wieku	111

123 recenzje

Marzena Kubisz	– Prędkość i (po)wolność. O dylematach i eksperymentach człowieka pośpiesznego.....	125
----------------	--	-----

131 noty o książkach

137 summaries in english

143 informacje dla autorów

Contents

5 editorial

- Wojciech Kalaga – Er(r)go.....5

7 studies and essays

- Agata Bielik-Robson – *Homo anxius*. Modernity, or the Exodus from Fear 9
Tomasz Kalaga – Terror and Dread:
The Significance of “The Unfamiliar”
in the Ontology of Martin Heidegger’s *Being and Time*..... 25
Sławomir Masłoń – Thy Neighbour as Thy Double: Fear as Social Link.....33
Maciej Nowak – Führer and his Island of Fears.
Utopia as a Deadly Danger “which never comes”.....43

65 commentaries and debates

- Alina Mitek-Dziemba – The Decline of Experience?
Pastoral Fears of (Neo)Pragmatism.....67
Wit Pietrzak – The Ironist’s Fear.
The Human Self in Richard Rorty’s Literary Culture..... 85

95 varia – follow-ups and anticipations

- Michał Różycki – Conspiracy of Science.
Technophobia in Contemporary
American Conspiracy Theories 97
Mikołaj Marcela – Death Becomes Them:
Living Dead at the End of the 20th Century 111

123 reviews

- Marzena Kubisz – Speed and Slowness.
On Dilemmas and Experiments of a Fast Man.....125

131 notes on books

137 summaries in english

143 info for contributors

Er(r)go...

... cywilizacja – postępek i porządek – jako źródło lęku. Paradoksalnie, cywilizacja chroni nas przed lękiem, niwelując zagrożenia ze strony natury, ale jednocześnie potęguje lęk, tworząc zagrożenia wypływające z niej samej. Okiełznawszy przeciwności natury, człowiek staje przed przeciwnościami wypływającymi z jego własnych dzieł i ideologii; każdy wysiłek, by uzyskać ekwilibrium, powoduje nowe rysy i pęknięcia, w które wrastają niepokój, trwoga i lęk.

Errgo, wytrącenie, niestabilność, spiralne upadanie w głąb nagiego życia, *homo anxius* między „ponurą nauką o naturze” a „stworzonościowym lękiem” zastygłym w melancholię; człowiek jako wyrzutek macochy natury, czulej opieki innych stworzeń, a jednocześnie radosne świętowanie Marksa. Brak i nadmiar, wino i ocet Freuda. Lęk i trwoga Heideggera: trwoga jako ontologiczna rama lęku – „przed czym lęku”, „lękania się” i „o co lęku”. Jak prestruktura rozumienia ma się do *Angst*? Przestrach, groza, przerażenie. Bycie-w-świecie jako ucieczka od nieuchronności istnienia w lęku? *Unheimlich*.

Strach i lęk, narcystyczny odruch popadania w przerażenie: gdy brak obiektu strachu, ten przeradza się w lęk. Zatem Kierkegaard: nicość, źródło możliwości możliwości, jako przyczyna lęku – w obliczu otchłani wyboru. Uciekać zatem od lęku czy wyjść mu mądrze na przeciw? I dlaczego musimy ciągle zmieniać maski? Bo autentyczność jest formą spektaklu? Tu pojawia się złowrogi obiekt *a*. Sobowtór doskonały pojawia się w lustrze: rozkosz i identyfikacja ekskrementalna; struktura lustrzanego odbicia jako formuła współczesnego nihilizmu. Lęk, kastracja, rana kastracyjna, *jouissance* dodana i dostęp do rozkoszy – sobowtór jako tej rozkoszy dysponent. Wymóg rozkoszy jedynym nakazem władzy nad-Ja i w rezultacie wszechobecny lęk. Tłum i wzbudzanie lęku – swawolna wibracja zbiorowości. Dyktatury Führerów. Adolf Hitler, *enfant terrible*, bawiący się klockami – wysublimowane chwile poetyckie. Myślenie utopijne perwersyjną zabawą intelektualną przemieniania lęku w pozory wspólnotowej miłości. Ekologiczność Deweya i pastoralistyczne lęki neopragmatystów; somaestetyka i to, co pozaludzkie. Tekstualizm, literatura jako Inny filozofii a lęki liberalnej ironistki Rorty’ego. Strach przed technologią, paranoiczny neoluddyzm, Apokalipsa św. Jana i teorie spiskowe. „Wszyscy jesteśmy terrorystami!”?

Zombie, zombie, zombie.

Wojciech Kalaga

Er(r)go...

... civilization—progress and order—as a source of fear. Paradoxically, civilization protects us from fear, eliminating threats that originate in nature, but at the same time it amplifies fear, giving birth to its own breed of threats. Having tamed the perilous forces of nature, man faces perils that come from his own works and ideology; every effort towards reaching an equilibrium generates new fractures and cracks, dense with anxiety, terror and fear.

Ergo, disorientation, instability, a spiral fall into the naked life, *homo anxius* between a “grim science of nature” and “creationist fear” congealed into melancholy; man as an outcast of foster-mother nature, the tender guardian of other creatures, and at the same time, a joyful celebration of Marx. Shortage and surplus, wine and Freud’s vinegar. Heidegger’s fear and dread: dread as an ontological framework of fear—“that in the face of which we fear,” “fear itself” and “fe-aring for.” How is the fore-structure of understanding related to *Angst*? Alarm, dread and terror. Being-in-the-world as an escape from the inevitability of existence into fear? *Unheimlich*.

Fear and anxiety, the narcissist reflex of panicking: when the object of fear is missing, fear transforms into anxiety. Thus Kierkegaard: nothingness, the source of possibility of possibility as the origin of fear – in the face of the abyss of choice. Should we, therefore, run from fear or wisely come to face it? And why do we constantly have to change masks? Is authenticity a form of a spectacle? Here appears the menacing object *a*. A perfect doppelganger emerges in the mirror: bliss and excremental identification; the structure of a mirror reflection as the formula of contemporary nihilism. Anxiety, castration, the castration wound, the added jouissance and the access to bliss—the doppelganger holds the key to that bliss. The necessity of bliss as the sole principle of the power of the over-Self and the resultant omnipresent fear. The crowd and raising fear—the playful vibration of community. The regimes of Führers. Adolf Hitler, *enfant terrible*, playing with blocks—sublime poetic moments. Utopian thinking as a perverse intellectual game of transforming fear into the semblances of collective love. Dewey’s ecology and the pastoral fears of the neopragmatists; somaaesthetics and that which is beyond human. Textuality, literature as the philosophy’s Other and the fear’s of Rorty’s liberal ironist. The fear of technology, the paranoid neo-luddism, the Apocalypse of St. John and conspiracy theories. “We are all terrorists!”?

Zombie, zombie, zombie.

Wojciech Kalaga

ER(R)GO

rozprawy | szkice | eseje

Homo anxius.

Nowoczesność, czyli eksodus z lęku

Energy is Eternal Delight.

William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*

Być szczęśliwym znaczy umieć
postrzegać siebie samego bez lęku.

Walter Benjamin, *Ulica jednokierunkowa*

Antropologia filozoficzna, a więc dyscyplina, która powstała, by zrozumieć „ludzką różnicę” na tle innych bytów naturalnych, jako charakterystyczną cechę człowieka często wymienia lękowy nadmiar. *Homo anxius* to zatem jedna z możliwych definicji istoty ludzkiej, wskazująca na lęk jako na jej tylko właściwą *differentia specifica*.

W eseju tym zacznę od krótkiej historii pojęcia lęku, by następnie skupić się na Freudzie, u którego lęk wyłania się jako afekt „towarzyszący wszystkim świadomym przedstawieniom”. We freudowskiej spekulacji lęk (*Angst*) występuje jako objaw „libidinalnego nadmiaru”, czyli pewnego energetycznego ekscesu, jaki charakteryzuje ludzkie popędy. W odróżnieniu od zwierzęcych instynktów, *a priori* zorientowanych na naturalne spełnienie, ludzkie popędy pozostają „nieokreślone”, czyli pozbawione swoich naturalnych „odpowiedników” w otaczającym świecie; dlatego też nigdy nie mogą zostać w pełni i adekwatnie zaspokojone, w związku z czym wytwarzają one niespokojne halo nieukojenia, czyli właśnie lękowy rewers towarzyszący każdej, z góry skazanej na fiasko, próbie popędowej gratyfikacji.

Opierając się na tej freudowskiej spekulacji, chciałabym zadać pytanie o status lęku w ludzkiej psychice. Czy lęk jest antropologiczną stałą, która w żaden sposób nie może zostać zniesiona – czy też może istnieje szczęśliwsze rozwiązanie dla „libidinalnego nadmiaru”, zdolne ukoić jego lękowe manifestacje? Rozważając pewne nowe odkrycia w teorii psychoanalizy, postaram się wykazać, że ta druga opcja nie jest całkiem niemożliwa. Być może, istnieje wyjście: coś, co na użytek tego eseju nazwę mesjańskim eksodusem z ludzkiej kondycji, określonej przez lękowy nadmiar.

Nadmiar czy brak? Od Herdera, przez Marksa, do Freuda

Zanim jednak dotrzemy do samego Freuda i analizy sposobu, w jaki łączy on wrodzony eksces libidinalny z pojęciem lęku, zatrzymajmy się przez chwilę na antropologii filozoficznej, która wyłoniła się z myśli Johanna Gottfrieda Herdera, myśliciela epoki wczesnego niemieckiego romantyzmu. To bowiem Herder jako pierwszy sformułował ze wzorcową precyzją ideę, zgodnie z którą człowiek jest stworzeniem z istoty swojej źle przystosowanym do porządku natury. W odróżnieniu od wszystkich innych bytów, zajmujących swoje miejsce w naturalnej organizacji świata, istota ludzka jest *Mangelwesen*: bytem wybra-kowanym i nie przystającym do całości.

Pomysł ten był obecny w zachodniej nowoczesności od samego początku; zanim jednak pojawił się Herder, obecny był w niej jedynie latentnie i implicytnie, manifestując się właśnie – pod postacią lęku. W swoim *opus magnum* pt. *Uprawomocnienie nowoczesności (Die Legitimität der Neuzeit)* Hans Blumenberg czyni „lęk nieprzystosowania” momentem inauguracyjnym epoki nowożytnej, z początku tylko negatywnym¹.

W wyniku potężnej przemiany paradygmatów, którą później nazwano *kryzysem nominalistycznym*, tradycyjny przednowożytny kosmos, zbudowany na ścisłej hierarchii i systemie pośredników, przekazujących formę i znaczenie z najwyższych w najniższe regiony egzystencji, legł w gruzach. Z ruiny tej wyłonił się nowy świat, zanarchizowany i pozbawiony odwiecznego porządku, w którym ocalały tylko dwa skrajne bieguny: z jednej strony Bóg, czysta potęga woluntaryzmu – z drugiej zaś stworzenie, zredukowane do stanu biernego poddaństwa wobec niezbadanych boskich wyroków. Przedtem natura postrzegana była jako bezpieczny ład spojony wewnętrznie *lex divina*, boskim prawem rozumu i miłosierdzia, za sprawą którego każde zło i chaos okazują się tylko lokalnym błędem perspektywy, wytłumaczalnym z wyższego teologicznego punktu widzenia. Teraz jednak, u progu epoki nowoczesnej, natura ulega radykalnemu odczarowaniu. Nie będąc już emanacją boskiej racjonalności, zaczyna ujawniać niepokojące cechy: jawi się jako arbitralna, chaotyczna, absurdalnie marnotrawcza (Blumenberg przekonująco pokazuje, że już w pismach Kartezjusza i Spinozy znaleźć można fragmenty, które antycypują „ponurą naukę o naturze”, jaka wypływa z dziewiętnastowiecznej, czyli dojrzałej nowoczesnej, myśli Artura Schopenhauera). Ze wszystkich zaś stworzeń dużych i małych, istotą najbardziej narażoną na kaprysy Stwórcy, ponieważ jest ona jego równie kapryśnym „obrazem i podobieństwem”, okazuje się człowiek: najmniej stabilny ze wszystkich

1. Por. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, przeł. Robert M. Wallace, MIT Press, Cambridge Mass. 1985.

bytów naturalnych, najbardziej „wypadły z kolein”, *out of joint* – by zacytować kolejnego schopenhauerystę *avant la lettre*, Williama Shakespeara. Jako taki właśnie, człowiek całym sobą świadczy o chaosie tego „zmarnowanego świata”, wiodąc życie w stanie permanentnego lęku. Zanim zatem człowiek okaże się zdolny do wyrażenia swej gnostyckiej wątpliwości w naturalne dobro stworzenia, odczuwa ją całym swoim jestestwem, aż do kości: u progu nowoczesności człowieka ogarnia „stworzonościowy lęk”.

Pojęcie to, w którym jeszcze nie dyskursywnie, a zaledwie tylko egzystencjalnie zawiera się prawda o świecie jako kosmicznej katastrofie, stanowi główny wątek rozważań Waltera Benjamina na temat nowoczesnej melancholii. W eseju, *O źródłach niemieckiego barokowego dramatu żałobnego*, Benjamin eksploruje lękową kondycję wczesno-nowożytnych jednostek, którym dane jest Hiobowe doświadczenie niezrozumiałego cierpienia i które wzywają, zwykle nadaremno, nieobecnego i odległego Boga, by uzasadnił swe wyroki w ludzkich oczach². Dla jednostek tych ani natura ani historia nie mają sensu: żyją raczej w czymś, co Benjamin nazywa „historią naturalną” (kolejny bardzo schopenhauerowski termin, tym razem wybrany całkiem intencjonalnie), czyli w absurdalnym cyklicznym żywiole powstawania i ginięcia, marnotrawstwa i ruin. Nie znajdując wyjścia i ujścia, ani nawet w pełni uświadomionej ekspresji, ten permanentny „stworzonościowy lęk” (*kreatürliches Angst*) zastyga w formę melancholii, z lekka tylko stłumiony stan niepokoju, który odtąd towarzyszy wszystkim świadomym przedstawieniom nowoczesnego człowieka.

Człowiek więc po raz kolejny zostaje wybrany – jako istota najbardziej wystawiona, najbardziej podatna na stworzonościowy kryzys. Tym razem więc jest to wybraństwo negatywne: człowiek staje się, słowami Benjamina, *ein Fürsprecher der Kreatur*, hiobowym rzecznikiem całości stworzenia, które upadło w „noc świata”³. Staje się stworzeniem paradygmatycznym, którego „nagie życie” – obnażone, wystawione, podatne na zranienie – umieszcza się poniżej poziomu życia zwierzęcego, które wciąż toczy się w pozornie bezpiecznych naturalnych niszach. Istota ludzka jako wcielony lęk staje się prawdą rzeczywistości stworzonej. Eric Santner, który swoją przedostatnią książkę, *On Creaturely Life*, poświęcił właśnie „lękowi stworzonościowemu”, wyklada intuicję Benjamina w kategoriach heglowskich, pisząc, że „człowiek jest prawdą zwierzęcia”. Człowiek jest bowiem chodzącą dekonstrukcją wszelkiej quasi-naturalnej ontologicznej pewności, która u podstaw rzeczy odsłania ziejącą otchłań:

2. Por. Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.

3. Walter Benjamin, *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*, w: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, s. 463.

Tym, co podporządkowuje człowieka niszczącym siłom historii naturalnej jest jego nieokreślone miejsce w „wielkim łańcuchu bytów”. Podporządkowanie to wynika z pewnego duchowego naddatku [*spiritual supplement*], który oddziela człowieka od zwierząt, jednocześnie czyniąc go bardziej zwierzęcym niż samo zwierzę, gdzie to „bardziej” okazuje się piętnem jego „stworzonności”. To zatem, co nazywam „życiem stworzonnościowym” istotnie wskazuje na nasze podobieństwo do zwierząt, ale tylko do tych zwierząt, które same zostały wytrącone ze swojej naturalnej niszy [*animals who have themselves been thrown off the rails of their nature*]⁴.

Off the rails, out of joint: wytrącenie, utrata stabilności, spiralne, pozbawione wektora upadanie w głąb nagiego życia (*blosses Leben*) – oto istota tego zawrotnego doświadczenia, które Benjamin określa jako stworzonnościowy lęk. To „bardziej” odnoszące się do „duchowego naddatku”, który tradycyjnie czynił istotę ludzką wybraną koroną stworzenia, naraz odsłania się jako „mniej”: jako samo życie, nagie i obnażone, którego nie sposób żyć bez obezwładniającego lęku.

Tę właśnie kondycję pod koniec wieku osiemnastego opisuje Herder: pierwszy filozof, który otwarcie nazywa człowieka *Mangelwesen*, wybrakowanym bytem bez właściwości, zredukowanym do nagiego życia. W *Rozprawie o pochodzeniu języka* Herder definiuje człowieka jako „wyrzutka natury”, która, wobec innych stworzeń będąc „czułą opiekunką”, w przypadku istoty ludzkiej zachowuje się jak „najokrutniejsza macocha”⁵. Człowiek rodzi się bez żadnych „darów”, które mogłyby osłabić przerażający wpływ zasady rzeczywistości. Jego popędy są nieokreślone i – inaczej niż dobrze definiowane zwierzęce instynkty – nie znajdują one swoich dopełnień w świecie obiektów naturalnych; jako istota popędowa człowiek skazany jest więc na wieczne niespełnienie, nieprzystosowanie, tęsknotę. Jego jedynym sposobem na przeżycie jest kompensacja tego braku przez wytworzenie kultury, która dostarcza mu „protez” pozwalających mu przynajmniej częściowo ukoić jego pierwotny lęk. Herder mówi zatem, świadomie wbrew Jean-Jacque’owi Rousseau, że człowiek musi żyć w kulturze, ponieważ natura jest dlań jedynie wrogim żywiołem, w którym nie jest w stanie przeżyć.

Ideologicznie rzecz biorąc, diagnoza ta sama w sobie jest jeszcze neutralna; ani progresywna, ani konserwatywna. Wkrótce jednak niemiecka szkoła antropologii filozoficznej, która znalazła swoją kulminację w pracach Arnolda Gehlena, wybierze interpretację skrajnie zachowawczą, wymierzoną przeciw wszelkim rousseauskim zapędom renaturalizacji człowieka i odrzuci wszelkie prawo jednostki do kwestionowania potężnych instytucji kultury. Ten „moment hobbesowski”,

4. Eric L. Santner, *On Creaturely Life. Rilke, Benjamin, Sebald*, The University of Chicago Press, Chicago 2006, s. 105–6, 144; moje wyróżnienie.

5. Johann Gottfried Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. Barbara Płaczkowska, w: *Wybór pism*, Ossolineum, Wrocław 1988, s. 72.

w myśl którego człowiek zamienia swoją naturalną wolność i związany z nią nieuchronnie lęk na społeczne zniewolenie oferujące poczucie bezpieczeństwa, wyłania się we wszystkich ujęciach post-Herderowskich, aż do samego Zygmunta Freuda: w *Kulturze jako źródle cierpień* Freud poprzez kompromis stanowiący o Hobbesowskiej umowie społecznej jako jedyne możliwe rozwiązanie problemu pierwotnego lęku, który określa ludzką kondycję⁶. Wydawałoby się więc, że ten werdykt – sformułowany najpierw przez Herdera i przypieczętowany przez Freuda – jest ostateczny: niezdeteminowanie ludzkich popędów stanowi niebezpieczny brak w naturalnym wyposażeniu człowieka, który zrekompensować może tylko i wyłącznie poddanie go instytucjom kultury. Tylko w ten sposób *homo anxius* może żyć i przeżyć, płacąc za swoje przeżycie rezygnacją z niemożliwego ideału „pełni życia”; jego witalność musi ulec nieodwracalnemu osłabieniu.

Ale wyrok ten tylko z pozoru jest finalny. W nowoczesności bowiem natrafiamy też na inne rozwiązanie, które w alternatywny sposób interpretuje ambiwalencję ludzkiej popędowości: nie jako brak, który redukuje człowieka do nagiego życia, lecz jako nadmiar, energetyczny eksces, który wykracza poza wszelkie spełnienie naturalne. Ta dialektyczna zasada – „mniej to więcej” (*less is more*) – wytwarza zupełnie nową wizję antropologiczną, która wyłania się najpierw u Spinozy, a następnie u Karola Marksa w jego – doprawdy bardzo spinozjańskim – *Manifestie komunistycznym*. Inaczej niż Herder i cała post-romantyczna antropologia filozoficzna, zadłużona nade wszystko w myśli greckiej i jej tragiczno-pesymistycznej koncepcji życia ludzkiego jako błędu w porządku bytu (*hamartia*), Spinoza i Marks opierają się, mniej lub bardziej świadomie, na alternatywnym, żydowskim modelu antropologicznym, który postrzega „ludzki błąd” nie jako pomyłkę do skorygowania czy skompensowania, lecz, całkiem przeciwnie, jako ożywczy czynnik poróżnienia, obiecujący możliwość zmiany w ontologicznym łańdzu. Wypadanie z kolein, wytrącanie się z naturalnej niszy, doświadczenie *vertigo* nagiego życia bez naturalnych podpórek nie stanowi tu kondycji patologicznej, która dawałaby asumpt do niepokoju i lęku; stanowi raczej ekscytujące otwarcie nowych możliwości, które ujawnić mogą się tylko wtedy, kiedy przestaniemy odczuwać lęk.

Dlatego też, powie Marks, niczego nam nie brak w zestawieniu z porządkiem naturalnym; jako ludzie, obdarzeni energetycznym ekscesem popędowym, nieskończenie przerastamy wszelki naturalny porządek. I tylko dzięki tej ikonoklastycznej energii bez właściwości, której nie może oddać żaden naturalny, już zaistniały wizerunek, człowiek jest w stanie projektować przyszłość jako taką: przyszłość jako mesjański wymiar nadziei na coś, co z definicji jeszcze nie istnieje

6. Por. Zygmunt Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. Jerzy Prokopiuk, KR, Warszawa 1992.

(dlatego to właśnie zasada *noch-nicht* stanie się dla Ernsta Blocha samą zasadą nadziei, *Das Prinzip Hoffnung*). Wedle Marksa nowość, jaką otworzyła epoka nowoczesna, polega właśnie na uwolnieniu tego energetycznego nadmiaru, który natychmiast zdynamizował wszystkie zastale relacje społeczne. Ta sama wizja zatem, która wedle Blumenberga i Benjamina ogarnęła wczesno-nowożytnego człowieka śmiertelnym metafizycznym lękiem – wizja stworzonościowego chaosu, w którym rzeczy tracą swoje miejsce w opatrnościowym wielkim łańcuchu bytów – dla Marksa staje się powodem do radosnego świętowania. Nowożytne odczarowanie nie jest dlań procesem budzącym lęk: to raczej wyzwalająca dobra nowina. *Free at last!* – Marks wydaje się wznosić okrzyk Miltonowskiego Szatana, który także woli być wolny w piekle odczarowanych skał i ognia, niż służyć w niebie pełnym boskiego sensu i harmonii.

Ten ożywczy – mesjański – efekt nowoczesności, tak wspaniale i poetycko opiewany przez Marksa na pierwszych brawurowych stronach *Manifestu*, odpowiada ściśle pewnej operacji, którą Eric Santner określa jako „wzmocnienie przez redukcję” (*amplification by reduction*)⁷. Kiedy rozpadają się „stałe i zakrzepłe” społeczne identyfikacje, jednostka nie tylko od tego nie umiera (jak w ultrakonserwatywnej wizji Mircea Eliadego, który z niekłamanym zachwytem opisuje śmierć członków plemienia Achilpów po utracie totemu⁸), ale – z pozoru paradoksalnie – jej witalna energia wzrasta. Marks postrzega negatywność wczesno-nowożytnego nagiego życia – kiedy to każda jednostka, wytrącona z kolein historii, podziela los Agambenowskiego *homo sacer* – jako czynnik witalizujący i mobilizujący, który na zawsze rozchwiewa wszystkie struktury społeczne. W jego własnej wersji ekonomii libidinalnej, energia potencjalna, zastygła i skondensowana w hieratycznym feudalnym superego, *verdampft*, „wyparowuje”, a dzięki temu, stając się znów energią kinetyczną, na powrót zasila społeczne id nowoczesności. „Wszystko, co stałe, wyparowuje, a wszystko, co święte, ulega profanacji” – ta najsłynniejsza profetyczna sentencja *Manifestu* może więc być odczytana jako bezpośrednia pochwała zredukowanego nagiego życia, które w ten sposób staje się jedynym bohaterem *modernitas*⁹. Bohater ten – w tradycji żydowskiego mesjanizmu opisany jako waleczny Mesjasz z domu Józefa, który obróci w pył wszystkie naturalne i społeczne porządki, by oczyścić pole prawdziwemu zbawcy, Mesjaszowi z domu Dawida, który zarządzi mesjański pokój (na tym wszak

7. Por. Eric L. Santner, *On Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Rosenzweig and Freud*, Chicago University Press, Chicago 2001, s. 95.

8. Por. Mircea Eliade, *Czas święty i mity*, w: *Sacrum, mit, historia*, przeł. Anna Tatar-kiewicz, PIW, Warszawa 1970.

9. Karol Marks, Fryderyk Engels, *Manifest komunistyczny*, w: *Dziela*, tom 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1986, s. 643.

polega rewolucyjna rola kapitalizmu przed nastaniem epoki komunistycznej) – ma, zdaniem Marksa, przyczynić się do rozpętanego globalnej apokalipsy. Sam stanowiąc wyjątek, ma za zadanie podważyć każde prawo i upłynnić rzeczywistość tak, by stała się ona dynamiczną sceną ciągłej zmiany.

Marks skupia swoją analizę na unikatowym momencie dziejowym, kiedy to nagie życie „wyzwolonej siły roboczej”, która wyłoniła się po upadku feudalnej struktury, nie zostało jeszcze wychwycone przez dopiero co rodzącą się sieć symboliczną państwa narodowego – i próbuje moment ten zachować, a nawet uwiecznić, jako chwilę, w której nowoczesność złożyła swoistą obietnicę. Radośnie wita odczarowanie jako strategię walki z niewolącymi siłami mitu, których podstawową bronią jest zawsze „święty dreszcz” – albo, by odwołać się do Santnera, sieć „tajemniczych znaczących” (*enigmatic signifiers*), oplatająca podmiot „lękiem przed Panem”, bez względu na to, czy Panem tym będzie Bóg, feudalny Lord, czy Państwo. Tym, co Marks wychwala jako moment nowoczesnej obietnicy jest więc samo nagie życie, tyle że widziane z żydowskiej perspektywy: nie jako błąd, którego istotowe wybrakowanie domaga się korekty i kompensaty, lecz jako „mesjańska resztką”, anarchiczny i nadmiarowy nośnik obietnicy i zmiany. U Marksa zatem stan, który pierwotnie mógłby uchodzić za tragiczny upadek feudalnego ładu, widziany *inaczej* odsłania się jako ożywcza historyczna nowość-nowina: to dzięki niej nowoczesne jednostki – „resztki” ocalałe z katastrofy tradycji – zrewolucjonizują swój sposób życia, nie oglądając się na przeszłe ruiny, i zaczną wszystko „od nowa”.

Ale choć Marksowska pochwała nowoczesności jest bardzo gorąca, to jednak nie jest zupełnie bezwarunkowa. W *Manifeście* Marks od razu wyczuwa niebezpieczeństwo, które Michel Foucault później nazwie dyscyplinującym aspektem *modernitas*: wolą kontroli tym bardziej przemożną, im bardziej anarchiczna okazuje się witalna energia uwolniona przez nowożytną katastrofę. To samo ryzyko leży także u podstaw analizowanej przez Agambena dialektyki między nagim życiem *homo sacer* a nowożytną biopolityką, która przejmując każdy aspekt egzystencji, zaraża liberalną ideologię niejawną tendencją totalitarną. O ile jednak Foucault, a zwłaszcza Agamben, postrzegają nowoczesną biopolitykę jako modyfikację, ale i kontynuację tradycyjnej władzy suwerennej, Marks nastaje na dziejową cezurę, jaką przyniosła *modernitas*: neuroza kontroli, właściwa nowożytnej burżuazji, jest tylko wtórną reakcją lękową na energetyczny potencjał nagiego życia, który ujawnił się na początku nowoczesności jako anarchiczny odpad, nieoczekiwany rezultat rozpadu średniowiecznego systemu władzy. Profanacyjny efekt odczarowania, który ulatniając *alles Stehende und Ständische*, wytworzył ludzki atom, zredukowany do nagiego życia, jest tu nadal pozytywnym punktem wyjścia i autentyczną obietnicą *modernitas*; tylko za sprawą mieszczańskiej „formacji przez reakcję” (jakby to określił Freud), dążącej do lękowego zaprze-

czenia tego potencjału, obietnica ta nie została urzeczywistniona. Zapomnijcie o lęku, porzućcie niepokój, mówi więc Marks – a nowoczesność zrealizuje swój ukryty potencjał.

Ten marksowski slogan został nie tak dawno podjęty przez Gillesa Deleuze'a, który w *Anty-Edypie* opowiedział się za „bezgranicznym rozpętaniem sił nowożytnego kapitału” – nie jest to jednak dokładnie to rozwiązanie, które przyświecało samemu Marksowi. Uwolnienie ludzkości od lęku jest bowiem daleko bardziej złożoną i dialektyczną procedurą, zakładającą *zwrot* – czyli pewną charakterystyczną operację mesjańską, którą Benjamin (za Rosenzweigiem) nazywa *die Umkehr*. Zwrot ten polega na czymś więcej niż tylko na zapomnieniu wszelkiego lęku i staniu się, na sposób Nietzscheański, pozbawionym lęku (*angstlos*) nadczłowiekiem. Polega on raczej na szczególnej konwersji – lęku w witalność – dzięki której możemy odzyskać dostęp do nadmiarowej energii popędowej, z braku naturalnego ujścia zastygłej w lękowych formacjach reaktywnych. Energia ta musi dać się odzyskać na nowo, w całej swej libidinalnej chwale. Oto właśnie chwila, w której wkracza inny – niekonserwatywny, mesjański – Freud, formułując swą potencjalnie rewolucyjną „teorię libido”, wyłożoną w *Trzech esejach o teorii seksualnej*.

Od octu do wina: Freud i mesjańska konwersja

Umieszczenie Freuda na mapie myśli żydowskiej to problem jeszcze bardziej złożony niż w przypadku Karola Marksa. Od samego początku wielu żydowskich myślicieli próbowało „ugryźć” psychoanalizę, w końcu dochodząc do bardzo podobnych wniosków: że ostatecznie rzecz biorąc, psychoanaliza nie jest „żydowską nauką”, ponieważ pozostaje zbyt głęboko zanurzona w paradygmacie tragicznym, który zamyka jednostkę w fatalistycznym, nakierowanym na przeszłość wiecznym powrocie tego samego, a tym samym nie oferuje dwóch najbardziej żydowskich kategorii: ani przyszłości, ani nadziei. Wszyscy ci żydowscy krytycy Freuda dostrzegają wprawdzie *mesjański potencjał* psychoanalizy, są jednak rozczarowani fatalistyczno-konserwatywną interpretacją, jaką Freud narzucił swoim odkryciom. Używając idiomu Marksa, można by powiedzieć, że lokują oni Freuda po stronie burżuazyjnych „uczniów czarnoksiężnika”, którzy odślepnili nowoczesne otchłanie *unterirdische Gewalte* (podziemnych mocy), ale, przejęci lękiem, teraz robią wszystko, by podtrzymać zagrożony przez nie porządek¹⁰. Z krytyki tej

10. Z całej plejady żydowskich głosów na temat psychoanalizy najważniejsza wydaje się w tym kontekście krytyka Adorno, wyłożona zwłaszcza w *Minima moralia*: por. Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999.

wylania się więc także możliwość odmiennej wykładni freudowskich odkryć: nie tragiczna, lecz właśnie mesjańska, która przesuwa psychoanalizę ze sfery „zwykłego ludzkiego nieszczęścia” (jak Freud ujął to sam w liście do Breuera) w stronę mesjańskiego modelu zbawienia, obiecującego nie mniej i nie więcej, jak właśnie – szczęście.

Sam Freud używa w swojej teorii popędów świetnej metafory wina i octu: nadmiaru libido, który, jak wino, radośnie upaja – i nadmiaru lęku, który, jak ocet powstały z wina, boleśnie zakwasza –

Odkrycie tego, że lęk neurotyczny powstaje z libido, stanowiąc produkt jego przemiany, a zatem że *ma się tak do libido jak ocet do wina*, stanowi jeden z najdonioślejszych rezultatów badania psychoanalitycznego¹¹.

I dalej, pisząc o lękach nocnych małych dzieci: „Dziecko zachowuje się przy tym jak dorosły, *jeśli bowiem nie może doprowadzić do zaspokojenia libido, przemienia je w lęk*, człowiek dorosły zaś, *jeśli za sprawą niezaspokojonego libido stał się neurotyczny*, będzie się zachowywał w swoim lęku niczym dziecko”¹². Freud podtrzymywał pogląd, że lęk (*Angst*) stanowi bezpośredni produkt transformacji libido przez bardzo długi czas i porzucił go dopiero w roku 1926 wraz z publikacją *Zahamowań, symptomów i lęku*, gdzie to ego staje się uprzywilejowaną „siedzibą lęku”, lęk zaś postrzegany jest przez Freuda już przede wszystkim jako reakcja na traumę albo niebezpieczeństwo. Ale nawet wówczas Freud używa wciąż terminu lęku popędowego” (albo „lęku związanego z id”), sygnalizującego nadmiar libido, w opozycji do „lęku związanego z ego”, które „używa energii zdeseksualizowanej” i dlatego też „osłabia bliski związek między lękiem a libido”¹³. Nie wdając się teraz w złożone szczegóły wiecznie zmieniającej się Freudowskiej metapsychologii, musimy teraz pamiętać tylko jedno, że jednak istnieje korelacja między nadmiarową niezużytą energią popędową (w istocie nieważne, seksualną czy zdeseksualizowaną, jako że Freud nigdy nie zdołał właściwie zdefiniować specyfiki ludzkiej formy libido) a zjawiskiem lęku. Jak pisze sam Freud: „tym, co znajduje ujście w tworzeniu się lęku, jest nic innego, jak tylko nadmiar nie zużytego libido”¹⁴.

Pytanie, jakie się tu natychmiast nasuwa, jest następujące: czy to, co z pozoru nieodwracalne – przemiana wina w ocet – może mimo wszystko ulec odwró-

11. Zygmunta Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, w *Życie seksualne*, przeł. Robert Reszke, Warszawa: KR, 1999, s. 112f.

12. Zygmunta Freud, *Trzy rozprawy...*, s. 112. Wyróżnienie moje.

13. Sigmund Freud, *Inhibitions, Symptoms, and Anxiety*, przeł. Alix Strachey, red. James Strachey, WW. Norton & Co., New York & London 1959, s. 87.

14. Sigmund Freud, *Inhibitions...*, s. 141.

ceniu, a więc czy, używając idiomu Santnera, „może wydarzyć się cud”¹⁵ i ocet, jak w psychoanalitycznej Kanie Galilejskiej, raz jeszcze może wydać z siebie wino? Czy ten energetyczny eksces może zostać odzyskany i użyty przez psychikę w inny, bardziej pozytywny sposób, nie stając się tylko przyczyną permanentnej *Angst und Sorge*?

Choć sam o tym nie wie, Jonathan Lear odslania się jako myśliciel dogłębnie mesjański, prawdziwy „mesjasz psychoanalizy”. To właśnie w niewielkiej książce Leara zatytułowanej *Szczęście, śmierć i reszta życia* dokonuje się metamorfoza, która pozwala psychoanalizie wydostać się poza paradygmat tragiczny i otworzyć na ów osobliwy, niezidentyfikowany dotąd wymiar ludzkiego popędu, jaki Freud nazywa po kantowsku: transcendentnym X. Kluczem do identyfikacji tego popędu jest nowa nauka o szczęściu. Tę właśnie alternatywną wizję uszczęśliwiająca mając na myśli, Lear powiada: „Psychoanaliza nie promuje cnoty, a jedynie szczęście”¹⁶.

W swojej redefinicji szczęścia, Lear nieświadomie dla siebie wykorzystuje kapitalny trop tradycji mesjańskiej, zwany „drobną poprawką”; Walter Benjamin, który formułę tę przejął od Scholema (a ten z kolei, całkowicie zmieniając jej sens, od Majmonidesa), wyobraża sobie działanie mesjańskie jako subtelny *Gestaltswitch*, który przebuduje rzeczywistość bez potrzeby radykalnej ingerencji, dokonując tylko jednego zwrotu perspektywy (*Umkehr*).

W eseju o Kafce Benjamin definiuje swoje mistrzowskie posunięcie mesjańskie (to samo, które zawsze zapewnia zwycięstwo „karłowi teologii” ukrytemu pod szachowym stołem) w następujący sposób. Najpierw wprowadza pojęcie zniekształcenia (*Entstellung*): zdeformowanej formy życia, jakie życie „przybiera w zapomnieniu”¹⁷. Dziwne stworzenia Kafki – Odradek, albo pół-kot, pół-jagnię – to oczywiste przykłady tej deformacji, dla której prototypem jest „garbusek” (*bucklichtes Männlein*), paradygmatyczna figura życia zapomnianego, niespełnionego, zredukowanego:

Domostwem garbuska jest życie zniekształcone; zniknie on, kiedy nadejdzie Mesjasz, o jakim pewien wielki rabin powiedział kiedyś, że nie odmieni on świata siłą, a jedynie dokona w nim drobnej poprawki¹⁸.

15. Eric L. Santner, *Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor*, w: Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 90.

16. Jonathan Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2000, s. 126. Odtąd w tekście jako HDRL.

17. Walter Benjamin, *Franz Kafka*, w: *Angelus novus. Ausgewählte Schriften*, Band II, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, s. 262.

18. Niem. *ein geringes Zurechtstellen*; Benjamin, *Franz Kafka*, s. 263.

Tym wielkim rabinem jest nie kto inny, jak Gershom Scholem, który w korespondencji z Benjaminem porównuje Mesjasza do „złotej rączki”: majstra, który nie użyje rozwiązania siłowego, a jedynie czujnym okiem obejrzy cały mechanizm stworzenia i zrobi w nim mały „myk”, tak by życie, dotąd wykorzystujące swój energetyczny zasób zaledwie na ćwierć gwizdka, mogło się w nim rozwinąć w całej swojej obiecanej chwale. Ernst Bloch, już dostarczając midrasza do sentencji „wielkiego kabalistycznego rabina”, tak oto objaśnia tę drobną poprawkę: *Alles wird sein wie hier – nur ein klein wenig anders*. „Wszystko będzie tak samo, jak tu – tylko troszkę inaczej”¹⁹. Mesjańska operacja nie zniszczy bowiem rzeczywistości stworzonej hurtowo, a jedynie namierzy jeden specyficzny błąd w całym mechanizmie: błąd życia stworzonego, które zmuszone jest żyć w formie zredukowanej, stłumionej i zniekształconej.

Lear chciałby dokonać analogicznego zwrotu w obrazie ludzkiej popędowości, opierając się na wiedzy o *libido*, jakie przekazują nam Freud w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej*, napisanych w roku 1905 (później zmodyfikowanej i zarzuconej na rzecz dualizmu Erosa i Tanatosa w *Poza zasadą przyjemności*). Przyjmuje on zatem „środkową” definicję ludzkiego *libido* jako energii nieokreślonej i nadmiarowej, nie posiadającej swojego naturalnego celu i spełnienia, ale mimo to pragnącej rozkoszy, rozkoszy potencjalnie nieskończonej. Bezpośrednią manifestacją tej niezwiązanej energii w ludzkiej psychice jest jednak rewers rozkoszy:

19. Zdanie to pojawia się także u Benjamina we fragmencie *In der Sonne z Denkbilder*; Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Przy współdziałaniu Theodora W. Adorno, Gershoma Scholema et al, red. Rolf Tiedemann i Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M., 1972ff., Band 4, s. 419. W jednym z fragmentów w *Spuren (Ślady)* pt. *Szczęśliwa ręka* Ernst Bloch opowiada legendę o cudownej, choć jednocześnie zupełnie zwyczajnej świeczce – podarku od rabina, który uratował życie pewnemu kupcowi z Moguncji: „Jest w tej budzącej grozę opowieści pewien osobliwy chwyt, który przynosi jej rozwiązanie – czy raczej pewien moment, który i dziś pozostaje czymś żywym, ba, zna go wręcz każdy człowiek interesu: a mianowicie *szczęśliwa ręka*. To praktyczna intuicja, która nie dokonuje wśród rzeczy jakichś wielkich przemieszczeń, a jedynie chwytą je delikatnie w należyty sposób i ustawia na miejscu z właściwym sobie, cichym wyczuciem. Żadna rzecz nie jest sama w sobie zła, żadna nie jest jeszcze dobra; wszystko zależy od chwytu, który nadaje kierunek, a czasem wręcz może popychać ku temu, co mroczne i zniekształcone, ku niepewności tła. A inny rabbi, prawdziwy kabalista [czyli Scholem – ABR], powiedział kiedyś: aby ustanowić Królestwo Pokoju, nie trzeba niszczyć wszystkich rzeczy i rozpoczynać całkiem nowego świata; tę filizankę, ten krzew, ten kamień i tak wszystkie rzeczy trzeba jedynie trochę poprzestawiać. Ponieważ jednak tak trudno wykonać tę drobną pracę i tak trudno odkryć jej właściwą miarę, gdy idzie o świat, ludzie nie potrafią tego uczynić i po to przychodzi Mesjasz. Tym samym ów mądry rabin opowiedział się nie za pełzającym rozwojem, lecz – z całą mocą – za skokiem szczęśliwego spojrzenia i szczęśliwej ręki”. Ernst Bloch, *Szczęśliwa reka*, przeł. Adam Lipszyc, „Krytyka polityczna”, nr 13/2007, s. 198–200.

Angst, niepokój – mroczne halo „bezradności” otaczające ów energetyczny eksces, z którym psychika nie wie, co począć.

Z psychoanalitycznego punktu widzenia – pisze Lear – to właśnie jest najgłębsza forma bezradności: bezradność w obliczu nadmiaru energii. Jak zauważa Freud [w eseju *Analiza skończona i nieskończona* – przyp. ABR], jesteśmy narażeni na powrót tego stanu bezradności od początku do końca naszej egzystencji. Jest to jednak szczególne powtórzenie – powtórzenie czegoś, co nie zawiera żadnej treści. To raczej przebiecie się czystej energii ilościowej bez jakości. Nie jest to więc repetycja „bezradności” w takim sensie, że bezradność jest tu treścią doświadczenia – jak wtedy, gdy czujemy się bezradni wobec czegoś, co nas przerasta; raczej, jest to sama bezradność jako taka, przebijająca się po raz kolejny przez warstwy znaczeń. Od tego, co wydarzy się w następnej kolejności, zależy, czy repetycja ta zamieni się w przymus powtarzania. W kolejnych nawrotach ludzki umysł bowiem zwykle próbuje poradzić sobie z tymi nagłymi „wyłomami” energii (*break-through*), nadając im znaczenie... *Życia jest za dużo (Life is too much)* (HDRL, 109).

„Drobna poprawka”, jaką proponuje Lear, polega na odmianie podejścia do tego „ekscesu energii”. Podczas gdy psychoanaliza tradycyjnie wspiera umysł w jego wysiłkach nadania mu znaczenia, tym samym jedynie wzmacniając przymus powtarzania – tym razem powinna zadziałać na odwrót i pozwolić objawić się nadmiarowości życia popędowego w całym jego bezsensie. Powinna wykorzystać jego czystą energię „zerwania” i „przełomu” (*break, break-through*), która wyzwoli psyche od kompulsji wiązania, scalania i usensowniania, otwierając ją na nowy rodzaj przeżywania popędowego ekscesu. Na tym właśnie polegać ma nowe szczęście: nagły zwrot, który całe to mroczne halo niepokoju otaczające libidinalny eksces „przestawi” w taki sposób, że *Angst* stanie się *Freude*, lęk stanie się radością.

William Blake stworzył jeden z najmocniejszych aforyzmów świata, pisząc w *Zaślubinach Nieba i Ziemi*: „Energia jest Wieczną Rozkoszą”, *Energy is Eternal Delight*. Jonathan Lear idzie wprost za tą maksymą, która najlepiej chyba podsumowuje mesjańską wizję szczęścia. Jeśli bowiem Eros w swojej wersji sublimowanej odpowiedzialny jest za szczęście w formie symbolicznej, czyli za poczucie pojednania z całością – to za ten rodzaj innego szczęścia odpowiedzialny jest energetyczny eksces, który rozbija symboliczne naczynia i zrywa nic „spajającą wszystko”. Jednocześnie jednak nie jest to, jakby chciał Žižek za Lacanem, manifestacja „czystej różnicy”, czyli luki wprowadzanej w system przez obecność popędu śmierci. Przełom umożliwia bowiem życiodajne wyłomienie się „samej możliwości nowych możliwości; zaś psychoanaliza to sztuka czerpania korzyści z owych szczęśliwych zerwań [*lucky breaks*]” (HDRL, 130):

Osoba usposobiona analitycznie – ciągnie Lear – przez kontrast do osoby „rozważnej” (*phronimos*) potrafi czerpać korzyść z zerwań w całości struktury. Nie próbuje zinterpretować tego zerwania przez odniesienie go z powrotem do struktury powtórzenia, lecz traktuje je jako okazję do otwarcia nowych możliwości, możliwości nieobecnych w strukturze już ustanowionej. Prawdziwa analiza rozpoczyna się w chwili, w której analizant porzuca rolę „rozważnego” (*phronimos*) i pozwala się nieść w obszary, których nie wyznacza żadna stabilna koncepcja cnoty... Zerwanie umożliwia egzystencjalny sabat od życia etycznego (HDRL, 127–8).

Po raz kolejny Lear uderza w tony mesjańskie, kreśląc wizję nowego szczęścia jako „sabat od życia etycznego” – przeciwstawionego greckiej wizji szczęścia „rozważnego”, mieszczącego się w ramach symbolicznej całości. Dokładnie w ten sam sposób szczęśliwy sabat wyobraża sobie Walter Benjamin, mówiąc o „boskiej przemocy” jako sile rozrywającej mityczną strukturę życia, której znaczenia są pochodną poczucia winy. W tle tego sformułowania pojawia się również Kierkegaard z jego „nieteleologicznym zawieszeniem porządku etycznego”, który dokonuje się pod wpływem objawienia: zerwaniem z semantyczną całością, które nie zostaje natychmiast wchłonięte przez nową, wyższą syntezę symboliczną.

Jeśli jednak psychoanaliza leży poza tym, co etyczne, to w jaki sposób promuje ona szczęście? – pyta Lear. – Tu potrzeba nam starego angielskiego rozumienia *happiness* jako przede wszystkim *happstance*: doświadczenia przypadkowości, które ma raczej dobre niż złe skutki. W tej wykładni szczęście nie jest ostatecznym celem naszych teleologicznie określonych dążeń, lecz dokładnie odwrotnie, czymś *ateleologicznym*: przypadkowym zdarzeniem, które nam sprzyja – całkiem dosłownie, jako *lucky break* (w tym sensie: szczęśna odmiana – ABR). Analiza pozwala nam na korzystanie z pewnych przypadkowych zdarzeń: tych zwłaszcza zerwań w łonie psychicznej struktury, które wynikają z samej nadmiarowości nadmiaru (*too much of too much*)... To właśnie w tych najbardziej ulotnych momentach odnajdujemy najprawdziwsze szczęście (HDRL, 129).

Eris Santner, kolega Leara z University of Chicago, a zarazem wybitny znawca Benjamina, powie, że szczęście to moment, w którym „złamana zostaje pieczęć stworzonosci” (*breaking the seal of creatureliness*), czyli mitycznego ciężaru, wiążącego jednostkę w „systemie winy” (Benjaminowski *Schuldzusammenhang*). Wciąż poruszamy się tu w obszarze mesjańskiej metafory „drobnej poprawki”. Pieczęć stworzonosci – ten stygmat życia uwięzionego przez naturalną całość życia, pojedynczości złapanej w sieć systemu – jest w istocie tym samym, co nadmiar radości dający szczęście; tyle że w tej formie „upadłej” energia ta nie daje życia, lecz przeciwnie, zawisa nad życiem – czy też raczej tym, co nazywamy życiem – w postaci gnębiącego nadmiaru, dręczącego niepokoju, czegoś, co Santner nazywa *undeadness*, wampirycznym ani życiem, ani śmiercią. *Life is too much*,

co oznacza, że w „upadłych” warunkach życia naturalnego, które wiemy jako „istoty stworzone” (*Kreatüren*), całe to życie nie może zrealizować się jako życie – zawsze pozostanie „reszta” (*remainder*), która zwróci się przeciw życiu.

Nietzsche ma więc rację w *Genealogii moralności*, kiedy mówi o życiu, które zwraca się przeciw życiu, ponieważ odmówiono mu możliwości życia: to właśnie eksces witalności, nie mogący znaleźć dla siebie ujścia, okazuje się źródłem ascezy, która tak odpycha – a zarazem fascynuje – Nietzschego u żydowskich kapłanów²⁰. Ten moment ascetyczny nie jest jednak nieodwracalny, albo też: asceza jest tu tylko środkiem, nie celem samym w sobie. Chodzi bowiem o to, by jakoś przechować tę nie dającą się wyżyć energię witalną, nie dać się jej rozproszyć w życiu pozornym – a kiedy wyłonią się właściwe warunki (*happstance, kairos*), pozwolić jej wybuchnąć *in the midst of life*: sprawić, by życie, które dotąd „nie żyło”, wreszcie stało się życiem; by lęk znów stał się radością, a ocet obrócił się w wino. Ascetyczne superego, które zdaniem Santnera przepelnia „sztywną, niemartwą energią” (*rigid undead energy*), staje się wówczas czymś w rodzaju kondensatora: urządzenia, który kosztem życia naturalnego, podtrzymuje potencjalne napięcie życia możliwego, nie mogącego „wyżyć” swego ekscesu w ramach norm witalnych oferowanych przez zasadę rzeczywistości.

Co wówczas dzieje się z owym „ekscesem” zastygłym w ascetycznej, zwróconej przeciw życiu „pieczęci”? Tak jak w wizji Benjamina, jaką przywołuje Eric Santner w *Creaturely Life*, „garb” (*creaturely cringe*), który dotąd ciążył istocie stworzonej, wiodącej „normalne” czyli zewsząd ograniczone życie, po tej „drobnej poprawce” okazuje się narządem, z którego rozwijają się skrzydła: „garbusek” (*bucklicht*) przedzierzga się w „aniola”. Stworzenie przytłoczone niezrozumiałym niepokojem staje się istotą przeżywającą radość i szczęście – tak samo bez powodu, bez przedmiotu, bez sensu, tyle że już po drugiej stronie sfery symbolicznej: w rejonach, gdzie brak znaczenia nie budzi rozpaczy, ponieważ zanikła jego potrzeba. *Energy is eternal delight*: energia jest wszak rozkoszą autoteliczną, nie potrzebującą hermeneutycznych uzasadnień. Właściwą reakcją psychiki, doznającej „przełomu”, jest więc radosny i wyzwolicielski okrzyk – *this is crap!* (HDRL, 117), czyli dosłownie: „wszystko to gównem warte!”

Lear i Santner wierzą więc, że mimo wszystko możliwa jest przemiana octu w wino – pod warunkiem jednak, że właściwie pojmiemy istotę owego *signifying stress*, który wypełnia nas, całkiem niepotrzebnie, lękiem przed brakiem sensu. Być zdolnym znieść życie w całej jego energetycznej nagości znaczy, jak chciał tego Benjamin, „umieć postrzegać siebie bez lęku”: obrócić ten cienisty rewers

20. Por. rozdział na temat wewnętrznych aporii nietzscheańskiego witalizmu, zwłaszcza w odniesieniu do jego krytyki „żydowskiej ascezy” w moim *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, pt. „Cała pełnia subtelnego Tak”.

„życia stworzonościowego”, boleśnie odczuwającego swoje nieugruntowanie, w energetyczny eksces, który – tak jak zalecał Marks – ularnia wszystko, co stałe i profanuje wszystko, co święte, porzucając je jako nic nie znaczący *crap*. Zwrot ten – od lęku do radości, od niepokoju do szczęścia – jest więc jak *Gestaltswitch* pomiędzy dwoma aspektami ludzkiego niezdeteminowania, którego odkrycie legło u źródeł nowoczesności. To, co z perspektywy tragiczno-konserwatywnej, reprezentowanej przez Herdera i jego niemieckich następców, jawiło się jako *brak* – hermeneutyczny brak znaczenia i umiejscowienia w wielkim łańcuchu bytów – z perspektywy mesjańskiej, reprezentowanej przez Marksa (i częściowo Freuda), jawi się jako *nadmiar*: energetyczny naddatek życia, które transcenduje wszelkie systematyczne domknięcie.

Groza i przerażenie:
„obce” w ontologii *Bycia i czasu*
Martina Heideggera

Jednym z fundamentalnych podziałów dokonywanych przez Heideggera w egzystencjalnej analizie *Dasein* jest rozróżnienie pomiędzy lękiem (*Furcht*) a trwogą (*Angst*). Chociaż wspólnie istnieją jako *modi* położenia (*Befindlichkeit*), pełnią jednak ontologicznie różne funkcje. Nie ulega wątpliwości, że to trwoga jest zdecydowanie najczęściej omawianym i najbardziej znanym aspektem filozofii Heideggera – ustanawia ona położenie jestestwa wobec siebie samego, otwierając zarówno drogę ku świadomości jak i możliwości bycia-w-świecie. Jednakowoż, lęk jako *modus* położenia w żaden sposób nie jest jedynie pomniejszą postacią trwogi, chociaż jego ontologiczna funkcja jest w istocie mniej pierwotna niż ta przynależna *Angst*. *Bycie i Czas* przedstawia obydwie *modi* jako rozdzielne, chociaż istnieje między nimi pewien związek. Wydaje się, iż kategoriale rozróżnienie tych pojęć spowodowane jest potrzebą przeprowadzenia egzystencjalnej analizy bycia; istnieje jednak możliwości interpretacji związku obydwu *modi* położenia jako wykraczającego poza jedynie przyczynowo-skutkowy. Celem niniejszego artykułu jest wykazanie, iż obecność w dziele pewnych, z pozoru marginalnych, uwag dotyczących lęku i trwogi, w istocie komplikuje ich związek, zamazując wyznaczone przez Heideggera jasne i przejrzyste granice podziału. Wstępem do analizy będzie omówienie istoty obydwu pojęć jako *modi* położenia, uzupełnione o wyjaśnienie łączącego je związku. Następnie *modus* lęku zostanie omówiony w kontekście innego egzystencjału, rozumienia, w odniesieniu do wyżej wspomnianych marginalnych uwag, co pozwoli na wykazanie, iż podział *modi* na *Furcht* i *Angst* nie tak oczywisty i jednoznaczny jak mogłoby się wydawać.

Lęk (*Furcht*) jako *modus* położenia dzieli się, według Heideggera, na trzy połączone ze sobą aspekty: „przed czym lęku”, „lękanie się” i „o co lęku”. Nasza dyskusja dotyczyć będzie głównie pierwszego i ostatniego z nich. Pierwszy, „przed czym” lęku, opiera się na dwóch podstawowych przyczynach: szkodliwości i oddalonej obecności. Czynnikiem odpowiedzialny może przynależeć do dowolnej kategorii bycia – czegoś poręcznego, obecnego lub współjestestwa¹. Istotą szkodliwości jest niebezpieczeństwo wyrządzenia krzywdy byciu *Dasein* – możliwość

1. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 199–2001.

zagrożenia, groźba szkodliwej relacji w kontekście świata. Oddalona obecność, pojęcie dobrze znane z dyskusji Burke'a nad tematyką wzniosłości, nie skutkuje u Heideggera w podobny sposób. Zagrożający czynnik może lecz nie musi wkraczać na terytorium bycia *Dasein* – właśnie owa zasadnicza niepewność zdarzenia intensyfikuje raczej niż pomniejsza lęk: zdecydowanie brakuje tu „przyjemności grozy” odczuwanej dzięki świadomości oddalenia zagrożenia, jak jest to w przypadku doświadczania Burkowskiej wzniosłości.

„O co” lęka się lęk jest „sam ten lękający się byt, jestestwo” i jego powiązanie ze światem². O ile „przed czym” lęku jest przyczyną *Furcht*, lęk sam sobie obra jestestwo jako swój podmiot. Innymi słowy, mówiąc cynicznie, jest lękiem o swoje własne bycie. Z ontycznej perspektywy sugerowałoby to zagrożenie dla osobistego bezpieczeństwa, ciała czy też życia, jednak dla Heideggera ważniejszy jest ontologiczny wymiar zagrożenia. Pod tym względem, lęk o siebie samego jest wywołany poprzez zagrożenie dotyczące relacji pomiędzy *Dasein* a jego światem. Zagrożenie dla czegokolwiek z czym *Dasein* jest w istotny sposób związane, czegokolwiek co, innymi słowy, dla niego coś znaczy, jest zagrożeniem dla relacji, które konstytuują jego bycie-w-świecie. Ten wymiar lęku prawdopodobnie najlepiej ilustruje naturę *Furcht* jako *modi* położenia – pod wpływem zagrożenia, bycie-w-świecie wyraźnie rysuje się w świadomości. Stwierdzenie to odnosi się również do natury relacji *Dasein* z innymi jestestwami; pod tym względem *Furcht* różni się znacznie od trwogi, do której odniesiemy się później. Lęk o innego jest ostatecznie lękiem o swoje własne dobro. Gdy „przed czym” lęku zagraża innemu, lęk o bezpieczeństwo innego jest tak naprawdę lękiem o siebie samego w kontekście relacji z innym: „lękamy się o współbycie z innym, który mógłby zostać komuś odebrany”³.

Powyższa konkluzja stanowi idealny moment do ukazania różnicy pomiędzy lękiem a trwogą jako *modi* położenia. Zanim jednak przejdziemy do owego zagadnienia, należy zwrócić uwagę na pewną kwestię, do której pełniejszego omówienia przystąpimy w dalszych etapach analizy. Otóż kończąc omawianie zagadnienia lęku, Heidegger, niemal mimochodem, przedstawia swego rodzaju stopniowanie lęku, w oparciu o kryterium natury tego czego się obawiamy. Stopniowanie to zostanie dokładniej przeanalizowane w kontekście dyskusji nad związkiem między egzystencjalami rozumienia i położenia, gdzie podkreślona zostanie rola jednego z jego pozornie mniej istotnych aspektów.

Wspomnieliśmy już wcześniej, że trwoga jako *modus* położenia poprzedza „mniej pierwotny” lęk. *Angst* jest w istocie warunkiem zaistnienia lęku, ponieważ dotyczy bezpośrednio bycia-w-świecie jako podstawowego czynnika definiu-

2. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 200.

3. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 201.

jącego istnienie *Dasein*. O ile lęk odnosi się do bytów poszczególnych, innymi słowy istnień-w-świecie przed którymi odczuwamy lęk, trwoga stanowi ontologiczną ramę wewnątrz której może on zaistnieć. W przypadku *Angst*, „o co” i „przed czym” lęku są zasadniczo „tożsame”⁴. Tym czymś jest samo bycie-w-świecie. *Angst* nie pojawia się jako rezultat spotkania z jakimkolwiek bytem z wewnątrz świata – pod tym względem nie stanowi zagrożenia dla jakichkolwiek relacji *Dasein* ze światem. Trwoga stanowi raczej *modus* objawiania się samej egzystencji, *modus* który przede wszystkim uświadamia *Dasein* jego istnienie jako *możliwość*. Źródłem i jednocześnie przedmiotem trwogi jest u jestestwa świadomość otwarcia na możliwości bycia w świecie i różnorodność ścieżek wyboru, które owa świadomość uzmysławia.

Dalsze wnioski Heideggera wynikające z omówienia zagadnienia *Angst* dotyczą przede wszystkim pojęcia *Verfallen* i związanego z nim wyboru pomiędzy autentyczną i nieautentyczną egzystencją. *Angst* stanowi bramę otwierającą się na obydwie ścieżki: „gdy *Dasein* zanurza się wyłącznie w świat swej własnej troski i poddaje się istnieniu jako »jedno z wielu«, wydarza się coś na kształt ucieczki *Dasein* od samego siebie jako od możliwości autentycznego bycia sobą. To od czego ucieka pozostaje niepojęte, jako świadomie niedoświadczone. Jednak owo »coś« przed czym ucieczka czy raczej wycofanie ma miejsce musi stanowić jakieś zagrożenie, chociaż jest ono bliżej nieokreślone, w przeciwieństwie do jakiegokolwiek »przed czym« lęku. Odwracanie się od samego siebie i własnych autentycznych możliwości w *Verfallen* wydaje się być ugruntowane w trwodze (*Angst*)”⁵. Z drugiej jednak strony

[t]rwoga (*Angst*) otwiera przed jestestwem jego najbardziej bezpośrednie bycie-w-świecie i możliwą w nim potencjalność istnienia – to czym może się stać samo z siebie jako wyodrębnione w wyodrębnieniu. *Dasein* jest dzięki temu w stanie projektować się w możliwości *poprzez modus* rozumienia⁶.

Pozostawimy jednak kwestię autentyczności bycia na rzecz omówienia dwóch z pozoru marginalnych aspektów Heideggerowskiej analizy *Furcht* i *Angst*, i odniesienia ich do istoty *modus* rozumienia.

Konstitutywne momenty pełnego fenomenu lęku mogą się zmieniać. Wraz z tym ujawniają się różne możliwości bycia lękania się. Do struktury napotykania zagrożenia należy zbliżanie się w pobliżu. Gdy coś zagrażającego ze swoim „wprawdzie jeszcze nie,

4. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 266.

5. Werner Brock, *An Account of »Being and Time«*, w: Martin Heidegger, *Existence and Being*, Henry Regnery Company, Chicago 1949, s. 61.

6. Brock, *An account...*, s. 62.

ale lada chwila” samo wdziera się nagle w zatroskane bycie-w-świecie, lęk przechodzi w *przestrach* [*Erschrecken*]. Trzeba zatem w tym, co zagraża, odróżnić: bezpośrednie zbliżenie czegoś zagrażającego i sposób spotykania samego tego zbliżenia, nagłość. „Przed czym” przestachu jest pierwotnie znane i bliskie. Gdy jednak coś zagrażającego ma charakter czegoś całkowicie obcego, wówczas lęk staje się *grozą* [*Grauen*]. Gdzie zaś coś zagrażającego spotykane jest jako budzące grozę, a zarazem spotkanie tego czegoś ma charakter budzenia przestachu, nagłości, tam lęk przechodzi w *przerażenie* [*Entsetzen*]⁷.

Powyższy cytat sugeruje pewne stopniowanie strachu, w oparciu o okoliczności spotkania z „przed czym” lęku. Intensywność lęku stopniowo wzrasta by, poprzez przestrach i grozę, w końcu osiągnąć stan przerażenia. Porównując pierwsze i ostatnie stadium, można zauważyć, iż aby wyzwolić najsilniejszą formę *modus*, zagrożenie musi posiadać dwie dodatkowe cechy: nagłość i obcość. *Furcht* wywołany jest zagrożeniem spowodowanym poprzez to co znane; narusza ono bezpieczne granice bycia-w-świecie jestestwa i jawi się jako oczywiste niebezpieczeństwo. Tak więc wstępne rozpoznanie – a więc i rozumienie owego bytu – jest niezbędnym warunkiem uznania go za zagrożenie. Fakt jego wdarcia się na terytorium bezpieczeństwa jest już określony w ramach relacji *Dasein* ze światem poprzez *Vorhabe*, *Vorsicht* i *Vorgriff* – ów byt jest zrozumiany i uznany za niebezpieczny. W świetle rozumienia jako projektu możliwości, egzystencjału który ustanawia teraźniejszą i przyszłą relację pomiędzy *ja* a światem, spotkanie *Dasein* z „przed czym” lęku staje się ewidentnym, pojmomalnym zagrożeniem. Tak więc rozumienie egzystencjalnie poprzedza lęk; jest w istocie warunkiem jego zaistnienia.

Sytuacja wygląda jednak zupełnie inaczej gdy *Dasein* zamiast *znanego*, napotyka nieznaną, *obce*. W zależności od stopnia nagłości spotkania, wywołany lęk zmienia się w grozę lub przerażenie. Bez wątplenia jawią się one jako niezwykle intensywne *modi* – należy teraz zbadać czy owa intensyfikacja jest związana z egzystencjałem rozumienia i czy niesie ona konsekwencje dla *Angst* jako *modi* położenia. Najpierw trzeba jednak dokładnie określić co Heidegger rozumie poprzez „nieznane” czy „obce”.

W omawianym cytacie, „obce” przeciwstawione jest „znanemu” i „bliskiemu”. Można więc przypuszczać, że *obce* to coś, co jest nieznaną. Co to jednak oznacza z egzystencjalnego punktu widzenia, a dokładniej, w jaki sposób nieznaną odnosi się do ontologicznej struktury rozumienia? Rozumienie jako projekt opiera się na trzech częściach składowych wspólnie stanowiących to, co Heidegger określa mianem prestruktury rozumienia.

7. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 202.

To, co poręczne, zawsze już jest rozumiane na podstawie całokształtu powiązania. Nie musi go *explicite* ujmować tematyczna wykładnia. Nawet gdy przejdzie on przez taką wykładnię, powraca znów w nieodróżnicowaną zrozumiałość. I właśnie w tym modusie jest istotowym fundamentem powszedniej, przeglądowej wykładni. Opiera się ona zawsze na pewnym *wstępny zasób* [*Vorhabe*]. Przyswajając sobie rozumienie, porusza się ów zasób w rozumiejącym byciu ku już zrozumianemu całokształtowi powiązania. Przyswojenie sobie czegoś zrozumianego, ale jeszcze przesłoniętego, odsłania zawsze pod przewodnictwem pewnego punktu widzenia, który ustala, z uwagi na co to coś zrozumianego ma być wykładane⁸.

Innymi słowy, wstępny zasób ustanawia to, co napotkane względem znanych już aspektów świata. To co napotkane nie jest postrzegane jako wyizolowana, osobna jednostka – od samego początku jest ono określane z perspektywy relacji. Spotkanie *Dasein* z innym bytem wydarza się w kontekście już rozumianego świata – i tylko w ten sposób byt może zostać pojęty w swojej indywidualności. Wstępny zasób rozumienia wywodzi „jako” bytu z uprzednio pojętej struktury relacji pomiędzy *Dasein* a światem – „wykładnia zawsze opiera się na *wstępnym oglądzie* [*Vorsicht*], który coś wziętego za wstępny zasób »przykrawa« do pewnej określonej wykładni”⁹.

Wstępny ogląd jest więc punktem odniesienia dla relacji pomiędzy napotkanym bytem a *Dasein*. Napotkane przyswojone jest przez *Dasein* z konkretnej „pozycji”, miejsca w świecie, które *Dasein* uznaje za swoje. Wstępny ogląd ustanawia relacyjny charakter spotkania względem własnego bycia jestestwa. Spotkanie jest pojmovane w kontekście już posiadanej wiedzy o świecie:

Utrzymywane we wstępnym zasobie i ujrane we wstępnym oglądzie coś zrozumianego staje się dzięki wykładni pojmovalne. Wykładnia może przynależną wykładanemu bytowi siatkę pojęciową czerpać z samego tego bytu lub wtłoczyć ją w pojęcie, które on z racji swego sposobu bycia wyklucza. Jakkolwiek by było – wykładnia zawsze już decyduje się, ostatecznie lub prowizorycznie, na określonej siatkę pojęciową, opiera się na pewnym *wstępnym pojęciu* [*Vorgriff*]¹⁰.

W świetle powyższego opisu, możemy pokusić się teraz o zdefiniowanie natury „obcego” względem jego związku z prestrukturą rozumienia. Oczywiście jest, że „obce” nie znaczy po prostu „nieznane” – uznać to pojęcie za tożsame z bytem nie napotkanym wcześniej przez *Dasein* byłoby ogromnym uproszczeniem. Należy więc rozważyć je w odniesieniu do trzech komponentów struktury rozumienia. Dla wstępnego zasobu, obce jawi się jako niespodziewane wtargnięcie. Granice

8. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 213.

9. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 213.

10. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 213.

terytorium *Vorhabe*, istniejącego już świata relacji, zostają naruszone poprzez coś co odmawia wejścia w zrozumiałą związek z owymi relacjami. Obce jest pęknięciem w zastanym porządku: jako nieznanne, obce może uzyskać swoje „jako” jedynie poprzez kontrastujące zestawienie z istniejącymi i zdefiniowanymi relacjami. Otrzymuje więc ono jedyny możliwy ontologiczny desygnat – właśnie „obcego”. Można uznać, iż to właśnie wstępny zasób odpowiedzialny jest za określenie obcości obcego.

Wstępny ogląd jest z kolei tym co łączy egzystencjały rozumienia i lęku. Można zaryzykować stwierdzenie, że to właśnie wstępny ogląd definiuje obce jako zagrożenie i tym samym intensyfikuje lęk jako *modus* położenia. Poprzez ogląd, obce odnosi się bezpośrednio do istnienia *Dasein* w jego świecie i zagraża znanemu kontekstowi swą nieznaną naturą. Obce staje się źródłem lęku zaledwie poprzez fakt, iż jest obcym. Relacje te powodują, iż wstępne pojęcie nie jest w stanie odnieść się do tego co budzi lęk inaczej niż poprzez definicję opartą na przeciwieństwie. Obce nie jest żadnym ze znanych, rozpoznawalnych bytów i umyka kategoryzacji w ramach uświadomionych relacji między *Dasein* a światem. Tak więc *Dasein* staje się w pewnym sensie egzystencjalnie bezbronny, jako że prestruktura rozumienia nie jest w stanie skutecznie poradzić sobie z nieznanym.

Powyższe omówienie rodzi pytanie dotyczące relacji między obcym a dwoma *modi* położenia opisanymi w pierwszej części artykułu. Czy przestrach bądź groza jako intensywniejsze stadia lęku mogą stanowić punkt styczny *Angst* i *Furcht*? Rozumienie jako egzystencjał ostatecznie definiuje znaczenie spotkanego jako umiejscowione w kontekście projektowanej możliwości bycia *Dasein*: „Sens jest ustrukturovanym przez wstępny zasób, wstępny ogląd, i wstępne pojęcie »na co« projektu, które pozwala rozumieć coś jako coś”¹¹. W jaki więc sposób należy mówić o znaczeniu obcego? Wydaje się, iż zajmuje ono graniczną przestrzeń pomiędzy dwoma pojęciami leżącymi u źródeł lęku i trwogi: znanego i „niczego”. *Furcht* wywołany jest tym co rozumienie określa jako niepożądane i potencjalnie niebezpieczne wtargnięcie w relacje między *Dasein* a światem. Odpowiedzialny za nie byt jest egzystencjalnie pojmowalny, a właściwą treścią jego istoty jest zagrożenie. Mówiąc jeszcze dokładniej, to właśnie poprzez akt rozumienia budzące lęk definiowane jest w swej niebezpiecznej naturze – zależność lęku od rozumienia jest tu oczywista. W tym przypadku, lęk budzi się z jasno pojętej natury relacji pomiędzy zagrożeniem a *Dasein*. Trwoga, natomiast, pojawia się gdy „nic” i „nigdzie” towarzyszą pojmowaniu natury bycia-w-świecie.

11. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 215.

„Nic” i „nigdzie” katalizują świadomość kondycji *Dasein* w świecie; unaoczniają naturę samego świata:

„Przed czym” trwogi nie jest bytem wewnątrzświatowym. Dlatego z istoty nie ma z nim żadnego powiązania. Zagrożenie nie ma charakteru konkretnej szkodliwości, która godziłaby w to, co zagrożone, pod określonym względem godząc w jakąś szczególną faktyczną możliwość bycia. „Przed czym” trwogi jest zupełnie nieokreślone [...] Nic spośród tego, co w obrębie świata poręczne i obecne, nie funkcjonuje jako coś, czego trwoga by się trwożyła [...] Coś zagrażającego jest *nigdzie*¹².

Obce nie jest znanym, nie jest również niczym – posiada ono jednak cechy wspólne dla obydwu. Podobnie jak znane, istnieje jako byt w świecie, jednak jego natura jest przed jestestwem ukryta. Jawi się jako siła szkodliwa, jest jednak pojmowalne poprzez egzystencjał rozumienia. Pojmowanie to nie jest oczywiście całkowite, określa jednak obce jako „nieznane” i potencjalnie niebezpieczne dla ogółu relacji *Dasein* ze światem. Jako takie nie może więc przynależeć do kategorii „niczego” z której wywodzi się *Angst*. Istnieje jednak jeszcze jeden aspekt trwogi do tej pory tutaj nie omówiony, chociaż wspomnieliśmy już jego pozorną marginalność. *Angst* jest według Heideggera nierozzerwalnie związany z odczuciem *unheimlich*. Niepokój ten nie jest jednak jak u Freuda wywołany niespodziewaną obcością rzeczy pozornie znajomej czy swojskiej: dla Heideggera, zgodnie z oryginalną niemiecką morfologią, jest to doświadczenie bycia „poza domem”, wyobcowania, wydziedziczenia ze świata.

W trwodze jest nam *nieswojo*. Znajduje tu wyraz swoista nieokreśloność tego, przy czym się jestestwo w trwodze znajduje: „nic” i „nigdzie”. Nieswojość [*Unheimlichkeit*] jednak oznacza przy tym także bycie-nie-w-swoim-domu [*Nicht-zuhause-sein*] [...]. Trwoga natomiast wyprowadza jestestwo na powrót z jego upadkowego zanurzenia w „świecie”. Powszednia zażyłość załamuje się [...] Bycie-w przybiera egzystencjalny *modus* „nie-w-swoim-domu”¹³.

Tak więc, chociaż obce nie może być utożsamiane ze źródłami *Angst*, niczym i nigdzie, jego powiązania ze skutkiem są niepodważalne. Obcość jest nieuchronnie wpisana w istotę *unheimlich*: odczuwać trwogę to jednocześnie doświadczać obcego.

Według powyższej analizy, wprowadzenie pojęcia obcości w kontekst dyskusji na temat lęku i trwogi, uwidacznia istotę związku między owymi *modi* położenia. Można wnioskować, iż groza i przerażenie, jako intensywniejsze formy lęku są

12. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 264.

13. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 267.

także silnie związane z *modus* trwogi. Doświadczenie obcości, które je wywołuje, jest jednocześnie głównym rezultatem odczucia *unheimlich* jako aspektu trwogi. Tak więc groza i przerażenie towarzyszą trwodze jako *modi* egzystencjalne wywołane defamiliaryzacją świata *Dasein*. Gdy wszelkie uprzednio pojmowane relacje stają się dla jestestwa obce, wyobcowane staje się również własne bycie-w-świecie. Nic i nigdzie odpowiedzialne za trwogę są w istocie konsekwencją egzystencjalnej niewiadomej związanej z byciem-w-świecie. Groza i trwoga to więc nie tylko formy lęku, lecz także potencjalni towarzysze skonkretyzowanej świadomości bycia otwartej poprzez doznawanie trwogi.

Twój bliźni – twój sobowtór: strach jako więź społeczna

Stary psychologiczny truizm, który można spotkać choćby u Kierkegaarda, odróżnia dwa rodzaje strachu. Jest strach „naturalny”, odczuwany w konfrontacji z czymś niebezpiecznym, ale istnieje też znacznie bardziej zagadkowy strach „nieokreślony”, zwany dla odróżnienia lękiem. Wydaje się, że lęk jest uczuciem (Freud zowie go afektem), które nie jest skierowane na żaden przedmiot i właśnie to sprawia, że jest on interesujący i wywołuje „egzystencjalne” interpretacje. Kierkegaard mówi o nim tak: „Niemał nigdy nie rozważa się pojęcia lęku w psychologii, toteż chciałbym zaznaczyć, że lęk różni się od strachu i innych podobnych pojęć, które odnoszą się do czegoś określonego, podczas gdy lęk jest właśnie rzeczywistością wolności jako możliwości jej możliwości. Dlatego nie znajdzie się lęku u zwierzęcia, które w swej przynależności do natury nie jest określone jako duch”¹. Dla Kierkegaarda przyczyną lęku jest nicość, ta właśnie nicość, która jest źródłem możliwości możliwości, czyli możliwości wolności. Ponieważ w możliwości jako takiej wszystko jest równie możliwe, ogarnia mnie lęk w obliczu otchłani wyboru. Lęk taki jest lękiem, który odczuwam w konfrontacji z samym sobą jako podmiotem, który nie może być zredukowany do przedmiotu z powodu ziejącej we mnie przepaści absolutnej wolności, która mnie konstytuuje jako nieskończoną jednostkę.

Kierkegaard potrzebuje tej nieskończonej wolności, by skonfrontować człowieka z grzechem i winą, jednak problematyka lęku związanego z otchłanią wyboru jako czymś, co definiuje nowożytnego człowieka nie wymaga koniecznie takiego kontekstu. Gdy dawny hierarchiczny świat rozpadł się, a wraz z nim zewnętrzny autorytet, który mówił, co wybierać, pojawiło się pytanie: co i jak wybrać, by wybrać mądrze? Choć próby odpowiedzi na to pytanie stanowią większą część historii myśli zachodniej, wydaje się, że pierwszy prawdziwie nowożytny i po dziś dzień chyba najpopularniejszy model tego, jak sobie z tym radzić zaproponował Jean-Jacques Rousseau. Jest to model autentyczności. Aby jednostka pozostała sobie wierna, musi oprzeć swe wybory na unikalnej substancji swej jaźni, jądrze swej egzystencji, które jest czymś wcześniejszym niż reguły społeczne – jak wiadomo, w modelu Rousseau reguły te są szkodliwe dla rozwoju „naturalnej” tożsamości. Ale ponieważ zawsze już jesteśmy istotami społecznymi (porządek

1. Søren Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. Alina Dżakowska, Aletheia, Warszawa 1996, s. 49–50.

symboliczny zawsze już zanieczyścił naszą naturalną czystość), autentyczna tożsamość nie jest dla nas ot tak sobie dostępna – musi zostać wydarta naszemu zepsutemu Ja. Okazuje się to trudne i potrzeba tu nowej metody, którą Rousseau wynajduje i rozpoczyna jej stosowanie od samego siebie. Gdy jednak przyjrzymy się bliżej temu, czego Rousseau dokonuje w tym względzie, cały projekt nagle stanie się dla nas podejrzany, ponieważ jego metoda osiągnięcia autentyczności ma formę *spektaklu*. Mamy w niej do czynienia ze spektakularną manifestacją wstydu: słynnym celem *Wyznań* jest „powiedzieć wszystko”, nie pomijając najbardziej wstydliwych i odpychających detali. Strategia intensyfikacji lektury Rousseau odrzuca wzniosły język uważany za odpowiedni dla historii o królach i wojownikach – zastępuje on efekt wzniosłości zainteresowaniem wynikającym z opowiadania wstydliwych intymnych detali. Co więcej, to właśnie intensywność wstydu będzie tu probierzem autentyczności tego, co się wyznaje: w odróżnieniu od moich poprzedników niczego nie ukrywam, zapuszczam się w najciemniejsze zakątki mojej tożsamości. Innymi słowy, russoistyczna jaźń, aby zaistnieć, musi zafascynować spojrzenie Innego – i właśnie ta fascynacja staje się dowodem jej autentyczności i prawdy. A zatem dochodzimy tu do dość osobliwej właściwości rzekomej autentyczności, ponieważ wygląda na to, że nie może ona cieszyć się sobą wprost. Autentyczną tożsamość odkrywa się w wyznaniu, jednak okazuje się, że nie może to być wyznanie samemu sobie. W samowyznaniu nie ma niczego, co mogło by być dla niej dowodem, że nie oszukuje się fałszywym (nieautentycznym) obrazem samej siebie, bo tylko fascynacja Innego jest potwierdzeniem autentyczności jaźni, która jest tak fascynująca właśnie dlatego, że nie jest jak żadna inna. Innymi słowy, może ona rozkoszować się swą autentycznością tylko dzięki temu, że Inny się nią rozkoszuje. Ponieważ ten rodzaj prawdy zostaje osiągnięty w sposób zdecydowanie pośredni, a do tego interpersonalny (czyli społeczny), trudno byłoby o nim mówić w kategoriach „naturalistycznych”. Widmowe zadowolenie, z którym mamy do czynienia w takim procesie, wydaje się być w sprzeczności z samą ideą autentyczności, czego konsekwencje wkrótce znajdą wyraz w słynnej figurze sobowtóra wynalezionej przez romantyków, właściwych spadkobierców Rousseau.

Przed „przewrotem” romantycznym sobowtór należał do świata komedii, czego przykładem może być historia o Amfitrionie, tebańskim generale, który, powracając z wojny spotyka samego siebie (Zeusa, który przybrał jego postać) wychodzącego z sypialni swej żony². Jednak w wyobraźni romantyków sobowtór całkowicie zmienia swoją naturę – staje się złowrogi i niesamowity, ponieważ zostaje ściśle powiązany ze śmiercią: mój sobowtór jest tym, który chce mnie zastąpić i w literaturze romantycznej często mu się to udaje. Powodem tego, że może

2. Alenka Zupančič, *The Odd One In: On Comedy*, MIT Press, Cambridge, Mass. 2008, s. 89.

nade mną zatryumfować, jest to, iż w pewnym sensie jest kimś lepszym niż ja. Choć sobowtór jest moim lustrzanym odbiciem, ma on dodatkowa „cechę”, która nie odbija się w lustrze – to ona sprawia, że jest silniejszy ode mnie. Sobowtór jest moim idealnym obrazem uzupełnionym o zły obiekt, który czyni go bardziej doskonałym. Obiekt ten to oczywiście obiekt nazwany przez Lacana obiektem *a*, który reprezentuje piętno rozkoszy, odkryte przez nas w obrazie autentycznej jaźni u Rousseau. Romantyczny sobowtór jest właśnie dysponentem tej rozkoszy: doznaje jej zamiast mnie, robi wszystko to, co mnie jest zabronione i dlatego postrzegany jest jako wcielenie zła. Zatem w figurze sobowtóra widmowe piętno rozkoszy wysuwa się na plan pierwszy, przez co jego obraz ulega *denaturalizacji* – być może sobowtór ma coś wspólnego z moją autentyczną jaźnią, jednak jej prawda nie ma nic wspólnego z naturą. Co więcej, choć sobowtór jest zły, jego zło ulega „deteologizacji” – zło takie nie pochodzi z innego wymiaru, nie jest on diabłem. Choć sobowtóra można nazwać istotą z otchłani, jest to otchłań nicności w sensie Kierkegaardowskim. W ten sposób problem autentyczności ulega jeszcze większej komplikacji: być może, jak twierdzi Rousseau, jest we mnie coś więcej, niż Inny (porządek symboliczny i jego nakazy), jednak gdy oddaje się tej „autentyczności” na świecie pojawia się zło.

W cywilizacji zachodniej problem wyboru i związanego z nim lęku przybiera dzisiaj zwykle dwie formy. Pierwsza z tych form pozostaje wierna dawnej russoistycznej myśli, kontynuowanej dziś przez kulturę popularną, którą można by streścić formułą „bądź sobą!”, czyli chciej odnaleźć to, co jest autentyczną substancją twojej tożsamości. Drugą można odnaleźć w akademickim, pseudo-nietzscheańskim zaleceniu „stwórz siebie!”, które oparte jest na założeniu, że substancja jaźni, a zatem i jej autentyczność, nie istnieje, ponieważ istnieją tylko role czy też maski oferowane nam przez porządek symboliczny, które możemy bądź przyjąć, bądź odrzucić. Choć na pierwszy rzut oka te dwie postawy wydają się być przeciwstawne, w rzeczywistości powinny być traktowane jako dwie strony tego samego medalu. Nawet jeśli wierzę w moją autentyczną jaźń, jaźń ta, jak już zauważyliśmy, nie jest bezpośrednio dostępna. Co zatem mogę zrobić, jeśli nie wiem kim naprawdę jestem? Aby odnaleźć siebie, muszę wciąż zmieniać maski, które oferuje mi porządek symboliczny, by odnaleźć tę, która pasuje najlepiej. Standardem, według którego ocenia się to obecnie jest poziom zadowolenia: maska, która pasuje najlepiej, to ta, która satysfakcjonuje mnie najbardziej, a satysfakcjonuje mnie najbardziej ta, w której najbardziej się sobie podobam. Jednak by stwierdzić, że się sobie podobam, potrzebuję wartości, których dostarcza mi porządek symboliczny (Inny) i w ten sposób powracamy do kwestii, z którą zetknęliśmy się już u Rousseau, czyli problemem rozkoszy (satysfakcji), do której dostęp mamy tylko za pośrednictwem Innego, co czyni ją „nieautentyczną” w naturalistycznym sensie.

Można też powiedzieć, że problem ten sięga głębiej, ponieważ w ostatecznym rozrachunku okazuje się, że to, co z daleka wydawało się rozkoszne niezbyt zadawała, a być może nawet wywołuje lęk. Dlaczego musimy ciągle zmieniać maski? Dlaczego noszenie maski nie jest zbyt satysfakcjonujące, a w końcu wywołuje lęk? Czyżby istniał jakiś związek pomiędzy rozkoszą a lękiem? Nie chodzi tu tylko o to, że jestem nieprzejrzysty dla siebie samego (nie wiem jak być sobą); wygląda również na to, że jestem dla siebie samego *nieznośny*, niezależnie od tego, jaką przywdziewam maskę.

Na problem ten natrafia również Kierkegaard, jednak tym, który prawdopodobnie postawił go jako pierwszy był Johann Gottfried von Herder: człowiek jako taki nie znajduje miejsca w świecie, nie pasuje do niego – ludzkość jest nadmiarem, którego porządek rzeczy nie jest w stanie akomodować. Tylko zwierzę jest tożsamością w „naturalnym” (russoistycznym) sensie, a zatem tylko o zwierzęciu można powiedzieć, że jest autentyczne, ponieważ nic nie *przeszkadza* mu w byciu autentycznym. W przypadku istoty ludzkiej taka autentyczność napotyka przeszkodę w postaci wspomnianej wcześniej otchłani, która zieleje w samym centrum indywiduum. Kierkegaard zwie ją wolnością lub nieskończonością, ale można ją również nazwać uniwersalnością: człowiek różni się od zwierzęcia właśnie tym, że zawsze już jest zdeindywidualizowany³. Jest on zawsze już czymś więcej niż ten oto poszczególny i określony indywidualny byt; w jego przypadku zawsze trzeba brać pod uwagę możliwość możliwości (zwierzę „w swej przynależności do natury nie jest określone jako duch”). I choć można to określić jako brak (brak w bycie), jednocześnie mamy tu do czynienia z pewnym rodzajem nadmiaru, który jest obcy w naturalnym świecie.

Co zatem jest źródłem tego nadmiaru? By to opisać, Kierkegaard odwołuje się do pojęcia grzechu pierwotnego. Jednak można tu podać i inne wyjaśnienie – bardziej odpowiadające naszemu gustowi i ostatecznie nie tak odległe od Kierkegarda: wyjaśnienie, które proponuje psychoanaliza.

Psychoanaliza twierdzi, że źródłem tego nadmiaru jest symboliczna kastracja, poprzez którą porządek symboliczny (znaczące) dokonuje w nas swej inskrypcji. Kastracja taka nie oznacza końca rozkoszy: choć jej rezultatem jest ekstrakcja (mitycznej) *jouissance*, w jej miejsce pojawia się *jouissance* dodana (*plus-de-jouir*) i to dzięki niej wykastrowany podmiot uzyskuje dostęp do rozkoszy. Innymi słowy, rana kastracyjna powoduje niemożliwość rozkoszowania się w sposób bezpośredni; albo też, podchodząc do sprawy pod innym kątem, rozkosz dodana nie pozwala utworzyć się całości, podczas gdy znaczenie takich pojęć jak autentyczność, szczęście itp. można zdefiniować właśnie jako znalezienie swego miejsca w całości, która zwie się światem. Człowiek nie tylko nie potrafi znaleźć

3. Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, Éditions Lignes, Fécamp 2007, s. 100.

swego miejsca w świecie naturalnym, nie może go również znaleźć w stworzonym przez siebie świecie cywilizacji czy też kultury.

Ów nadmiar, zabójczy dla wszelkiej całości, jest ściśle związany z afektem lęku. By go zneutralizować, musi dojść do utworzenia nieświadomej fantazji, która wypełni brak będący efektem kastracji. Fantazja ta może przybrać nieskończoną ilość form, lecz każda z nich jest w ostatecznym rozrachunku fantazją całości: fantazją (spójnego) porządku społecznego i (spójnej) tożsamości. Jest ona konieczna, by powstało pragnienie – zasłania ona brak i mówi nam, czego pragniemy. Jej miejsce w konfiguracji, która opisujemy jest związane z tym, że pragnienie jest w ostatecznym rozrachunku obroną przed jouissance i lękiem, który jest jej sygnałem. Ponieważ fantazja jest właśnie tym, czym jest – *fantazją* całości – pragnienie z konieczności oznacza frustrację, gdyż zawsze pozostaje niezaspokojone. Jednak ów brak satysfakcji jest właśnie tym, co podmiot „napędza”⁴.

Jak zatem dochodzi do wytworzenia takiej nieświadomej fantazji? Ponieważ warto zwrócić uwagę na polityczny wymiar tego, o czym mówimy, dla wyjaśnienia możemy odwołać się do pojęcia interpelacji Louisa Althussera⁵. Według niego interpelacja oznacza zainstalowanie w nas dyskursu Pana i wszystkie wcielenia interpelacji mają to właśnie ze sobą wspólnego, że nakazują nam zająć pozycję w całości, odnaleźć swe miejsce w strukturze społecznej. Jednak psychoanaliza dodaje coś do takiego wyjaśnienia. Nie wystarczy, by znaczące Pana zostało w interpelacji wyartykułowane; by interpelacja się powiodła potrzebny jest też głos czy – żeby wyrazić się precyzyjniej – obiekt głosowy (jedna z inkarnacji lacanowskiego obiektu *a*), który zostanie wpisany w ciało, czego skutkiem jest uzależnienie podmiotu od idiosynkratycznej serii enigmatycznych znaczących, których powtarzanie staje się źródłem rozkoszy dodanej⁶. Konsekwencje tego są przynajmniej dwojakie. Zostaje w ten sposób ustanowiony przymus powtarzania tych znaczących (i wszystkich praktyk, które się z nimi wiążą), co stanowi jądro każdej ideologii (ideologia to nic innego, niż taki przymus powtarzania). Co więcej, ponieważ powtarzanie takie staje się źródłem rozkoszy, okazuje się, że *rozkoszujemy się naszym ujarzmieniem* przez takie (ideologiczne) znaczące. Żadna ideologia nie może funkcjonować bez tego rodzaju mechanizmu.

Problemy pojawiają się, kiedy fantazja przestaje działać bezproblemowo, gdy już nie potrafi sprawić, by brak (niespójność) stał się niewidzialny. Gdy tak się dzieje,

4. Renata Salecl, *On Anxiety*, Routledge, London 2004, s. 146.

5. Louis Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)*, w: *Sur la reproduction*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, s. 302.

6. Eric L. Santner, *Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud and the Matter of the Neighbor*, w: Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 98, 104.

złowrogi obiekt *a*, który jest materializacją do tej pory niewidzialnej (bo wypartej) rozkoszy, pojawia się w polu widzenia. Ponieważ fantazja (spójnej) tożsamości opiera się właśnie na usunięciu tego obiektu, jego pojawienie się jest dla tożsamości groźne, czego konsekwencją jest lęk⁷. Lacan opisuje to tak: lęk pojawia się, gdy brakuje braku, a gdzie nie ma braku nie może powstać pragnienie⁸.

W dzisiejszym świecie obecność leku jest szczególnie odczuwalna, ponieważ podstawowe pytanie związane z pragnieniem – kim jestem dla Innego? – nie napotyka na nic, co mogłoby ułatwić odpowiedź. W tak zwanym społeczeństwie ponowoczesnym (permissywnym) Inny (autorytet, władza) nic nie nakazuje, z jego miejsca nie dobiega do nas żadne żądanie⁹. Jednak ten brak nakazu wydawanego przez martwą literę Prawa (które kiedyś zabraniało rozkoszy) szybko zastępuje coś innego: gdy nie ma już zakazów, rozkosz – która wcześniej była z nimi związana – zamienia się w jedyny obowiązek (obowiązek bycia sobą, stwarzania siebie, rozkoszowania się sobą). Skąd pochodzi ten nakaz? Jest to nakaz nad-Ja (superego), a nad-Ja to po prostu jeden ze sposobów przejawiania się obiektu głosowego rozumianego jako głos Pana (ideologii). Jak już wspomnieliśmy, rezultatem tego jest pojawienie się symptomu (dotychczas niewidocznego), który – ponieważ stanowi on materializację *jouissance*, a zatem jest traumatyczny – niszczy spójność tożsamości i świata. W tym sensie, choć pochodzenie traumatycznego i lękotwórczego obiektu jest „wewnętrzne”, nie może on zostać w ten sposób rozpoznany, ponieważ trauma jest czymś z definicji obcym dla jaźni – choć jest nasza (jest nawet czymś więcej – to nasze najintymniejsze, mimo że odrzucone jądro¹⁰), nie rozpoznajemy się w niej.

Ponieważ pojawia się coś, jakiś zły obiekt, a lęk jest tego sygnałem (lęk jest jedynym afektem, który nie oszukuje, mówi Lacan¹¹) i ponieważ nie może on zostać zaakceptowany jako własny, dochodzi do projekcji obiektu na innego (inną jednostkę, nie Innego jako porządek symboliczny). Zły obiekt staje się *jego* *jouissance* – to inny nęka mnie rozkoszując się swymi *odrażającymi* praktykami (obiekt rzeczywiście mnie nęka – jest źródłem mego lęku). Mamy tu zatem do czynienia z klasycznym lustrzanym odbiciem w formie sobowtóra: zły obiekt, który jest materializacją mojej *jouissance* i dlatego zagraża spójnemu obrazowi mojej tożsamości zostaje odrzucony i projektowany na innego, który z konieczności staje się agentem zła, ponieważ wierzę, że jego *jouissance* jest właśnie tym, co nie pozwala mi rozkoszować się byciem sobą. Jak zwykle w porządku

7. Salecl, *On Anxiety*, s. 24.

8. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre X: L'angoisse*, Seuil, Paris 2004, s. 53.

9. Salecl, *On Anxiety*, s. 144.

10. Lacan używa pojęcia *extimité*: zarówno zewnętrzne (ex-) jak i in-tymne.

11. Lacan, *L'angoisse*, s. 92.

wyobrażeniowym odwrotną stroną fascynacji (rozkoszy) jest agresja. W ten sposób cała problematyka autentyczności może zostać tu przewartościowana: tym, co czyni nas niepowtarzalnymi jest nasza traumatyczna jouissance, jednak tego rodzaju „autentyczność” nie może zostać „wchłonięta” przez naszą jaźń, ponieważ to właśnie ona dezintegruje jej (wyobrażeniową) spójność. Innymi słowy, nie możemy jej przyjąć bez przezwyciężenia naszej tożsamości, czyli bez stania się kimś innym¹².

Wspomniana wyżej struktura lustrzanego odbicia jest również formułą naszego współczesnego nihilizmu, który, jak zauważył to Nietzsche, występuje w dwóch odmianach. Istnieje aktywny nihilizm pochodzący od nakazu (nad-Ja), by rozkoszować się w pełni życiem, by być sobą najzupełniej, by doświadczać ciągłej ekscytacji jako czegoś, co się nam należy (ale również do czego jesteśmy zobowiązani). Ponieważ jednak, z powodów opisanych powyżej, rozkosz taka nigdy nie materializuje się wprost, cokolwiek byśmy nie zrobili, by ją osiągnąć, wszystkie tego rodzaju kompulsywne działania są właściwie dowodem paraliżu, a nieosiągalna „pozytywna” rozkosz zostaje z nawiązką urzeczywistniona jako agresja przyjmująca formę narzekań na złego innego, który ukradł mi, co mi się słuszenie należy¹³. Pasywny (ascetyczny) nihilizm chce łagodzić taką („paralityczną”) ekscytację poprzez regulację jej „wysoków”, by w ten sposób stępić jej niszczyielskie ostrze, pozwala jednak na kontynuację jej logiki opierającej się na nie mającej końca identyfikacji (winnych lub uciśnionych) osobników i grup. Choć pasywny nihilizm identyfikuje te grupy jako wymagające szacunku, nie jest przypadkiem, że oba dyskursy w końcu dochodzą do identyfikacji identycznych bytów (jako wrogów lub ofiary) – w obu przypadkach dochodzi do projekcji na innego lękotwórczego obiektu, który czyni innego doskonałym (doskonałym wrogiem lub doskonałym obiektem szacunku). W ostatecznym rozrachunku mamy tu ponownie do czynienia z narcystyczną (wyobrażeniową) logiką: gdy pojawia się lęk, wyobrażam sobie, że niczego mi nie brakuje, nawet szacunku dla złego innego.

Te dwie strony współczesnego nihilizmu mają swoje odbicie w dwóch rodzajach strachu spotykanego w zachodnim społeczeństwie. Z jednej strony, aktywny nihilizm, którego hasłem jest rozkoszowanie się życiem poprzez paralityczne praktyki, zawsze stwierdza, że rozkosz została mu ukradziona, co wywołuje

12. Lacanowska terapia psychoanalityczna ma prowadzić do rozpoznania i akceptacji takiego właśnie ekstymnego jądra za pomocą przemierzenia fantazji i dotarcia do odrażającego obiektu a (formuły naszej rozkoszy) – dlatego psychoanaliza mówi o ekskrementalnej identyfikacji (z symptomem), która prowadzi do podmiotowej destytucji (spustoszenia).

13. Alenka Zupančič, *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, MIT Press, Cambridge, Mass. 2003, s. 67.

nienawiść i strach przed tymi, których uważa za winnych (imigranci, bezrobotni, agenci itd.). Zwykle wiąże się to z domaganiem się nowego Pana, który będzie nas chronił przed siłami zła, które niszczą wyobrażeniową całość (tożsamości i społeczeństwa)¹⁴. Rezultatem tego agresywnego strachu jest inny strach, który – mimo że jest przeciwieństwem pierwszego – jest też jego konsekwencją: strach przed takim Panem i jego przedstawicielem, pewnym siebie policjantem, który nęka przedstawicieli „wrogich” grup¹⁵. W końcu kto zapewni nam nietykalność u takich przedstawicieli władzy, gdy społeczeństwo zostanie już oczyszczone z obcych elementów? Właśnie taki strach przed strachem, w swej istocie narcystyczny, leży u źródeł akcji, których celem jest ochrona uciśnionych grup i jednostek przed niesprawiedliwością Pana. Co więcej, tego rodzaju praktyki są modelowym przykładem działania nowoczesnej władzy. Jak trafnie zauważa Foucault w *Nadzorować i karać*, działa ona za pomocą mikropraktyk, które wnikają coraz głębiej w tkankę społeczną – na przykład by dokonać identyfikacji jednostek i grup, zarazem nadając swe własne znaczenia i wartości temu, co zostało znalezione i zidentyfikowane.

W społeczeństwie, w którym mamy do czynienia z dysfunkcją Innego (Prawa jako zakazu) jego miejsce zajmuje nad-Ja, a wymóg rozkoszy staje się jedynym nakazem takiej władzy. Rezultatem jest wszechobecny lęk, który – by można go było znieść – musi zostać przekształcony w coś bardziej określonego, czyli w strach przed jakimś złym obiektem. W ten sposób strach staje się jedynym składnikiem substancji społecznej, gdyż jest jedyną rzeczą, która łączy członków społeczeństwa, jedyną rzeczą, która powoduje, że organizują się w grupy. Podczas gdy obwinianie innego jako remedium na własny lęk to raczej oczywisty przykład wyobrażeniowego złudzenia i dlatego może nie warto się dalej nim zajmować, postawa szacunku zwykle uważana jest za właściwą, etyczną, godną pochwały i rozpowszechnienia. Czy jednak nie mamy tu do czynienia z kolejnym przykładem nieświadomego pogrążania się w rozkoszy? Zauważyliśmy już jak bardzo identyfikacja grup i jednostek praktykowana przez „pełną szacunku” postawę przypomina praktyki władzy analizowane przez Foucault. Możemy również dodać, że osobliwym efektem tego „szacunku” jest stworzenie nowego rodzaju substancjalnej różnicy społecznej, opartej na „cierpieniu”, która w krajach anglosaskich przedstawia się w skrócie tak: czarni są dobrzy (bo to ofiary), Irlandczycy i geje raczej w porządku (też ofiary, ale w mniejszym stopniu), a biali Anglosasi

14. Jak wszyscy wiemy, pierwszą rzeczą, którą taki Pan robi jest zawieszenie tego, co do tej pory uważano za oczywiste podstawy spójności zarówno tożsamości, jak i społeczeństwa: działania, na których wykluczeniu taki spójny obraz był oparty (powszechna inwigilacja, tortury itp.) stają się znowu na wpół legalne.

15. Badiou, *De quoi Sarkozy?*, s. 8–11.

to zło¹⁶. Jednak czegoś brakuje w obrazie takiej hierarchii: brakuje spojrzenia, które obserwuje, by stratyfikować. Zajmuje ono (niewidoczne) miejsce na szczycie, a ponieważ uważa się za etycznie czyste, czuje się uprawnione, by rozdzielać pomiędzy inne grupy różne dozy substancji szacunku. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z jeszcze jednym przykładem rozkoszowania się poprzez innego: substancja naszej własnej rozkoszy wytwarzająca lęk zostaje projektowana na innego, by można się było nią rozkoszować jako obcą (etnicznie, seksualnie itd.) pod postacią szacunku. W ten sposób nie tylko nasza rozkosz zostaje „oswojona”, nie tylko nie zagraża już spójności naszego Ja – szanując mityczną substancję innego, faktycznie oddajemy cześć idealnemu obrazowi naszej szlachetności, która tym szacunkiem obdarza.

Możemy zatem zasugerować, że często pojawiające się nawoływania do identyfikacji z ofiarą dominującego dyskursu nie zdadzą się na wiele, ponieważ identyfikacja taka jest w gruncie rzeczy jednym z wcieleń tego dyskursu. Mimo że w niektórych przypadkach używa się nawet języka psychoanalizy i mówi o identyfikacji z symptomem¹⁷, mamy tu do czynienia z czymś zupełnie przeciwnym. Jak już zauważyliśmy, efektem jest w tym wypadku rozkosz identyfikacji z naszym doskonałym obrazem w lustrze, obrazem empatycznych jednostek, podczas gdy prawdziwa identyfikacja z symptomem jest identyfikacją „ekskrementalną”, której efektem jest dezintegracja idealnego obrazu.

Poprzez ponad dekadę byliśmy świadkami rezultatów sytuacji, w której strach pozostaje jedyną więzią społeczną. W naszej narcystycznej kulturze objawia się to okresowym wystawianiem spektaklu, którego jedynym celem jest spektakularny popis siły (lęk jest właśnie tym, co niszczy pewność siebie). Zostaje on odegrany po to, by zainscenizować pojawienie się złego obiektu, złego innego, którego ostatnie imiona to Saddam Husajn i Talibowie. A są oni doprawdy idealnymi przykładami ilustrującymi strukturę lustrzanego odbicia, którą opisaliśmy, ponieważ i Saddam, i Talibowie to byli protegowani USA, swego czasu uzbrojeni i utrzymywani przy pomocy amerykańskich pieniędzy. Zatem w ostatecznym rozrachunku mamy tu raz jeszcze do czynienia z klasyczną relacją z sobowtórem: choć to, co widzimy to nasze lustrzane odbicie, nie możemy się w nim rozpoznać, ponieważ, gdybyśmy to zrobili, musielibyśmy przyznać, że przedmiot, który czyni innego złym – w którym zmaterializowała się jego jouissance – faktycznie należy do nas. Innymi słowy, to, co przedstawiane jest jako szaleństwo innego – jego irracjonalne, a nawet perwersyjne umiłowanie

16. To oczywiście nie jedyna hierarchizacja – można znaleźć wiele innych według różnych ideologicznych kluczy.

17. Symptomem rozumianym jako coś, co dyskurs wytwarza, a następnie odrzuca jako rzecz, z którą nie ma nic wspólnego.

przemocy – jest czymś, czym sami bezgranicznie się rozkoszujemy i w równie szalony sposób (w Iraku, w Afganistanie itd.). A zatem, ponieważ współczucie ofiarom prowadzi właściwie do wzmocnienia naszego idealnego obrazu, tylko stwierdzenie „Wszyscy jesteśmy terrorystami!” byłoby prawdziwą identyfikacją z symptomem i – pozwalając nam przemierzyć fantazję propagowania wolności w formie demokracji i wolnego rynku – mogłoby doprowadzić do tego, byśmy chcieli stać się kimś innym.

Wyspa strachów Führera. Utopia jako śmiertelne zagrożenie, które nigdy nie przychodzi

W niniejszym szkicu pragnę przywołać pojecie i figurę utopii, którą potraktuję szerzej jako mit referencyjny położenia egzystencjalnego i ideologicznego człowieka na każdym etapie rozwoju jego kultury i cywilizacji. „Utopię”, a konkretnej „utopijność”, potraktujemy jako nieodzowny element formacji mitycznej człowieka. W naszej refleksji założymy, że utopijność przynależy do domeny fantazji łączącej w sobie porządek zamysłu indywidualnego (na przykład, wizji jednego autora) oraz symboliki właściwej dla świadomości zbiorowej (na przykład, projekcji mądrości poetyckiej w rozumieniu Giambatisty Vico)¹. Refleksja nad utopijnością, czy utopią w tym – szerszym – sensie, jest pod wieloma względami konieczna. Nie mamy wątpliwości, że przyszło nam żyć w czasach radykalnego przełomu postaw światopoglądowych. Czas ten to okres, lub – by przywołać retorykę Heglowską – „moment” erozji lub stopniowego „znoszenia” systemów wartości bezwzględnie podporządkowanych porządkowi symbolicznemu ojca. Twierdzi się powszechnie, że wiek XXI otwiera nową erę, w której zasadniczą rolę ma odegrać kobieta, a oficjalne aspiracje społeczne sprzyjają jej mentalności, wyobraźni i konstytucji emocjonalnej. Naturalnie, enuncjacja owego zniesienia i nastanie nowego porządku ma w naszych rozważaniach charakter roboczy i symboliczny. W myśl logiki psychoanalizy, cywilizacja, jako byt kulturowy, uspołeczniony, uzależniony od mechanizmów politycznych i gospodarczych, zasadniczo opiera się na porządku symbolicznym. Faktu tego nie można zmienić, czy też zrewidować. Gdy mówimy o nastaniu nowego porządku, (porządku matczynego, kobiecego) w istocie ulegamy sugestii apeli współczesnej ideologii, a więc posługujemy się patetycznym uproszczeniem. Bezpieczniej będzie zatem odczytać ów przełom z perspektywy dialektyki mitu, mitologii i wspomnianej już fantazji. Celem naszej dyskusji jest rewizja wizji utopijnej właściwej dla ideologii patriarchalnej, oraz „utopijności” właściwej dla ideologii nowej, zapowiadającej radykalne sfeminizowanie świata w najbliższej przyszłości.

W niniejszym szkicu skupię się na najbardziej oczywistych różnicach wspomnianych tendencji reżimów światopoglądowych. Różnice te dotyczą charakteru i sposobu kreowania systemu represji społecznej i politycznej. Stwierdzamy więc,

1. Giambatista Vico, *New Science*, przeł. David Marsh, Penguin Books, London 2001, s. 138.

że kluczowym narzędziem dla sprawowania władzy nad jednostką w reżimie ojcowskim są apele utrzymujące jednostki w stanie niepokoju, lęku, zawstydzenia. Przez tysiąclecia, człowiek miał służyć idei, różnymi sposobami był zmuszany do wysiłku i realizacji wysublimowanych celów. W kulturze patriarchalnej przyjemność jest wrogiem człowieka i duszy, porządni obywatele musieli, w pierwszej kolejności, nauczyć się trzymać wszelkie popędy na wodzy. W porządku nowej ideologii stymulacja negatywna (poczucie wstydu, dyskomfortu w razie odstępstwa od postępowania ortodoksyjnego) ustępuje motywacji pozytywnej (wyrozumiałość wobec siebie i własnych niedoskonałości, powszechna dostępność środków, w tym środków farmakologicznych na wszystkie dolegliwości ciała i ducha itp.). Nie pragnę zajmować się szczegółowo kulturowymi i psychologicznymi zagadnieniami „nowego porządku”. Mówimy przecież o rzeczywistości bieżącej, rozwijającej się, postępującej, odgrywającej (raczej niż piszącej) swoje narracje i spektakle utopijne wieloma i językami i na wielu poziomach apelu społecznego. W dalszych rozważaniach, jedynie zasygnalizujemy problematykę utopijności współczesnej i potraktujemy ją jako dialektyczną przeciwagę w dziele prezentacji i odczytania klasycznych narracji utopijnych. Konkretniej, interesują mnie subtelne mechanizmy represji psychologicznej i politycznej, za pomocą których autor wizji utopijnych lub wykreowana przez wizję tę główna figura władzy (np. *Führer*) – rzekomo – utrzymuje, lub pragnie zaprowadzić, idealny porządek w swoim państwie, wspólnocie, grupie itp.

W sferze refleksji nad psychologią represji, po pierwsze, zainteresuje nas idea, tak zwanej, miłości wspólnotowej, w istocie systemu podsycania poczucia zagrożenia wśród jej podmiotów oraz ofiarowania im niezawodnej opieki i ochrony przed wewnętrznym lub zewnętrznym wrogiem. W pewnym sensie, podstawowym filarem każdej utopii ostatecznie staje się zmyślna ideologia, która nie uszczęśliwia człowieka, a – niemal skrajnie – dyscyplinuje poniekąd zawsze zawodny czynnik ludzki. Po drugie, typowy, tradycyjny projekt utopijny jest koncepcją jednego autora, co uzasadnia tezę Tomasza Hobbesa i Gustawa Bona, że nie było i nie będzie takiej grupy społecznej, której inteligencja zbiorowa dorówna inteligencji indywidualnej. Po trzecie, utopię zwykło się przedstawiać, czy też wyobrażać sobie, jako świat oglądany z pewnego, bezpiecznego dystansu. Utopia to figura, temat i przedmiot narracji, która w wizjach utopisty jawi się jako rzeczywistość odpowiednio pomniejszona, uproszczona. Doskonale zorganizowany świat zdaje się dziełem umysłu pogrążonego w ułudzie i ignorancji. W wizji utopisty nie ma miejsca na dyskusję i opis zbyt szczegółowy. Jako topos, obraz, rozbudowana metafora, utopia przypomina sztucznie „zmechanizowany” organizm. Najbardziej przekonującym plastycznym analogonem utopii jest mapa i makieta, której wszystkie elementy są ruchome i pozostają do dyspozycji wyobraźni autora, wizjonera, wodza (*Führera*).

Tym, co daje nam najbardziej do myślenia w świecie współczesnym, jest fakt, że zmniejsza się znaczenie *episteme* – i wpływ wiedzy w ogóle – na kształtowanie postaw moralnych człowieka. W większości przejawów życia społecznego i kulturowego zwiększa się natomiast rola Wyobraźniowego, czyli porządku obrazów i fantazji². Porządkowi obrazów towarzyszy materialistyczny apel zachęcający do korzystania z życia; przyjemność jako taka oraz środki dostarczające rozkosz, stały się dobrem i celem ludzkości. Ogólnie, przynajmniej oficjalnie, aspiracje ludzkości detronizują ojca i jego surowe prawo. Interpelacje właściwe dla nowego porządku rzeczy zachęcają do konsumpcji, anonsują erę „kobiecości”, dobrobytu materialnego, ciała, itd. W przeciwieństwie do patriarchy, kobieta żąda rzeczy natychmiast; „esencja” i „porządek stały” trwałość ma w jej wysłowieniu wartość instrumentalną, a więc głównie retoryczną. Ojciec kalkuluje, oszczędza, walczy o trwałość i konsekwentność wartości w świecie niedoskonałości i błędów natury, profanujących boski świat idei. Kobieta żyje i reaguje szybko w świecie tego, co Richard Rorty (twórca terminu ironistki liberalnej) nazywa przygodnością³. Uwaga bądź przytomność odpowiadająca temu ostatniemu reżimowi głównie uwrażliwia się na potrzeby i zadania bieżące. Człowiek współczesny w nowej aksjologii – mocno uwarunkowanej nie mentalnością religijną a dyskursem psychologii – nie wstydy się swoich potrzeb, przez stulecia nazywanych niższymi lub zwierzęcymi.

W porządku cywilizacji kobiety – osobiste „widzimi się”, spontaniczność decyzji (kupujemy na raty, jedziemy na wakacje w trybie *last minute*) nie noszą znamion zachowania nieprzykładanego, pozbawionego zmysłu i tak zwanej trzeźwej kalkulacji. Cywilizacja kobiety uśmierza ból egzystencjalny i tłumi poczucie winy i lęk naturalnie wpisane w pokłady jaźni, poprzez najbliższe, poręczne, często nazbyt doraźne, rozwiązanie. Podobnie dyskurs krytyczny nowego światopoglądu, bez kompleksów powraca do prostej dualistycznej retoryki dobrego, życiodajnego ciała oraz „złego” skompromitowanego, świata idei patriarchalnych. Dyskursem nowym rządzi patos, patos życiodajnego łona i wielofunkcyjnej piersi, i to śmiało znajdujący wyraz w bombastycznej metaforze. Dialektyka małych praktycznych spraw jest poważna, kobieta zaangażowana zabiera się do dzieła z poważną miną – humor i dowcip to kwestie niegodne uwagi, gdy w grę wchodzi bój o godność łożyska życia i jego nosicielki.

Nieobcy wydaje się w wysłowieniu tym przytomny, lub półprzytomny, regres do tonacji heroicznej podmiotu – bohaterskiego, wyzwolonego od kodu moralnego

2. Magdalena Błędowska, *Słownik pojęć Lacanowskich*, w: Sławomir Masłoń, *Coetzee*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 361.

3. Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 25.

honoru, pogardzającego modelami czystości. „Kobieta” Helen Cixous i Adrienne Rich chce być chimera, pragnie kochać miłością homoerotyczną, chce znaczyć więcej niż ktoś kto sumiennie wykonuje polecenia innych⁴. Podmiot współczesny jest niefaliczny; niczym Meduza, ma wzbudzać szacunek, jeśli nie lęk i odrazę w sercach falicznych bohaterów⁵. Nad projektami ekspresji kobiecej i feministycznej nie czuwa duch uniwersalistycznej estetyki czy też, jakby powiedział oświecony klasycysta, zdyscyplinowane poczucie smaku. Oczywiście nie twierdzimy, że myśl feministyczna i feminizująca, jako dominanta ideologiczna wyparła czy też zniósła (w sensie Heglowskim) myśl i dyskurs patriarchalny. Istotą współczesnego porządku jest erozja czy też „zniesienie” dyskursu akademickiego czy humanistycznego jako takiego. O ile w XIX wieku i jeszcze w pierwszej połowie XX wieku wierzono otwarcie lub skrycie w zasadę porządkującą inteligibilną rzeczywistość (zasadę uzasadniającą marzenie o tym, co Rorty nazywa *super-science*), człowiekowi XXI wieku najwidoczniej niepotrzebna jest żadna idea jednocząca jego wysokie i przyziemne aspiracje⁶. Kondycja współczesności wskazuje na to, że człowiek może żyć szczęśliwie wśród swobodnie lewitujących porządków niezobowiązujących wartości.

Osiągnięcie tej płynności aksjologicznej prawdopodobnie nie byłoby tak efektywne bez Internetu, czyli systemu ewoluującego z tego, co Stuart Moulthrop nazywa w publikacji z 1991 hipertekstem⁷. Rzeczywistość potwierdza, że nadzieje, ale także obawy Stuarta Moulthropa były uzasadnione. Nad systemem globalnym pozbawionym centrum łatwo stracić kontrolę. System ten także w mniejszym stopniu niż przewidywano w latach dziewięćdziesiątych, przysłużył się promocji wiedzy. Internet najlepiej ze wszystkich znanych człowiekowi mediów umożliwił transfer fantazji, także jako towaru. Ostatecznie, ogólnie rozumiana medialność, szybka i dynamiczna jak nigdy dotąd, spełnia znacznie ważniejszą rolę niż informacja.

Nietrudno zinterpretować narracje utopijne właściwe dla nowej rzeczywistości i jej kultury jako antyutopię. Poczucie wyzwolenia jaźni indywidualnej w sieci

4. Adrienne Rich (1980) postuluje continuum miłości lesbińskiej jako analogon prawdziwej, „głębokiej” miłości kobiecej, a więc miłości kobiety do kobiety. Por. Adrienne Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, w: *Feminism and Sexuality*, red. Stevi Jackson, Sue Scott, University of Columbia Press, New York 1996, s. 130–141.

5. Por. Helen Cixous, *The Laugh of the Medusa*, przeł. Paula i Keith Cohen, „Signs”, Summer 1976, Vol I, s. 875–893.

6. Filozofia miała być „super-science” wieku ostatnich filozofów systemowych. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism, Essays 1972–1980*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, s. 147.

7. Stuart Moulthrop *You Say You Want a Revolution? Hypertext and the Laws of Media*, „Postmodern Culture”, Volume 1, Number 3, May 1991 (źródło: <<http://muse.jhu.edu>>)

jest pozorne. Sieć jest nie tylko fałszywą wolnością na permanentnym podglądzie i podsłuchu, ale wręcz nonszalancko narzuca formy komunikacji oraz w dużej mierze dyktuje tempo życia każdemu użytkownikowi. Sieć z czasem uzależniła swoich użytkowników od produktów umożliwiających płynne korzystanie z jej zasobów (Google, Facebook, oprogramowanie Microsoft). W odczytaniu lewackim, ideologia i wartości współczesne po prostu wyręczają się mitologią kobiecej eudajmonii, światopoglądowi zapewniającemu przetrwanie cywilizacji, której rozwój całkowicie uzależniony jest od sukcesu dynamicznej konsumpcji. Jednakże interpretacja marksistowska, na przykład Żiżkowska, nie zmieni faktu, że musimy żyć w świecie obowiązkowego uszczęśliwiania siebie przez kupowanie, zażywanie i zaciąganie długów. Slavoj Žižek nie może być niczym innym dla świata niż ciekawostką, filozofem, który mówi i prawi, „jak to filozof”, rzeczy niezrozumiałe a już na pewno niepraktyczne. Potraktujmy cywilizację kobiecości fenomenologicznie, czyli jako fakt jednoznacznie zaistniały w świadomości milionów istnień ludzkich. W nowym życiu, życiu całych generacji – i to niekoniecznie jednostek nieskalanych wykształceniem – krytyka akademicka, filozofia, humanistyka nie odegra istotnej roli. Gdy media są źródłem informacji i komentarza, którego charakter i treść zdefiniowane są przygodnością – zanika zasada hierarchiczności rejestrów. W przestrzeni tej każdemu wolno mieszać wszystko z wszystkim, wierzyć w terażniejszość wyzwoloną od historyczności i racjonalnej przyczynowości.

W porządku ojca i w wyobraźni utopijnej właściwej dla tradycyjnego porządku rzeczy, najważniejszy jest porządek, klarowność idei dyktującej funkcje i cele wspólnoty. Powinnością każdego członka wspólnoty jest bezdyskusyjne podporządkowanie się prawu. W narracji utopijnej, autorytet i instytucje wyższe państwa są dobrze widoczne w przestrzeni publicznej. Głos ojca także odzywa się jako sumienie (ojciec zinterioryzowany). By być kochanym, obywatel utopii musi okazywać autorytetowi należyty szacunek. Ojciec domaga się od swych synów poświęcenia, nieustannej pracy. Uszczęśliwienie jednostki w tych warunkach znaczy tyle, co podporządkowanie jego woli: idei utopii i jej celom wyższym jako organizmowi bezosobowemu. Rolą ojca, wodza, męża stanu jest, w sposób mniej lub bardziej jawny, trzymanie obywateli w stanie lęku (bogobojności) i wykorzystanie lęku, a przede wszystkim energetycznego potencjału człowieka działającego w świadomości zagrożenia, do zacieśniania więzi między członkami wspólnoty.

Heidegger pojmuje lęk jako modus położenia. „Lękać się może tylko byt, któremu w jego byciu o nie samo chodzi. Lękanie się otwiera zagrożenie tego bytu, jego zdanie się na siebie samego. Lęk odsłania zawsze – chociaż ze zmienną wyrażnością – jestestwo w byciu jego „tu oto”. Kiedy lękamy się o swój dom,

to nie przeczy to podanemu wyżej określeniu o „co lęku”⁸. Lękanie jest zawsze lękaniem się „przed czym”, a więc jako stan dyskomfortu psychicznego, ma na uwadze zbliżające się niebezpieczeństwo. Z pięciu cech lękania się omawianych w tej refleksji, wszystkie łączy odniesienie do czegoś niosącego i przybliżającego zagrożenie. Lęk jest powiązany z jestestwem, dzieli z nim kontekst, „jakoś” promieniuje szkodliwością. „To coś szkodliwego jako groźne nie jest jeszcze w dającej się ovladnąć bliskości, ale zbliża się”⁹. Silnie poetyzujący namysł Heideggera sugestywnie upiera się w upatrywaniu się źródła lęku w samym podmiocie, czyli w jestestwie. Czynnikiem niebezpieczeństwa wzbudzający lęk czy strach przychodzi, zbliża się, ale – co ważne – wcale nie musi nadejść. Heideggerowska interpretacja lęku, modusu który dzielimy z całą resztą świata zwierzęcego, otwiera możliwości spojrzenia na temat z perspektywy nerwicy. Nerwica komplikuje proste relacje emocjonalne człowieka z otoczeniem, jest zatem lękiem głęboko „zinternalizowanym”, zalegającym w nieświadomości. Trudno się nie zgodzić, że lęk utrudnia socjalizację lub sprawne myślenie i wyciąganie wniosków, jest zatem czynnikiem alienującym ja ja od innych. Oczywiście musi istnieć gradacja intensywności i jakości lęku, siłą rzeczy, muszą istnieć także pokrewne mu położenia: przestach, groza, przerażenie. Tak jak wspomnieliśmy, położenia nacechowane gwałtownością niweczą refleksyjność i sprawiają, że zbudowanie trwałych, czytelnych relacji między jestestwem i rzeczami jest niemożliwe. Możliwym natomiast jest budowanie całych światopoglądów, związków sympatii i antypatii, topografii działań w warunkach lękania się lub, jeszcze częściej, działań by za wszelką cenę, uniknąć tego stanu.

Zagadnienie lęku oraz historii uspołecznienia jako ucieczki od lęku, prowadzi nas do tajemnic zachowań zbiorowych, naturalnie uwarunkowanych pobudkami zarówno świadomymi jak i nieświadomymi. W kwestii psychologii kolektywnej Freud, między innymi, dochodzi do wniosku, że poczucie uspołecznienia polega na konwersji postaw wrogich na przyjazne¹⁰. By zachowujące się egoistycznie jednostki skonsolidowały swoje siły jako grupa, muszą zidentyfikować się z przywódcą (naczelnikiem, guru lub ideą)¹¹. W refleksji nad strukturami odczuwania zbiorowości Freud oddaje, choć niekoniecznie wylewnie, hołd Gustawowi Bonowi, autorowi klasycznej teorii psychologii zachowań tłumu. Freud zgadza się

8. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 200–201.

9. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 200. Por. Strach (*fear*) u Locke’a to dyskomfort umysłu na myśl o czymś, co ma się wydarzyć w przyszłości. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Prometheus Books, New York 1995, s. 162.

10. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, przeł. James Strachey, The Hogarth Press, London 1948, s. 88.

11. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, s. 21.

z Bonem, że dołączenie jednostki do bytu kolektywnego, zwłaszcza bezładnego tłumu, czyni ją po pierwsze bezpiecznie niewidzialną, po drugie daje jej poczucie bezkarności oraz przyzwolenie na wyzwolenie emocji i uczuć, w tym potencjalnie negatywnych. Po trzecie, poziom inteligencji świadomości zbiorowej jest zawsze niższy od poziomu teje u poszczególnych członków grupy. Swobodna fluktuacja nastrojów w obrębie grupy a zwłaszcza tłumu osłabia zdolność samokontroli wpojonej jednostce przez normy zachowania cywilizowanego¹². Najważniejsze jest to, że działanie wspólne pozwala, a niekiedy wręcz narzuca, jednostce postępowanie wbrew jej zasadom etycznym. Grupa zwykle domaga się od członka szczerego i całkowitego zaangażowania oraz bezwzględności posłuszeństwa wobec swojej racji lub sprawy. Istnieje także zawsze możliwość bycia wykluczonym przez grupę. Stanie się to wtedy, gdy nie oddamy jej sprawie wszystkiego, co mamy i nie pokażemy wszystkiego, na co nas stać. Miejsce uskoku w otchłani wykluczenia, stanu lęku nigdy nie jest daleko – podobnie jak wszystko to, co grupą nie jest. Po za tym, każda grupa dba tylko o siebie; zwłaszcza w przypadku kościołów, sekt, czy grup wyznaniowych, gdy każda z nich mówi o „absolutnym” miłosierdziu bożym, w duchu wyklucza ciała zbiorowe, z którymi rywalizuje. W zachowaniach społecznych w ogóle należy założyć zatem, że pozytywne uczucia łatwo przeradzają się w uczucia i emocje negatywne. Podobnie jak w bliskich w związkach interpersonalnych, relacje w obrębie grup społecznych, zwłaszcza te silniejsze, na przykład, wiążące członka zwyczajnego z przywódcą, muszą zawierać zarodki resentymentu i wrogości¹³.

Zajmijmy się pytaniem o istotę wspólnotowości ukształtowanej na zaczynie retorycznym ku przestrodze, czyli na metodycznym wzniesieniu niepokoju i lęku. Zdaje się, że formy mityczne apelu tego rodzaju wpisują się w interpelacje ideologiczne właściwe dla dyktatury totalitarnej oraz reżimów wywiedzionych ze światopoglądów religijnych. Te pierwsze straszą złym Żydem lub imperialistycznym dywersantem, te drugie Szatanem¹⁴. We wszystkich tych przypadkach uosobienie zła pozostaje osobą nieobecną, a nieustannie podsycany lęk staje się bezpośrednią rzeczywistością interpelowanego. Religia operuje politycznie i praktycznie rzecz biorąc najbardziej skutecznymi środkami utrzymywania pod-

12. W tłumie cywilizowany człowiek ponownie staje się barbarzyńcą. Por. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, s. 14.

13. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, s. 54.

14. Obecność światopoglądu żydowskiego dla innych, polega na tym, że system ten odgórnie odrzuca możliwość fantazjowania o szczęśliwym, doczesnym życiu. Jedynie w Judaizmie stajemy twarzą w twarz z lękiem „prawdziwego”, traumatycznego jądra Prawa, czyli otchłanią pożądania Innego i dlatego nie możemy się ludzić, że człowiekowi dane jest szczęście na ziemi. Por. Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 2003, s. 123.

miotu w stanie nieustającego lęku. Zakłada się bowiem, że wyobrażenia światów piekielnych mocniej oddziałują na wyobraźnię wiernych aniżeli wyobrażenia egzystencji niebiańskich¹⁵. Nie jest dziełem przypadku więc, że księgi *Raju utraconego* Milтона poświęcone rebelii części aniołów przeciw Stwórcy oraz opisom otchłani piekielnych są literacko ciekawsze niż pozostałe części dzieła, a Szatan pozostaje w dziele tym najbardziej przekonująco zhumanizowaną postacią¹⁶. Inwencja bazująca na wyobraźni kosmologicznej i fantastycznej ma wyjątkowo szerokie pole do popisu. Skoro kres wszystkiego jest tajemnicą, człowiek tym bardziej podatny jest na sugestie i argumenty innych. W przypadku retoryki religii, obietnice i przestrogi są całkowicie nieweryfikowalne, pozostaje tylko wierzyć, zawierzyć słowom kapłanów i poczekać na śmierć.

W kulturze retorycznej chrystianizmu, w każdej epoce długiego panowania tego światopoglądu, daje się stwierdzić istnienie syndromu chronicznie niedostatecznego uwielbienia Boga. Przejawem próby wypełnienia tego niedostatku jest bezwarunkowy odruch obrony prawd religijnych przed złymi ateistami. To tak jakby ludzono się, że garstka wolnomyślicieli była w stanie wprowadzić zamęt wśród milionów chrześcijan, dla których wiara, a już na pewno nawyki językowe przez nią ukształtowane, stanowiły podstawowe odniesienie aksjologiczne w każdej dziedzinie życia. W *Wędrowce pielgrzyma* Johna Bunyana alegoryzowany bohater Chrześcijanin, w drodze Miasta Niebieskiego (na górze Syjon), spotyka duszę potępionego człowieka. Wizja przywołuje obraz postaci o kształtach ludzkiej zamkniętej w żelaznej klatce¹⁷. Myśl, że bezczynne trwanie w takim miejscu będzie trwać w nieskończoność (rzecz przypieczętowana wykrzyknieniem „Och wieczności!”) ma najwidoczniej wywołać wyobrazenie lęku o wyjątkowo cierpkim, klaustrofobicznym posmaku.

Bogobożnością muszą się wykazać wszyscy uczeni chrześcijańskiego świata. W XVII i XVIII wieku, obsesyjna niemal obrona wiary przybiera postać, często dyskursywnie bardzo skrupulatnej, walki z ateizmem (w Anglii kojarzonym z poglądami Tomasza Hobbesa)¹⁸. W kulturze kaznodziejskiej przestrzega się,

15. Por. Lucian Krukowski, *Art and Concept: A Philosophical Study*, University of Massachusetts Press, Amherst 1987, s. 64.

16. Por. Klasyczna już apoteoza wyobraźni poetyckiej jako podstawowej zasady epistemologicznej umysłu. Geniusz poetycki jest naprawdę sobą jeśli obraża wyjąłowaną poetykę posłuszeństwa wobec prawa. Milton jako prawdziwy poeta jest najbardziej przekonujący, tym samym jako twórca czuje się najswobodniej, gdy snuje mityczną historię losów Szatana, a nie Zbawiciela. Por. William Blake, *Marriage of Heaven and Hell*, w: *The Poems of William Blake*, red. W.H. Stevenson, David V. Erdman, W.W. Norton & Company Inc., New York 1985, s. 107.

17. John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, Penguin Classics, London 1987, s. 79.

18. Ton wywodu apologetów wiary wybrzmiewa retorycznym oburzeniem, tak jakby marginalny ateizm śmiertelnie zagrażał absolutnie panującemu chrześcijaństwu. Argumenty

na przykład, przed powagą intencji Szatana, dlatego też nawoływanie do powagi przygotowuje stosowny nastrój pod właściwy apel ideologiczny. Cokolwiek by nie powiedzieć o tych systemach straszenia „na wyrost”, można założyć, że światopogląd człowieka bogobojnego stanowi optymalne rozwiązanie dla ustanowienia przytomnego balansu między lękiem, nieuchronnym towarzyszem życia, nadzieją na lepszą przyszłość oraz potrzebą perwersyjnego „fantazjowania sobie” o piekle i jego wieczystych kaźniach.

To, co łączy jednostki w ramach wspólnoty to wspólna sprawa, idea, często symbolicznie uobecniona w postaci przywódcy. Łatwo domyślić się, że ta szczególna postać reprezentuje autorytet ojcowski. Przywódca, naczelnik przyciąga i jednoczy jednostki na zasadach identyfikacji. Innymi słowy, „synowie” i „córki” upodabniają się do najjaśniejszej, najważniejszej postaci w swoim otoczeniu oraz powołani są do wspólnoty przez jego słowa. Pozytywny aspekt przyciągania w tym kontekście inspirowało Freuda do refleksji nad sublimacją popędu płciowego¹⁹. Jako członkowie wspólnoty darzymy się miłością, przetworzoną, wyrafinowaną, uspołecznioną energią Erosa, choć więź ta zawiera element młodzieńczego, poniekąd naiwnego, zauroczenia. Zakochanie, jak wiemy, wiąże się z przetworzeniem kwantu energii libido w obiekt pożądania. Wola identyfikacji z ojcem wyraża się w otwartości na emocje przeżywane w grupie, co idzie w parze z otwartością na introjekcję. To ostatnie polega na wchłonięciu i zatrzymaniu obiektu-matki, a konkretniej obiektu zastępującego ją lub idei skojarzonej z jej obecnością, w struktury identyfikacyjne ego. Zamysł nad tak pojętą miłością w kontekście psychologii grupowej wspomógł jest lateralną refleksją nad hipnozą, poniekąd zjawiskiem popularnym wśród pionierów psychologii przełomu XIX i XX wieku.

Hipnoza, w postaci popularno-mitycznej znana także pod nazwą mesmeryzmu, w wywodzie Freuda, istotnie, pozostaje tajemnicą umysłu²⁰. Jednak ów brak ostatecznego wyjaśnienia czym jest ów stan śnienia na jawie, nasuwa na myśl merytorycznie nośny wniosek. Może, mianowicie, powołanie do istnienia grupy, wyzwolenie siły przyciągania jednostek do przywódcy i wspólnej sprawy jest właśnie możliwe jedynie dzięki tajemnicy, niedopowiedzeniu, romantycznej nieścisłości, urokowi? Dołączenie do śniących na jawie, kochających się, często nieświadomie, jednostek, braci i siostr zjednoczonych wspólnym celem, obywateli pokrzepionych nadzieją zwieńczenia idyllicznych marzeń, jest możliwe

obrony wiary tendencyjnie interpretują postawy ateistyczne jako niezgodne z logiką i zasadami zdrowego rozsądku. Por. Richard Bentley, *A Confutation of Atheism from the Structure and Origin of Human Bodies*, Printed for Henry Mortlock, at the Phoenix, St Paul's Church-Yard, London 1694.

19. Zygmunt Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992, s. 35.

20 Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, s. 77–78.

tylko dzięki scedowaniu części indywidualnej woli na energetyczne zasoby przywódcy i jego ideologii. Gdy obdarzamy przywódcę naszą miłością, w pewnym sensie utożsamiamy się z nim, a tym samym, ofiarujemy mu części swojej energii, a więc oddajemy część siebie do jego dyspozycji. Domyślamy się zatem, że cała ta dramaturgia zauroczeń i uwodzenia ma także swoją mroczną stronę. Istotnie, psychoanaliza udowadnia, że nic w zachowaniu ludzkim nie dzieje się bez udziału podświadomości. Słowa symbolicznego ojca, ogólniej, słowa i głos superego, same w sobie, nie posiadają potencjału energetycznego, by omotać odbiorcę-słuchacza i narzucić mu wolę mówcy. Głos „ojca” jedynie porusza sumienie ego, przywołuje stłumioną pamięć o pierwotnej zbrodni i pobudza w nim poczucie winy.

Czynnikiem motywującym i ułatwiającym zrzeszanie się jednostek, a więc ich łączenie się w grupy jest, często nieokreślony, lęk. Lgniemy do innych, ponieważ lękamy się i, jak to często podkreśla Freud, nie wiemy czego i dlaczego. Dyskomfort lęku – jak to wynika z wywodu Heideggera – w dużej mierze jest powiększony przez niepewność, bo przecież nie wiadomo, czy złe rzeczywiście nadejdzie. U Freuda zbliżanie się zagrożenia ma charakter wewnętrzny, lękamy się rzeczy lub postaci, która ma wynurzyć się z nieświadomości. Przyczyną lęku, często konkretniej odczuwanego jako poczucie winy, jest zatarte wspomnienie pierwotnego życzenia śmierci ojca. Życzenie to ma także swój archetypowy odpowiednik w prehistorii tożsamości zbiorowej. Geneza państwowości, wedle Freuda, wywodzi się z prehistorycznego precedensu, krwawego zdarzenia, podczas którego synowie tyranicznego ojca wspólnoty pierwotnej zgładzają go i przejmują władzę nad plemieniem. Następcy tyrana, może już współpracujący ze sobą jako pierwotna forma rządu, jednak szybko dochodzą do wniosku, że ojca nie da się zgładzić. Można pozbyć się osoby i ciała, ale ojciec szybko odradza się jako niezniszczalny symbol władzy²¹. By utrzymać klan lub plemię przy istnieniu, ojcobójcy muszą przywrócić te same, albo podobne do dotychczasowych, mechanizmy represji psychologicznej. Ojcowskie metody dyscyplinowania rodziny tym razem przybiorą postać bardziej zaawansowanej interpelacji politycznej. Uspołeczniające się ego w takim razie obciążone jest poczuciem winy, ale także tłumionym lękiem przed kastracją. Ojciec może uciec się do tej ostatniej, by ukarać syna za próby zajęcia jego miejsca. Czynniki patogenne zagrażające miłości wspólnotowej, teoretycznie rzecz biorąc, mogą mieć kilka przyczyn. Rozpad poczucia więzi może być spowodowany regresem świadomości do wcześniejszego stadium rozwoju osobowości.

21. Sigmund Freud, *Totem and Taboo, w: Totem and Taboo, Moses and Monotheism and Other Works*, przeł. James Strachey, Penguin Books, London 1990, s. 204.

U każdej dorosłej osoby może, jak twierdzi Freud, przebudzić się dziecięcy, narcystyczny odruch popadania w przerażenie. Freud tłumaczy ten stan nieco tautologicznie. Mianowicie, dziecko często popada w ten stan w obliczu niewiedzy, co należy robić, gdy jego pragnienie nie zostaje spełnione. Nie jest wykluczone, że dojrzały, uspołeczniony podmiot zachowa się podobnie, tym bardziej, że przyłączenie się do grupy wiąże się z pewnym ryzykiem. Przyjmując schronienie w grupie, utożsamiając się z ciałem zbiorowym, każdy jego członek musi się liczyć z tym, że ciało to jest nietrwałe i w każdej chwili może dojść do jego rozpadu. Przejście w stan chaosu w kontekście psychologii grupowej Freud nazywa paniką²². Panika, wedle Lacoue-Labarthe'a i Nancy'ego, ma też swój wymiar kreatywny. Stan rozproszenia jest bowiem absolutnym czynnikiem różnicującym, który wskazuje na to, że tożsamość polityczna wspólnoty nigdy nie jest stała, ani tym bardziej nie jest zbudowana według prostego, pozytywistycznego modelu. W myśl poglądu radykalnie różnicującego, nie byłoby cywilizacji zarówno bez miłości jak i momentu regresu do stanu paniki, czyli stanu bez miłości, jej wycofania się. Autorów *Paniki politycznej* nie zadowala interpretacja psychoanalityczna zachowań zbiorowych. Studiując polityczne zachowania wspólnoty, Nancy i Lacoue-Labarthe przywiązują większą wagę do nieprzewidywalności poczynań jej członków. Władzę, charakter polityczny wspólnoty kreuje się przez zlewanie tożsamości wewnętrznej i zewnętrznej, a psychoanaliza popełnia błąd starając się wyznaczyć względnie czytelną granicę między nimi²³.

W dalszych rozważaniach, pragnę zająć się koncepcją utopii jako gestami uwodzenia i zaproszenia jednostki do projektu idealnego państwa czy życia, jako pomysłu, czy też fantazji, jednego autora (Platon, Bacon, More, Marks, Hitler). Interpretacja ta inspirowana jest dwoma wnioskami wyciągniętymi z dotychczasowej dyskusji. Po pierwsze, propozycja lepszego życia, wolnego od lęku, musi zaprezentować się obiecująco, ale jednocześnie nabrać dystansu do rzeczywistości obecnej. W systemach totalitarnych, poprawa standardu życia obywateli, zwłaszcza w Rosji, rysuje się jako realna możliwość jedynie w odleglejszej perspektywie. By coś osiągnąć, najpierw trzeba zwalczyć zło i zniszczyć wszystko, co mogło by się przyczynić do jego regeneracji. Utopia to świat przyjemnie wyalienowany poza burzliwym teatr subiektywności, czyli środowiska najbliższego podmiotowi, świadomości obciążonej traumami, poczuciem winy, skomplikowanymi relacjami z ojcem i matką. Na topografię utopii zwykle „patrzmy” z góry, jakbyśmy chcieli okiem wyobraźni dostrzec mapę lub makietę. Widząc lepszy świat optycznie pomniejszony, przestajemy myśleć o szczegółowych problemach nieuchronnie

22. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, s. 45.

23. Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *Retreating the Political*, red. Simon Sparks, przeł. Céline Surprenant, Routledge, London 1997, s. 6.

związanych z wdrażaniem radykalnych wizji w życie. Projektując lepszy świat w oddali, w pewnym sensie, uwalniamy się od siebie samego.

Po drugie, projekcja utopijna, by spełniła swoje zadanie jako wizja prawdopodobnej rzeczywistości wolnej od strachu i nieładu, jest koncepcją autorską przywódcy. W sensie literackim, przywódca jest autorem, który snuje, niby „więcej niż subiektywną”, wizję ładu społecznego. I odwrotnie, każda poważna i z założenia niesubiektywna koncepcja ładu musi zawierać element mityczny, który nobilituje słowa uprzywilejowanej jednostki. Wedle Nancy’ego mowa staje się mitem jeśli zostaje uszlachetniona wartościami, które wzmacniają jej oddziaływanie na odbiorców oraz nadają jej mocy wiarygodnej narracji o początkach wspólnot i rzeczy. Ten szczególny rodzaj mowy nie podaje odpowiedzi na zadawane pytania, a raczej zaspokaja stan, mniej lub bardziej uświadomionego, oczekiwania²⁴. W dalszej dyskusji pozwolimy na to, aby historia spotkała się z literaturą, dając wyraz przekonaniu, że obie domeny są jednakowoż podatne na polityczne mitologizacje.

Jak już stwierdziliśmy, by idea uporządkowania organizmu lub mechanizmu społecznego była wiarygodna, występująca w roli autorytetu postać musi potrafić wykreować tajemniczą, „hipnotyzującą” ambiwalentność wokół sprawy, którą reprezentuje. Zapewne w kreowaniu atmosfery pomaga demagogiczna retoryka, niby nawiązująca do spraw rzeczywistych, ale może jednak przede wszystkim umiejętnie mistyfikująca rzeczywistość. Przywódca – niczym hipnotyzer – musi sprawić, że odbiorca jego sugestii zaakceptuje bajkę jako obietnicę lepszej przyszłości. Oczywiście czyniąc to przywódca przemawia do emocji słuchacza, przywołuje w jego wyobraźni przyjemne obrazy i skojarzenia. Paradoksalnie, powodzenie mowy zależy od utożsamienia fikcji z rzeczywistością przyszłości. To oddalenie, bezpieczne odizolowanie wyspy i państwa powszechnej szczęśliwości, wspólnoty komunistycznej, aryjskiej Germanii, daje więc podmiotowi radość uczestnictwa w czymś do tej pory nie doświadczonym przez wszystkie przeszłe pokolenia. To poczucie własnej wyjątkowości w tej sytuacji silnie motywuje słuchacza, by uczestniczył w nowym, niezwykłym projekcie odrodzenia wspólnoty, ludzkości itd. Wielce obiecującym w tych okolicznościach zdaje się fakt, że zostaliśmy wyzwoleni od brzemienia dziejowości, pamięci o przeszłych niedolach i klęskach. Praktycznie rzecz biorąc jednak, sens działania wizji utopijnych sprowadza się do utrzymania stanu adwentu i gotowości na dalszy rozwój zdarzeń. W logice tego rodzaju fantazji dochodzi do pobudzenia nadziei na zasadach podobnych do działania lęku. W ten sposób powracamy do tezy

24. Jean-Luc Nancy, *Inoperative Community*, red. Peter Connor, przeł. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland i Simona Sawhney, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991, s. 48.

przewodniej naszych argumentów oraz do myśli Freuda, że etos i patos uspołecznienia jako takiego polega na zręcznej konwersji złego przeczucia i lęku w to, co niesie miłość i nadzieję.

Zajmijmy się myśleniem utopijnym jako perwersyjną zabawą intelektualną przemieniania lęku w (mniej lub bardziej przekonujące) pozory miłości wspólnotowej. Paradoksalnie, skuteczność władzy utopijnej – a więc miłości pojmowanej w szerszym, bezosobowym sensie – jest wprost proporcjonalna do systemowego wzmocnienia represji podmiotów przez państwo i jego instytucje. Systemy władzy, twierdzi za Michélem Foucaultem Judith Butler, wytwarzają podmioty, które następnie reprezentują. „W jurydycznym modelu władzy życie polityczne wydaje się regulowane jedynie negatywnie, czyli poprzez restrykcje, zakazy regulacje, kontrolę, a nawet ochronę jednostek powiązanych z ową strukturą polityczną przez swe przygodne i nieostateczne wybory”²⁵. Jakby na to nie patrzeć, budowanie miłości wspólnotowej, realizuje się jako system nieustannie generujący nakazy i zakazy. W Utopii Tomasza More’a, obywatelom nie wolno być zbyt bogatymi, nie wolno im migrować bez pozwolenia władz, zakazane jest odurzanie się, surowo karani są obywatele przyłapani na odbywaniu pozamałżeńskich stosunków płciowych. Szczęśliwy obywatel musi pogodzić się ze swoim losem, który czyni zeń nie podmiot a jedynie jednostkę. Szczęśliwy obywatel nie jest podmiotem woli, lecz małym, sprawnie wypełniającym swoje zadania elementem w kinetyce ruchów instytucjonalnych. Jonathan Swift ukazuje satyryczny obraz urokliwie zminiaturyzowanej wizji państwa w *Podróżach Guliwera*. By nie pozwolić zdrowemu rozsądkowi omamić się fantazją w stylu „małe jest piękne”, Swift przebiegle ośmiesza tę fantazję, zmuszając swojego bohatera do zgaszenia pożaru pałacu królewskiego Liliputów przez oddanie na niego moczu.

Typowa utopia, narratologicznie rzecz biorąc, przypomina *travelogue* z beznamiętnym opisem zwyczajów ludności odległej krainy. U utopistów angielskich deskrypcja utopii nasuwa skojarzenie opisu systemu i krainy, która daje się wyobrazić jako makieta. Patrząc na dzieło człowieka i natury z góry trudno przeoczyć cokolwiek, co dla charakterystyki krainy tej zdaje się najważniejsze. Utopia Tomasza More’a jest wyspą ze względnie równo rozmieszczonymi miastami. Bensalem Franciszka Bacona jest przykładem horyzontalnego i wertykalnego zagospodarowania przestrzeni małego kontynentu, bezpiecznie oddalonego od reszty skorumpowanego świata. U Bacona status polityczny centralnych instytucji władzy określony jest wysokim poziomem osiągnięć naukowych. Dom Salomona, instytucja łącząca w sobie funkcje oświaty i władzy politycznej, przywiązuje dużą wagę do widzialnych, symbolicznych trofeów cywilizacyjnych swojego

25. Judith Butler, *Uwikłani w pleć*, przeł. Karolina Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 44.

państwa. W Bensalem, zamieszkałym przez cywilizację nadludzi, instytucja ta sprawuje symboliczną i naukową pieczę nad całokształtem dokonań ludzkości.

Powiem najprzód o dwu olbrzymich, pięknych halach, z których w jednej umieszczamy wedle ustalonego porządku wzorce wszystkich wyróżniających się i ważniejszych wynalazków, w drugiej natomiast posągi co znakomitszych odkrywców. Można tam zobaczyć posąg waszego Kolumba, który pierwszy odkrył Indie Zachodnie; następnie posąg pierwszego budowniczego okrętów; waszego zakonnika, który pierwszy wynalazł proch strzelniczy i broń palną; wynalazcy muzyki; wynalazcy pisma, jak również wynalazcy druku; odkrywcy zjawisk astronomicznych; wynalazcy obróbki metali; pierwszego wytwórcy szkła, nici jedwabnych i wina; odkrywcy metod uprawy zbóż i wypiekania chleba; wreszcie pierwszego wytwórcy cukru. Pamięć o tych wszystkich wynalazkach zachowujemy na postawie podań pewniejszych i wierniejszych niżli wasze²⁶.

Idea celebracji wszystkiego, co wielkie i znaczące w cywilizacji człowieka zawiera element sprytnego wyrachowania. Hale Domu Salomona, *nota bene* przywodzące na myśl funkcje Muzeum Brytyjskiego epoki wiktoriańskiej, aspirują do archiwizacji wszystkiego, co dla cywilizacji człowieka jest wyjątkowo pożyteczne lub odkrywcze. Czyniąc to, określona grupa społeczna przyznaje sobie prawo do kreowania wzniosłej – czyli w gruncie rzeczy pustej – reprezentacji całości dokonań człowieka jako gatunku myślącego. Hale z pomnikami i eksponatami generują mit totalności, co przede wszystkim nobilituje ambitnych twórców archiwum, biblioteki, muzeum i świątyni wiedzy w jednym. Jako ukryty autorytet narcystyczny, Dom Salomona, dysponujący pewniejszymi podaniami historycznymi niż inne kraje, w których także rodzą się wybitne talenty, skądinąd sama ustala, co zasługuje na miano istotnego wkładu w globalne dziedzictwo człowieka, a co nie. Twórcy utopii muszą więc w pierwszej kolejności zbudować mit swojego autorytetu globalnego. Autorytet jako bezosobowy „przywódca”, skrupulatnie buduje swój wizerunek wszechwiedzącej przytomności, a następnie nadaje treściom historycznym znaczenie. Poznanie i archiwizacja w warunkach tak pojętego narcyzmu kulturowego ma charakter wartościowania retroaktywnego.

Częścią polityki wewnętrznej państwa (skoro państwo-ideał pragnie być odizolowane od reszty świata) jest odpowiednio korzystne eksponowanie własnych dokonań naukowych, archiwizacyjnych itp. Hale, świątynie, pomniki, sale kongresowe muszą robić odpowiednie wrażenie na swoich obywatelach. Opisane przez Bacona miejsca – monumenty wzniesione ku chwale nauki – nie są niczym innym jak tylko elementem wyrafinowanego, mitycznego spektaklu. Siedziba Domu Salomona i instytucje jemu podległe to przede wszystkim uświęcone

26. Franciszek Bacon, *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, przeł. Wiktor Kornatowski, Jan Wikarjak, Wydawnictwo ALFA, Warszawa 1995, s. 85–86.

przestrzenie publiczne, w których wspólnota, pragnąca za wszelką cenę uchronić swoją immanentność, afirmuje poczucie własnej wyjątkowości²⁷. Etos rzetelności naukowej nie wystarczy, by utopia stała się tym, czym ma być. Władze każdej wspólnoty muszą szczególnie zadbać o skuteczność swojego panowania, zapewniając systemowi odpowiednią demotyczno-emocjonalną formę. W zamyśle tym ceremonie i uświęcone miejsca spełniają ważne role, ale równie ważna dla dobrego funkcjonowania sfery publicznej państwa jest odpowiednia postawa i kultura mowy w życiu codziennym. U Bacona więzi miłości wspólnotowej najwidoczniej kreowane są poprzez swoistą „dyktaturę” uprzejmości i szlachetnej obyczajności.

Odrzekł na to, iż jest kapłanem i pragnie jedynie godnej kapłana zapłaty, tj. braterskiej miłości naszej i szczęśliwości dla dusz i ciał naszych. Z tym odszedł od nas, mając już łzy w oczach, wyciśnięte przez niezwykłą wrażliwość serca. Pozostawił nas wzruszonych do głębi, przejętych radością i uczuciem wdzięczności. Mówiliśmy do siebie, że przybyliśmy do kraju aniołów, którzy zjawiając się codziennie przynosili nam pocieszenia, jakich ani wyobrazić sobie nie mogliśmy, ani też oczekiwać²⁸.

Hipnotyczny urok narracji utopijnych polega na zacieśnianiu więzi między interpelującym a interpelowanym. Uprzejmość i wzruszenie odgrywają w czynności tej szczególnie ważną rolę. Uprzejmość w narracji Bacona jest, symbolicznym i dosłownym, przejawem zasady konsolidowania jednostek we wspólnocie poprzez miłość i hipnotyczne „rozkochanie” w sobie przez państwo wszystkich obywateli.

Zajmijmy się zagadnieniem pustki utopii, jako zamysłu fantastycznego, demagogicznego, przez co, pod wieloma względami, ludycznego jeśli nie (tak jak kultura faszystowska), wyraźnie kiczowatego. W wizjach utopijnych, przywódca lub autor, posiada swoją perwersyjną naturę. Führer to nie tylko mocarz i ojciec, ale także błazen, showman, szaleniec.

W głośnym filmie dokumentalnym *Undergångens arkitektur* (1989), Peter Cohen interpretuje fenomen hitleryzmu jako próbę realizacji szalonej wizji człowieka opętanego kultem wielkiej sztuki klasycznej. Intencją twórcy filmu, a intencja ta jest bardzo czytelna, jest ukazanie ideologii faszyzmu jako próby urzeczywistnienia subiektywnej wizji estetycznej jednego człowieka. W interpretacji Cohena, Adolf Hitler jawi się nam niczym bawiący się klockami i makietami *enfant terrible*, snujący fantazje wielkich planów militarnych i ar-

27. Tożsamość wspólnotowa jako dzielenie się i wspólne doświadczenie nie powinno zakładać odgórnie istoty wspólnoty, doświadczenie uspołecznienia sprzeczne jest z ideą czystości immanentnej czy też totalności wspólnoty, którą należałoby chronić przed czynnikiem obcym. Por. Jean-Luc Nancy, *Inoperative Community*, s. 75–76.

28. Bacon, *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, s. 34.

chitektonicznych na miarę osiągnięć starożytnych Greków. Efekt fantazjowania uobecnia się w życiu Rzeszy nie tylko pod postacią koncepcji skrupulatnego przekształcania Niemiec w maszynę wojenną. Równie ważna w procesie tym jest idea oczyszczania niemieckich przestrzeni publicznych z wszelkich przejawów brzydoty. Program powszechnej estetyzacji zobowiązuje plastycznie uzdolnionych żołnierzy do szkicowania scenek z pól bitewnych, ale i samego zaplecza godnego czci posłannictwa współczesnych rycerzy teutońskich. Wielki wódz pragnie przekonać lud, że wojna ma także swój wymiar wysublimowanych chwil poetyckich.

By przybliżyć empiryczną przestrzeń Niemiec do architektonicznego i pejzażowego ideału obrazów z wyobraźni Führera, należy w pierwszej kolejności spalić śmieci, usunąć zbędne klamoty i rupiecie z robotniczych dzielnic i zakładów pracy. Należy otynkować i pomalować ściany i mury zarówno zabudowań mieszkalnych jak i przemysłowych. W tychże budynkach następnie dokonuje się deratyzacji i dezynsekcji. Widowisko powszechnego oczyszczenia wszystkiego ma zrobić wrażenie na obywatelach, że system dokonuje odnowy cywilizacyjnej od podstaw. Owa dbałość o podstawy mikrokosmiczne nowej wspólnoty, nasuwa myśl, że autorytet państwa trzyma pieczę także nad tym, czego nie widać gołym okiem. U Tomasa More'a podobny symboliczny efekt zachowania czystości miejsc mieszkalnych w miastach Utopii jest osiągnięty, między innymi, poprzez odmówienie rodzinom prawa do ich posiadania. Kwatery w których mieszkają obywatele Utopii – przypominające angielskie segmenty mieszkalne – funkcjonują jako hotele, które się zmienia dla samej zasady zmiany. Częste wietrzenie wspólnej własności ma – w pierwszej kolejności – uniemożliwić przywiązanie się rodziny do tego, co w innych okolicznościach społeczno-politycznych nazwałaby swoim domem. Częste wietrzenie także zmniejszy ryzyko, że ktoś pozostawi po sobie jakiś nieczysty trop.

W ideologii nazistów, obsesja na punkcie czystości domaga się większej przestrzeni życiowej dla zdrowego, starannie ogolonego, krótko ostrzyżonego człowieka aryjskiego. Podobnie jak eksponatów z Domu Sztuki Niemieckiej, Niemców nie godzi się zmuszać, by – nawet jako „Rzesza” – gnieździć się w ograniczonej przestrzeni zbyt małych i wąskich ulic. Z drugiej strony, sam Führer, jako główny widz spektaklu politycznego swojej utopii, potrzebuje rzeszy by wypełnić nią stadiony i place defilad: potrzebuje *czynnych* elementów swojej bujnej fantazji. Najwidoczniej w ideologii tej, narodowe *ethos* i *mythos* mają być jak najczęściej afirmowane poprzez *opsis*, widowisko. Po zdobyciu Paryża, Adolf Hitler – wciąż pod świeżym wrażeniem splendoru stolicy Francuzów – snuje marzenie o nowym Berlinie. Fantazyjna koncepcja Führera zostaje w końcu przypieczętowana monumentalną wizją architektoniczną Alberta Speera. Ukoronowaniem dzieła wodza ma być kopia Germanii, konstrukcja siedemnaście

razy większa od Kaplicy Sykstyńskiej. Podobnie jak inne projekty tego typu, na przykład plan rozbudowy Linzu, inicjatywa budowy kancelarii Rzeszy, Gmachu Turystyki, czy wspomnianego Domu Sztuki Niemieckiej, przyszła rozbudowa stolicy ma przede wszystkim imponować monumentalnością i rozmachem. Estetyka faszyzmu, upojona swą mrzonką o sile i potędze, inspirowana wzorcami antycznymi, lecz – paradoksalnie – odrzuca klasyczną i klasycystyczną zasadę uszanowania umiaru wyrazu artystycznego. Wyobrażenia wielkiego architekta utopii Rzeszy nie pozostawia sobie miejsca na krytyczny samoogląd. Dlatego też, wyobrażenia Führera, niczym wyobrażenia kilkuletniego dziecka, spontanicznie łączy różne porządki estetyczne. Ekspozycje Domu Sztuki Niemieckiej to dziwne zestawienia dzieł artystów lubujących się w realistycznej imitacji lub nazbyt ekliwicznie wysublimowanym patosie. Poprawny ideologicznie gust ma się zachwycać płótnami prezentującymi dzbany z kwiatami, surowe i mroczne pejzaże alpejskie, mało wyrafinowane krajobrazy przedstawiające ruiny antyczne, scenki z życia dostojnych i zdrowych niemieckich włościan. Nie brakuje w kolekcjach tych aktów – choć krągłości niemieckich dziewcząt, gotowych rodzić Führerowi synów czystej krwi aryjskiej, najwidoczniej mają schlebiać przede wszystkim gustom drobnomieszczańskim. Utopia Hitlera, by wyrazić to w przenośni globalnej, to w istocie imperium wzniosłego kiczu, suma artystycznie nieskoordynowanych pomysłów naniesionych na ogromną makietę w kancelarii Rzeszy. Przesłanie tej estetyki ma jedynie sens, gdy na całość koncepcji Niemiec patrzy się „z lotu ptaka” lub z pozycji widza w kinie, który nie musi wiedzieć, że to co prezentuje się tak przekonująco na ekranie – jest w istocie lichą i tandetną atrapą, sprytnie sfilmowaną z odpowiedniej odległości i pod różnymi kątami.

Zapytajmy czym jest obiekt tej złożonej, heroicznej fantazji, w której wycofany w bezpieczne zacisze podmiot, rzeczywistością swoje wysublimowane marzenia. W odczytaniu Lacanowsko-Žiżkowskim, schemat fantazji wynosi ego (czyli *ja*) poza sferę bezpośredniej identyfikacji. Przedmiotem utrzymującym uwagę i aspiracje w porządku symbolicznym (a więc, w tym przypadku, porządku społeczno-politycznym) jest – poniekąd – zawsze ambiwalentny obiekt małe *a*.

Obiekt ten jest przyczyną pragnienia, wokół którego ono krąży; tajemniczy detal, szczegół, tik, który sprawia, że dany obiekt staje się dla podmiotu cenny (obiekt *a* nie jest więc konkretnym przedmiotem, którego podmiot pragnie, tylko nieuchwytnym „czymś” w przedmiocie, co sprawia, że wywołuje on pragnienie) [...]. Jest nieosiągalny, niezmiennie wymyka się człowiekowi: każdy pochwycony rzeczywisty obiekt okazuje się „nie tym”, którego pragnął, co wywołuje na nowo ruch pragnienia w stronę kolejnego obiektu²⁹.

29. Błędowska, *Słownik pojęć Lacanowskich*, s. 351.

Oczywiście pamiętajmy, że obiekt małe *a* znajduje się również w nas: owo „to” jest w oczach innego czymś więcej niż my – jest czymś, czego pożąda w nas Inny, także Inny jako matka. Zdaje się, że wszelkie komplikacje procesu kształtowania się tożsamości ludzkiej, a zatem także i zawiloci teorii Lacanowskiej wynikają pierwotnie z ambiwalencji stosunku *ja* do Innego. Obecności Innego pożądamy, jednakże – z drugiej strony, gdy *Inny-matka* już *jest*, *ja-dziecko* czuje się przytłoczone jego zaborczym spojrzeniem, trwoży się na myśl, że Inny nie pożąda go jako osobowości, lecz jakiejś jego części lub cząstki. Innymi słowy, pożądanie Innego wywołuje w *ja* radość i lęk jednocześnie. Dziecko usidlone kochającym spojrzeniem matki podobno obawia się, że utrata tej pożądanego przez nią jego części spowoduje jego śmierć. Poszukiwanie spełnienia siebie w porządku symbolicznym ojca, a więc – w naszym odczytaniu – w projekcie utopijnym, daje nowe i większe możliwości realizacji siebie. Można na przykład znaleźć siebie we wspólnocie, dzięki której doświadcza się miłości jako zupełnie nowej jakości.

Jeśli się ma wyjątkowo dużo szczęścia lub, jak kto woli, pecha, można samemu zostać przywódcą. Skoro już sam zostaje ojcem, przywódca sownie kompensuje sobie ofiarę kastracji symbolicznej jakiej musiał się poddać, by szukać swojego obiektu w języku, kulturze, sztuce, co najważniejsze, w działalności politycznej. Przywódcę, ale także autora, poetę, stać na to, by wybierać własne – pokrętne i twórcze – drogi uwielbienia swojego *ja*. Ostatecznie obiekt *a* jest projekcją własnych potrzeb. Najbardziej przekonującym przykładem obecności małego obiektu *a* w kulturze i literaturze jest postać damy serca w średniowiecznej kulturze dworskiej. W kulcie tym, można śmiało powiedzieć, nigdy nie chodzi o konkretną osobę. Kobieta ubóstwiona przez poetę, uduchowiona jako obiekt miłości – jak twierdzi Slavoj Žižek – jest w istocie abstrakcyjnym ideałem. Podmiot liryczny pieśni i sonetów zwraca się do tej samej pustej osoby: pożąda zamkniętego w jej postaci szczegółu, obiektu wartego jakiejś intrygi. Idealizacja Damy (parafrazujemy tu *Metastazy zadowolenia* Žižka), jej wynoszenie na wyżyny Ideału eterycznego i duchowego jest sprawą wagi drugorzędnej. Poetycka forma obiektu tego kultu jest w istocie projekcją narcystyczną *ja*³⁰. Faktyczną rolę tej wysublimowanej formy kobiety jest ukrycie, czyli uczynienie niewidzialnym, traumatycznego wymiaru kobiecości jako małego obiektu *a* właśnie. W fantazji utopii Führera Trzeciej Rzeszy podobnym obiektem *a* jest, zdaje się, pierwiastek czystości rasowej narodu niemieckiego.

Oczywiście – o ile obdarowanie narodu tym pierwiastkiem przez los i historię jest kwestią bezdyskusyjną, w oczach fantazjującego podmiotu ów cud jawi się jako „jeszcze za mało obecny”. W konfiguracji tej – by przywołać humorystyczny

30. Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment. Six Essays on Woman and Casuality*, Verso, London 2001, s. 90.

schemat myślowy zwykle przypisywany Chuckowi Norrisowi – to nie Führer istnieje dla rzeszy, lecz Rzesza dla Führera. Istotnie, jeśli forma fantazji ostatecznie nie przyniesie satysfakcji podmiotowi, podmiot ów niechybnie zapragnie zagłady swojego obiektu *a*. Tworząc swój dokumentalny obraz, Peter Cohen naznacza drwiną retorykę wypowiedzi narratora. Ostatecznie, naród niemiecki nie okazał się godny geniuszu swojego przywódcy, zostanie więc zgładzony. Jednakże, co narrator wyjaśnia w jednej ze scen filmu, upadek nazistowskiej Germanii był planowanym elementem fantazyjnego zamysłu samego Adolfa Hitlera. Dyktator wyobrażał sobie, że w dalszej przyszłości Germania pozostanie krainą pięknych ruin, na które ktoś kiedyś spojrzy z zachwytem (tak jak sam Hitler spoglądał na ruiny Akropolu czy Forum Romanum) i złoży hołd wielkiemu twórcy aryjskiej cywilizacji.

Specyfika utopii polega na tym, że jako spełniony projekt, idealna wspólnota może istnieć tylko w przyszłości albo przeszłości. Obiekt małe *a* jest poniekąd po to, by fantazjujący podmiot mógł go sobie zniszczyć i wytyczyć dalsze cele i zadania. Sam Hitler sugeruje, że siła rasy aryjskiej bierze się z żywotności i ruchliwości; jej geniusz obdarzony jest wolą zmieniania rzeczywistości i pragnieniem tworzenia wciąż nowych ideałów. Demotyczny argument Hitlera potępiający rasę żydowską nieświadomie przeradza się w pochwałę, co tym bardziej potwierdza fakt, że więź narodu niemieckiego ze swoim przywódcą miała charakter bezmyślnego zakochania, czyli spontanicznego zauroczenia. Jeśli wódz wzbudzi zaufanie, żaden członek jego wspólnoty nie będzie wnikał w jego argumentację, zwykle pozbawioną racjonalnej podstawy.

Dokładnym przeciwieństwem Aryjczyka jest Żyd. W żadnym narodzie świata instynkt samozachowawczy nie jest tak silnie rozwinięty jak w narodzie wybranym. Najlepszym tego dowodem jest fakt, że ten naród istnieje. Czy jest gdzieś naród, który przez ostatnie dwa tysiące lat tak niewiele zmienił swoją wewnętrzną osobowość jak rasa żydowska? Jaka rasa była w rzeczywistości zaangażowana w większe rewolucyjne zmiany niż ta i jeszcze przeżyła bez szwanku najokropniejsze nieszczęście? Jakże te fakty oddają ich zdecydowaną wolę życia i utrzymania gatunku³¹.

Traumatyczny wymiar zamysłu utopijnego przekonująco ukazuje *Burza*, ostatnia sztuka Szekspira. W tym baśniowym środowisku narcystycznym przywódcą wyspy – metonimii wspólnoty i kultury odizolowanej od reszty świata – jest Prospero. W tej historii, przywódca jest przybyszem, kolonizatorem – a magia, czyli wedle Freuda fikcyjny odpowiednik hipnozy jako całkiem realnego środka represji politycznej – pomaga „oczarować” i podporządkować swojej woli pod-

31. Adolf Hitler, *Moja walka*, przeł. Irena Puchalska, Piotr Marszałek, Wydawnictwo Scripta Manent, Krosno 1992, s. 124–125.

władnych wieźmy Sycorax. Mimo, że dysponuje skuteczniejszymi środkami represji społecznej i produkcji ekonomicznej – Prospero nie założy na wyspie kolonii.

Innymi słowy, konfiskata środków produkcji, eksploatacja dóbr nowego świata, podporządkowanie sobie zasobów sił magicznych ostatecznie nie służą zbudowaniu swojej Ameryki. Celem całego zamysłu kolonizacyjnego Prospera jest zemsta. W chwili, gdy Prospero otrzymuje zadośćuczynienie za krzywdy poniesione niegdyś w Neapolu, a więc w najbliższym dla swojej pozycji egzystencjalnej środowisku rodzinnym, mędrzec opuszcza wyspę. Czyniąc to, patriarcha wprawdzie nie niszczy obiektu swojej fantazji, ale godzi się z własnym przejściem w stan spoczynku, zatem potencjalnie, z własną śmiercią.

Żaden dłużej
Duch mi już więcej nie usłuży
I sztuka moja nic nie znaczy:
Więc rzecz zakończę tę w rozpaczy³².

Zgola inaczej rzecz się ma w przypadku wizji utopijnej Tomasza More'a. More, jako autor, czyli rzeczywisty podmiot narracji, jest ostrożny w snuciu swojej fantazji politycznej. Może przeczuwając, że Utopia może być odczytana przez kogoś jako idea heretycka, More – na wszelki wypadek – odpowiedzialnością za prawdziwość prezentacji państwa i wiarygodność jego opisanie obarcza Hythlodaya, pewnego portugalskiego filozofa i podróżnika. Istotne jest to, że wprowadzenie tej postaci do dzieła – w zasadzie wielowątkowego, rozbudowanego dialogu – nie przebiega w uroczystej atmosferze: forma tego wprowadzenia nie przydaje Hythlodayowi statusu osoby ważnej. W *Utopii* More poświęca więcej uwagi arcybiskupowi Marstonowi, człowiekowi renesansu, duchownemu i mężowi cnót wszelkich. W odróżnieniu od tego ostatniego, Hythloday zaproszony jest do dialogu niby przypadkiem: pojawia się w nim jako ciekawa postać, by opowiedzieć historię, którą jako filozof, żeglarz i gawędziarz równie dobrze mógł zmyślić. Dochodzimy więc do wniosku, że utopia – zasadniczo – jest wymysłem gawędziarza i mitomana. Utopiści to gawędziarze, którzy niczym Hythloday albo Adolf Hitler, snują dziwne opowieści o niemożliwym świecie. Opowieść nie ma sensu, ale jeśli dajemy się uwieść hipnotyzującemu głosowi, na chwilę uśmierzymy ból istnienia sporą dawką literackiego upojenia.

W *Nowej Atlantydzie*, domyślnym przywódcą jest sam Franciszek Bacon – w życiu realnym bynajmniej nie osobowość przypominająca świątobliwego dygni-

32. William Shakespeare, *Burza*, przeł. Maciej Słomczyński, Elipsa, Biblioteka *Gazety Wyborczej*, Warszawa 2007, s. 95.

tarza Bensalem, a człowiek ambitny, przebiegły, chciwy i skorumpowany. *Nowa Atlantyda*, ostatni, niedokończony, tekst uczonego Anglika, jest wizją kontynentu doskonale ukrytego przed resztą świata. Cywilizacja mieszkańców Bensalem jest wspólnotą chrześcijańską, ale to nie religia zajmuje uwagę Bacona przede wszystkim. Można powiedzieć, że widoczna, publiczna część wyspy to pięknie zagospodarowana przestrzeń zamieszkała przez społeczeństwo zamożne i zdrowe, w którym, jak twierdzi autor, nawet obywatele pochodzenia żydowskiego są pożyteczni i dają się lubić. Jak wspomnieliśmy, najbardziej widocznym obiektem tego świata jest siedziba Domu Salomona, centrum archiwizacji wiedzy całej ludzkości. Jednak, praktycznie rzecz biorąc, najważniejsza część działalności odbywa się w laboratoriach zbudowanych głęboko w podziemiach. Tam, gdzie literatura gotycka zwykle opisuje sceny kaźni i lubieżnych czynów niegodnych pokazania w świetle dziennym, Bacon buduje potężne imperium nauki. Jednak utopista nie ufa całkowicie społeczeństwu, najwidoczniej pragnie ukryć przed niegodziwymi ludźmi to, co dla niego, jako naukowca i człowieka uczonego, jest najcenniejsze. Najwidoczniej autor, realny Franciszek Bacon, nie ufa ludziom podobnym do niego samego, skoro nawet w doskonale funkcjonującym Państwie, środowisko polityczne nie jest jeszcze dość bezpieczne, by badania naukowe nie objęte były klauzulą tajności. Utopia ulega autodestrukcji, bo jeśli niczego już nie brakuje, budzi się rozczarowanie spełnieniem, rodzi się tęsknota za ryzykiem, za nieracjonalnym powabem tajemnicy, dzięki której z przyjemnością zabieramy się za niemożliwe zadania. Perwersyjność utopii polega na tym, że człowiek uszczęśliwiony powszechnym dobrobytem i dyktaturą uprzejmości znudziłby się szybko swoją szczęśliwością. „Pozbawiony zakazów i wolny od lęku, każdy pójdzie za swymi antyspołecznymi, egoistycznymi popędami i starać się będzie okazywać swą siłę. Chaos, który wygnaliśmy przez tysiące lat dzieła cywilizacyjnego, zacznie się od nowa”³³. Najgorsze jednak jest to, że miłość szczerą szybko może szybko ulec degradacji i przekształcić się w hipokryzję.

Dlatego, ostatecznie, dochodzimy do wniosku, że utopia jest dość kruchą i mało wyrafinowaną strukturą fantazyjną, ale bez struktury tej człowiek i wspólnota nie potrafią żyć i przetrwać. Z analizy psychologii ego i wspólnoty wynika, że człowiekowi, tak naprawdę, nie jest potrzebna stabilizacja – a więc realizacja utopii, lecz niewyczerpane źródło dynamicznie zmieniających się wrażeń i uczuć. Podmiot ludzki nie jest przystosowany do bycia szczęśliwym w sensie znalezienia *zadowolenia* w stabilizacji. W ostatnich akapitach niedokończonego tekstu Bacon, może pod wpływem irracjonalnego impulsu, sam daje się ponieść fantazji.

33. Zigmunt Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992, s. 35.

Nowa Atlantyda skłania ku refleksji, że empiryzm i pragnienie obiektywizmu naukowego mają dla człowieka wartość drugorzędą.

Ważniejsza od prawdy jest sztuka zwodzenia zmysłów i serc ludzi jako obywateli, członków wspólnoty. Dojrzały utopista zdaje sobie sprawę, że człowiek nie przetrwa bez utopii, a żadna utopia nie przetrwa bez ideologicznego wyrachowania i zmyślnych metod interpelacji politycznej. I może dlatego w podziemnych laboratoriach Bensalem poważnie traktuje się sztukę optycznej iluzji.

W końcu utrzymujemy też dom złudzeń, gdzie pokazujemy różnorodne ułudy, kuglarstwa i mamidła, dając poznać kryjący się w nich podstęp. Wszak łatwo uwierzyć, iż mając tyle rzeczy naturalnych, które budzą podziwienie, moglibyśmy zaprawdę nieskończenie oszukiwać zmysły ludzkie, zwłaszcza jeśli byśmy zdobyły nasze chcieli stroić w nim cudu i jako taki wielbić. Ale my czujemy odrazę do wszelkich oszustw i kłamstw. Przeważnie wszystkim członkom naszego domu surowo zakazujemy, by pod karą niesławy i grzywny nie przedstawiali nic naturalnego w sztucznej i zmyślonej świetności³⁴.

Bacon przewidział, że technologia kreująca coś, co dziś nazwalibyśmy przestrzenią medialną i przemysłem kulturowym jest nieodzownym elementem każdej wspólnoty-państwa, tak nawet doskonałego jak Bensalem. Przemysł iluzji przyda się zawsze. „Iluzja” – twierdzi Freud – „nie jest tym samym, co błąd, w istocie nie musi być błędem”³⁵. Najwidoczniej doskonałym osiągnięciem nie jest dane trwać. Najpraktyczniejszym wynalazkiem dla w miarę sprawnie funkcjonującego państwa i społeczeństwa okazuje się zatem umiejętność kreowania spektakularnych iluzji. Przemysł iluzji przetrwa w postaci „po-religijnej” – jako przestrzeń ułudy wytwarzająca wciąż nowe sposoby leczenia istoty ludzkiej z poczucia osamotnienia i bezdomności. Ostatecznie, jak widać, blisko czterysta lat po publikacji *Nowej Atlantydy* ludzkość nie potrafiła przetrwać bez kiczowatego nimbu cudu oraz „sztucznego i zmyślnego” zamiennika rzeczywistości. Forma i treści kultury, metody fantazjowania się zmieniają (reżim ojca, reżim kobiety), ale cel pozostaje ten sam: dobrze się bawić i nie dopuścić do świadomości, że cokolwiek robimy – robimy to, ponieważ nie mamy innego wyboru.

34. Bacon, *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, s. 83.

35. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, s. 31.

ER(R)GO

omówienia | komentarze | opracowania

Zmierzch doświadczenia? Pastoralistyczne lęki (neo)pragmatyzmu

Człowiek to zwierzę doświadczenia, jest on uwikłany *ad infinitum* w proces, który, definiując pole przedmiotowe, jednocześnie zmienia go, deformuje, transformuje i przeobraża jako podmiot.

Michel Foucault, *Remarks on Marx*¹

Środowisko [„*The*” *environment*], jedna z ostatnich pozostałości po dualizmie umysł-ciało, odległe miejsce, które w naszym umyśle dotąd kontemplowane było z oddali, zmienia się teraz w złożoną sieć związków, relacji i ciągłości istniejących w ramach fizycznych, społecznych i kulturowych uwarunkowań, które opisują moje działania, reakcje i świadomość, i które nadają kształt i treść samemu mojemu życiu. Albowiem nie istnieje świat zewnętrzny. Nie istnieje zewnętrznie. Nie ma też żadnego wewnętrznego sanktuarium, w którym mogę szukać schronienia przed wrogimi zewnętrznymi siłami. To, co ani postrzega (umysł) jest aspektem tego, co postrzegane (ciała), i odwrotnie; osoba i środowisko stanowią kontinuum.

Arnold Berleant, *The Aesthetics of Environment*²

Próba opisanie miejsca doświadczenia – a tym bardziej doświadczenia tego, co naturalne, bliskie fizyczności, przyrodniczej i zwierzęcej rzeczywistości, czy też po prostu środowiska – w obszarze zajmowanym dziś przez ową rdzenie amerykańską tradycję filozoficzną, którą jest pragmatyzm wraz ze swoimi neopragmatycznymi (dys)kontynuacjami, musi zmierzyć się z głębokim poczuciem paradoksu podobnym temu, jakie u progu lat 90. towarzyszyło Sueellen

1. Michel Foucault, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, przeł. R. James Goldstein, James Cascaito, Semiotext(e), New York 1991, s. 124. Wszystkie cytaty obcojęzyczne, jeśli nie wskazano inaczej, podaję we własnym przekładzie.

2. Arnold Berleant, *The Aesthetics of Environment*, Temple University Press, Philadelphia 1992, s. 4.

Campbell³, próbującej odnaleźć pomost pomiędzy (interesującymi ją na równi) dyskursami wyrafinowanego filozoficznie poststrukturalizmu i głębokiej ekologii. Czy, zapytywała wówczas, istnieje jakiegokolwiek przejście od wizji świata jako tekstu, nieskończonego łańcucha wzajemnie do siebie odsyłających znaczących, systemu relacji współtworzonych nieuchronnie przez ludzki język, do spojrzenia lokującego znaczenie poza wąskimi granicami ludzkich odniesień, rozpraszającego i pluralizującego ośrodki wartości- i znaczeniowótworcze w obszarze szerszym niżli ogarniany przez ludzką percepcję? Nawet jeśli odpowiedź, jaka pada na to skomplikowane pytanie, jest, choć niepewnie, twierdząca, to i tak wszelkie dywagacje podobnego rodzaju, wikłając się w dyskusję z tym, co w ramach ekologii i myśli środowiskowej jawi się jako czysty fundamentalizm, zdają się brnąć pod prąd rwącego nurtu. Jest to oczywistością tym bardziej w kontekście pragmatyzmu, który, zwłaszcza w swojej nowoczesnej formule zawłaszczanej przez słownik Richarda Rorty'ego⁴, wierność zwrotowi językowemu czyni znakiem inicjacji w królestwo postmetafizycznego myślenia, czy to w duchu europejskiej „hermeneutyki radykalnej”⁵ czy amerykańskiej postanalizy.

Tymczasem dla badaczy tradycji pragmatystycznej sprawa nie jest ani tak prosta, ani oczywista. Doświadczenie i metafizyka doświadczenia stanowią bowiem integralną część pragmatyzmu, zwłaszcza w wydaniu Jamesa i Deweya, choć specyficzny sposób traktowania tych kwestii, wykraczający poza dualizmy na-

3. Por. Sueellen Campbell, *The Land and Language of Desire. Where Deep Ecology and Post-Structuralism Meet*, w: *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, red. Cheryl Glotfelty, Harold Fromm, The University of Georgia Press, Athens 1996, s. 124–136.

4. Swoje rozumienie pragmatyzmu opisuje Rorty, mówiąc o „postdarwinowskiej tradycji filozofii amerykańskiej”, której wielkie nazwiska to „James, Dewey, Kuhn, Quine, Putnam i Davidson”, a która zdecydowała się zastąpić kartezjańsko-locke'wskie pojęcie prawdy oparte o wizję umysłu dążącego do kontaktu z niezależną odeń rzeczywistością „darwinowską koncepcj[ą] istoty ludzkiej jako zwierzęcia, które stara się poradzić sobie jak najlepiej w swoim środowisku rozwijając narzędzia, pozwalające mu bardziej cieszyć się przyjemnościami i skuteczniej unikać bólu”. Wśród tychże narzędzi pierwsze miejsce zajmuje język, z którego „korzystamy dla skoordynowania naszego zachowania z zachowaniem innych”, a nie w celu reprezentowania jakiegoś zewnętrznego, pozajęzykowego stanu rzeczy. Cytaty przytaczam za: R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, w: *Habermas, Rorty, Kolakowski: Stan filozofii współczesnej*, przeł. i oprac. Józef Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 53, 57, 59.

5. Wyrażenie autorstwa Johna Caputo, tutaj stosuję je w bardzo ogólnym znaczeniu wszelkich radykalizacji filozofii hermeneutycznej (Heideggerowskiej i Gadamerowskiej), jakie pojawiły się w drugiej połowie XX wieku. Por. John D. Caputo, *Widmowa hermeneutyka. O słabości Boga i teologii wydarzenia*, w: *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. Piotr Bogalecki, Alina Mitek-Dziemba, Wydawnictwo Fa-Art, Uniwersytet Śląski, Katowice 2012, s. 148.

tury i kultury, czy też bieguny podmiotowości i przedmiotowości, nie pozwala na łatwe etykietkowanie. To, co mogłoby się zdawać nieco dziwaczną pozostałością po fundamentalistycznym rozumowaniu skrywającą się pod maską staromodnego witalizmu, daje się równie dobrze przedstawić jako nowocześnie rozumiana, biocentryczna czy ekocentryczna perspektywa, umożliwiająca nowe postrzeganie ludzkiej obecności w środowisku i działania w relacji do niego. Staje się to tym bardziej wyraźne w obliczu postulatów i osiągnięć pewnej części środowiska neopragmatycznego, która pomimo deklarowanego przywiązania do dziedzictwa Rortiańskiej postanalizy podnosić chce na nowo tematykę procesów doświadczeniowych, roli zmysłowości i ciała, oraz osadzenia jednostki w otoczeniu jako dynamicznym polu interakcji. Zamysłem tego artykułu jest więc rozpatrzenie złożonego stosunku pragmatyzmu do kwestii – mówiąc językiem Deweya – ludzkich transakcji ze środowiskiem i w środowisku, a następnie ocena pragmatystycznych propozycji na tle dokonań etyki środowiskowej i ekokrytyki; nim jednak to nastąpi, problem podmiotowej interwencji w świat oraz zależności czy też niezależności powstawania znaczeń tego świata od ludzkiego doświadczenia zilustrowany zostanie przez odniesienie do jednego z nurtów sztuki współczesnej, podejmującego bezpośrednio ideę gry ludzkich i pozaludzkich sił sprawczych (oraz, co za tym idzie, antropocentryczności i biocentryczności perspektyw) w odniesieniu do dzieła sztuki usytuowanego wprost w tzw. naturalnym otoczeniu.

Problemy powstające przy próbach skonfrontowania ze sobą i wzajemnej adaptacji pragmatystycznej refleksji nad doświadczeniem (głównie w obszarze estetyki Johna Deweya) oraz myśli środowiskowej dają się chyba najlepiej wyrazić w niekonceptualnym języku sztuki – zwłaszcza tej sztuki, która podąża drogą estetycznej rekonstrukcji natury i naturalności. Poniższe omówienie dotyczyć będzie dwóch współczesnych artystek, których twórczość zazwyczaj klasyfikowana jest w kategorii sztuki ziemi lub sztuki środowiskowej, choć przy uwzględnieniu zauważalnych różnic, jakie dzielą ich dzieła od prac kolegów-artystów z tego samego artystycznego nurtu.

Nancy Holt, artystka urodzona w 1938 roku, szczególnie ceniona za swoje prace w przestrzeni publicznej (określane jako *landscape sculptures*, rzeźby pozostające w ścisłym związku z krajobrazem), należy do pierwszego pokolenia twórców sztuki ziemi, których świadomość artystyczna ukształtowała się w wyniku społecznych turbulencji lat 60. XX w. Michael Heizer, Robert Smithson (zmarły przedwcześnie mąż artystki), Dennis Oppenheim, Walter de Maria oraz szereg innych, debiutujących wówczas twórców zostało wyniesionych na pierwszy plan sceny artystycznej w wyraźnym związku ze społeczną burzą, jaka rozpętała się wskutek wzmożonej aktywności kontrkultury, stąd też znaczącą część ich projektu (zamierzonego także jako świadectwo wyczerpania dominujących trendów abstrakcyjnego formalizmu i minimalizmu) stanowiło stworzenie radykalnej

alternatywy dla świata sztuki instytucjonalnej, ucieleśnianego przez słynne „białe pudełko” galerii czy też ufortyfikowane mury akademii sztuki. Ich działanie polegało przede wszystkim na zakwestionowaniu pojęcia przedmiotu artystycznego, który byłby rozpoznawalny przez swój organiczny związek ze wspomnianymi instytucjami; artyści środowiskowi (w geście opisywanym później jako „radikalna destabilizacja obszaru sztuki”⁶) dążyli zazwyczaj do rekontekstualizacji swoich dzieł poprzez umieszczenie ich w naturalnym otoczeniu i jedynie wtórną, zwykle fragmentaryczną fotograficzną bądź filmową dokumentację, która prezentowana była w galerii. Ta nieobecność w artystycznym obiegu odczytywana była jako protest przeciwko coraz bardziej wówczas widocznym procesom utowarowienia sztuki; zmuszała także widza do poszukiwania „oryginału” tam, gdzie został on usytuowany, z dala od gęsto zaludnionych terenów miejskich, w miejscach, które w dwuznaczny sposób określały i zarazem zacierały granice dzieła sztuki. Tworzone ówczesne prace, nazwane przez Smithsona „dziełami ziemi” (*earthworks*⁷), pozostawały często nie do odróżnienia od dzieł samej przyrody; stabilności ich artystycznych znaczeń zaprzeczać musiało już samo działanie czasu, jakiemu były poddane, przeobrażając się wraz z naturalnymi zmianami otoczenia, stopniowo podlegając rozpadowi i tym samym wymazując wszelkie ślady ludzkiej interwencji. Ich cechą podstawową, w odróżnieniu od statyczności tradycyjnej rzeźby, była procesualność i ustawiczna zmienność, jak również horyzontalność i monumentalność, jakości wynikające z powiązania z rozległą perspektywą widokową, wyjątkowym także w sensie skali krajobrazem (pustynia, urwisko skalne, jezioro). Z wszystkich tych modyfikacji tradycyjnej sytuacji estetycznej wyłaniał się obraz nowego doświadczenia estetycznego, w ramach którego wyraźnie zmniejszyła się rola narcystycznego „ja” twórcy czy odbiorcy sztuki na rzecz podkreślania wzajemnej relacji pomiędzy tym, co ludzkie i pozaludzkie wewnątrz owej ogromnej przestrzeni, gdzie procesy tworzenia znaczeń nie mogły już być kontrolowane wyłącznie przez człowieka.

Nawet jeśli sztukę ziemi trudno zamknąć w granicach jednej jasnej definicji z uwagi na zakres czasowy jej występowania (od lat 60. do dnia dzisiejszego) oraz znaczne kulturowe i społeczne zróżnicowanie jej manifestacji, w punkcie wyjścia można ją zatem opisać jako alternatywną wersję modernistycznej rzeźby⁸,

6. Craig Owens, *Earthworks*, w: *Beyond Recognition: Representation, Power, and Culture*, red. Barbara Kruger et al., University of California Press, Berkeley 1992, s. 47.

7. Co ciekawe, słowo to w swoim zwykłym użyciu wskazuje na kontekst budowlany, konstrukcyjny: „roboty ziemne”, „prace w ziemi”, „wały, usypane fortyfikacje”. Sztuka według Smithsona to więc tyleż „dzieło ziemi” w sensie konstrukcji dzierzawczej, co dzieło wykonane w ziemi jako miejscu i z ziemi jako materiału.

8. Jak pisała pod koniec lat 70. Rosalind Krauss, tradycyjna definicja rzeźby jako tego, co nie przynależy ani do pojęcia krajobrazu, ani też architektury, stanęła pod znakiem

modyfikację opartą na wprowadzeniu aspektu lokalizacji i uczasowienia, co daje w rezultacie formę sztuki, która kwestionuje i przekracza swoje własne granice, wchodząc w interakcje z siłami i procesami obecnymi w przestrzeni, w której została umiejscowiona. Co istotne, w oryginalnym zamierzeniu twórców *earth-works* były one dynamicznymi rzeźbami czy rodzajami performance'u osadzonymi w konkretnym środowisku, które w nikłym stopniu nawiązywały do tradycyjnych formuł kształtowania przez człowieka krajobrazu (takich jak style uprawiania ogrodów), ilustrując raczej „w oczywisty sposób dysfunkcyjne poczucie miejsca” poprzez koncentrację na nacięciach, wyłomach, urwiskach i wyrwach w ziemi, a także formacjach i wzorach powstałych wskutek działania sił grawitacji w formie obsunięć i zasypań, na przypadkowych kształtach tworzonych przez glebę, skały i inne typy podłoża, czy na wszelkiej materii organicznej i nieorganicznej, która została pozostawiona swojemu losowi i zaczęła się rozkładać lub przeobrażać w inną formę⁹. Faktem jest jednak, iż owe wczesne manifestacje sztuki ziemi, mimo swojej ambicji wpisania się w konkretne otoczenie i poddania się siłom w nim działającym, nie stanowiły bynajmniej świadectwa rosnącej świadomości ekologicznej w kręgach artystów, z których większość z chłodną obojętnością odnosiła się do problemu faktycznego wpływu swoich prac na stan naturalnego środowiska, z pewnością nie traktując priorytetowo kwestii jego ochrony. Wczesna sztuka środowiskowa uznana została z perspektywy czasu za maczystowską, jako działalność artystyczna polegająca głównie na dominacji ludzkiego twórcy nad krajobrazem, przeobrażanym w dowolny sposób dla oddania zamierzonych znaczeń¹⁰. Dlatego też istotna jest różnica, jaką do nurtu tego wprowadza twórczość kobiet, zwłaszcza pozostających w orbicie oddziaływania myśli drugiej fali feminizmu. W miejsce wcześniejszych prób skolonizowania i podporządkowania sobie „dziczy”, którym skrycie patronowała nowożytna ideologia podboju i eksploatacji, karmiąca się dodatkowo pastoraлистyczną nostalgią za dziewiczą przyrodą Ameryki, pojawiła się postawa zaangażowania w działanie na rzecz przywrócenia zachwianej równowagi ekosystemu oraz troska o oddanie lokalnej specyfiki miejsca w ramach twórczości artystycznej, która pragnęła już nie tyle narzucać naturze swoje sensory, ile włączać w dzieło sztuki jej siły związane z grą światła, energii, grawitacji, procesami wzrostu i rozpadu. Dalszy rozwój sztuki środowiskowej w zgodzie z postulatami estetyki kobiecej i feministycznej

zapytania w świetle działań artystów lat 70., odpowiedzialnych za powołanie do istnienia szeregu artystycznych struktur i procesów powiązanych integralnie z konkretnym miejscem (*site-specific*). Zob. R. Krauss, *Sculpture in the Expanded Field*, „October”, no. 8, Cambridge, Mass., Spring 1979.

9. Brian Wallis, *Survey*, w: *Land and Environmental Art*, red. Jeffrey Kastner, Phaidon Press Limited, London 2010, s. 24.

10. Jeffrey Kastner, *Preface*, w: *Land and Environmental Art*, s. 15.

przyniósł dodatkowy nacisk na kwestię zastosowania i funkcjonalności wszelkiej działalności artystycznej, zwłaszcza zaś jej odpowiedzialności za kształt środowiska, w które wprowadza ona modyfikacje – dając w efekcie dzieła w pełni ekologiczne, zamierzone na przykład jako wysiłek na rzecz odnowy, rekultywacji terenów zdewastowanych przez gospodarkę przemysłową.

Tunele słoneczne Nancy Holt, praca powstała już w roku 1976, pozwala zarówno dostrzec tę powolną zmianę nastawienia artystów do kwestii działań w obszarze naturalnego otoczenia, jak i ukazać problematyczność podstawowego dla ruchu środowiskowego pojęcia natury. Dzieło to, umiejscowione na pustyni niedaleko miejscowości Lucin w stanie Utah, składa się z czterech ogromnych betonowych fragmentów rur, otwartych z obu końców i ułożonych symetrycznie na krzyż, w postaci niezamkniętego X. Mimo iż sam wybór scenerii artystycznej swoją monumentalnością i pustką zdaje się nawiązywać do tematyki wczesnych *earthworks*, forma owej „krajobrazowej rzeźby” pozostaje szczególnie, wpisując się harmonijnie w charakterystyczne dla miejsca procesy i grę energii, oraz wysuwając na plan pierwszy kwestię kulturowej interwencji i zapośredniczenia jako tego, co definiuje stan naturalności pod względem ontologicznym i epistemologicznym. Olbrzymie „tunele” użyte przez artystkę służyć mają nie tylko jako wygodne schronienie przed palącym słońcem pustyni dla przebywających w pobliżu „obserwatorów” (ludzkich i zwierzęcych!), ale także odsłaniać wewnątrz niezwykle spektakl światła, powstały dzięki perforacjom na powierzchni rur, gdzie znajdują się otwory o rozmaitych wielkościach i kształtach naśladujące układy poszczególnych konstelacji gwiazdnych. Dodatkowym elementem uruchamiającym interakcję widza z dziełem jest usytuowanie tuneli względem światła słonecznego: pozycja każdego z nich pozwala na inny ogląd, przy czym owe artystyczne „lunety” ustawione są pod takim kątem, by umożliwiać podziwianie wschodu i zachodu słońca dokładnie w dzień przesilenia letniego oraz zimowego. Cienie rzucane przez rzeźbę Holt stają się przy tym integralną częścią pustynnego krajobrazu, łącząc działanie natury z ludzką wynalazczością, na zasadzie wykorzystywanej niegdyś w zegarze słonecznym.

W próbie interpretacji tego dzieła sztuki, oprócz podkreślenia jego oczywistego wymiaru kosmicznego, który wiąże się z zamiarem, jak to określiła sama artystka, „ściągnięcia nieba na ziemię”¹¹, warto zwrócić uwagę na to, iż niesie ono komentarz na temat skomplikowanej relacji pomiędzy środowiskiem a ludzką percepcją. Tunele nie kłócą się z otoczeniem ani nie niszczą go swoją obecnością; znajdują się raczej w pozycji harmonizującej z krajobrazem, tworząc obraz przyrównywany

11. Janet Saad-Cook, Charles Ross, Nancy Holt, James Turrell, *Touching the Sky: Artworks Using Natural Phenomena, Earth, Sky and Connections to Astronomy*, „Leonardo” 21, No. 2 (1988), s. 123–134.

do kręgu neolitycznych głazów czy odłamów skalnych pozostałych po komecie. Niemniej jednak ich istnienie w tym miejscu warunkuje ogląd otaczającej sceny: stają się one rodzajem lunety czy też podwójnych soczewek, spoglądając w które widz dostrzega zawsze drugi, odleglejszy kraniec dzieła jako wewnętrzne obramowanie widoku. Ich obecność w ogromnej pustynnej przestrzeni wydaje się zarazem błaha i konieczna, stwarzając możliwość nowej, odkrywczej i dynamizującej perspektywy. Zaiste, bez owego ogniskującego percepcję przedmiotu (podwójna rama o kształcie koła) pustynia byłaby jedynie pustym bezmiarem, pozbawionym znaczenia. Praca Nancy Holt naprowadza zatem na filozoficzną kwestię niezbywalności mediacji: natura nie istnieje sama z siebie, jest ona czymś, co swoje istnienie zawdzięcza byciu postrzeganym i kontemplowanym przez świadomość zdolną do refleksji. Nie istnieje bowiem przestrzeń sensów materialnego świata inna niż ta współtworzona przez człowieka. Jak pisze Andrew McMurry w książce *The Environmental Renaissance*, „nie ma już żadnego sensu myślenie o naturze jako o obszarze istniejącym niezależnie, niezmiennie i w ścisłym oddzieleniu od sfery ludzkiego wpływu”, gdyż „[...] pojęcie centralności ludzkich znaczeń [*human-centeredness*] jest czymś, poza co nie jesteśmy nigdy w stanie wyjść”¹². Nawet wówczas, gdy mowa jest o rzeczywistych bytach i naturalnych siłach, które nie mają statusu znaków, stają się one elementami semiotycznej wymiany jako element naszego dyskursu.

Drugą postacią z kręgów sztuki współczesnej, której prace zdają się sygnalizować podobny problem i związaną z nim filozoficzną debatę, jest Ana Mendieta, działająca w latach 1972–1985 artystka amerykańska kubańskiego pochodzenia, coraz bardziej popularna w ostatnich dwóch dekadach, co pokazują liczne wystawy jej prac w ważnych ośrodkach muzealnych w Europie i Stanach Zjednoczonych. O jej niezwykle płodnej, choć przerwanej tragiczną śmiercią twórczości, obejmującej filmy, fotografie, malarstwo, instalacje oraz różne formy performance'u, mówi się dziś, że łączy w sobie aspekty feministyczne i etniczne, a także elementy sztuki ciała i sztuki ziemi. Jej dzieła pozostają związane organicznie ze środowiskiem poprzez odwołanie do naturalnej sceny i wykorzystanie pochodzących z ziemi, nietrwałych materiałów; z drugiej zaś strony są głęboko zakorzenione w kulturze poprzez sposób artykulacji, który ujawnia zarazem cechy etniczne i globalno-hybrydyczne, mieszając ze sobą amerykańskie, latynoskie i afro-karaibskie symbole i rytuały¹³. I warto dodać, że jest to twórczość, która w jeszcze

12. Andrew McMurry, *Environmental Renaissance: Emerson, Thoreau, and the Systems of Nature*, The University of Georgia Press, Athens 2003, s. 20, 45.

13. *First Solo Show in London for Ana Mendieta*, „Saatchi Online Magazine”, March 2, 2010, <http://magazine.saatchionline.com/magazine-articles/artnews/first_solo_show_in_london_for> (15.09.2010).

większym stopniu dystansuje się wobec wczesnej, maskulinistycznej w istocie sztuki ziemi, z całą świadomością odrzucając monumentalność i grandilocwencję na rzecz krajobrazu w „ludzkiej skali”. Jej przedmiotem zainteresowania jest naga kobieca postać osadzona w naturalnym otoczeniu, ukazana w sposób, który podkreśla jej wymykanie się przedstawieniu: jako osoba, która właśnie opuszcza dane miejsce lub też już je opuściła, pozostawiając po sobie efemeryczne, ledwo zauważalne ślady obecności. Ciało kobiety uchwycone zostaje w trakcie procesu oddzielania się od otoczenia, narodzin, kiedy to jeszcze stapia się z naturą lub też oznajmia swoją świeżo uzyskaną autonomię; niektóre z prac odczytywać można również odwrotnie, jako powolne zapadanie w fizyczność świata i utratę niezależnego statusu, asercję śmiertelności. To, co pozostaje po ciele, to jego zarys, kontur, wyryty na listowiu, wypalony w ziemi lub uwieczniony na korze drzewa – symbolika tego przedstawienia przywodzi zaś na myśl starożytny mit wiążący powstanie sztuki (malarstwa jaskiniowego i rzeźby) z chęcią narysowania ludzkiej sylwetki, która miała zrodzić się pod wpływem próby zatrzymania przy sobie ukochanej osoby (i obwiedzenia na ścianie konturu jej cienia)¹⁴. Sztuka Any Mendiety to zatem twórczość wskazująca na intymny biologiczny i duchowy związek ludzkiego ciała (w szczególności kobiecego) ze środowiskiem, akcentująca tegoż ciała kruchą i podległą władzy czasu konstytucję, a także dojmujące poczucie alienacji ludzkiej cielesności, jej wygnanie z porządku natury, która zresztą sama nigdy nie jest już całkowicie „naturalna”, odkąd naznaczona została kulturą aktywnością człowieka. Jest to sztuka zarazem głęboko osobista i archetypowa, ulotna, jak i boleśnie się uobecniająca, tak uniwersalna w swoim przesłaniu, jak i przywiązana do lokalności, wyrastająca z konkretnego, historycznego doświadczenia podmiotu: kobiecego i przemieszczonego z Trzeciego Świata, przepracowującego środkami artystycznymi traumę płci i etnicznego pochodzenia.

Powyższe opisy, prezentujące przykładowe prace dwóch artystek z nurtu sztuki ziemi, mogą posłużyć za ilustrację problemów, które w moim omówieniu propozycji pragmatyzmu i neopragmatyzmu będą miały znaczenie wiodące, pokazując jednocześnie i aktualność, i problematyczność tego myślenia w przełożeniu na kategorie ekokrytyczne i środowiskowe. Ten sposób prezentacji tematyki pragmatystycznej może się wydawać nieco zaskakujący, zważywszy na to, jak rzadko filozofia ta, zwłaszcza w wersji Rortiańskiej, kojarzona jest z ideami środowiskowymi czy ekologicznymi. Warto jednak podkreślić, iż spektrum myślenia nawiązującego do tradycji klasycznego pragmatyzmu jest bardzo

14. Mit podany przez Pliniusza Starszego w *Historii naturalnej* (I w.n.e.), jego krytyczne omówienie z perspektywy współczesnej historii sztuki zawiera praca: Victor I. Stoichita, *Krótką historia cienia*, przeł. Piotr Nowakowski, Universitas, Kraków 2001, s. 11–20.

szerokie, zaś obecny artykuł ma na celu opisanie pewnej grupy spadkobierców Johna Deweya, czerpiących zwłaszcza z jego estetyki pragmatycznej oraz teorii edukacji, których jednoczy opór wobec redukcjonizmu właściwemu interpretacji dzieła filozofa przez Richarda Rorty'ego. Dla badaczy i myślicieli pokroju Johna McDermotta, Larry'ego Hickmana czy Richarda Shustermana owa Rortiańska reinterpretacja pozostaje mocno okrojona, akcentując aspekt dekonstrukcyjny i przemilczając obecny w pracach Deweya, ale także Jamesa, wątek filozoficznej konstrukcji, mający służyć budowie specyficznie amerykańskiej metafizyki doświadczenia. W postanalitycznej lekturze Rorty'ego natomiast miejsce doświadczenia zajmuje pojęcie języka, co zdaje się wykluczać wszelkie odwołanie do reakcji pozajęzykowej czy niekonceptualnej, które stanowi warunek wstępny estetyki jako dyskursu etymologicznie związanego ze zmysłowością i cielesnym odbiorem tego, co piękne (brzydkie, wzniosłe – w zależności od występującego historycznie zespołu estetycznych wartościowań). Takie odniesienie do jakości doświadczeniowych nie jest rzecz jasna odrzuceniem językowej i kulturowej mediacji, jak pokazuje Shusterman w swoim artykule *Beneath Interpretation*¹⁵, a jedynie próbą przywrócenia wagi tego, co stanowi cielesne i materialne podłoże naszych mechanizmów rozumienia. Istotnym postulatem tej części neopragmatyzmu, która odwołuje się w sposób nieesencjalistyczny do pojęcia doświadczenia, jest zatem to, by dostrzegać obydwie filary myśli Deweyowskiej, która wspiera się zarówno na doświadczeniu i naturze (*Experience and Nature* to tytuł jednej z prac filozofa i punkt wyjścia dla krytycznych uwag Rorty'ego w *Konsekwencjach pragmatyzmu*¹⁶), jak i na kulturze czy języku, a samo dostrzeżenie tego faktu może pomóc w odnalezieniu nici łączącej pragmatyzm Shustermana czy McDermotta z ekokrytyką czy etyką środowiska.

Powiązanie estetyki uprawianej w duchu Deweya z perspektywą środowiskową czy ekocentryczną nie wydaje się już tak arbitralne, jeśli spojrzeć na wspólne inspiracje i zainteresowania postaci związanych z jednym i drugim nurtem. Z licznych opracowań krytycznych wyziera bowiem przekonanie o środowiskowym rysie i niemal ekologicznym zaangażowaniu filozofii i estetyki doświadczenia

15. Artykuł, wydany pierwotnie w czasopiśmie *Monist* z roku 1990, został następnie włączony do najbardziej znanej książki Shustermana *Pragmatist Aesthetics. Living Beauty, Rethinking Art*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham 2000, s. 115–135. Polskie wydanie książki pod tytułem *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, (przeł. Adam Chmielewski *et al.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998) nie zawiera jednak tego rozdziału, przedstawiając jedynie jego streszczenie w przedmowie skierowanej do polskiego czytelnika (s. 3–9).

16. Richard Rorty, *Metafizyka Deweya*, w: *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przeł. Cz. Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 115–132.

Deweya¹⁷. Charakterystyczne jest także to, że wielu spośród myślicieli pragmatyzmu i neopragmatyzmu przyznaje się do długu wdzięczności wobec Henry'ego Davida Thoreau, kanonizowanego w międzyczasie, jak to sformułował Lawrence Buell, na głównego patrona ruchu na rzecz ochrony przyrody¹⁸. W ostatnim czasie pojawiło się sporo przykładów tego bezprecedensowego zwrotu w stronę filozoficznej teorii natury i środowiska, by wspomnieć tylko artykuły na temat „zielonego pragmatyzmu” czy teksty badające zbieżności pomiędzy myśleniem Deweya a biocentryczną etyką Aldo Leopolda¹⁹. Zaś po roku 2000 zaczęto publikować całe książki dotyczące niedocenionego wkładu klasycznego pragmatyzmu w problematykę środowiskową²⁰. Obecny artykuł może jedynie zasygnalizować

17. Larry A. Hickman w swojej książce *Pragmatism as Post-Postmodernism. Lessons from John Dewey* (Fordham University Press, New York 2007) powołuje się na dwa eseje o tematyce środowiskowo-ekologicznej, napisane przez Deweya z okazji kolejnych okrągłych rocznic urodzin Darwina: *Evolution and Ethics* z 1898 r. oraz *Nature and Its Good: A Conversation* z 1909 r. Zob. Hickman, s. 6–7, 144–149, 168–177.

18. Lawrence Buell, *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1995, s. 24. Do zadłużenia pragmatyzmu względem idei amerykańskich transcendentalistów, Emersona i Thoreau, przyznają się nie tylko myśliciele zaangażowani w dialog między tradycją kontynentalną a analityczną, jak Stanley Cavell czy Richard Shusterman, ale także mniej znani autorzy w rodzaju Bruce'a Wilshire'a, próbującego powiązać własny nurt filozoficzny Ameryki z jej rdzenną, „aborygeńską” tradycją, jaką stanowi mitologia i kultura Indian. Zob. Bruce Wilshire, *The Primal Roots of American Philosophy. Pragmatism, Phenomenology, and Native American Thought*, Pennsylvania State University Press, University Park 2000.

19. Zob. na przykład dwa rozdziały wspomnianej książki Larry'ego Hickmana, zatytułowane: *Nature and Culture: John Dewey and Aldo Leopold*, oraz *Green Pragmatism: Reals without Realism, Ideals without Idealism* (w: Larry A. Hickman, *Pragmatism as Post-Postmodernism...*, s. 131–177). Pierwszym tekstem, który rozważa pomysły Deweya w kontekście środowiskowym, jest esej Johna J. McDermotta *Deprivation and Celebration: Suggestions for an Aesthetic Ecology*, zamieszczony w jego książce *The Culture of Experience. Philosophical Essays in the American Grain*, New York University Press, New York 1976, s. 82–98. Mimo zaakcentowanego tu mocno antropocentryzmu, tekst ten dokonuje pionierskiego przedstawienia (ważnej zwłaszcza dla ekokrytyki) idei pastoralizmu w odniesieniu do kultury amerykańskiej. Interesującego omówienia poglądów środowiskowych zarówno samego Deweya, jak i idącego jego śladem McDermotta dostarcza natomiast esej Richarda E. Harta pt. *Landscape and Personscape in Urban Aesthetics*, zawarty w: *Experience as Philosophy. On the Work of John J. McDermott*, red. James Campbell, Richard E. Hart, Fordham University Press, New York 2006, s. 140–161.

20. Przykładowo prace takie jak: Hugh P. McDonald, *John Dewey and Environmental Philosophy*, Albany, NY: State University of New York Press, 2004; Neil W. Browne, *The World in Which We Occur. John Dewey, Pragmatist Ecology and American Ecological Writing in the Twentieth Century*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa, Alabama 2007,

ogrom pracy krytycznej wykonanej w ostatnich latach nad dorobkiem Deweya pod kątem jego związków z ekofilozofią; jak się wydaje, uczynić to można w prosty sposób zestawiając trzon jego filozofii (zrekonstruowany na bazie książki *Sztuka jako doświadczenie*) z kryteriami sprawdzającymi „środowiskową” zawartość tekstu, przedstawionymi przez ojca ekokrytyki, Lawrence’a Buella. Zakładając oczywiście, że dają się one zastosować nie tylko do utworów literackich, ale wszelkiego rodzaju twórczości, także pojęciowej, filozoficznej:

1. Środowisko pozaludzkie jest tu obecne nie tylko na zasadzie tła, ale jako rzeczywista obecność, która stwarza sugestię, że ludzka historia jest uwikłana w historię naturalną. [...]
2. Interesu ludzkiego nie rozumie się tu jako jedyne prawo mocnego. [...]
3. Odpowiedzialność człowieka wobec środowiska stanowi część etycznego nastawienia tekstu. [...]
4. W tekście przynajmniej pośrednio obecny jest pewien sposób odbioru środowiska jako procesu, a nie jako czegoś stałego czy danego²¹.

W świetle tych postulatów nietrudno dowieść, iż estetyka Deweya zaangażowana jest faktycznie w myślenie proekologiczne i środowiskowe. Jej punktem wyjścia jest zgoła darwinowskie założenie biologicznej ciągłości, „somatycznego naturalizmu”²²: holistyczna wizja, która ujmuje istotę ludzką jako jeden z wielu istniejących organizmów, które czerpią korzyści z interakcji ze środowiskiem naturalnym i społecznym w sensie wymiany energii, materii i wielokierunkowych działań. W książce *Sztuka jako doświadczenie* Dewey podkreśla „bliski związek doświadczeń estetycznych ze zwyczajnymi przejawami życia”, rozumiejąc przez to nie tylko ludzką codzienność, ale i żywe otoczenie: „Chociaż człowiek różni się od ptaków i innych zwierząt [*bird and beast*], dzieli z nimi podstawowe czynności życiowe i dlatego, aby utrzymać procesy życia, musi on przystosowywać się tak jak one”²³. Co więcej, w opisie dzieła sztuki szczególnie zaakcentowana zostaje możliwość jego afektywnego i cielesnego oddziaływania, które autor książki wiąże z istnieniem nieuświadomianych potrzeb ludzkiego organizmu,

oraz *Animal Pragmatism. Rethinking Human-Nonhuman Relationships*, red. Erin McKenna and Andrew Light, Indiana University Press, Bloomington 2004. Dla wszystkich tych pozycji publikacją pionierską, stanowiącą główny punkt odniesienia dla dyskusji nad środowiskowym zastosowaniem pragmatyzmu, jest książka zbiorowa z końca ubiegłego wieku pt. *Environmental Pragmatism*, red. Andrew Light, Eric Katz, Routledge, London 1996.

21. Lawrence Buell, *The Environmental Imagination...*, s. 7–8.

22. Wyrażenie ukute przez Richarda Shustermana. Zob. *Estetyka pragmatyczna...*, s. 28.

23. John Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, przeł. A. Potocki, Ossolineum, Wrocław 1975, s. 14, 17.

łączących go ściśle ze środowiskiem, pomimo ciężenia kultury ku alienacji i oddzielenia człowieka od tego, co biologiczne i zwierzęce.

Deweyowskie pojęcie doświadczenia, tożsamy z szeroko pojętą sztuką, koncentruje się na naturalno-kulturowej dynamice sił, przywołując takie terminy jak kumulacja energii, rytm, pulsowanie, napięcie i jego rozładowanie (rozwiązanie konfliktu i powrót do harmonii). Natura i kultura nie są tu ujmowane jako biegunowe przeciwieństwa, ale jako dwa krańce doświadczeniowego spektrum, z których jeden jest zmysłowy, bezpośredni i niekognitywny (choć także istniejący w sposób relacyjny), a drugi ma charakter zapośredniczony i refleksyjny. Z holistycznego pojmowania doświadczenia wynika również pragmatyczna zasada negocjowania dychotomii fakt – wartości: dla Deweya nie istnieje „nagie” fizyczne otoczenie, które dałoby się opisać prosto za pomocą zdań atomowych, a następnie zabarwić subiektywnie w procesie kulturowego wartościowania. Natura sprowadza się bowiem do procesów doświadczenia, które odnoszą się do aktywności i podlegania wpływom organizmów ludzkich oraz innych niż ludzkie w ich codziennym wysiłku rozwiązywania praktycznych problemów życia²⁴. Jedyna różnica zdaje się leżeć w narzędziach służących do osiągnięcia tego ostatniego celu: dla jednych bytów jest to instynkt, dla drugich zaś – twórcza inteligencja.

Ten Deweyowski antydualizm idzie zawsze w parze z antyesencjalizmem, co sprawia, że w miejsce przedmiotów i jaźni jako dwóch dystynktywnych momentów doświadczenia pojawiają się jedynie prowizoryczne, tymczasowe wiązki relacji i skupiska energii, podległe ciągłym zmianom i rekonstrukcjom. Owa ucieczka od esencjalizmu przekłada się jednak w równej mierze na sprzeciw Deweya wobec rozważania natury „jako takiej”: przyrodzonych naturalnych jakości, która miałyby uniezależniać ją od ludzkiego istnienia i percepcji. Nie ma bowiem możliwości powrotu do natury czystej, odartej z obecności człowieka; już samo życie pojmowane jako procesy doświadczenia ma charakter historyczny. Kojarzona z czystą biologicznością natura, jak pisze Larry Hickman, parafrazując poglądy pragmatystów, stanowi „wieloaspektowy konstrukt, który powoli

24. W tym sensie „doświadczenie” czy też procesy doświadczenia przekraczają moment subiektywności związany z działaniem podmiotu, choć z pewnością także go obejmują. W *Experience and Nature* pisze Dewey m.in.: „Kiedy mówimy, iż doświadczenie stanowi jedną z perspektyw przez pryzmat których wyjaśniamy świat w którym żyjemy, pojęcie doświadczenia rozumiemy co najmniej tak szeroko, głęboko i całościowo jak całą historię ziemi, historię, która – nie dziejąc się przecież w próżni – obejmuje ziemię i fizyczne związki człowieka. Kiedy powiążemy doświadczenie z historią – bardziej niż z fizjologią doznań – zauważymy, iż historia odnosi się zarówno do warunków obiektywnych, sił i wydarzeń jak i do zapisu i oceny owych wydarzeń. Podobnie doświadczenie odnosi się do wszystkiego co doświadczone, przeżyte i wypróbowane jak i do procesów doświadczenia”. John Dewey, *Experience and Nature*, Open Court Publishing Company, Chicago 1925, s. 8.

i mozolnie powstawał na przestrzeni tysiąca lat ludzkiej historii przy pomocy rozmaitych narzędzi inteligencji [*inquiry*], takich jak sztuka, religia, magia, polowanie, rzemieślnicze wytwarzanie czy naukowe, eksperymentalne badania [...]”²⁵. Nie jest dla nas zatem wykonalne porzucenie ludzkiej perspektywy i roszczenie sobie praw do wizji transcendentnej, tak jak czynią to niektórzy z teoretyków środowiskowych, „sakralizuj[ąc] naturę jako rzecz samą w sobie, wyposażoną w wartości, interesy i prawa, które tylko jej są właściwe i przyrodzone [...]”²⁶. Ma sens natomiast rozważanie natury jako dzieła nieustannie trwającej i wzajemnie korzystnej kooperacji różnych gatunków, z których jeden jest szczególnie zdolny do świadomego działania i autorefleksji. Takie określenie nie oznacza niesprawiedliwego różnicowania między grupami organizmów, lecz jest prostym uznaniem prawa ewolucji, która kulminuje zdaniem Deweya w wykształceniu przez człowieka strategii inteligentnego zarządzania. Ludzka odpowiedzialność wobec środowiska, a zwłaszcza odpowiedzialność za jego kondycję jest tu czymś oczywistym; nie pociąga jednak za sobą obowiązku nienaruszania czy też przywrócenia stanu „pierwotnej dzikości”. Chodzi raczej o rozsądne i miarkowane troskliwą opiekuńczością korzystanie z naturalnych bogactw, z myślą o udoskonaleniu całego kompleksu natury i kultury oraz o zachowaniu tego wszystkiego, co w owej całości wciąż niesie ze sobą obietnicę szczęścia swoją zmysłową bezpośredniością.

Nawet jeśli ta krótka charakterystyka naturalistycznej estetyki Deweya potwierdza z grubsza roboczą tezę o istnieniu „zielonego pragmatyzmu”, pozostaje pytanie, czy to samo da się powiedzieć o bardziej współcześnie żyjących entuzjastach filozofii pragmatystycznej. Jak nietrudno odgadnąć na podstawie sugestii zawartej w tytule artykułu, obecna sytuacja, mimo pozorów podobieństwa do przeszłości, uległa już pewnej zmianie. *Zmierzch* doświadczenia byłby tutaj zarówno stwierdzeniem faktu, jak i diagnozą, której spełniania neopragmatyści obawiają się najbardziej, czasem zresztą nieświadomie – na przykład opiewając w coraz większym stopniu zmediatyzowane środowisko naszego życia jako zdolne do generowania wiecznie nowych, ekscytujących bodźców (jak czyni to McDermott w swoich esejach na temat doświadczenia miejskości).

Jednak w nutę obawy czy też lęku uderzają chyba z największą mocą teksty Richarda Shustermana, nawołując z niespotykaną gorliwością do ponownego zwrotu ku doświadczeniu, jako czemuś, co zdolne jest nieść ze sobą przeżycie „emocjonalne, a zarazem znaczące, spotęgowane w sposób przynoszący zado-

25. Larry A. Hickman, *Pragmatism as Post-Postmodernism...*, s. 134.

26. Hickman, *Pragmatism as Post-Postmodernism...*, s. 135.

wolenie oraz absorbujące²⁷, takie, jakie niegdyś umożliwiała ludziom sztuka, a jakie dziś wciąż jest przedmiotem aspiracji w obszarze kultury masowej (stąd Shustermanowe próby legitymizacji sztuki popularnej na gruncie estetycznym)²⁸. Choć sam filozof uznawany jest za gorącego propagatora i praktyka dyscyplin somatycznych, zdaje się on pesymistycznie zakładać, że tego rodzaju zjawiska i dążenia do cielesnej samorealizacji mogą wkrótce stać się tylko wspomnieniem w miarę, jak dokonuje się nasze przejście od kultury doświadczeniowej, opartej na głęboko zakorzenionej potrzebie przyjemności płynącej z doznania jedności i koherencji, do kultury informacyjnej, której filar stanowi fragmentacja i mechaniczne przetwarzanie informacji, procesy cechujące się tak wysokim stopniem abstrakcji, że niemal zagraża to naszemu poczuciu rzeczywistości (co zdaniem Shustermana znajduje bezpośrednie przełożenie w anestetycznym nastawieniu współczesnej artystycznej awangardy)²⁹. Dla podtrzymania i wzmocnienia owych rezydujących potrzeb związanych z doświadczeniem w pierwszym sensie, proponuje zaś Shusterman rozwinięcie nowej filozoficznej dyscypliny zwanej soma estetyką³⁰, która łączy w sobie aspekt teoretyczny (w sensie próby dokonania systematycznej rekonstrukcji i reinterpretacji istniejącego korpusu wiedzy na temat ciała, tak od strony biologicznej, jak kulturowej, historycznej i filozoficznej) oraz praktyczny, obierając sobie za cel osiągnięcie większej samoświadomości w zakresie cielesnego funkcjonowania, zarówno w kontekstach jednostkowych, jak i społecznych.

Mimo iż większość publikacji Shustermana jest zdecydowanym głosem na rzecz „przywiązania klasycznego pragmatyzmu do doświadczenia jako zarówno tematu rozważań, jak i metody badawczej”³¹, dokładniejsza analiza zawartego w nich wywodu pokazuje, iż jego autor często nękany jest wątpliwościami co do dalszej atrakcyjności i wagi tego pojęcia dla współcześnie prowadzonych badań

27. Richard Shusterman, *Performing Live. Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*, Cornell University Press, Ithaca 2000, s. 31.

28. Por. na przykład rozdziały 6. i 7. *Estetyki pragmatycznej* pt. *Forma i funk: sztuka popularna jako wyzwanie estetyczne* oraz *Piękna sztuka rapowania*.

29. Shusterman, *Performing Live...*, s. 15.

30. Projekt przedstawiony początkowo w artykule opublikowanym na łamach znanego czasopisma estetycznego (zob. Richard Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism”, vol. 57, No. 3 (Summer 1999), s. 219–313), który został następnie włączony do drugiego angielskiego wydania książki *Pragmatist Aesthetics* jako jej ostatni rozdział; najnowsze publikacje Shustermana rozwijają właśnie ten wątek somaestetyczny. Zob. na przykład książkę: *Body Consciousness. A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, przetłumaczoną niedawno na język polski: Richard Shusterman, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, przeł. Wojciech Małecki, Sebastian Stankiewicz, Universitas, Kraków 2010.

31. Shusterman, *Performing Live...*, s. ix.

naukowych, działań artystycznych i codziennego życia. To poczucie niepewności zdaje się dominować nawet w eseju wprowadzającym główne wątki książki *Performing Live*, który stawia sobie za zadanie jednoczesne przedstawienie historii i przyczyn stopniowego upadku doświadczenia oraz próbę jego rehabilitacji jako terminu zdolnego do „przypominania nam o tym, co warte jest poszukiwania w sztuce, a także ogólnie w życiu” w sensie umiejętności wzbudzania „żywego, poruszającego, wspólnego dla wielu”³² odczucia, jakie niegdyś stanowiło o istocie religijnej czy estetycznej kontemplacji.

Trudność przywrócenia owych ludzkich zdolności odczuwania i przeżywania wynika, jak dowodzi Shusterman, nie tylko z braku bodźców uruchamiających takie głębokie reakcje, ale także z bardziej globalnych zmian dotyczących kulturowego otoczenia człowieka, które staje się coraz mniej namacalne i zdolne do generowania jednolitych impulsów w obliczu stałego przepływu nakładających się na siebie, chaotycznych i wielokierunkowych fal informacji. Nie ma już po prostu na to miejsca (jak też, trzeba przyznać, potrzeby), by przeżywać i porządkować dane doświadczenia w kumulatywnym rytmie estetycznym, który Dewey uznał kiedyś za kluczowy dla rzeczywistego, przeobrażającego podmiot doświadczenia sztuki. Stąd też możliwości rehabilitacji doświadczenia poszukiwać trzeba nie tyle w zmysłowych jakościach obiektów naturalnego i artystycznego piękna (co byłoby zaleceniem „duszaco konserwatywnym”³³), ile w bardziej bezpośrednim przeżyciu somatycznym, które każe traktować ludzkie ciało jako lokum zarówno percepcji zmysłowej, jak i dzieła estetycznej autokreacji: „Pragmatyzm, za którym się opowiadam, umieszcza w sercu filozofii doświadczenie, a przeżywające i czujące ciało uznaje za centrum, które takie doświadczenie organizuje”³⁴.

Jest tak dlatego, że ciało nie tylko stanowi podstawowy sposób naszego zaangażowania w świat, jako to, co zarazem konstytuuje naszą świadomość w najmocniejszym sensie, będąc narzędziem percepcji oraz działania, i jest przedmiotem naszej uwagi, jak też możliwej troski czy zaniedbania³⁵; to ciało również w najbardziej widoczny sposób ilustruje przejście pomiędzy naturą a kulturą i może tym samym rościć sobie prawo do pojęcia doświadczenia we właściwym dla pragmatyzmu Jamesa i Deweya sensie.

Czy ta rekonstrukcja poglądów Deweya ma jeszcze cokolwiek wspólnego z etyką i krytyką środowiskową? Czy zatem somaestetyka jako propozycja filozoficzna posiada jakiś potencjał dla myślenia ekokrytycznego, którego terytorium jako

32. Shusterman, *Performing Live...*, s. 34.

33. Shusterman, *Performing Live...*, s. 32.

34. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 15.

35. „W ten sposób jestem ciałem i posiadam ciało”, Shusterman, *Performing Live...*, s. 22.

jedno z wielu zdaje się przecinać w swoich interdyscyplinarnych ambicjach?³⁶ Dokonując pewnej rozbiórki projektu Shustermana, zakładającego przywrócenie somatycznej kultury jako głównego elementu filozoficznej sztuki życia, można, jak sądzę, przyrównać jego rolę w ramach pragmatyzmu do funkcji, jaką w początkowych stadiach rozwoju ekokrytyki pełniła ideologia pastoralizmu, a nawet zrównać go wprost z impulsem pastoralistycznym. Sielanka (*pastoral*), jak głosi słynna formuła Leo Marxa, to bowiem gatunek literacki, który niesie ze sobą pojęcie powrotu do bardziej „naturalnego” stanu egzystencji, do życia, które przebiega w zgodzie z naturalnym rytmem³⁷, niezależnie od tego, czy jest rytmem środowiska czy ciała, konstytuującego przecież na równi materialną otoczkę życia człowieka.

Co więcej, jako literacki topos oparty na wielu, często sentymentalistycznych, skojarzeniach związanych z odzyskaniem czy powrotem tego, co naturalne (jak „spontaniczność, prostota, wzrost organiczny, uwolnienie się od ograniczeń narzucanych przez społeczeństwo, przyjemność zmysłowa, intuicja lub myśl prekognitywna”) pastoralizm stanowi odbicie utopijnego sposobu myślenia typowego dla tych „trapiionych przez niepokój moralny i duchowy”, którzy pragną wyrazić swoje rozgoryczenie rozwojem cywilizacji i społecznym statusem quo, poszukując dla siebie (co zdaje się charakterystyczne dla sporej części literatury amerykańskiej) alternatywnej drogi³⁸. Warto też zauważyć, że konwencja pastoralna w wersji adaptowanej do potrzeb Nowego Świata pozwala uwypuklić tę samą ambiwalencję pozycji, którą w przywróconym do łask doświadczeniu rozpoznaje somaestetyka Shustermana, wskazując na swoistą liminalność, funkcjonowanie na pograniczu pomiędzy naturą a kulturą, kroczenie „*via media* między dekadencją i dzikością, nadmierną a niedostateczną obecnością cywilizacji³⁹.

Zważywszy na te podobieństwa, nie dziwi już specjalnie fakt, że artykuł Marxa z połowy lat 80., rewidujący tezy wczesnej książki *The Machine in the Garden*, upatruje właśnie współczesne odrodzenie pastoralizmu w odkryciu przez ruchy kontrkulturowe lat 60. XX wieku cielesności: w retoryce przemówień przywódców studenckiego buntu pojawia się wówczas apel o to, by przeciwstawić się mentalności technokratycznej, by „zaprzec ciała na sprzęgłach i na kołach,

36. Shusterman, *Pragmatist Aesthetics...*, s. 278.

37. Zob. Leo Marx, *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford University Press, London 1964, s. 13.

38. „[...] too much and too little civilization [...]” – zob. Leo Marx, *Pastoralizm w Ameryce w: Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, red. Agata Preis-Smith, Universitas, Kraków 2004, s. 101, 122.

39. Marx, *Pastoralizm w Ameryce*, s. 98. Bohater literatury pastoralnej jest według Marxa zawsze postacią mediującą pomiędzy obszarem zorganizowanego społeczeństwa a terenem niezbadanej jeszcze, „dziewiczej” natury.

na lewarach, na całej maszynie, i zatrzymać ją” (co samo jest parafrazą zalecenia Thoreau z eseju *Civil Disobedience*). Krytyka niewłaściwego kierunku rozwoju społecznego wyrażona zostaje przez ruch pastoralnego wycofania, przez zmobilizowanie na potrzeby protestu sił natury; skoro jednak „tak niewiele pozostało ze świata naturalnego”, protestujący „w walce ze zorganizowaną władzą mogą użyć jedynie własnych ciał”⁴⁰. Podobnie u Shustermana: jako ostatecznie, ambiwalentne rezyduum naturalności, podległe zarówno prawom biologii, jak i społeczeństwa, będące w dyspozycji jednostki i wspólnoty, ciało staje się źródłem znaczenia i wartości, a co za tym idzie, niesie ze sobą unikalną szansę doświadczenia estetycznego, choć jego wyniesienie jest równoznaczne z diagnozą ostatecznej utraty naturalnego środowiska jako możliwej siedziby pastoralnych jakości.

W najnowszej literaturze ekokrytycznej pastoralizm pełni ważną, aczkolwiek nieco dwuznaczną rolę: z jednej strony przypomina o niesławnej przeszłości, jako wpisane w mit pogranicza narzędzie imperialnego podboju (które ma określone oblicze etniczne, ale także płciowe, będąc zawłaszczonym przez białych mężczyzn anglo-amerykańskiego pochodzenia), z drugiej – coraz częściej przyjmuje się, że sygnowana przezeń ideologia może posłużyć, cytując słowa Lawrence’a Buella, za „pomost, nieco koślawy, ale ostatecznie nienajgorszy, pozwalający na przejście od rozważań antropocentrycznych do wyraźnie ekocentrycznych”⁴¹.

Właściwa pastoralistycznemu modelowi pisania i czytania tekstu wizja, przesuwająca punkt ciężkości z zainteresowania gatunkiem ludzkim na inne, czy też z zainteresowania ludzką przestrzenią myślową na bardziej „zwierzęcy” obszar cielesności, jest tym, co w mniemaniu ekokrytyków toruje drogę dla nowej świadomości ekologicznej i międzygatunkowej, a w obszarze studiów literackich czy filozoficznych – dla właściwej estetyki środowiskowej. Analogicznie, decyzje części neopragmatystów zainspirowanych filozofią Johna Deweya, by przywrócić szczególną wartość pojęciu doświadczenia, odczytywać można jako tendencję wsteczną, mającą pewne anachroniczne (metafizyczne) podłoże, ale można też widzieć w niej przyszłościowy projekt otwierający pragmatyzm na myślenie bliskie i przyjazne środowisku.

Ten drugi, nowy ton łatwo jest usłyszeć w przedostatniej książce Richarda Shustermana *Body Consciousness* z 2008 roku (choć już nie, co zastanawiające, w publikacji najnowszej, *Thinking Through the Body*⁴²). Somaestetyka jako

40. Marx, *Pastoralizm w Ameryce*, s. 128–130.

41. Lawrence Buell, *The Environmental Imagination...*, s. 52. Buell uznaje również za oczywistą tezę, iż „pewna forma pastoralizmu stanowi część wyposażenia conceptualnego wszystkich osób o zachodnim wykształceniu, które są zainteresowane życiem w sposób bardziej ekologicznie świadomy” (*leading more nature-sensitive lives*), s. 32.

42. Richard Shusterman, *Thinking Through the Body. Essays in Somaesthetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2012. Jest to zastanawiające tym bardziej, że książka

ugruntowana w tradycji pragmatycznej filozofia życia dotyczy w głównej mierze umiejętności lepszego cielesnego przeżywania, która opiera się na właściwym rozpoznaniu własnych organicznych potrzeb i fizjologicznych ograniczeń. Jej warunkiem wstępnym jest jednak również rozwinięcie szerszej, ekologicznej świadomości, która wynika z postrzegania swojej jaźni jako usytuowanej, ukontekstowanej, relacyjnej i w istocie symbiotycznej, nie zaś autonomicznej i oddzielonej od otoczenia⁴³. Dokonana przez Shustermana analiza tematyki ciało-umysłu⁴⁴ w filozofii Deweya akcentuje zależność „ja” od czynników środowiskowych i przekonywać chce jednostkę do uprawiania somatycznej (auto) dyscypliny, która skutkować ma lepszym rozumieniem i odczuwaniem naturalno-kulturowego środowiska: „Refleksyjna świadomość naszego ciała nie powinna kończyć się na powierzchni skóry, gdyż nie potrafimy odczuwać samego ciała z dala od środowiskowego kontekstu.

Rozwijając zatem podwyższoną somatyczną wrażliwość dla potrzeb większej cielesnej kontroli, musimy rozwinąć głębszą wrażliwość na uwarunkowania środowiskowe ciała, na relacje oraz panujące w otoczeniu energie”⁴⁵. I nawet jeśli omówienie somatycznych sztuk kultywowania siebie przybiera czasem tony bliskie mistycznym, tak jak ma to miejsce w konkluzji książki, gdzie mowa o tradycji konfucjanizmu, wiążącej obietnicę „doświadczalnych spełnień” z czerpaniem do woli „z obfitości kosmicznych zasobów” aż po osiągnięcie wzniosłego odczucia „kosmicznej jedności”⁴⁶, somaestetyka Shustermana nadal spełnia swoją funkcję, pozwalając na wyjście poza typowy dla filozofii (także dla części pragmatyzmu) antropocentryzm, a nawołując do uznania i docenienia tego, co pozaludzkie.

podejmuje bezpośrednio takie wątki jak rola cielesności jako tła (background) czy somaestetyczne odczytanie myśli amerykańskich transcendentalistów, którą wszak trudno oddzielić od rozważań nad naturą i środowiskiem.

43. Zob. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 28.

44. Tym neologizmem tłumacze książki zdecydowali się oddać Deweyowskie łącznikowe wyrażenie *body-mind*, mające podkreślać niedualistyczny charakter wszelkiego doświadczenia. Zob. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 239–284.

45. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 283.

46. Shusterman, *Świadomość ciała...*, s. 284.

Lęk ironistki.

Jaźń ludzka w kulturze literackiej

Richarda Rorty'ego

Przez ostatnie sto pięćdziesiąt lat filozofia pod wieloma względami coraz wyraźniej zbliżała się do szeroko pojętej literatury. Wynikająca z tego mariażu zmiana statusu filozofii odnosi się przede wszystkim do metody jej uprawiania oraz podejścia do ustaleń. Z jednej strony interpretacyjna wolność, a z drugiej odrzucenie dogmatu Prawdy przez duże „P” uczyniły dyskursy filozoficzny i fikcyjny współnikami w dziele opisu kondycji ludzkiej. Na rodzimym gruncie jednym z najważniejszych teoretyków, którzy ukazali współistotność literatury i filozofii, jest Michał Paweł Markowski. Postulaty swoje Markowski wypracowuje w odniesieniu najpierw do Derridy, później zaś do Nietzschego. „Jeśli [...] filozofia może być traktowana jako »rodzaj pisarstwa« – zauważa Markowski – to nie dlatego, że może całkowicie zerwać z własną tradycją, procedurami i sposobami legitymizacji efektów swojej aktywności, lecz dlatego – i jest to przypadek Derridy – że w niezwykle sposób potrafi połączyć ścisłą argumentację z »literackim« idiomem, nie opuszczając kręgu pytań o najogólniejsze warunki możliwości tego, co jest i jak jest”. Jedyne takie „niezwykłe połączenie” umożliwia „jednoczesne uprawianie filozofii i problematyzowanie jej statusu; rozszczepienie jej powinności na ustalanie »metodologicznych« reguł i reguł tych poddawanie próbie czytania i pisania”¹. Podobnie choćby do słynnej *Kochanicy francuza* Johna Fowlesa, gdzie narracja fikcyjna przemieszana jest z passusami poświęconymi refleksji nad techniką prozatorską², pisarstwo filozoficzne musi, jak powiada w odniesieniu do Derridiańskiej analizy Husserla Christopher Norris, jednocześnie myśleć za pomocą wypracowanych uprzednio konceptów oraz podważać ich oczywistość i znaczenie; podług tej koncepcji myślenie to po-

1. Michał Paweł Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Homini, Kraków 2003, s. 87, 140–141.

2. Liczne uwagi narratora, zwracające uwagę na jej fikcyjny status („Opowieść, którą snuję, jest tylko tworem wyobraźni. Stworzone przez mnie postacie nie istniały nigdy poza moją imaginacją”), nakłaniają do przemyślenia podstawowych zasad funkcjonowania dzieła fikcji literackiej. John Fowles, *Kochanica Francuza*, przeł. W. Komornicka, Świat Książki, Warszawa 2003, s. 93.

sługiwanie się narzędziami, które za każdym razem trzeba dokładnie sprawdzić, czy aby na pewno służą naszym celom³. Toteż dekonstrukcja, wywracając na nice utarte kategorie i sposoby rozumowania, otwiera przed filozofią nowe ścieżki myślenia, które Derrida nazywa Innymi filozofii. „Literatura jest tylko jednym z tych koniecznie mnogich Innych. Stanowi Inne, które nie istnieje poza, z boku filozofii, lecz wewnątrz niej [...]”⁴. Filozofia, w ujęciu Derridy, zawdzięcza otwarciu na literaturę przestrzeń nieznaną dotąd możliwości, które pozwalają uwolnić się jej od tyranii kategorii „prawdy ostatecznej”.

Uczynienie literatury formą jak również przedmiotem namysłu filozoficznego nie wyszło oczywiście po raz pierwszy od Derridy i jego pokolenia, już bowiem Nietzsche pisał podobną „filozofię literacką”, niedogmatyczną i asystematyczną. Markowski świetnie pokazuje inspirację literacką w dziele Nietzschego, czyniąc pojęcie interpretacji nadrzędną kategorią filozoficzną. „Według Nietzschego świat/tekst istnieje tylko dlatego, że istnieją interpretacje: nie istnieje świat niezinterpretowany, bo interpretowalność jest podstawowym warunkiem jego istnienia”⁵. Świat zatem jest konstrukcją poszczególnych interpretacji, a co za tym idzie istnieje jako perspektywiczna możliwość, bo każda wykładnia przekształca rzeczywistość, która jest możliwa tylko jako ciągła zmienność. W takim ujęciu rzeczywistości rola sztuki w ogóle jest niepodważalna. Szczególnie istotne są jej dwie funkcje. Po pierwsze, spełnia ona „funkcję krytyczną”, zostaje bowiem użyta przez Nietzschego do „rozbiórki dwóch [...] zdezaktualizowanych typów wykładni: wykładni naukowej i wykładni moralnej”. Po drugie zaś sztuka „jest nie tylko tworzeniem pięknych form, ale sposobem istnienia człowieka, który tworzy wartości i przekracza własne ograniczenia, wyzwalając się jednocześnie spod władzy nowoczesnej dekadencji [...]”; poprzez silne interpretacje w sztuce człowiek tworzy „nową wykładnię świata”⁶. Wszelkie wartości świata biorą się nie z transcendentalnego nadania, ale są tworem silnych interpretacji. „Oto co przenika moje pisma – stwierdza Nietzsche – to, że wartość świata tkwi w naszych interpretacjach [...] że dotychczasowe interpretacje były ocenami perspektywicznymi, zgodnie z którymi podtrzymujemy swe życie, to znaczy swą wolę mocy, w imię wzrostu mocy, że każde wywyższenie człowieka niesie z sobą przezwyciężenie węższych interpretacji, że każde uzyskane wzmocnie-

3. Christopher Norris, *What's Wrong with Postmodernism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990, s. 57.

4. Cyt. za Markowski, *Efekt inskrypcji*, s. 140.

5. Michał Paweł Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 2001, s. 68.

6. Markowski, *Nietzsche*, s. 328, 348–349.

nie i powiększenie mocy otwiera nowe perspektywy i skłania do wiary w nowe horyzonty”⁷. Świat to fantazmat skonstruowany przez silną wyobraźnię, która na drodze interpretacji nie tylko wytwarza nowy obraz rzeczywistości, ale też na nowo przepisuje jaźń ludzką. Filozofia, według Nietzschego i Derridy, to samoświadomy dyskurs mający na celu tworzenie nowych interpretacji świata, jednocześnie kwestionując możliwość osiągnięcia wykładni prawdziwej.

Takie antyesencjalistyczne ujęcie filozofii stanowi fundament, na którym Richard Rorty buduje swoją postmetafizyczną wizję „kultury literackiej”. Właśnie wykładni tego pojęcia chciałbym się w niniejszym tekście przyjrzeć nieco bliżej. Pojęcie kultury literackiej zakłada, jak wiadomo, dwa kluczowe wyznaczniki, mające zapewnić jej rację bytu, czyli dogłębną ironię oraz solidarność. Wydaje się jednak, że nieco w tle pisarstwa autora *Konsekwencji pragmatyzmu* da się dostrzec trzeci kluczowy element opisujący strukturę „literary culture”, a mianowicie dojmujące poczucie lęku.

W *Konsekwencjach pragmatyzmu* Rorty stwierdza, że „dwudziestowieczny tekstualizm chce w centrum [kultury] usytuować literaturę oraz traktować naukę i filozofię jako, w najlepszym wypadku, gatunki literackie”⁸. Po „zwrocie językowym”, jak Rorty nazywa rewolucję poststrukturalistyczną, filozofia bezpowrotnie utraciła monopol na Prawdę ostateczną, tym samym dzieląc los religii; zarówno bowiem tradycyjnie pojęta filozofia jak i religia oparte są na wierze w istnienie „faktycznego stanu rzeczy”, od którego zależy nasz los.

Religia monoteistyczna daje nadzieję na zbawienie poprzez wejście w nową relację z pozaludzką osobą o najwyższej mocy. Wiara w artykuły wiary może być tylko wtórna wobec takiej relacji. Dla filozofii wszakże prawdziwa wiara należy do samej istoty: zbawienie poprzez filozofię polegałoby na uzyskaniu zespołu przekonanych przedstawiających rzeczy w tej jednej postaci, w jakiej one naprawdę istnieją⁹.

W przeciwieństwie do nich, w kulturze literackiej wizja niezmienniej Prawdy zastąpiona zostaje przez Nietzscheańską prawdę: „ruchliwą armię metafor, metonimii, antropomorfizmów”¹⁰. Wobec takiego stanowiska, wszelkie idee, które uważamy za prawdziwe, stają się tymczasowo skutecznymi sposobami opisu rzeczywistości, służącymi rozwiązywaniu przygodnie napotkanych problemów. Obywatel takiej kultury siłą rzeczy pozbawiony jest stabilnej jaźni, która staje

7. Friedrich Nietzsche, *Pisma pozostałe*, przeł. B. Banasiak, Aletheia, Kraków 2009, s. 368.

8. Richard Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, przeł. C. Karkowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 186.

9. Richard Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 147

10. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, s. 147.

się *work in progress*. Rozważając konstytucję podmiotu ludzkiego Rorty nadaje literaturze miejsce ważniejsze we współczesnej humanistyce niż Derrida, czy idący za przykładem autora *Gramatologii* Markowski; Rorty sugeruje bowiem, że czytanie jak największej liczby powieści i zapoznawanie postaci je zaludniających jest drogą do akumulacji wielości języków opisu nas samych. Poprzez czytanie powieści nasza jaźń ulega ciągłym zmianom, bez przerwy pozostając w otwarciu na nowe możliwości autodeskrypcji. Stanowisko Rorty'ego, uwzględniając wagę powieści, jasno ujmuje Kacper Bartzak:

Kultura literacka to [...] przestrzeń swobodnej autokreacji i elastyczniejszego podejścia do możliwości nabywania nowych słowników i języków. Najważniejszy nie jest tu system pojęć pozwalający na argumentację i wnioskowanie w jednym paradygmacie pojęciowym, ale zmienianie tych paradygmatów [...] To właśnie książki, przede wszystkim powieści, są bezcennymi pomostami do innych paradygmatów pojęciowych, ponieważ Rorty widzi w powieściopisarzach niedoścignionych obserwatorów różnorodnych form życia [...]. Innymi słowy, powieści jako swobodne gry wyobraźni i opisów ze względu na swoją precyzję oraz przekraczanie barier i przesądów stają się nie tylko portretami inności, ale również polami doświadczalnymi, na których można testować niedostępne gdzie indziej kombinacje perspektyw, stanowisk, ekscentryczności itp.¹¹

Jest więc kultura literacka wizją świata, w którym każda inność ma rację bytu i nie jest narażona na potępienie czy wrogość, jej obywatele bowiem – zaznajomieni z przeróżnymi sposobami bycia – gotowi są na akceptację wszelkiej odmienności. Powieść, a w zasadzie jej *urealnieni* bohaterowie, grają tu więc rolę instruktażowych przykładów różnic w paradygmacie ludzkim. Ponadto, jak stwierdza Rorty, czytanie powieści może również pomóc „wykroczyć poza rodziców, nauczycieli, tradycje i instytucje, które ograniczają [...] niezależność, w ten sposób pozwolić [czytelniczce] osiągnąć większą indywidualność i samodzielność”¹². Choć Rorty pisze tu o ukończeniu autoopisu (o „osiągnięciu większej indywidualności”), to jednak podstawą istnienia i funkcjonowania w kulturze literackiej jest ciągle poszukiwanie i stwarzanie nowych, lepszych słowników, które dążą do wybawienia od egotyizmu. W dalszej części eseju *Wybawienie od egotyizmu*, Rorty, docierając do sedna swych rozważań, podkreśla, iż to właśnie idea kompletności jakiegoś opisu jest największym zagrożeniem dla obywatela kultury literackiej:

11. Kacper Bartzak, *Świat nie scalony*, Biuro Literackie, Wrocław 2009, s. 64.

12. Richard Rorty, *Wybawienie od egotyizmu: Proust i James jako ćwiczenie duchowe*, przeł. A. Żychliński, „Teksty Drugie” 6/2003, s. 183.

Ludzie czytają pisma religijne i traktaty filozoficzne, żeby uciec od niewiedzy na temat spraw pozaludzkich, natomiast powieści czytają po to, żeby uciec od egotyzmu. „Egotyzm” w tym sensie, w jakim używam tego słowa, nie oznacza „samolubstwa”. Oznacza coś bliższego raczej „samozadowoleniu”. Jest to gotowość do uznania, że posiada się już całą wiedzę niezbędną do wszelkich analiz, całe konieczne rozumienie następstw rozważanego działania¹³.

Czytanie powieści to wybawienie od egotyzmu, a więc od ostatecznego przekonania o pełni wiedzy w danym momencie lub kwestii.

Pojęciu egotyzmu Rorty daje przeciwwagę w swej idei liberalnej ironistki, którą opisuje w *Przygodności, ironii i solidarności*. Wyrażenia tego używa Rorty „dla oznaczenia takiej osoby, która stawia czoło przygodności jego lub jej najbardziej zasadniczych przekonań i pragnień – kogoś, kto jest na tyle historycystą i nominalistą, by porzucić pogląd, iż owe zasadnicze przekonania i pragnienia mają odniesienie do czegoś istniejącego poza zasięgiem czasu i przypadku”¹⁴. Ironistka jest więc osobą zawsze gotową do zmiany swych poglądów na rzecz lepszych rozwiązań, czyli takich, które okażą się skuteczniejsze w danej sytuacji. Społeczeństwo ironistek byłoby, według Rorty’ego, idealnym ustrojem liberalnym, „w którym bohaterem byłby Bloomowski »silny poeta«, a nie wojownik, kapłan, mędrzec czy poszukujący prawdy »logiczny«, »obiektywny« naukowiec”¹⁵. Przez silnego poetę Rorty rozumie tu wytwór sił naturalnych, zdolny „do opowiedzenia historii własnego powstania za pomocą słów, których nigdy przedtem nie używano”¹⁶. Silny poeta jest rewolucyjnym użytkownikiem języka, który dostarcza nam nowych sposobów mówienia o nas samych, ironistka zaś zdaje sobie sprawę z faktu, że każdy silny słownik jest osiągnięciem przejściowym.

Dla Rorty’ego tak często podkreślana „przydatność słowników” polega na ich zdolności do opisania jak najszerzej liczby odmiennych stanowisk. Czytamy więc nie tylko po to, aby samemu móc opisać się w sposób ciekawszy i bardziej nam na danym etapie życia odpowiadający, ale też w celu uświadomienia sobie różnorodności postaw ludzkich, z którymi możemy mieć do czynienia. Toteż – ironia co do możliwości osiągnięcia słownika finalnego nie jest „permanentną parabazą”, jak pisał Paul de Man¹⁷, bo Rorty’emu nie chodzi o to, żeby w każdym użyciu języka widzieć ciągle działanie ironicznego zerwania, które powoduje,

13. Rorty, *Wybawienie od egotyzmu*, s. 189.

14. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo AB, Warszawa 2009, s. 16.

15. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 94.

16. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 59.

17. Paul de Man, *Ideologia estetyczna*, przeł. A. Przybysławski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 273.

że język staje się tylko grą tropów. Ironia Rorty’ego kwestionuje pojedynczość danego opisu, ale zawsze mając na celu poszerzenie naszej zdolności akceptacji innego stanowiska. Innymi słowy, Rorty widzi w ironii zasadę moralną. Antyesencjalistyczna postawa moralna wiąże się z ludzką zdolnością zrozumienia odmienności, co osiągnąć można tym łatwiej jeśli zna się mnóstwo rozmaitych postaci ludzkich. Rorty wyciąga więc wniosek, że moralistami muszą przede wszystkim być krytycy literaccy, a to dlatego, że mają oni „wyjątkowo szeroki krąg znajomych. Są doradcami moralnymi nie dlatego, że posiadają szczególny dostęp do prawdy moralnej, lecz dlatego, że są obcy. Przeczytali więcej książek, są przeto lepiej zabezpieczeni przed ryzykiem wpadnięcia w pułapkę słownika pojedynczej książki”¹⁸. Krytycy literaccy pokroju Harolda Blooma, którego Rorty darzy szczególnymi względami, potrafią otworzyć nam oczy na niespotykane połączenia między poszczególnymi dziełami literackimi, czy to poetyckimi, czy prozatorskimi, dzięki czemu osiągamy bardziej zniuansowaną wizję zawsze już przygodnie zmiennej natury ludzkiej. Moralność w kulturze literackiej polega więc na odrzuceniu egotyzmu na rzecz solidarności z wszelką odmianą inności.

W ten sposób pojęcia ironii i solidarności tworzą główny zrąb Rortiańskiej teorii kultury literackiej, jednocześnie stanowiąc podstawowe cechy jaźni liberalnej. Ironistka solidaryzuje się z wszystkimi ludźmi, bez znaczenia jakim słownikiem się posługują i pod warunkiem, że nie czynią oni krzywdy bliźnim, toleruje ona każdą formę odmienności od własnego stanowiska. Rorty chętnie utożsamia się z otwartą solidarnością ironistek, pisząc większość swoich tekstów w duchu pełnej dobrej woli polemiki i tylko w krótkim fragmencie *Przygodności, ironii i solidarności* dopuszcza do siebie myśl, że stanowisko ironiczne musi wytwarzać w człowieku poczucie lęku:

Ironistkę cały czas niepokoi ewentualność, że urodziła się w niewłaściwym plemienu, że nauczono ją grać w niewłaściwą grę językową. Obawia się, że proces uspołecznienia, który dając jej język, uczynił z niej ludzką istotę, być może dał jej niewłaściwy język, a tym samym uczynił z niej niewłaściwą ludzką istotę. Nie potrafi jednak podać kryterium tej niewłaściwości¹⁹.

Ironistka, czyli antyesencjalistyczna figura podmiotowości ludzkiej rozumianej jako *work in progress*, odczuwa ciągłą niepewność co do swojego autoopisu. Skoro nie istnieje słownik finalny, w którym mogłaby uchwycić swoją naturę, musi już zawsze szukać kolejnych sposobów opisu własnej tożsamości. Rorty szybko zbywa tę możliwość, przekształcając niepokój w powód do radości.

18. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 132–133.

19. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 124.

Jednak przy głębszym zastanowieniu, jasnym staje się, że Rorty, być może trochę przeciw sobie, sugeruje, iż brak słownika finalnego musi wywoływać, przynajmniej chwilami, poczucie lęku, które nosi w sobie wszelkie cechy wzniosłego strachu przed absolutem. Romantyczna z gruntu wizja Rorty'ego spotyka się w tym punkcie z klasyczną figurą demiurgopodobną. Tyle że gdzie Emerson dostrzegał prześwit ubóstwionej natury, istniejącej tuż pod powierzchnią rzeczywistości widzialnej, Rorty, wprawdzie tylko przez chwilę, staje wobec nieprzebranego oceanu możliwości językowych. Tym samym radykalizuje on projekt romantyzmu, czy to Emersońskiego, czy np. (bliskiego Rorty'emu) Shelleyowskiego, bezpośrednio nadając najwyższy mandat twórczy ludzkiej kreatywności językowej. Idiom jako przestrzeń nieograniczonych możliwości napawa więc nadzieją i wzbudza pragnienie tworzenia, ale jednocześnie prezentuje przestrzeń przerażająco nieogarnioną, w której ironistka nigdy nie odnajdzie spokoju.

Daje tu o sobie znać lęk ironistki przed własną skończonością, przed Heideggerowską jedyną najbardziej własną możliwością jestestwa. Jeśli potencjał języka jest nieskończony, to człowiek skazany jest na bezowocne podróże po skryptorium książek już napisanych w celu poszerzania siebie samego, jednak ostatecznie nie może on osiągnąć nawet tymczasowego spełnienia. Oczywiście Rorty bezzwłocznie zwraca uwagę, że podstawową zasadą szczęścia w kulturze literackiej jest poszukiwania nowszych i ciekawszych autoopisów oraz stawianie się bardziej solidarnym ze wszystkimi innymi istotami ludzkimi. Niemniej pozostaje wrażenie, że poczucie lęku nie da się tak łatwo wykorzenić. Kluczowym punktem odniesienia jest tu ulubieniec Rorty'ego, Harold Bloom. Doskonale znaną teorię lęku przed wpływem, którą krytyk z Yale promował w tetralogii opublikowanej w latach siedemdziesiątych, w późniejszej fazie twórczości Bloom nieco poszerza. O ile w *Lęku przed wpływem* i późniejszych publikacjach teorię tę rozwijających Bloom lokował źródło strachu w kondycji zapóźnienia [*condition of belatedness*] młodego twórcy względem wielkich prekursorów, o tyle w opublikowanej w 1994 roku książce *The Western Canon* krytyk sugeruje, że źródłem innego rodzaju dręczącego niepokoju jest to, że nasz ograniczony czas na ziemi nie pozwoli nam nigdy przeczytać książek zaliczanych do Zachodniego Kanonu, żeby nie wspomnieć o Kanonie Światowym²⁰. Oto więc najsilniejszy czytelnik świata, jak mówi się o Bloomie, przyznaje, że wizja liczby książek, które człowiek musiałby przeczytać, aby zaznajomić się z kanonem, przekracza ludzkie możliwości. Nigdy nie zdołamy przeczytać wszystkiego, pozostaje tylko przygodny wybór tych „kilku” pozycji, na których się skupimy. Bloom spogląda w przeszłość, w której widzi nieprzebrany ocean książek, oferujących nieznanne

20. Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, Harcourt, New York 1994, s. 15.

ścieżki językowe. Rorty natomiast spogląda w przyszłość, ku przestrzałowi inwencji słownikowej. Mimo tej różnicy, obaj czują dojmujący lęk spowodowany własną kruchością i nietrwałością²¹. Bloom, agonista do ostatniej chwili, idzie za przykładem starotestamentowego Jakuba i stawia czoła Aniołowi śmierci, zmagając się o nieosiągalne błogosławieństwo „więcej życia”. Rorty akceptuje fizyczną skończoność jako konieczny punkt graniczny, ani dobry, ani zły.

Zarówno estetyczny lęk Blooma jak i światopoglądowy Rorty’ego wiedą nas z powrotem ku pojęciu podmiotowości. W wizji *ja* ludzkiego autora *Konsekwencji pragmatyzmu* dostrzec można wyraźnie obecny, choć nie analizowany bezpośrednio, aspekt lęku. Współczesny człowiek, żyjący w świecie przygodnie zmiennych słowników, odczuwa trudny do określenia niepokój, że oto język, którym się posługuje, może być nieadekwatny do aktualnie panującego słownika lub też może nie wystarczać, żeby opisać otaczającą go rzeczywistość. Skoro zaś świat jest produktem prywatnych gier językowych, to jednostka zawsze jest wobec płynnej przestrzeni ztekstualizowanej rzeczywistości zapóźniona. Powraca więc kategoria Blooma, tyle że w kulturze literackiej Rorty’ego źródłem przerażenia nie są dokonania poetów sprzed lat, ale obecnie panujące gry językowe. I znowu analogię zaburza ujęcie czasu. Bloomowski efeb pragnie skłamać przeciwko czasowi, by stworzyć taką figurację językową, która pozwoli mu choćby na chwilę stworzyć „niesamowite” wrażenie, że prekursor wyda się poetą późniejszym niż adept²². Bloom chce więc powrotu do początków – zależnie jaką optykę przyjąć – do zachodnioeuropejskiego *illo tempore* albo do hebrajskiej boskiej

21. Na wspólne Bloomowi i Rorty’emu poczucie lęku wskazał Adam Lipszyc, dostrzegając jednocześnie kluczową różnicę: „o ile [...] człowiek Blooma przeżywa czas jako nieustanne spadanie, u Rorty’ego czas jest tylko źródłem lekkiego niepokoju, że dziś jeszcze nie stworzyłem nowej metafory”. Nie sposób jednak zgodzić się na takie ujęcie Rortiańskiej autokreacyjności, ponieważ ów „lekki niepokój”, jak dalej pokazuję, stanowi jeden z kluczowych mechanizmów napędowych *ja* ironicznego. *Międzyludzie. Koncepcja podmiotowości w pismach Harolda Blooma*, Universitas, Kraków 2004, s. 18.

22. Bloom wyjaśnia w zwięzłej definicji na początku swego opus magnum: „Późny poeta w końcowej fazie rozwoju, dźwigając brzemień swojej samotnej, niemal solipsystycznej wyobraźni, na powrót otwiera swój wiersz na dzieło prekursora [...] O ile jednak [na początku] jego wiersz *był otwarty* na wpływ prekursora, o tyle teraz sam się *nań otwiera*. Ostateczny rezultat rewizji jest niesamowity: nie wydaje nam się już, że prekursor napisał wiersz adepta, lecz – przeciwnie – że to późniejszy poeta stworzył najbardziej charakterystyczne dzieła prekursora”. W gruncie rzeczy, „chodzi o takie usytuowanie prekursora we własnym dziele, że określone fragmenty jego dzieła, zamiast być zapowiedzią naszego nadejścia, wydają się świadectwem zaciągniętego u nas długu, a nawet (co nieuniknione) bledną w zestawieniu z naszymi osiągnięciami”. *Lęk przed wpływem*, przeł. A. Bielik-Robson i M. Szuster, Universitas, Kraków 2002, s. 59, 183. Kursywa w oryginale.

światłości, której odzyskanie opisuje kabalistyczny rytuał „tikkun”²³. Rorty z kolei sugeruje, że człowiek musi pozostać o krok za grammi językowymi składającymi się na współczesny mu świat. Lęk ten, jak sam Rorty wskazuje, tyczy się ironistki bardziej niż silnego poety, ponieważ utrzymane w duchu Kuhnowskim zrewolucjonizowanie języka swojej dziedziny pozwala silnemu poecie na chwilę „prześcignąć” panujący słownik²⁴. Ironistka jako figura opisująca powszechniejszą formę jaźni ludzkiej pozostaje jednak zawsze w sytuacji „zaniepokojenia”, że gra w niewłaściwą grę językową.

Wydaje się więc, że Rortiańska podmiotowość, nieco na przekór samemu filozofowi, nie jest wolnym od lęku „tekstualnym konsumentem słowników”; wręcz przeciwnie, istnienie w przygodnym świecie pociąga za sobą dość niewygodne poczucie niemożliwości spełnienia. Jak już wspominałem, w kulturze literackiej, która według Rorty’ego zastąpiła dogmatyczne i esencjalistyczne religię i filozofię, jaźń podlega ciągłym redeskrpcjom, niekończącemu się wysiłkowi autokreacji. Dodać tu należy, że przemiana ta nie jest kumulatywna, ale przebiega podobnie do rewolucji w rozumieniu Kuhna, mamy więc do czynienia z niekończącymi się seriami zerwań, uskoków i powtórzeń²⁵. Ujęcie takie prowadzi nas to do głębszej struktury podmiotowego lęku. Jaźń bowiem jako *work in progress* jest figurą aporetyczną. Z jednej bowiem strony, *ja* istnieje już zawsze w zgodzie z imperatywem autokreacyjnym, zgodnie z którym autotransformacje odbywają się na drodze rewolucji. Odniesienie do Kuhna jest tu o tyle istotne, że pozwala dostrzec, iż przemiana podmiotu nie jest w żadnym stopniu linearna ani tym bardziej kumulatywna. Dużo lepiej opisuje ironistkę metaforyka przestrzena, ponieważ walcząc o poszerzenie swojego słownika, stara się ona przyjąć na tyle rozległą warstwę opisu językowego, żeby móc z powodzeniem opisać ten skrawek rzeczywistości, w którym przyszło jej żyć. Z drugiej strony, prze-

23. Norman Finkelstein pisze, że niespełnionym marzeniem Blooma jest „dokonać aktu tikkun, który pozwoliłby na odtworzenie utraconego kosmosu tekstualnego”. *The Ritual of New Criticism. Jewish Tradition and Contemporary Literature*, State University of New York Press, Albany 1992, s. 48.

24. Rysuje się tu ciekawa linia podziału między ironistką a silnym poetą, bo można sądzić, że to właśnie istnienie tego drugiego stwarza dla ironistki sytuację lękogenną. Temat to wszak na osobne omówienie.

25. Kuhn definiuje rewolucję naukową jako zwrot w przekonaniach danej grupy specjalistów; gdy grupa taka „nie potrafi już unikać anomalii burzących obowiązującą tradycję praktyki naukowej, rozpoczynają się nadzwyczajne badania, w wyniku których zostaje w końcu wypracowany nowy zespół założeń, dostarczający podstawy nowej praktyki naukowej”. Kuhn dodaje: „jest to proces rewolucyjny, którego nie może zazwyczaj dokonać jeden człowiek i który na pewno nie zachodzi z dnia na dzień”. Thomas Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Aletheia, Warszawa 2011, s. 27, 28–29.

strzeń możliwości rozwoju języka jest nieograniczona, wobec czego przemiany wewnętrzne na drodze obcowania z literaturą są pozorne. Jeśli język oferuje nieskończenie wiele możliwości (re)deskrypcji, wszelkie zmiany, jakim podlega *ja*, muszą okazać się złudne, bo w otchłani nieskończoności nie może być mowy o „przestrzennym rozwoju”.

Pisząc, że kultura literacka „to taka, która wyrzeka się wysiłków zmierzających do pojednania naszych prywatnych dróg radzenia sobie z własną skończonością z naszym poczuciem obowiązku wobec innych istot ludzkich”, Rorty spina jedną klamrą trzy analizowane tu struktury jaźni nowoczesnej. Po pierwsze, nacisk na prywatność wypukla ironiczną pojedynczość ludzkiej egzystencji, której nie da się sprowadzić do jednego paradygmatu; po drugie, poczucie obowiązku wobec innych wskazuje na wyraźnie oddzieloną od prywatnej autokreatywności solidarność. Wreszcie po trzecie, niebezpośrednie przywołanie sposobów radzenia sobie z własną skończonością, poza wyraźnym odwołaniem do imperatywu autokreatywności, podkreśla konieczność zmagania się z tym co Graham Allen w odniesieniu do Blooma nazwał „lękiem przed wyborem”²⁶, czyli strachem, że nie uda się przeczytać wszystkiego. W przypadku Rorty’ego zmagania te naznaczone są nieustającym niepokojem o to, czy jesteśmy wystarczająco otwarci, by zrozumieć otaczający nas świat. Jaźń ironiczną zawsze pozostanie dotknięta niepewnością co do tego, czy język, którym się posługuje nie pozostaje w kondycji zapóźnienia wobec płynnego i nieprzebrane różnorodnego świata ztekstualizowanego. Pomimo, że zasadniczym zadaniem uprawiania pisania, w jakiej postaci by nie było, według Rorty’ego jest znajdowanie rozwiązań przygodnie powstałych problemów, idea niezapośredniczonej w niczym i przygodnej gry językowej ujawnia swój mniej zbawienny aspekt. W tekstualistycznej wizji rzeczywistości promowanej przez Rorty’ego ironia i solidarność zdają się nie starczać do opisu jednostki, która – już zawsze stając przed otchłanią możliwości – nie może wyzbyć się owej niepewności, że nigdy nie posługuje się aktualnym słownikiem. Kategoria lęku, podobnie jak u Blooma, staje się w teorii kultury literackiej Rorty’ego jednym z kluczowych impulsów zapewniających człowiekowi kreatywność, a co za tym idzie paradoksalnie pełniejsze życie.

26. Allen stwierdza, że cała teoria lęku przed wpływem jest w rzeczy samej wyrazem dojmującego niepokojem, że nie uda się dotrzeć do wszystkich „ważnych książek”, co jest równie podstawową przyczyną strachu efebów jak poczucie zapóźnienia. *The Anxiety of Choice, the Western Canon and the Future of Literature*, w: *The Salt Companion to Harold Bloom*, red. Graham Allen i Roy Sellars, Salt, Cambridge 2007, s. 53–59.

ER(R)GO

varia | kontynuacje | antycypacje

Zmowa nauki.

Strach przed technologią we współczesnych amerykańskich teoriach spiskowych

Gdy po koniec 2010 „Google News”, portal internetowy zbierający artykuły prasowe przestał wyświetlać teksty ze strony „Prison Planet”, jej autor, Alex Jones, ogłosił koniec wolności wypowiedzi w Internecie. Według niego, spisek stojący za korporacją Google pokazał swoją prawdziwą twarz i rozpoczął wdrażanie planu, który z sieci uczynić ma propagandową tubę kompleksu militarno-przemysłowego. Odwiedzających stronę Jonesa taka retoryka nie dziwiła – jej autor, dziennikarz i radiowiec, jest znany ze swoich nietuzinkowych poglądów, przez które wielu określa go mianem „teoretyka spiskowego”. Strona „Prison Planet” jest odpowiednikiem serwisu informacyjnego, który w codziennych wydarzeniach tropi rzekomą działalność globalnych spisków, stojących ze rządem USA, korporacjami czy przemysłem farmaceutycznym. W opublikowanym na Youtube wystąpieniu apelował do czytelników o zapisywanie na dyskach twardej artykułów z jego strony. Wieszczył, że już wkrótce zniknie ona z Internetu. Paradoksalnie, w tym samym nagraniu Jones zapewniał, że dalej będzie korzystał z serwisów Google: „Ludzie pytają mnie: Czemu po tym wszystkim korzystasz z Google? Odpowiadam wtedy, że to właśnie tam toczy się bój, tam wszystko się dzieje”¹.

Rozwój technologiczny zawsze budził zarówno nadzieję, jak i niepokój. Większość obywateli krajów rozwiniętych nie wyobraża sobie życia bez elektryczności czy łatwego dostępu do leków, choć sami przedstawiciele nauki czy medycyny nierzadko budzą nieufność. Na takim uczuciu nieufności bazuje wiele tekstów paranoicznych lub teorii spiskowych. Tego typu tekst, jak sama nazwa wskazuje, opiera się na apriorycznym założeniu istnienia spisku, który kieruje wydarzeniami, od przewrotów politycznych po katastrofy. Owo naginanie faktów do z góry ustalonej tezy czyni teorie spiskowe błędnymi i nielogicznymi, niezależnie od potencjalnej prawdziwości ich tez. Co więcej, ich retoryce towarzyszy uwidoczniiony powyżej paradoks – choć autorzy tego typu tekstów propagują swoje tezy przy użyciu Internetu i innych osiągnięć techniki, krytykują je niemal jednogłośnie, lub wręcz widzą w nich dzieło spisku. Celem niniejszej

1. Paul Joseph Watson, *Google Blacklists Prison Planet.com*, „PrisonPlanet.com”, 30 listopada 2010 <<http://www.prisonplanet.com/google-blacklists-prison-planet-com.html>> (06.10.2010). Przeł. MR.

pracy będzie przedstawienie obecnych w teoriach spiskowych negatywnych interpretacji technologii na przykładzie teorii o tzw. „Nowym Światowym Porządku” (ang. „New World Order”), która pojawiła się w USA na przełomie XX i XXI wieku. Artykuł najpierw przedstawi genezę rzekomego powstania tej organizacji, która zdaje się wywodzić od teorii tzw. Bawarskich Iluminatów, by następnie skupić się na wpływie zimnowojennej mentalności na teksty spiskowe. W końcu, na przykładzie filmów dokumentalnych wspomnianego Alexa Jonesa, przedstawione zostaną przykładowe teorie anty-technologiczne oraz ich rola w kulturze i powody ich powstania.

W tym miejscu należy wspomnieć, iż strach przed technologią, swoisty paranoiczny neoluddyzm, nie jest nieodłącznym aspektem teorii spiskowych. Wręcz przeciwnie, jedynym nieodzownym elementem tego typu teorii jest wiara w spisek; pozostałe elementy pomagają tylko udowodnić daną tezę. Tak właśnie teorie spiskowe widział amerykańskich historyk Richard Hofstadter, który w eseju z 1963 roku *The Paranoid Style in American Politics* nazywał je właśnie tytułowym „paranoicznym stylem”. Dla Hofstadtera, jak i dla współczesnego mu historyka Davida Briona Davisa, ważniejsza była struktura i cechy tego typu tekstów. Była to, między innymi, wiara we wrogi spisek nastający na cały naród, konieczność natychmiastowego działania, oraz przekonanie autora teorii, że tylko on jest w stanie przekazać prawdę.

Teksty o takich cechach regularnie pojawiały się w politycznej retoryce USA, choć za każdym razem odnosiły się do innego tematu. Do czasów Hofstadtera technologia nigdy nie była ich głównym tematem. Zmienił to jednak naukowy boom ostatnich dekad XX wieku. Badacze skupiający się na fenomenie teorii spiskowych początków XXI wieku, a wspomnieć tu można chociażby książki *Conspiracy Culture* Petera Knighta oraz *A Culture of Conspiracy* Michaela Barkuna, coraz częściej wymieniają strach przed technologią. Główne konteksty to technologia wojskowa i szpiegowska oraz postępująca informatyzacja. Kontrolę nad zdobyciami nauki mają mieć rzekomo „oni” – spiskowcy – nie zaś zwykli obywatele. Przewrotnie komentowała ten fakt Kathleen Stewart, twierdząc, że „Internet został stworzony dla teorii spiskowych: Internet *jest* teorią spiskową”². Strony WWW nie tylko stały się idealnym medium do propagowania wszelakich „nie-mainstreamowych” teorii, ale też zaczęły kształtować nasz sposób myślenia, prowokując do szukania połączeń, niczym sieciowych „linków”, tam gdzie ich nie ma.

2. Kathleen Stewart, *Conspiracy Theory's Worlds*, w: *Paranoia Within Reason: A Casebook of Conspiracy as Explanation*, red. George E. Marcus, Chicago: The University of Chicago Press, 1999, s. 18.

Historyczne spotkanie strachu przed technologią i teorii spiskowych miało miejsce relatywnie wcześniej – pod koniec XVIII wieku. Wtedy to, w cieniu Rządów Terroru, sugerowano, że ze całością Rewolucji Francuskiej stał spisek, składający się z Masonów oraz członków Bawarskich Iluminatów. Typowe dla teorii spiskowych rozumowanie zakładało, że tak wielkie wydarzenie bez precedensu w historii Europy, musi być częścią jakiegoś większego planu³. Iluminaci, organizacja założona w 1776 roku przez Adama Weishaupta i faktycznie radykalnie interpretująca ideały Oświecenia, zostali rozwiązani pięć lat przed wybuchem rewolucji we Francji przez Elektora Bawarii, który zakazał działalności wszelkim tajnym stowarzyszeniom⁴. Nie przeszkodziło to dwóm autorom oskarżać ich o stanie za Rewolucją. Pierwszy z nich, uciekinier z Francji i były Jezuita Augustyn Barruel napisał czterotomowe *Pamiętniki Ilustrujące Historię Jakobinizmu* (1797–1803), w których to najpierw oskarżał o Rewolucję Masonów, by potem stwierdzić, że do europejskich łóż przeniknęli Iluminaci. Ten ostatni pomysł podrzucił mu John Robison, naukowiec, sekretarz szkockiego Royal Society oraz mason. Według niego prawdziwym zagrożeniem była właśnie organizacja Weishaupta, której prawdziwym przywódcą miał być książę Orleanu⁵. Barruel i Robison pisali równolegle, pożyczając do siebie elementy teorii spiskowej, która ukazywała Rewolucję Francuską jako wstęp do globalnych rozruchów przeciwko wszelkiej władzy, które przemienią ludzkość w „chaotyczną masę” pod kontrolą Iluminatów⁶.

W powyższych tekstach mało było bezpośrednich przykładów strachu przed technologią. Wzmianki można znaleźć w tekstach Robisona, który sugerował, że Iluminaci planowali wykorzystać „herbatę wywołującą aborcję, substancję która oślepia lub zabija rozpylona w twarz, oraz metodę wypełniania sypialni trującymi oparami”⁷. Istotniejsze wydają się zapowiedzi przyszłych motywów, zawarte w ogólnej strukturze teorii spiskowych. Zarówno w Robisonie jak i Barruelu Iluminaci budzili strach, gdyż pełnili rolę Innego, który chce narzucić swoją wizję rzeczywistości niechętnemu społeczeństwu. Owa nowa rzeczywistość byłaby zrozumiała jedynie dla Innego, co nie tylko uzależniłoby masy, ale też

3. David Brion Davis, *The Fear of Conspiracy: Images of un-American Subversion from the Revolution to the Present*, Ithaca: Cornell University Press, 1971, s. 35.

4. Juan Carlos Castillón, *Panowie Świata: Dzieje Teorii Spiskowych*, przeł. Joanna Partyka, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2006, s. 87, 94.

5. Castillón, *Panowie Świata*, s. 79.

6. John Robinson, *Proofs of a Conspiracy*, w: *The Fear of Conspiracy: Images of un-American Subversion from the Revolution to the Present*, red. David Brion Davis, Ithaca: Cornell University Press, 1971, s. 39.

7. Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics*, w: *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, New York: Vintage Books, 2008, s. 11.

uniemożliwiło wszelki opór. To właśnie ten motyw, bardziej niż swoista fetyszycacja maszyn czy lekarstw, stanowi główny trzon teorii spiskowych opierających się na technofobii. Tym tropem ewoluowała również wizja Iluminatów.

W antologii zbierającej rozmaite teorie spiskowe, dziennikarze James McConnachie i Robin Tudge zauważyli, że „ponieważ brak dowodów na to kim są Iluminaci, mogą oni grać w teoriach spiskowych dowolną rolę”⁸. Pierwszą, która w nowej roli obsadziła organizację Weishapta była amerykańska historyk i okultystka Nesta H. Webster. Gdyby nie ona, jak twierdzi historyk Nicholas Goodrick-Clarke, mało kto znałby dziś słowo „Iluminaci”⁹. W opublikowanej w 1924 roku książce *Tajne Stowarzyszenia i Ruchy Wywrotowe* Webster nie tylko wskrzesiła teorie Barruela i Robisona, ale również stwierdziła, że Iluminaci wciąż działają, i to na znacznie większą skalę. Dzięki niej organizacja Weishaupta została ostatecznie odarta z historycznego kontekstu i stała się „zarządem spiskowej spółki”, w której zasiadają głowy wszystkich tajnych stowarzyszeń¹⁰. Teksty Webster, podszyte antysemityzmem i antygermanizmem, znalazły w USA wiernych czytelników, którzy szczerze wierzyli w bodaj najkrwawszą teorię spiskową, zawartą na kartach *Protokołów Mędrców Syjonu*. To wydane w języku angielskim w 1920 roku fałszerstwo carskiej *ochrony* wkrótce miało zebrać krwawe żniwo; utrwaliło również wizję ponadnarodowego spisku, zrzeszającego polityków, przemysłowców i bankowców, który z ukrycia kieruje wszelkimi wydarzeniami. W tym kontekście nie dziwi więc twierdzenie Geralda Winroda, sympatyzującego z Hitlerem Amerykanina, który w 1935 roku utrzymywał, że za Rewolucją Październikową stali Iluminaci. Organizacja przeszła ewolucję: zamiast Masonerię, Iluminaci mieli rzekomo infiltrować ośrodki władzy i wpływów w celu, mówiąc krótko, uzyskania władzy nad światem. Łącząc teksty Webster i *Protokoły...* autorzy teorii spiskowych twierdzili, że narzędziem spisku miała być komunistyczna Międzynarodówka, Organizacja Narodów Zjednoczonych, Bank Światowy, jak i Pakt Północnoatlantycki oraz Unia Europejska¹¹. Jednak by Iluminaci mogli przerodzić się w Nowy Światowy Porządek, potrzebne były jeszcze dwa elementy: motywy apokaliptyczne oraz koniec Zimnej Wojny.

Tezy teoretyków spiskowych okazywały się bowiem niezwykle zbieżne z tekstem Apokalipsy św. Jana. Radykalni Chryścijanie, dosłownie odczytując słowa Biblii, zaczęli widzieć w rzekomym globalnym spisku Antychrysta i znak

8. James McConnachie, Robin Tudge, *The Rough Guide to Conspiracy Theories*, London: Rough Guides Ltd., 2008, s. 94. Przeł. MR.

9. Michael Barkun, *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkeley: University of California Press, 2006, s. 47.

10. Barkun, *A Culture of Conspiracy*, s. 48.

11. McConnachie, Tudge, *The Rough Guide*, s. 141.

końca świata. W książce zatytułowanej *Czwarta Rzesza Bogatych* (*Fourth Reich of the Rich*) Des Griffin opisuje Iluminatów jako agentów Lucyfera, współczesną inkarnację znacznie starszego, okultystycznego stowarzyszenia, istniejącego rzekomo przed stworzeniem świata. W ten oto sposób symbolizm właściwy Wolnomularstwu, i przypisywany Iluminatom, został przyrównany do pogańskich i satanistycznych rytuałów. Kolejnym przykładem może być aktywny w latach siedemdziesiątych XX wieku John Todd, ewangelik i kaznodzieja, który twierdził, że przed swoim nawróceniem był „czarnoksiężnikiem” oraz członkiem okultystycznej grupy wykonującej wolę Iluminatów¹². Połączenie postaci Iluminatów i Antychrysta jest silnie powiązane z milenaryzmem. Według Todda i Griffina ludzkość obecnie znajduje się w okresie „ucisku”, podczas którego ziemią włada Antychryst w formie zwycięskiego spisku Iluminatów, wystawiając wiernych na próbę. Upadek owego spisku ma być znakiem Drugiego Nadejścia Jezusa Chrystusa. Co ciekawe, to teorie spiskowe milenarystów jako pierwsze pokazały technologię i zdobycze nauki jako narzędzie spisku. To technologia, jak i media, miały być dla Antychrysta narzędziem kontroli i kuszenia ludzi; sam Antychryst bywał zaś przedstawiany jako „superkomputer”¹³.

Ostateczna faza powstawania „Nowego Światowego Porządku”, następcy Iluminatów w spiskowej hierarchii, nadeszła wraz z rozpadem Bloku Wschodniego i końcem Zimnej Wojny. Do tego momentu globalna arena polityczna podzielona była na dwa wyraźne obozy: Wschód i Zachód, „ich” i „nas”. Załamanie tego porządku pozostawiło w umysłach wielu Amerykanów pustkę, która musiała być zapełniona nowym wrogiem absolutnym, równie groźnym jak Związek Radziecki. Dotyczyło to zwłaszcza tych, którzy budowali swoją tożsamość na bazie opozycji do komunizmu, jak i organizacji antykomunistycznych. Według Michała Barkuna, Iluminaci stanowili idealne zastępstwo ponieważ byli już obecni w konserwatywno-prawicowych teoriach spiskowych. Co więcej, stwierdzenie, że globalne instytucje są już zinfiltrowane przez Iluminatów uczyniło teorię niefalsyfikowaną: pod wpływem spisku mogło być wszystko i każdy. Spisek mógł działać zarówno na skalę globalną, jak i lokalną: śladów jego działalności można było doszukiwać się analizując zarówno światową politykę, jak i subtelne zmiany w otoczeniu danej osoby¹⁴. W końcu, co bodaj najistotniejsze, obie wizje Iluminatów, prawicowa i milenarystyczna, zaczęły pod koniec XX wieku łączyć się w jeden byt: „ekumeniczną teorię spiskową, która przemawia zarówno do osób

12. Barkun, *A Culture of Conspiracy*, s. 53–54.

13. Barnard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of Human Fascination with Evil*, San Francisco: Harper San Francisco, 1994, s. 79.

14. Barkun, *A Culture of Conspiracy*, s. 64.

świeckich jak i religijnych”¹⁵. Ten fakt, w połączeniu z możliwością dostosowania teorii spiskowej o Iluminatach do dowolnych wydarzeń, doprowadził do utworzenia narracji, która mogła przemówić do szerokiej publiczności, przeniknąć do kultury popularnej, jak i połączyć rozliczne spiskowe motywy i teorie w jeden, wewnętrznie spójny paradygmat.

Jako spuścizna zimnowojennej mentalności, elementy wiary w Nowy Światowy Porządek nieodłącznie związane były z niepokojem wywołanym negatywną wizją technologii. Od 1949 roku, kiedy to ZSRR zdetonowało swoją pierwszą bombę atomową, obywatele USA żyli w cieniu potencjalnej nuklearnej zagłady. Wydarzenie to, *nota bene*, samo w sobie było efektem spisku, w którym szpieg i naukowiec Klaus Fuchs uciekł do Związku Radzieckiego z planami bomby atomowej, co rozpoczęło niesławny wyścig zbrojeń, który utrwalił konotacje pomiędzy rozwojem technologii a zagładą ludzkości.

Ten aspekt paranoicznej aury został doskonale ukazany w klasycznym dziś filmie Stanley’a Kubricka *Dr Strangelove*, opartym na książce Peter’a George’a. W filmie Kubricka pojedynczy oficer lotnictwa, kierowany przekonaniem o infiltracji USA przez komunistycznych agentów, samodzielnie nakazuje atak na ZSRR. Paranoja oficera wywołana była przez inne zimnowojenne widmo – strach przed zatruciem, w tym przypadku fluoryzowaną wodą z kranu. Ten rodzaj fobii, nazwany przez Petera Knighta „body panic” miała głębsze, ideologiczne dno. Zauważył on, iż polityczna retoryka amerykańskich antykomunistów porównywała ideologię komunistyczną do choroby, którą można się zarazić¹⁶. Polityk George Keenan twierdził, że „światowy komunizm jest niczym zakaźny pasożyt, żywiący się jedynie chorą tkanką”. Do podszytego strachu przed fluoryzacją wody dołączyła nieufność wobec obowiązkowych szczepień, jak i doniesienia o autentycznym programie MK-ULTRA. Ujawniony w latach siedemdziesiątych tajny program badawczy miał na celu stworzenie „serum prawdy” oraz preparatów „czyszczących” pamięć pojmanych agentów polowych. W tym celu, jak się okazało, agendy rządowe prowadziły badania z LSD, nierzadko eksperymentując na nieświadomych ochotnikach, często studentach, więźniach i ofiarach szantażu ze strony CIA. Skandal związany z programem MK-ULTRA umocnił przekonanie, że rząd USA ma dostęp do technologii „prania mózgu”, coś o co wcześniej amerykańska propaganda oskarżała Sowietów.

To przekonanie weszło do kanonu teorii spiskowych na temat politycznych zabójstw z lat sześćdziesiątych XX wieku, w tym prezydenta Johna F. Kennedy’ego, jego brata Roberta, czy Martina Luthera Kinga. Zabójcy, jak głosiły teorie,

15. Barkun, *A Culture of Conspiracy*, s. 65.

16. Peter Knight, *Conspiracy Culture: From Kennedy to the X-Files*, London: Routledge, 2000), s. 169.

mieli być bowiem „zaprogramowani”, niczym maszyny, przez agentów służb specjalnych. W ten sposób „samotni strzelcy” – Lee Harvey Oswald czy Sirhan Sirhan – stali się narzędziami spisku. Mit „prania mózgu” na stałe zadomowił się w kulturze popularnej, miał również powrócić w formie na pół teorii spiskowej, na pół legendy miejskiej na temat tak potraktowanych kobiet sprowadzanych wbrew swojej woli jako prostytutki dla czołowych polityków i członków elit¹⁷.

Oczywiście nieufność wobec gwałtownego rozwoju nauki i technologii nie jest jedynie produktem paranoi. Wręcz przeciwnie, od początku XX wieku wiele książek, filmów, czy esejów poświęcono propagowaniu umiaru w badaniach naukowych. Często też nie była to kwestia swoistego neoludyzmu czy obskurantyzmu. Poniższy akapit przedstawi jedynie wybrane przykłady z kultury popularnej, które siłą rzeczy przemawiały do szerszej publiczności. Dystopijne wizje Aldousa Huxley’a oraz George’a Orwella sugerowały, że bez rozwoju technologii władza nie uzyskaby tak silnej władzy nad społeczeństwem. W Huxley’owskim *Nowym Wspaniałym Świecie* (1932) kontrola ma miejsce poprzez środki farmaceutyczne, zaś w klasycznym *1984* (1949) Orwella rolę tę odgrywa inwigilacja i psychologia. W obu przypadkach wyłącznie rządząca elita ma dostęp do wszystkich dobrodziejstw nauki. Wizja wymuszenia totalnego posłuszeństwa obecna jest w mniej dystopijnym filmie *Mandżurski Kandydat* z 1962 roku, w reżyserii Johna Frankenheimera na podstawie powieści Richarda Condon, który doskonale oddaje klimat zimnowojennej paranoi, ukazując sowieckich naukowców kontrolujących umysł weterana wojny w Korei. Oprócz wspomnianego filmu *Dr Strangelove* strach przed obopólną nuklearną zagładą obecny jest w filmie gatunku science-fiction *Dzień, w którym zatrzymała się Ziemia* w reżyserii Roberta Wise’a (1951). Jego główny bohater, przybysz z innej planety, ostrzega ludzkość, że inne inteligentne rasy kosmosu prędzej zniszczą ludzkość, niż pozwolą jej dalej rozwijać jej potencjał nuklearny.

Kolejnym częstym motywem jest zastępowanie ludzkości przez inteligentne maszyny, które uznają swoich stwórców za niepotrzebnych lub groźnych. Takie wnioski wysnuł komputer HAL-9000 w kolejnym filmie Stanley’a Kubricka, *2001: Odyseja Kosmiczna* (1968), na podstawie książki Arthura C. Clarke’a, oraz wojskowy elektroniczny mózg Skynet w serii filmów o Terminatorze (1984, 1991, 2003). Nawet autentyczne organizacje postulujące nieograniczony rozwój naukowy zauważają potencjalne zagrożenie. Wśród nich jest grupa „Humanity+”, jedna z największych organizacji postulujących transhumanizm, czyli poszerzenie możliwości ludzkości poprzez technologię. W trzecim punkcie swojej *Deklaracji Transhumanistycznej* stwierdzają, że „możliwe są realistyczne scenariusze, które mogą doprowadzić do utraty części lub wszystkiego co jest nam drogie. Niektóre

17. McConnachie, Tudge, *The Rough Guide*, s. 210–213.

z tych scenariuszy są drastyczne, inne subtelne. Choć postęp to zawsze zmiana, nie każda zmiana jest postępowaniem”¹⁸.

Podobnie jak *Illuminati* trafili z tekstów ekstremistycznych do kultury popularnej, podobnie powszechny lęk przed technologią został włączony w teorię o Nowym Światowym Porządku. Za symboliczny początek owej metanarracji można uznać szósty marca roku 1991, kiedy prezydent George H. W. Bush użył tej frazy w jednym z przemówień. Od tego czasu, NŚP stał się nie tylko amalgamatem motywów zimnowojennych, ale też uwzględniał nowopowstające elementy, przede wszystkim kwestię genetycznych manipulacji na roślinach i zwierzętach.

Przed rozpoczęciem tej części dyskusji należy zwrócić uwagę na pewien problem, który może ona naświetlić. Tekstów opisujących NŚP znaleźć można w druku dziesiątki, a w sieci wręcz setki, choć większość z nich nie wnosi niczego nowego do tematu. Z kolei antologie są często zbyt pobieżne. Dlatego też, poniższy tekst będzie skupiał się na teoriach wspomnianego Alexa Jonesa. Ten teksański dziennikarz radiowy, aktywista i teoretyk spiskowy jest autorem książek i filmów dokumentalnych udowadniających istnienie NŚP, stara się on również stworzyć „platformę do dyskusji nad odtworzeniem amerykańskiej Karty Praw oraz stworzeniem kultury wolności przeciwstawiającej się ograniczaniu praw poszczególnych stanów i inwigilacji obywateli”¹⁹. Wrogiem dla Jonesa jest „naukowa dyktatura”, która wykorzystuje technologię do zniewolenia większości społeczeństwa.

Oczywiście, Alex Jones czerpie ze wcześniejszych autorów, nierzadko bardziej radykalnych w swoich tezach, publikujących ataki na rzekomą „technoelitę” w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Wśród nich najistotniejsi zdają się John Keith, Pat Robertson i dr John Coleman. Keith, autor książek *Black Helicopters over America: Strikeforce for the New World Order* (1994) oraz *Black Helicopters II: The End Game Strategy* (1997) opisywał tytułowe „czarne helikoptery” jako główną broń NŚP. Po raz pierwszy pojawiły się one w teoriach radykalnych grup paramilitarnych, tzw. *militias*, i służyły tam jako symbol tajnych operacji wojskowych rządu federalnego USA.

Przez wiele lat czarne helikoptery były synonimem wszelkiej maści rządowych spisków²⁰. Pat Robertson publikował dla szerszej widowni, uwspółcześniając po raz kolejny teorię Robisona oraz Webster. W książce zatytułowanej po prostu *The New World Order* (1991), ten tele-ewangelista i kandydat na prezydenta stawia znak równości pomiędzy NŚP i Iluminatami, którzy nie tylko stali za rewolucjami, ale od początku dążyli do stworzenia jednego, światowego rządu. Jak łatwo się

18. <<http://humanityplus.org/learn/transhumanist-declaration/>> (25.03.2013). Przeł. MR.

19. <<http://www.590klbj.com/hosts-local/Story.aspx?ID=1017549>> (25.03.2013). Przeł. MR.

20. Barkun, *A Culture of Conspiracy*, s. 69.

domyślić, dla Robertsona istotne są motywy antychrześcijańskie i antyamerykańskie, niestety również uwzględnił on elementy antysemitki. Jak twierdzi Michael Barkun najważniejszym elementem książki Robertsona jest fakt, iż jako pierwsza istotna postać związana z religią uwiarygodnił tę teorię spiskową²¹. Ostatni z autorów, dr John Coleman, w książce z 1992 roku *Conspirators' Hierarchy: The Story of the Committee of 300* pieczołowicie opisał rzekome połączenia pomiędzy globalistycznymi organizacjami, zarówno jawnymi jak i sekretnymi, tworzącymi wspólnie Nowy Światowy Porządek. Według Colemana, ich celem jest wprowadzenie globalnego, neofeudalnego systemu, w którym władza trafi w ręce oligarchów.

Nowy Światowy Porządek jest tematem ogromnej większości dzieł Alexa Jonesa. Warto wspomnieć, że również dla niego strach przed technologią nie jest głównym motywem tekstów o NŚP. Jego filmy zawierają jednak krytykę współczesnej technologii i celów, w jakich jest wykorzystywana. Widoczne jest to przede wszystkim w dokumentach *Endgame: Blueprint for Global Enslavement* (2007), *The Obama Deception: The Mask Comes Off* (2009), *Fall of the Republic: Vol. 1, The Presidency of Barack H. Obama* (2010) oraz *Police State IV: The Rise Of FEMA* (2010), jak i *Invisible Empire: A New World Order Defined* (2010) Jasona Bermasa, którego Jones był producentem. Przedstawione dość spójnie w tych filmach NŚP dąży do zaprowadzenia „nowej ery ciemności i opresji pod płaszczykiem nauki”. Sam Jones używa „naukowego” języka do negatywnych konotacji. Propaganda jest więc „ściągana” do umysłów ludzi poprzez „socjożynierów”, którzy „programują społeczności jak maszyny”. W *Fall of the Republic...* Jones przeciwstawia wspomnienia rodzinnych grilli ze swojego dzieciństwa „błękitnemu blaskowi ekranów telewizyjnych”, przed którymi dziś przesiadują dzieci. Oprócz współczesnych, obecne są również szersze motywy, po części inspirowane zimnowojenną symboliką. Podzielić je można na trzy ogólne kategorie: strach przed zatruciem („body panic”), inwigilacja i kontrola umysłu, oraz „supertechnologia”.

Strach przed zatruciem, jak twierdzi Peter Knight, stał się w ostatnich latach głównym tematem „paranoicznych fantazji”²². Wizja obcych substancji wprowadzanych do organizmu bez wiedzy danej osoby stała się metaforą ataku wrogiej ideologii, jednak przez lata zyskiwała na dosłowności wraz z pojawieniem się koncepcji substancji rakotwórczych, „polepszaczy” produktów żywnościowych, czy w końcu organizmów genetycznie modyfikowanych (GMO). Nie bez znaczenia była również epidemia AIDS; strach przed zarażeniem wirusem HIV zrodził wiele teorii spiskowych mówiących, że wirus został stworzony sztucznie, w laboratoriach, i podawany wybranym członkom społeczeństwa poprzez

21. Barkun, *A Culture of Conspiracy*, s. 53.

22. Knight, *Conspiracy Culture*, s. 168.

szczepionki²³. Często jednak tego typu teorie były same symptomem szerszego społecznego problemu. Przykładem mogą być tu kontrowersje wokół GMO, które budzą paranoiczny czasem niepokój, ale są też częścią szerszej, ekonomicznej i ekologicznej debaty.

W tekstach Jonesa najbardziej paranoiczne scenariusze są właściwie zawsze traktowane jako prawda. Dla niego są one częścią jednej, spójnej polityki NŚP, której celem jest radykalne zmniejszenie populacji planety. Inspiracją dla spisku miały być Statyczna Teoria Zasobów wiktoriańskiego myśliciela Thomasa Roberta Malthusa, zakładająca, że produkcja żywności nie może nadążyć za wzrostem populacji. Jones twierdzi, że członkowie politycznych elit sugerowali, że wyznają tę teorię; Henry Kissinger miał stwierdzić, że „depopulacja powinna być głównym celem polityki USA wobec krajów Trzeciego Świata”²⁴. Członkowie NŚP mają rzekomo wierzyć, że liczbę ludzi należy dosłownie zmniejszyć do „łatwiejszych do kontrolowania ilości”, i w tym właśnie celu do żywności, wody z kranu czy szczepionek dodawane są toksyczne chemikalia, które również rozpylane są do atmosfery przez udające pojazdy pasażerskie samoloty wojskowe. Jest to inkorporacja teorii spiskowych na temat tak zwanych „chemtrails”, fałszywych smug kondensacyjnych. W innych jej wersjach służą one do kontroli klimatu, szerzej opisanej poniżej.

Kolejnym elementem planu NŚP są według Jonesa, media. Współczesna telewizja, jak i Internet, są bowiem pod kontrolą spisku i służą przede wszystkim celom propagandowym oraz ogłupianiu i kontrolowaniu widzów. Tematem audycji stają się nieistotne wydarzenia, podczas gdy tematy mogące mieć wpływ na przeciętnego obywatela są ignorowane. Tak więc media miały rzekomo milczeć na temat rozmów dotyczących utworzenia „Unii Północnoamerykańskiej”, razem ze wspólną walutą – „amero”. Co więcej, te same urzędnicy, które są „tubami propagandy” – komputery, telefony komórkowe – służą do inwigilowania obywateli. W filmach dokumentalnych Jonesa dowiadujemy się, że właściwie wszystko może służyć jako narzędzie podsłuchu. Co więcej, dzięki wprowadzeniu „USA PATRIOT Act” rząd federalny nie musi nawet ukrywać nadużyć. Stąd też wspomniana strona internetowa Alexa Jonesa zwraca uwagę na wszelkie tego typu nadużycia, skupiając się w ostatnich latach na obowiązujących od 2010 roku nowych środkach bezpieczeństwa na amerykańskich lotniskach, w szczególności urzędów do prześwietlania pasażerów. Mają one nie tylko naruszać prywatność,

23. Szczegółowa analiza teorii spiskowych związanych z AIDS jest zawarta w artykule Jacka Z. Braticha *Injections and Truth Serums: AIDS Conspiracy Theories and the Politics of Articulation*, w: *Conspiracy Nation: The Politics of Paranoia in Postwar America*, red. Peter Knight, New York: New York University Press, 2002, s. 133–156.

24. McConnachie, Tudge, *The Rough Guide*, s. 291. Przeł. MR.

gdyż *de facto* pokazują osobą naga, ale też wywoływać groźne choroby. W wizji Jonesa jest to system zamknięty: media rozdmuchują zagrożenia, ogłupiając i strasząc społeczeństwo, które w imię bezpieczeństwa zgadza się na coraz dalej idącą inwigilację i ingerencję w prywatność. W ten sposób świat jest przedstawiany o krok od ziszczenia się dystopijnych wizji Orwella i Huxley'a.

Ostatnia grupa motywów – supertechnologia – wkracza na terytorium urządzeń pasujących bardziej do kart powieści science-fiction. Według Jonesa owe urządzenia istnieją, jednak są skrzętnie ukrywane i nie trafiają do ogólnego obiegu np. w sklepach. Często są one przedstawiane jako odkrycia, które już wkrótce zostaną ujawnione i przypieczętują zwycięstwo spisku. Temat ten najszerzej jest poruszany w filmie *Endgame...*, w którym to elita jest ukazana w „szaleńczym wyścigu po boskość”, którego efektem będą nieśmiertelni i niemożliwi do obalenia tyrani. Większość ludzkości ma zostać wyeliminowana, głosi Jones, by nie doprowadziła do ekologicznej katastrofy. *Modus operandi* członków owej „naukowej dyktatury” jest eugenika, wpływanie na geny i rozrodczość ludzkości, jak i elementy opisane powyżej, lecz na znacznie większą skalę. Chemikalia w smugach kondensacyjnych stają się więc elementem szerszego eksperymentu na ludziach, sztuczne inteligencje analizują dane z kamer ulicznych, pozwalając śledzić dowolną osobę. Co więcej, zarówno film *Endgame...* jak i cytowany przez Jonesa wywiad z Aaronem Russo²⁵, zapowiada obowiązkową implantację komputerowych czipów w ludziach. Urządzenia te będą niezbędne do identyfikacji, staną się też jedynym nośnikiem waluty. Każdy, kto przeciwstawi się władzy, będzie ryzykował wyłączenie czipa, przez co *de facto* przestanie istnieć i zginie, nie mogąc kupić jedzenia czy pomocy medycznej. *Endgame*. przedstawia scenariusz, w którym ludzkość będzie „kuszona” zaawansowaną technologią i wygodami jakie ona niesie. W efekcie jednak ludzie staną się zupełnie uzależnieni od spisku, i tylko NŚP będzie czerpać z owej technologii zyski.

Utrata możliwości samostanowienia, zarówno w sferze politycznej jak i fizycznej, wydaje się w świetle powyższych teorii głównym motywem wiary w Nowy Światowy Porządek. Interakcja ludzi z technologią przedstawiana jest wyłącznie w kategoriach zniewolenia. Nic w tym jednak dziwnego, gdyż spisek w tego typu tekstach zawsze przedstawiany jest negatywnie, w wyidealizowanej formie. Już Richard Hofstadter zauważył, że teorie spiskowe dążą do przedstawienia idealnego, modelowego wręcz zła²⁶. W tekstach Alexa Jonesa technologia jest zła, gdyż jedynie nieliczna grupa o złych intencjach ma nad nią pełną kontrolę.

25. Zmarły w 2007 roku biznesmen, filmowiec i libertariański działacz polityczny, autor popularnego wśród wyznawców teorii spiskowych dokumentu *America: Freedom to Fascism* (2006).

26. Hofstadter, *The Paranoid Style*, s. 31.

Co więcej, większość społeczeństwa korzystającego z Internetu, szczepiącego się, czy jedzącego genetycznie modyfikowane rośliny nie jest świadoma prawdziwego celu twórców tych technologii. Nawet posiadanie tej wiedzy nie daje możliwości rozwiązania problemów; pozostaje jedynie unikanie groźnych produktów i przygotowanie się na nieunikniony atak spisku. Media związane z Alexem Jonesem – strona internetowa i audycja radiowa – zawierają więc reklamy firm sprzedających filtry do wody, niemodyfikowane ziarna, ekologiczne akumulatory, jak i zalecają lokowanie oszczędności w złocie, a nie w papierowej walucie czy na kontach internetowych. Jest to jednak pasywna forma obrony: spisek ciągle pozostaje u władzy.

Fenomen ten opisał badacz Timothy Melley w książce *Empire of Conspiracy* z 2000 roku. Zaproponował on koncepcję *agency panic*: niepokoju wywołanego uczuciem braku władzy nad samym sobą, oraz przekonania, że zostało się „skonstruowanym” przez ośrodki władzy²⁷. W efekcie, osoby cierpiące przez ów niepokój przypisują pełną kontrolę nad rzeczywistością potężnym organizacjom, które stanowią „pojedynczą świadomość [...] racjonalną, zmotywowaną, z wolą i możliwościami wdrażania skomplikowanych planów”²⁸. Choć Melley, będąc literaturoznawcą, skupiał się na utworach Hellera, Kesey’a, DeLillo czy Pynchona, jak i powieściach cyberpunkowych, jego teoria doskonale wręcz pasuje do filmów Alexa Jonesa, które rzekomo mają przedstawiać prawdę. Czynnikiem niepozwalającym społeczeństwu decydować o samym sobie jest tu właśnie technologia. Wielu z nas szczepi się i korzysta z komputerów nie wiedząc, jak dokładnie działają. Ów technologiczny niepokój ma tu jednak drugie dno: nie tylko technologia odbiera nam samo-kontrolę, ale spisek odbiera nam kontrolę nad technologią. Ta nieprosta do rozwiązania jak i opisanie sytuacja znajduje ujście w paranoicznej konstrukcji teorii spiskowej, jaką jest wiara w Nowy Światowy Porządek.

Błędny byłby jednak wniosek, jakoby ową teorię spiskową powinno się z góry odrzucać jako błędną. Jak wspomniano powyżej, jest ona zaledwie symptomem szerszego problemu, który dla niektórych może być zwerbalizowany jedynie w takiej formie. Nie jest to również zwykły antyintelektualizm, od wieków obecny w kulturze. Jak twierdzi Mark Fenster, każda tego typu teoria spiskowa jest, owszem, często populistyczna, nieprawdziwa i upraszczająca, stanowi jednak reakcję na prawdziwy problem²⁹. Ten problem, w słowach Donny Haraway, to fakt iż „nasze maszyny są niepokojąco żywe, podczas gdy my sami jesteśmy

27. Timothy Melley, *Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Postwar America*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 2000, s. 11–12.

28. Melley, *Empire of Conspiracy*, s. 13.

29. Mark Fenster, *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, s. 90.

ogarnięci bezruchem”³⁰. Efektem tej różnicy jest redefinicja koncepcji władzy nad samym sobą. „Z postludzkiego punktu widzenia”, argumentuje N. Katherine Hayles, „świadomość nigdy nie była w pełni kontroli”. Zamiast tego ludzka świadomość będzie elementem szerszego systemu, w którym część decyzji podejmowałyby inteligentne maszyny³¹. Ten punkt widzenia jest przeciwieństwem libertariańskich poglądów Alexa Jonesa, dla którego jednostka powinna mieć pełną wolność działania, bez jakichkolwiek odgórnych wpływów³². Film *Endgame...* łączy wręcz postludzką wizję przedstawioną powyżej z paranoiczną wizją technologii, twierdząc, że takie współzrządzenie odbierze człowiekowi wszelkie możliwości decyzyjne. Stąd też nadmierne poleganie na nowinkach technologicznych jest nierozważne i groźne.

Od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku teoria spiskowa o Nowym Światowym Porządku stała się wspólnym mianownikiem wielu tekstów zawierających spiskowe i paranoiczne motywy, zarówno tych będących fikcją, jak i tych silących się na autentyczność. Teoria ta jest przez to w prostej linii potomkiem pierwszych tez na temat Iluminatów z przełomu XVIII i XIX wieku. Niniejszy tekst starał się pokazać, że strach przed technologią i rozwojem nauki jest nieodłącznym elementem wiary w NŚP. Zgodnie z nią spisek stara się wprowadzić rządy „naukowej dyktatury”, zdehumanizowanej elity traktującej ludzi jak zasoby. Owa teoria spiskowa pokazuje wyraźnie czym nauka nie powinna być. Motywy czerpiące z podobnych źródeł trafiły na karty powieści sensacyjnych czy do scenariuszy gier komputerowych, lecz mimo to wiara w NŚP jest nadal stygmatyzowana przez media. A jednak, rzekomi teoretycy spiskowi często zawierają w swoich tekstach ziarno prawdy. Choć mało kto twierdzi, że w szczepionkach na wirusa H1N1 jest wirus HIV, media ujawniły, że „naukowcy, którzy przekonali Światową Organizację Zdrowia do ogłoszenia globalnej pandemii H1N1 byli silnie związani z firmami farmaceutycznymi, które zarabiały na produkcji szczepionek”³³. Co więcej, w ostatecznym rozrachunku teorii Alexa Jonesa obiecują ostateczną porażkę spisku. Paradoksalnie, samo istnienie spisku pokazuje, że ludzkość może być samo wystarczająca, wolna od potencjalnej ekologicznej katastrofy, jeżeli tylko kontrola nad technologią trafi we właściwe ręce.

30. Donna Haraway, w: Timothy Melley, *Empire of Conspiracy...*, s. 12. Przeł. MR.

31. N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999, s. 287–288. Przeł. MR.

32. Poglądy, których zdecydowanie broni: <<http://www.slate.com/id/2215826/>>

33. Mike Adams, *WHO scandal exposed: Advisors received kickbacks from H1N1 vaccine manufacturers*, „Natural News.com”, 5 czerwca 2010, <http://www.naturalnews.com/028936_WHO_vaccines.html> (28.12.2010). Przeł. MR.

Ze śmiercią im do twarzy: żywe trupy końca XX wieku

Slavoj Žižek w *Patrząc z ukosa: do Lacana przez kulturę popularną* stwierdza, że „zjawiskiem [...], które od początku do końca zasługuje na miano »podstawowego wyobrażenia współczesnej kultury masowej«, jest [...] fantazmat powrotu żywego trupa: wyobrażenie osobnika, który nie chce pozostać zmarłym i ciągle powraca, stanowiąc groźbę dla żywych”¹. Odnosi on swoje słowa do *Nocy żywych trupów*, a więc filmu, otwierającego słynną tetralogię George’a A. Romero poświęconą postaci zombie. To, co przeraża być może najbardziej w ostatecznym wydźwięku serii Romero, to nie groźba pożarcia ludzi przez plagę krwiożerczych żywych trupów, ale raczej uzmysłowienie sobie, że do pewnego stopnia ludzie sami stali się jednymi z nich. Do takiego właśnie wniosku dochodzi jeden z bohaterów *Ziemi żywych trupów* z 2004 roku, który, zaskoczony widokiem próbujących się uczyć zombie, zauważa: „Chcą być nami. Byli nami. Uczą się jak znowu być nami”². Lecz gdy jego towarzysz zauważa: „Ale między nami jest olbrzymia różnica. Oni udają, że żyją”³, w odpowiedzi słyszy tylko zaskakujące i dość niejednoznaczne słowa: „A czy my tego nie robimy?”⁴. Tego rodzaju obserwacja może wynikać z faktu, że, jak zauważa Jean Baudrillard, wymazując z naszej świadomości śmierć, odsuwając ją od nas, sprawiamy, że od tej pory jest ona już wszędzie, a my sami jesteśmy martwi. Stąd dzisiejsze dążenie do zniesienia śmierci, a więc społecznej linii demarkacyjnej oddzielającej „umarłych” od „żywych”, jest zwodnicze:

Wbrew obłąkańczemu złudzeniu, jakie żywią żywi pragnący życia kosztem umarłych, wbrew złudzeniu, które sprowadza życie do rangi *bezwzględnej wartości dodatkowej* poprzez wykluczenie z niego śmierci, bezlitosna logika wymiany symbolicznej przywraca równowagę życia i śmierci – w postaci obojętnego fatum życia pośmiertnego. Ponieważ życie pośmiertne wypiera śmierć, życie doczesne staje się – zgodnie ze znaną nam zasadą zwrotności – życiem pozagrobowym determinowanym przez śmierć⁵.

1. Slavoj Žižek: *Patrząc z ukosa: do Lacana przez kulturę popularną*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 42.

2. *Ziemia żywych trupów*, reż. G.A. Romero, Universal Pictures, USA, 2005.

3. *Ziemia żywych trupów*, reż. G.A. Romero.

4. *Ziemia żywych trupów*, reż. G.A. Romero.

5. Jean Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 159.

Tematyka powrotu śmierci w postaci zombie wydaje się wpisana w cykl filmowy Romero od samego początku – właściwie od pierwszej sceny *Nocy żywych trupów*. Widzimy w niej rodzeństwo odwiedzające grób swojego ojca na jednym z cmentarzy. Brat głównej bohaterki, Barbary, sięga po przywieziony wieniec i obojętnym głosem odczytuje widniejący na nim napis: „Nadal pamiętamy”. Ale zaraz, oburzony, dodaje: „Ja nie. Przecież nawet nie pamiętam jak on wyglądał!”⁶. Wyparta pamięć o zmarłych i śmierci powraca niemal natychmiast w postaci żywego trupa, który atakuje dwójkę bohaterów na cmentarzu. A zatem powrót zombie jawi się jako uniwersalna metafora wyparcia i zarazem powrotu ze zdwojoną siłą i, można powiedzieć, w nadmiernie nieprzyjemnej postaci, tego, co zostało wyparte.

Żywy trup nie jest jednak jedynie powrotem śmierci. Może bardziej wszystkiego tego, co chcielibyśmy uśmiercić i zakopać w ziemi, ukryć przed naszym wzrokiem, tak by w końcu o tym zapomnieć, ale co wiecznie do nas powraca, nie dając nam spokoju. Dzisiaj zombie symbolizowałyby raczej powrót tych części nas samych, które chcielibyśmy wyeliminować z naszego życia, a które niestrudzenie i zajadle nas prześladują. Takie spojrzenie na żywe trupy zaproponował w 1992 roku Robert Zemeckis w swoim filmie *Ze śmiercią jej do twarzy*. Jego wizja w sposób znaczący odbiega od „klasycznej” wersji nieumarłych, zgodnie z którą są one najczęściej krwiożerczymi i bezmyślnymi potworami. Wizja Zemeckisa wydaje się raczej wyobrażeniem skrojonym na miarę lat dziewięćdziesiątych, ale i pasującym jak najbardziej do realiów początku XXI wieku.

Nienasyceni: żywe trupy jako wyjście (ciała) z formy

Ze śmiercią jej do twarzy opowiada historię dwóch przyjaciółek: podstarzałej aktorki Madeline Ashton, która zamiast nowych ról wraz z upływem czasu zyskuje jedynie kolejne zmarszczki, oraz Helen Sharp, która niegdyś przyjaźniła się z Madeline, jednak gdy ta odebrała jej wszystkich narzeczonych, pograżyła się w obzarstwie, w ten sposób rekompensując sobie zawody miłosne. Nie mniej istotna jest postać Ernesta Menville’a, obecnie (nieszczęśliwego) męża Madeline, a w przeszłości chłopaka Helen, który na co dzień jest wziętym chirurgiem plastycznym. Ich pograżone w marazmie życie odmienia czarodziejka Lisle Von Rhoman, która najpierw oferuje swój niezwykle eliksir młodości Helen, czyniąc z niej na powrót obiekt pożądania Ernesta, a następnie Madeline, ponownie przywracając jej tak upragniony młodzieńczy wygląd. Jednak zmiana w życiu

6. *Noc żywych trupów*, reż. G.A. Romero, Image Ten, USA, 1968.

obu kobiet pociąga za sobą również zmianę ich śmierci: stają się bowiem nieśmiertelne, co wkrótce okaże się dla nich przekleństwem.

Osobliwe żywe trupy Zemeckisa to kolejny powrót wypartego, lecz tym razem w dwóch wymiarach, na punkcie których współczesna kultura medialna, z jej okładkami magazynów i obecnymi na nich ciałami celebrytów, wydaje się szczególnie zafiksowana. Z jednej strony bowiem są one powrotem nienasyconego głodu i pragnienia, z drugiej, starości i brzydoty. Choć Helen i Madeline dzięki eliksirowi potrafią ukryć swoje niedoskonałości, ponownie stając się takimi kobietami, jakimi pragną i muszą być we współczesnym społeczeństwie, jednak to, co zostało przez nie wyparte, w końcu dopada ich ze zdwojoną siłą, doprowadzając do potwornej przemiany ich wymuskanych ciał. Wszak, co znamienne, Helen staje się żywym trupem po tym, jak zostaje „zabita” strzałem w brzuch, co symbolicznie oddaje powiązanie jej śmierci z wyparciem własnego głodu, czy wręcz pragnienia, natomiast w przypadku Madeline jej niemartwy stan cechuje się utratą odmłodzonej skóry, co na nowo ukazuje jej sine i martwe ciało.

Szczególnie interesująca jest jednak wyrwa (szczelina) w brzuchu Helen, którą można odczytać dosłownie jako jedną z traum, prześladowających współczesną kulturę, tym bardziej, że figura żywego trupa od swoich narodzin jest znakiem głodu i nienasycenia. Nic zatem dziwnego, że jak żadna inna postać współczesnej kultury masowej stanowi ona wyraz krytyki roztyłego i zafiksowanego na punkcie konsumpcji społeczeństwa amerykańskiego. W tym kontekście ciekawa wydaje się jedna z obserwacji poczynionych przez Zygmunta Baumana:

Zawartość listy dwudziestu najchętniej kupowanych w Ameryce książek zmienia się z tygodnia na tydzień, jak i pozostałe ulotne kaprysy mody. Dwa typy książek znaleźć można wszakże na każdej liście i to na czołowych pozycjach. Są to, po pierwsze, książki kucharskie, a po drugie, podręczniki odchudzania. Nie po prostu książki kucharskie – ale zbiory przepisów wyrafinowanych, egzotycznych, nieziemskich, wybrednych i wymuskanych, w tan obłędny wprawiających zmysły: obietnic nigdy jeszcze niedoświadczanych rozkoszy dla kubków smakowych, nieprzeżytej nigdy ekstazy dla oczu, nosa i podniebienia. Obok książek kucharskich, jak ich cień nieodłączny, recepty na cudowne diety odchudzające, rzeczowe i drobiazgowo przepisy na auto-tresurę i ascezę – inwentarze rozkoszy, jakich należy ciału odmówić. Te drugie książki pouczają, jak zaleczyć rany zadane przez pierwsze i usunąć z ciała nieczystości przez nie pozostawione. Drugie książki powiadają o tym, jak samo-umartwiać się w imię tego, by ciało zdolne było przeżyć zachwyty, jakich wywołaniu służą książki pierwszego typu⁷.

7. Zygmunt Bauman, *Ponowoczesne przygody ciała*, w: *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 102.

Helen z filmu Zemeckisa złapana zostaje właśnie w sieć tych, targających nami współcześnie, dwóch sił: z jednej strony nastawienia na nieustanną konsumpcję, ale z drugiej, konieczności ciągłego dbania o sylwetkę i utrzymywania ciała w formie. Stąd właśnie nieznośny stan nienasyceń, napięcia między pragnieniem przyjemności oraz równie mocną potrzebą odmawiania ich sobie. Owa asceza ma na celu utrzymanie subtelnego i wręcz nieśmiertelnego ciała, wolnego od wszelkiego zepsucia i zachłanności popędu, bowiem współczesne grzechy (śmiertelne), tak jak w chrześcijaństwie, ponownie ogniskują się dziś właśnie na ciele⁸. Mike Featherstone zauważa jednak, że

[n]agroda za pracę nad cielesną ascezą nie jest już zbawienie duchowe czy choćby lepsze zdrowie, ale poprawa wyglądu i bardziej rynkowe »jak«. [...] Dyscyplina i hedonizm nie są już sprzeczne; poddanie się rutynom dbałości o ciało stanowi w kulturze konsumpcyjnej warunek wstępny osiągnięcia akceptowalnego wyglądu i ujawnienia ekspresji cielesnej⁹.

Naszą wiarę w wysiłek nastawiony na poskramianie (popędów) ciała i nieustanną pracę nad nim, ugruntowuje obietnica domniemanych zysków, która rośnie bez końca wraz z kolejnymi wizjami roztaczanymi przed nami przez reklamy i poradniki w różnego rodzaju magazynach. Dla Featherstone'a tę walkę wypowiedzianą ciału najlepiej uwidacznia dzisiaj ruch joggingowy. Jogging ma bowiem zredukować ryzyko rozmaitych chorób, czyniąc to przede wszystkim przez poprawę samopoczucia i utwierdzenie nas w przekonaniu, że to my kontrolujemy nasze ciała. Jednak ostatecznie chodzi o coś, jak się wydaje, ważniejszego: „Bieganie dla samego biegania, celowość bez celu, zmysłowe doświadczenia w harmonii z naturą całkowicie giną w gąszczu zysków przywoływanych przez rynek i przez ekspertów od zdrowia”¹⁰. Z kolei dla Baudrillarda jogging to perwersyjny rewers naszej produktywnej (płodnej) kultury, który jest raczej znakiem wyczerpania i krańcowego wydatkowania energii:

Joggerzy są stanowczo Świętymi Dni Ostatnich i protagonistami łagodnej Apokalipsy. Nic bardziej nie przychodzi na myśl końca świata niż widok człowieka, który biegnie samotnie plażą prosto przed siebie, otulony muzyką z walkmana, otoczony murem samotnej ofiary, jaką składa ze swej energii, obojętny nawet na katastrofę, ponieważ zniszczenia oczekuje już tylko od siebie – na skutek wyczerpania się energii jego ciała, które sam uznaje za bezużyteczne. Członkowie prymitywnych plemion zabijali się

8. Por. Julia Kristeva, *Potęga obrzydzenia: esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007, s. 117.

9. Mike Featherstone, *Ciało w kulturze konsumpcyjnej*, przeł. I. Kunz, w: *Antropologia ciała*, red. M. Szpakowska, Wydawnictwo UW, Warszawa 2008, s. 109.

10. Featherstone, *Ciało w kulturze konsumpcyjnej*, s. 115.

z rozpaczy płynąc przed siebie do utraty sił, jogger popełnia samobójstwo biegnąc tam i z powrotem po brzegu. Ma błędny wzrok i z ust płynie mu ślina: nie zatrzymujcie go, bo was pobije albo będzie tańczył przed wami jak opętany¹¹.

Co ciekawe, ten opis joggera do złudzenia przypomina najnowsze wyobrażenia żywych trupów, obecne na przykład w *28 dni później*. Danny'ego Boyle'a, czy remake'ach filmów Romero: zapowiadające koniec świata, dzikie i wściekłe bestie o błędnym spojrzeniu, które nie suną już za swoimi ofiarami, lecz ścigają je w pełnym biegu. Paradoksalnie jednak, owa asceza i zapewnienie młodości i dobrego wyglądu ciała, jest według Baudrillarda jedynie przygotowaniem do śmierci:

Sama perspektywa utraty życia sprawia, że ciało nie żyje już w połowie, a jego doczesny, mający w sobie coś z jogi i ekstazy kult jest w istocie przygotowaniem do pogrzebu. Staranie, jakim otacza się ciało jeszcze za życia, jest już prefiguracją oferowanego przez *funeral homes* makijażu ze standardowym uśmiechem przyczepionym do śmierci¹².

W tym kontekście to nie przypadek, że Ernest z filmu Zemeckisa jest chirurgiem plastycznym i zarazem największym specjalistą od malowania zwłok, który sprawia, że wydają się one jeszcze piękniejsze niż za życia. Działania Ernesta mają na celu zapewnienie aseptycznego pożegnania ciała: zachowania jego czystości i uchronienia go przed brudem, tak aby było piękne także po śmierci. Oburzenie jego klientek wywołuje dopiero fakt, że w swojej pracy korzysta on z farb do malowania manekinów. Co ciekawe, w jednej ze scen *Świtu żywych trupów* Romero, manekiny z wystaw w centrum handlowym, w którym dzieje się akcja filmu, zestawione zostają właśnie z zombie, polującymi na pozostałych przy życiu ludzi. I tak w obu przypadkach żywe trupy wydają się potwornym rewersem „pięknych” manekinów: powrotem wypartej cielesności, wraz z jej nienasyconym głodem i brzydotą rozkładającego się ciała.

Nadgryzieni zębem czasu

Zresztą, być może to właśnie lęk przed brzydotą starzenia się jest głównym tematem *Ze śmiercią jej do twarzy*. Otwiera go bowiem scena z Madeline, która na widok swojego odbicia w lustrze, z obrzydzeniem w głosie mówi: „Podstarzała, próchniejąca laleczko módl się, aby nikt nie zobaczył twojego prawdziwego ciałeczka”. Stąd prawdziwym wybawieniem wydaje się dla niej eliksir zaofe-

11. Jean Baudrillard, *Ameryka*, przeł. R. Lis, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1998, s. 53.

12. Baudrillard, *Ameryka*, s. 49.

rowany przez Lisle von Rhoman, która w ten sposób reklamuje swój produkt: „Wstrzymuje momentalnie starzenie się i przywraca młodość. Jeśli go wypijesz nigdy się nie zestarzejesz, nigdy nie będziesz świadkiem swojego rozkładu”. „Nadgryziona zębem czasu” Madeline, pragnąc jedynie ukryć swój obecny wygląd, nie zastanawia się więc długo, jednak powróci on do niej w jeszcze potworniejszej formie po śmierci.

Wydaje się, że wykorzystanie przez Zemeckisa figury żywego trupa do opisanego lęku przed starością nie jest jednak niczym nowym. Już bowiem w *Nocy żywych trupów* w powolnych, niezgrabnych i zdolnych jedynie do konsumpcji zombie można dostrzec metaforę emerytów oraz ludzi starszych, odkrytych na nowo przez Amerykanów właśnie w latach sześćdziesiątych. Warto także zauważyć, że *Noc żywych trupów*, wychodząca ze środowisk kontrkulturowych, związanych z ruchami młodzieży, występującej przeciwko potworowi starego systemu – Molochowi ze *Skowytu* Ginsberga – opowiada m.in. historię o konflikcie pokoleń. W końcu właściwie wszyscy główni bohaterowie to ludzie młodzi, przeciwstawieni jedynie Państwu Cooperom. Należy także pamiętać o tle kulturowym i społecznym czasów, w którym Romero tworzy swoją pierwszą część cyklu o żywych trupach. To przecież okres sukcesów The Who i ich *My Generation*, pierwszego hymnu młodzieżowego, ale również reform systemu opieki zdrowotnej, zapewniających dłuższą ochronę zdrowia dla starzejącego się społeczeństwa amerykańskiego. Kiedy na emerytury przechodzą beneficjenci, między innymi, dobrej koniunktury gospodarczej w latach pięćdziesiątych (teraz zdolni już jedynie do wieloletniej, powolnej konsumpcji), pokolenie „dzieci kwiatów” musi widzieć w nich jak najbardziej realne i w pewnym sensie potworne zagrożenie.

Michel Vovelle w *Śmierci w cywilizacji Zachodu* zauważa, że właściwie od początku lat sześćdziesiątych spora część Europy, ale i Stany Zjednoczone zaczynają zdradzać objawy demograficznego zmęczenia: pojawia się nowy profil społeczeństw, w których grupa osób starszych wciąż rośnie, wyznaczając tym samym jedną z przeważających tendencji epoki: starzenie się. Główna zmiana dotyczy spadku śmiertelności wśród konkretnych grup wiekowych. Kiedy udało się zasadniczo zmniejszyć umieralność wśród niemowląt, od przelomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych notuje się spadek śmiertelności wśród obywateli po czterdziestym piątym roku życia. Vovelle przewiduje podniesienie tej granicy, stwierdzając, że „to właśnie w grupie tak zwanych *senior citizens* notować będziemy odtąd obiektywny postęp w zakresie przedłużania życia ludzkiego”¹³. To sukces systemu opieki zdrowotnej i namacalne świadectwo rosnącego dobrobytu, także wśród obywateli w wieku nieproduktywnym,

13. Michel Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu*, przeł. T. Swoboda, M. Ochab, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 640.

ale to również źródło nowych obaw. Powtórne odkrycie ludzi starszych to próba ich asymilacji – przyuczenia na nowo do życia w społeczeństwie. Pojawiają się między innymi inicjatywy na ich rzecz, które mają zapewnić „normalniejszy”, a więc bardziej godny kres życia. Ale ludzie starsi otwierają także perspektywy nowych rynków. Cała literatura usiłuje przekonać, że *You're younger than you think*: »Jesteś młodszy niż sądzisz«, do której to akcji dołączają się owocne przedsięwzięcia handlowe¹⁴.

Społeczeństwo i gospodarka wydają się zatem dostrzegać pewien potencjał tkwiący w starszych ludziach. Potwierdzałyby to zainteresowanie nimi ze strony polityków, bowiem już w latach siedemdziesiątych ludzie powyżej sześćdziesięciu pięciu lat to jedna szósta elektoratu. Z drugiej strony osoby starsze mają świadomość swojej pozycji – tego, że mają dostęp jedynie do okruchów „uczty” społeczeństwa konsumpcyjnego oraz że nie partycypują we władzy, co tylko pogarsza ich i tak nienajlepszą sytuację. W latach sześćdziesiątych mówiono o „Grey Panthers”, a więc siwych panterach (na wzór „Black Panthers”), które miały walczyć o prawa osób w podeszłym wieku oraz bronić ich przed resztą społeczeństwa, znajdującą się w sile wieku. Była to próba ochrony przez zakusami całkowitego ukrycia ich istnienia, zakrycia niewygodnego widoku starzenia się, jego wyparcia. Przed tym, czego można doświadczyć dzisiaj w Polsce, czego doskonałym przykładem jest plakat do filmu Woody’ego Allena *Co nas kręci, co nas podnieca*. O ile na amerykańskich posterach promocyjnych zobaczyć możemy jedną z dwóch głównych postaci (w tym podstarzałego Borisa Yellnikoffa, głównego bohatera granego przez Larry’ego Davida, rocznik 1947), o tyle na polskim plakacie widzimy już tylko dwójkę młodych, uśmiechniętych ludzi.

Wydaje się zatem, że to nie przypadek, że w tym samym roku, w którym na ekranach kin pojawia się *Noc żywych trupów*, Jean Améry publikuje esej *O starzeniu się: bunt i rezygnacja*. W swojej fenomenologii starzenia się, Améry zwraca uwagę na szczególnie status osób w podeszłym wieku, który najlepiej oddaje niejednoznaczność słowa *kwarantanna*:

Lektura powieści do polecenia osobom w starszym wieku: Jean-Louis Curtis, *Le Quarantaine*. Jest to niewielka, ale piękna, refleksyjna książka o losach dwóch par małżeńskich na wierzchołku życia. Tytuł zawiera zręczną grę słów w postaci podwójnego znaczenia słowa »quarantaine«, które z jednej strony oznacza piątą dekadę życia, a z drugiej kwarantannę, higieniczną izolację obejmującą ludzi, którzy nie są już młodzi¹⁵.

14. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu*, s. 708.

15. Jean Améry, *O starzeniu się: Bunt i rezygnacja. Podnieść na siebie rękę: Dyskurs o dobrowolnej śmierci*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2007, s. 68.

Kwarantanna ta sprawia, że starzejący się człowiek staje się niewidzialny dla społeczeństwa, a tak naprawdę martwy. Nie bez znaczenia jest oczywiście społeczna i ekonomiczna struktura epoki: „ludzie poganiani wymogami produkcji i ekspansji w materię stwierdzili, że tylko młodzi są zdolni do pracy i radości; z tej przyczyny panuje powszechna postawa, którą można by określić jako idolatrię młodzieży”¹⁶. Ludzie starsi, niczym zainfekowane żywe trupy, poddawani są kwarantannie i odseparowani od „zdrowego ciała społecznego”.

W tym przypadku ujawnia się przy okazji jeden z być może największych paradoksów kontrkultury lat sześćdziesiątych, a mianowicie walka młodych ludzi z kapitalizmem, który wszak wydaje się dawać w swoich ramach największe szanse właśnie im. Marshall Berman, omawiając *Manifest komunistyczny* Karola Marksa, przypomina, że to ciągła presja innowacji oraz nieustanne rewolucjonizowanie narzędzi produkcji w ramach systemu kapitalistycznego, tworzy zupełnie nowy typ ludzi, dla których stabilizacja jawi się jako śmiertelne zagrożenie:

Jedynym widmem, które krąży nad nowoczesną klasą panującą – i naprawdę zagraża światu stworzonemu przez nią na swój obraz i podobieństwo – jest to, czego zawsze pragnęły tradycyjne elity (i tradycyjne masy), a mianowicie długotrwała, solidna stabilizacja. W tym świecie stabilizacja oznaczać może tylko entropię, powolną śmierć, podczas gdy nasze poczucie postępu i rozwoju jest jedyną rzeczą, dzięki której naprawdę wiemy, że żyjemy. Powiedzieć, że nasze społeczeństwo się rozpada, to powiedzieć, że żyje i ma się dobrze¹⁷.

I w tym przypadku nieumarłe żywe trupy, zdają się odbiciem tych nowoczesnych lęków. Z jednej strony bowiem, zombie, skazane na nigdy niekończący się proces umierania, oddają, opisany przez Bermana, dzisiejszy rozpad, czy rozkład, społeczeństw, ale z drugiej, można w nich dostrzec także spotworniałą wizję jego odwrócenia, tego, jak mogłaby wyglądać stabilizacja, a więc skazanie na niekończący się proces umierania. W nowoczesności zatem żyjemy tak długo, jak długo pragniemy nowości i zarazem zniszczenia tego, co zostało już nadgryzione zębem czasu: chodzi o nieustanne tworzenie nowych światów w miejsce tych przestarzałych. Berman nieprzypadkowo pokazuje ową „tragedię nowoczesności” na przykładzie dwójki bohaterów *Fausta* Johanna Wolfganga von Goethe, Filemona i Baucis:

Filemon i Baucis stanowią pierwsze literackie wcielenie pewnej kategorii ludzi, która w dziejach nowożytnych okaże się nader liczna. Mam na myśli „zawalidrogi”: ludzi,

16. Améry, *O starzeniu się*, s. 69.

17. Marshall Berman: „*Wszystko, co stale, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006, s. 124.

którzy stanęli na drodze dziejów, postępu, rozwoju; których klasyfikuje się – i usuwa – jako przestarzałych¹⁸.

W nowoczesności starość, a więc i przynależność do *starego świata*, okazuje się problemem, a nawet zagrożeniem dla możliwości, jakie niesie ze sobą nowe. Dlatego to, co stare powinno zostać usunięte, wyparte, czy chociażby wyizolowane ze społeczeństwa. Nic więc dziwnego, że i w tym przypadku powrót wypartego przyjmuje przerażającą postać żywego trupa.

Jeśli zombie rzeczywiście są powrotem wypartej starości to Améry doskonale ukazuje pochodzenie lęku i przerażenia, jaki w nas rodzą. Chodzi o dotkliwą świadomość upadku, od którego nie ma odwołania, a którego zakłębieniem miała wszak być rewolucja „dzieci kwiatów”. Wydaje się, że eksplozja młodości z nią związana od samego początku była naznaczona tą traumatyczną myślą. Być może najokrutniej uświadamia to przemiana córki państwa Cooperów, która ugryziona i przemieniona w żywego trupa, jest oczywistą ilustracją tego namnażającego się i z czasem zdającego się przemieniać w chodzącą śmierć wirusa starości. Samo wyparcie procesu starzenia się przez ruch hippisowski, oraz rodzącą się w tym czasie subkulturę młodzieżową, musiało siłą rzeczy spowodować powrót wypartego w postaci żywych trupów – tej ukrytej i stłumionej potwornej śmierci, która powraca i atakuje przede wszystkim ludzi młodych. Powolne, nieporadne i niezgrabne zombie z ich rozkładającym się ciałem, są być może najbardziej niesamowitą, ale i budzącą grozę swoją adekwatnością, figurą starości w oczach ludzi młodych. Ale są też zapowiedzią owej nowej plagi starości, z którą mamy do czynienia od lat sześćdziesiątych.

Dla Améry’ego starzenie się to czas przemiany, głównie naszego wyglądu, który coraz bardziej przypomina o zbliżającej się śmierci. Napawające głęboką trwogą zmiany na ciele nie dają się już ukryć przed wzrokiem naszym i innych, co zaczyna rodzić wstyd, wstręt oraz nienawiść do tej obcości, które niespodziewanie z nas emanuje:

Cienka warstewka codzienności pęka jednak, gdy przed lustrem utknie starzejąca się ludzka istota, by śledzić objawy swojego starzenia się: nagle zjawia się wówczas wstręt wobec faktu, że jesteśmy ja i nie-ja i jako ja-nie-ja możemy zakwestionować zwykłe ja¹⁹.

To zjawiające się w starości ja-nie-ja można próbować ukryć pod warstwą makijażu, tuszując coraz bardziej widoczne braki. Jednak dramat opisywany przez Améry’ego to w głównej mierze doświadczenie wyobcowania z samego

18. Berman: „*Wszystko, co stale...*”, s. 86.

19. Améry, *O starzeniu się*, s. 48.

siebie, powolna przemiana w coś, co jest już obecne w naszym ciele, a co, jak się wydaje, nie do końca jest nami – zupełnie jak w przypadku zombie. Osoba starzejąca „jest sobie bliższa, bardziej znajoma sobie w tym pełnym znużenia smutku niż kiedykolwiek wcześniej i [...] przed swoim obrazem w lustrze, który stał się jej obcy, będzie coraz bardziej skazana na stawanie się sobą”²⁰. Starzenie byłoby zatem jakby odwrotnością Lacanowskiego stadium lustra – teraz raczej *studium lustra*, które nie dostarcza już przyjemnego stanu spójności, synchronizacji i zjednoczenia. Następuje w nim bowiem powrót tego, co wyparte, a więc tego fundamentalnego pęknięcia czy szczeliny, którą ukrywała faza lustra: oddzielenia, pokawałkowania czy po prostu rozkładu.

To przerażające zagadnienie, opisane przez Améry’ego, pojawia się także w filmie Zemeckisa, kiedy Madeline, właśnie w obliczu tafli lustra, przyglądając się swojej starzejącej się twarzy, wypowiada z obawą i wstrętem przytoczone już wcześniej słowa o napawającym ją lękiem ciała. Chwilę wcześniej, w otwierającej *Ze śmiercią jej do twarzy* scenie, Madeline wykonuje piosenkę zaczynającą się od słów: „Kim jestem? Pytanie, którego się boję. Kim jesteś naprawdę, pytają”. Pytanie to nabiera powagi wobec przemian związanych ze starzeniem się jej ciała, ale także działaniami, które mają na celu zatrzymanie, choćby na jakiś czas, tego nieodwracalnego procesu. Kosmetyczne i chirurgiczne zabiegi Madeline zmierzają do ukrycia tego, że, jak zauważa jeden z widzów jej przedstawienia, wygląda jak „ożywiona mumia”. Starzejący się człowiek, który walczy z upływającym czasem i nie chce się poddać prawom natury, jawi się jako coś wynaturzonego. Dlatego po ślubie z Madeline Ernerst mówi o niej, jako o TYM, pytając „Czy TO już wstało?”. Dramat starzenia się ze szczególną mocą objawia się jednak w kontakcie z młodymi kobietami. Gdy Madeline, przed wypiciem eliksiru domaga się niebezpiecznych zabiegów kosmetycznych i słyszy odmowę kosmetyczki, stwierdza z goryczą: „Nie rozumiesz? No pewnie, jak się ma takie młodziutkie ciało”. Lecz apogeum potworności starzenia się ponownie powraca do niej w lustrze, a dokładniej lusterku samochodowym, doprowadzając do poświęcenia wszystkich funduszy byle tylko uniknąć tego obrzydliwego widoku.

Madeline oddaje wszystko, co ma, kupując oferowany przez Lisle von Rhoman eliksir, który w zamian może jej dać wszystko, czego pragnie: życie wieczne oraz wieczną młodość. *Sempre viva*: wiecznie żywa. „Nasz czas to wiosna” – mówi von Rhoman – „i tylko ja mogę Cię zrozumieć i tylko ja mogę rozwiązać to, co Cię dręczy”. Ale magia napoju to jedynie lepszy i doskonalszy ekwiwalent chirurgii plastycznej. Von Rhoman zwraca na to uwagę w rozmowie z Ernestem: „Nie jest pan gorszy. Przecież tym się pan zajmował: zatrzymywał czas na twarzach, dłoniach ludzi. Był pan jak Don Kichot walczący z wiatrakami”. Problem jednak

20. Améry, *O starzeniu się*, s. 50,

w tym, że zarówno w chirurgii plastycznej, jak i po wypiciu eliksiru, prędkiej czy później musi nastąpić powrót wypartej starości. Potworność jej procesu zilustrowana zostaje dosłownym rozpadem ciała po śmierci Madeline, kiedy odradza się ona jako żywy trup. Odpadająca skóra, coraz grubsze warstwy „farbowanej” skóry i w końcu ostateczny (znów dosłowny) rozpad ciała i jego pokawałkowanie to powrót do stanu sprzed wypicia magicznego napoju. Podkreślają to także słowa, wypowiedziane na widok zmartwychwstałej Madeline: „TO żyje!”.

Powracający z jałowej ziemi

Jednak, podczas gdy Madeline i Helen piją magiczny eliksir, aby zapewnić sobie życie wieczne, Ernest odrzuca tego rodzaju pokusę, deklarując: „Ja nie chcę żyć wiecznie!” Dlaczego? Wyjaśnienia dostarcza pod koniec filmu kapłan, odprawiający pogrzeb Ernesta:

Doktor Ernest Manville zawsze powtarzał, że życie zaczyna się po pięćdziesiątce. Nie znaleźmy go wcześniej, ale wiemy, że słowa te w jego życiu sprawdziły się. Mając pięćdziesiąt lat poznał swoją wspaniałą żonę Claire. Kiedy wychował dwóch synów i cztery córki, niczym biblijny patriarcha, rozpoczął misję głoszenia nadziei swym przybranym dzieciom z całego świata. Człowiek ten na swój sposób zgłębił sekret życia wiecznego. I jest tu, wśród nas, w sercach swoich przyjaciół. A ów sekret wiecznej młodości to życie jego dzieci i wnuków. Chcę wyrazić najgłębsze przekonanie, że w naszej pamięci, nasz drogi Ernest, będzie żył wiecznie²¹.

A zatem zarówno Ernest, jak i Madeline i Helen (oraz wszystkie inne „żywe trupy z Beverly Hills”) zapewniły sobie życie wieczne, lecz te ostatnie, w przeciwieństwie do Ernesta, pozostają impotentami. To zresztą, jak się wydaje, kolejny lęk, jaki nadciąga wraz z inwazją żywych trupów: strach przed wyczerpaniem i bezpłodnością (naszych społeczeństw).

Zakrwawione usta zombie można także zinterpretować w kategoriach *vaginy dentaty*. To o tyle istotne, że Bonaparte w swoim artykule poświęconym opowiadaniu Edgara Alana Poe zauważa, że „w rzeczywistości w psychoanalizie wiele przypadków impotencji wynika – chociaż zagrzebane to jest głęboko w nieświadomości (i dziwne to się może wydać wielu czytelnikom) – z pojęcia pochwy kobiecej jako organu wyposażonego w zęby, mogącego być źródłem zagrożenia, organu, który może gryźć i kastrować”²². Powolne, bezproduktywne

21. *Ze śmiercią jej do twarzy*, reż. R. Zemeckis, Universal Pictures, USA, 1992.

22. Maria Bonaparte, *Psychoanalityczna interpretacja opowiadania »Berenice« Edgara Allana Poe*, przeł. T. Rybowski, w: *Sztuka interpretacji*, T.1, red. H. Markiewicz, Ossolineum, Wrocław 1971, s. 510.

zombie, którą pożądamy, ale i zdolne są już jedynie do konsumpcji, to obraz śmierci najpotworniejszy z możliwych. Powrót żywych trupów w tej perspektywie to powrót napawającej nas trwogą starości, ale i groźby impotencji – zarówno społecznej, jak i kulturowej. Stąd być może niezwykle wzrost zainteresowania tematyką żywych trupów w kinie japońskim lat dziewięćdziesiątych, który można w tym kontekście odczytać właśnie jako próbę zmierzenia się z postępującym starzeniem się społeczeństwa japońskiego. Tym też można byłoby tłumaczyć „freudowską” pomyłkę w filmie *Planet Terror* Rodrigueza, w którym, tak jak w obrazach Romero, za żywego trupa „przez przypadek” wzięta zostaje podłączona do kroplówki osoba w podeszłym wieku.

Ale żywe trupy, w swej bezproduktywności, byłyby przy tym wszystkim również potwornym odwróceniem oraz formą powrotu późno-kapitalistycznego pragnienia konsumpcji. Žižek, za Jacquesem-Alainem Millerem, wskazuje na sterty śmieci, jako najważniejszy produkt nowoczesnego oraz ponowoczesnego przemysłu kapitalistycznego: „Jesteśmy istotami ponowoczesnymi, ponieważ zdajemy sobie sprawę, że wszystkie nasze estetycznie kuszące przedmioty konsumpcji ostatecznie skończą jako śmieci”²³. Śmieci są dla nas czymś iście przerażającym i wynaturzonym, ponieważ są produktami kulturowymi, które ponownie powróciły do natury. Według Žižka to obiekty „spomiędzy”, zajmujące nieokreśloną przestrzeń między naturą i kulturą oraz życiem i śmiercią, dlatego przyrównuje je do duchów. Jednak w jakimś sensie przypominają one także zombie: są czymś, co nieustannie do nas powraca, nie chcą umrzeć, choć przecież powinny, będąc czymś przestarzałym, co nie nadaje się już do użytku. Wydaje się zatem, że w figurze żywych trupów można dostrzec zarówno powrót wypartej przez ludzi młodych starości, jak również znak wyczerpania, zwiastujący epokę postmodernizmu.

23. Cytat za: Slavoj Žižek: *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 407.

ER(R)GO

recenzje¹

Prędkość i (po)wolność. O dylematach i eksperymentach człowieka pośpiesznego

Culture of the Slow. Social Deceleration in an Accelerated World, red. Nick Osbaldiston, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013. s. 195.

O tym, że historia pełna jest paradoksów i nieoczekiwanych zwrotów nie trzeba nikogo przekonywać. Być może wiedział o tym również F. T. Marinetti, wielki zwolennik technologicznego przyspieszenia jak czynnika tworzącego podstawy nowego świata, ale z całą pewnością nie przypuszczał, że na przełomie XIX i XX wieku jego rozważania na temat istoty prędkości nabiorą nowego wymiaru. W eseju pt. *The New Religion-Morality of Speed* (1916) prorok włoskich futurystów zauważa, iż prędkość „w linii prostej” („speed in a straight line”¹) jest banalna, bezrefleksyjna i pozbawiona piękna. Prędkość, zdaniem Marinettiego, potrzebuje zróżnicowania, aby móc w pełni wyeksponować swoją naturę – piękno prędkości uwidacznia się w całej swojej okazałości dopiero wtedy, gdy szybki ruch przerywany jest momentami spowolnienia. Seria zakrętów, których rysunek graficzny tworzy literę S („an s-shaped curve with double bends”²) to dla Marinettiego obraz piękna prędkości. Paradoks owego obrazu zawiera się w fakcie, iż dla autora *Manifestu Futurystycznego* oczywistym było to, iż zniechęcona przez niego powolność, którą postrzegał jako przeszkodę na drodze do stworzenia nowego człowieka, stanowi jednocześnie warunek niezbędny dla ukazania estetycznego wymiaru i mocy prędkości.

Mniej więcej sto lat po tym jak Marinetti i jego współpracownicy objawili światu swoją wizję przyszłości, hasła głoszące, iż prędkość w linii prostej jest wulgarna i pozbawiona samo-świadomości, zaczęły nabierać nowego wydźwięku. W przeciągu stu lat, które minęły od czasu gdy Marinetti wraz z przyjacielami stworzył kompleksową wizję nowego, lepszego życia, świat uległ radykalnej zmianie, której istota sprowadza się do gwałtownego przyspieszenia wszystkiego, co przyspieszyć się dało. Sen Marinettiego wydaje się ziszczać na naszych

1. F. T. Marinetti, *The New Religion-Morality of Speed*, w: *Futurism. An Anthology*, red. Lawrence Rainey, Christine Poggi, Laura Wittman, Yale University Press, New Haven 2009, s. 228.

2. F. T. Marinetti, *The New Religion-Morality of Speed*, s. 228.

oczach. Jednakże, jak zauważa Nicky Gardner, autorka *Manifestu powolnego podróżowania* (*A Manifesto for Slow Travel*), nowoczesność ma swoją cenę („modernity comes at a cost”³). Zafascynowany możliwościami, jakie przyniósł ze sobą gwałtowny rozwój technologiczny, mieszkaniec współczesnego, post-industrialnego świata przez długi okres czasu nie zdawał sobie sprawy, że skutki uboczne komunikacyjnego, transportowego i ekonomicznego przyspieszenia mogą być trudne do odwrócenia zarówno w przypadku jednostki jak i całej planety. Ostatnie dekady przyniosły wyraźną zmianę: oto jesteśmy świadkami narodzin nowej kultury, która, nie kwestionując kulturotwórczej roli prędkości, dokonuje na niespotykaną dotąd skalę rehabilitacji powolności wskazując jednocześnie na jej znaczenie w kształtowaniu podstaw zrównoważonego życia. Symptomatyczny dla zmieniającej się świadomości społeczno-kulturowej jest fakt, iż większość obecnie powstających opracowań teoretycznych dotyczących tempa rozwoju nowoczesnej kultury poddaje jego skutki uboczne coraz to wnikliwszej analizie. O ile trudno wyobrazić sobie studium kulturowych aspektów życia w XIX wieku bez uwzględnienia roli, jaką w ich formowaniu odegrał rozwój technologiczny, który przyniósł ze sobą gwałtowne przyspieszenie tempa życia codziennego, o tyle znamienne jest to, że coraz częściej autorzy opracowań dotyczących współczesnej kultury wskazują na zjawisko kulturowej powolności jako na wyznacznik przemian zachodzących w świadomości współczesnego człowieka. Jako przykład takiego poszerzenia spektrum badawczego współczesnej myśli humanistycznej świadczyć może analiza Thomasa Hyllarda Eriksena pt. *Tyrania chwili* (*Tyranny of the Moment. Fast and Slow Time in the Information Age*, 2001⁴), której ostatni rozdział, *Przyjemność czasu powolnego* (*The Pleasures of Slow Time*), autor poświęca znaczeniu umiejętności wycofania się z nerwowego rytmu codzienności. Innym przykładem może być znakomita analiza kultury prędkości przeprowadzona przez Johna Tomlinsona w *The Culture of Speed. The Coming of Immediacy* (2007)⁵. I tutaj, podobnie jak w przypadku Eriksona, autor poświęca ostatni rozdział swoich rozważań na temat natychmiastowości („instantaneity”) jako wartości definiującej charakter współczesności – zjawisku spowolnienia. Robi to jednak w sposób nieco mniej entuzjastyczny, za to bardziej przenikliwy, czego wyrazem jest pytajnik umieszczony w tytule rozdziału: „Spowolnienie?” („Deceleration?”)

3. Nicky Gardner, *A Manifesto for Slow Travel*, „Hidden Europe”, Nr 25 (2009), s. 11.

4. Thomas Hyllard Eriksen, *Tyranny of the Moment. Fast and Slow Time in the Information Age*, Pluto Press, London 2001. *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, PIW, Warszawa 2003.

5. John Tomlinson, *The Culture of Speed. The Coming of Immediacy*, Sage, Los Angeles 2007.

Wydany w 2013 roku zbiór esejów pod redakcją Nicka Osbaldistona pt. *Culture of the Slow. Social Deceleration in an Accelerated World* nie tylko wpisuje się w ów “powolnościowy” zwrot we współczesnej debacie na temat kulturowych, ekonomicznych i ekologicznych aspektów technologicznego przyśpieszenia, ale ze względu na swoją szeroką perspektywę badawczą staje się od razu jedną z podstawowych pozycji dla każdego, kto pragnie zgłębić dylematy i perspektywy kultury powolności. Osbaldiston, wykładowca socjologii na Uniwersytecie Monash w Australii, badacz zjawiska, jakim jest australijska migracja z miast w celu zmiany stylu życia, znana jako „Lifestyle Migration” lub „Seachange”, zaprosił do współpracy nie tylko socjologów (aczkolwiek stanowią oni grupę dominującą), ale również badaczy reprezentujących inne dyscypliny i perspektywy metodologiczne. Pośród autorów zaproszonych do wzięcia udziału w projekcie znajdziemy, między innymi, Juliet B. Schor, autorkę takich głośnych pozycji jak *The Overworked American*, *The Overspent American* czy też *Born To Buy*, Kate Soper, brytyjską filozofkę, którą do współczesnego dyskursu wprowadziła pojęcie „alternatywnego hedonizmu”, autorkę *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*, Robertę Sassatelli badającą różne aspekty kultury konsumpcyjnej czy wreszcie antropologa Charlesa Lindholma, współautora (wraz z J. P. Zúquetem) *The Struggle for the World: Social Movements for the 21st century*. Efektem wspólnej pracy wielu badaczy jest niezwykle interesujący zbiór esejów, który proponuje nowe podejście do zjawiska kulturowego spowolnienia.

Wydaje się, iż główna myśl, która przyświecała Osbaldistonowi podczas realizacji tomu, i która stanowi o wartości zebranych tekstów, wyrasta z przekonania, iż zjawisko „życia powolnego”, ze względu na swoją rosnącą popularność, domaga się wykroczenia poza istniejące do tej pory ramy badawcze. Punktem wyjścia jest pragnienie zapełnienia luki, która zdaniem Osbaldistona, jest wynikiem skoncentrowania dotychczasowej uwagi badaczy na tych aspektach „życia powolnego”, które przybrały formę zinstytucjonalizowaną – mowa tu o, skądinąd, wnikliwych analizach takich zjawisk jak *Slow Food* czy też *Slow Cities*, które zdominowały refleksję nad kulturowymi aspektami zwrotu w stronę rehabilitacji powolności. Głównym punktem odniesienia dla założenia Osbaldistona jest książka Wendy Parkins i Geoffreya Craiga’a *Slow Living* (2006), która stanowi pierwsze, systematyczne i rozległe opracowanie praktyk kulturowych powstałych pod szyldem i z inspiracji stworzonego przez Carlo Petriniego ruchu Slow Food. Nie umniejszając roli jaką autorzy *Slow Living* odegrali w stworzeniu podstaw osadzonej w tradycji *cultural studies* analizy ruchu i jego pochodnych, Osbaldiston wychodzi za założenia, iż ograniczenie analizy „życia powolnego” do tych jej przejawów, które wynikają z przesłanek etycznych i politycznych, zawęża obraz zjawiska. Zbiór esejów pod redakcją Osbaldistona jest próbą odejścia od tego, co określa on mianem „modelu Parkins i Craiga” (s. 6) celem

dostrzeżenia i włączenia w obszar badawczy tych wszystkich praktyk, które, nie wyrastając z pobudek ekologicznych czy też kontestacyjnych wobec modeli życia promowanych przez współczesną kulturę konsumpcyjną, stanowią przejaw kulturowej kreatywności współczesnego człowieka i obrazują jego poszukiwania alternatywnych modeli „dobrego” życia.

Takie podejście do badawczego potencjału „życia powolnego” przynosi inspirowane zróżnicowanie zgromadzonych przez Osbaldistona esejów. Dominującą grupę tematyczną stanowią teksty poświęcone związkowi pomiędzy szeroko rozumianą prędkością a konsumpcją, które pozwalają autorom (Kim Humphery, Juliet B. Schor, Angela T. Ragusa i Roberta Sassatelli) na przeprowadzenie wnikliwych obserwacji takich zjawisk jak hiper-konsumpcja, wymiana towarów w ramach „konsumpcji połączonej” („connected consumption”), minimalizm jako forma spowolnienia oraz przyjemność alternatywnej konsumpcji. Dopełnieniem analizy obrazu współczesnych modeli konsumpcji jest esej Charlesa Lindholma i Siv B. Lie pt. *You Eat What You Are: Cultivated Taste and the Pursuit of Authenticity in the Slow Food Movement*, w którym autorzy podejmują kwestię autentyczności lokalnych produktów i kryteria jej określania. Koncepcja „autentyczności” powraca w analizie Osbaldistona, który w eseju pt. *Consuming Space Slowly: Reflections on Authenticity, Place and the Self* bada, między innymi, związek pomiędzy powolnością a tożsamością miejsca koncentrując uwagę na zjawisku emigracji mieszkańców miast do obszarów podmiejskich oraz na praktyce powolnego podróżowania. Pewnego rodzaju poszerzeniem perspektywy zaprezentowanej przez Osbaldistona jest tekst Martina Ryle’a i Kate Soper, który jako punkt wyjścia do rozważań na temat pośpiesznego charakteru współczesnego życia traktuje kulturową historię roweru. Równie ciekawą, aczkolwiek nie pozbawioną kontrowersyjnych treści, propozycją badawczą jest tekst Barnaby B. Barratta zatytułowany *Sensuality, Sexuality and the Eroticism of Slowness*, w którym autor zwraca się w stronę zmysłowości i cielesności jako aspektów doświadczania i celebrowania powolności.

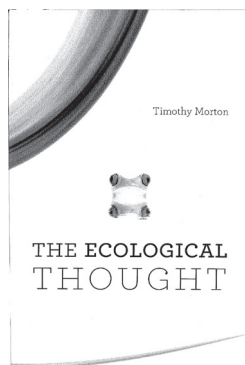
Oprócz gotowości autorów do wyjścia poza utarte schematy interpretacyjne i analityczne, teksty powstałe pod redakcją Osbaldistona demonstrowują jeszcze jedną cechę wspólną: ich autorzy badają zjawiska, które nie są już tylko i wyłącznie atrakcyjną nowinką na tle kulturowego krajobrazu ponowoczesności. Fakt, iż mamy tutaj do czynienia z czymś, co stało się elementem codzienności i jej reprezentacji pozwala na postawienie pytania, które do tej pory stawiane było nad wyraz rzadko, a które wydaje się niezwykle istotne nie tylko w kontekście prowadzonych do tej pory badań, ale również w kontekście powszechnej popularyzacji „życia powolnego” w kulturze popularnej, która w sposób nieunikniony prowadzi do stopniowej komercjalizacji praktyk wyrastających z niezgody na modele życia promowane w warunkach późnego kapitalizmu

jako gwarantujące szczęście oraz spełnienie. To, co należy podkreślić, to fakt, iż zebrane przez Osbaldistona teksty zapraszają do refleksji nad naturą praktyk „powolnościowych” nie tylko w odniesieniu do ich rewolucyjnego i kontestacyjnego potencjału; każą zastanowić się nad możliwością, iż stanowią one jeszcze jedną, kolejną „fazę” w rozwoju kapitalizmu konsumpcyjnego nieodmiennie napędzanego przez klasę średnią i jej aspiracje (s. 11).

Zbiór esejów pod redakcją Osbaldistona wpisuje zjawisko „życia powolnego” w szerszy kontekst rozważań socjologicznych, ukazuje zmieniający się krajobraz kulturowy życia codziennego w epoce post-industrialnej i – jako taki – stanowić może interesującą lekturę dla badaczy współczesnej kultury i jej praktyk. Jest to również pozycja warta polecenia dla tych, dla których doba jest za krótka, a lista spraw pilnych zawsze za długa; dla tych, u których wolniejsze niż zwykle połączenie internetowe wywołuje atak paniki połączonej z irytacją. Czyli, bez względu na to, czy chcemy się do tego przyznać, czy też nie, dla zdecydowanej większości nas wszystkich.

ER(R)GO

noty o książkach¹



Timothy Morton, *The Ecological Thought*, Harvard University Press, Cambridge and London 2010, s. 184, miękka oprawa

Jeśli w dzisiejszych czasach hasło „ekologia” kojarzy się z czynnościami takimi jak segregowanie odpadów, ponowne używanie materiałów, czy kierowanie się w swoich wyborach zakupowych jak najmniejszym wpływem danego produktu na środowisko, to są to skojarzenia przychodzące dość łatwo, niemalże naturalnie. Znaczna część ludzi, szczególnie mieszkańców krajów tzw. „pierwszego świata”, ze zrozumieniem przyjęła fakt, że ludzka działalność w dużym stopniu przyczynia się do m. in. zmian klimatycznych, które odczuwane są na całym świecie. Ludzkość, biorąc przy tym sprawy w swoje ręce, z radością zakasuje rękawy do pracy wiedząc, że każdy dokłada swoją cegiełkę do wysiłku utrzymania swojego kawałka ekosfery w należytym porządku. Pomimo tego, że w przykładzie myślenia przedstawionego powyżej nie ma nic złego, wręcz przeciwnie, zmiany na ogromną skalę zawsze rozpoczyna się od własnego podwórka, owo rozumowanie nie przedstawia jednak całego obrazu ekologicznego myślenia.

W przyrodniczym dyskursie da się bowiem zauważyć specyficzną formę purystycznej filozofii zawsze stawiającej przyrodę w opozycji do tego co swój początek miało za sprawą inwencji człowieka. W rezultacie owego opozycjonistycznego plasowania człowieka i natury, nierozrywalnego klinca, którego najszerzą postacią jest spór kultura *versus* natura, człowiek staje się intruzem na łonie przyrody, czymś, co w naturze ma swój początek, lecz przez odstępstwo od naturalnego porządku rzeczy przypisywać można mu winę za wiele mających miejsce nieszczęść. Taką gotowość na przyjęcie winy za zło całego świata krytykują m. in. Slavoj Žižek i amerykański komik George Carlin, który pęd ku uekologicznianiu kąśliwie redukuje do chęci dbania jedynie o własną przestrzeń, bez troski o przyrodę pisaną przez wielkie „P”.

Timothy Morton w swojej książce *The Ecological Thought* zadaje kłam powierzchownie rozumianej idei ekologii poprzez zagłębienie się nie w wyidealizowaną wizję Przyrody, efemerycznego ducha ustawicznie poniewieranego przez marnotrawnych synów i córki Matki Ziemi, lecz w przestrzenie *pomiędzy* bytami, dzięki którym superorganizm taki jak ziemska biosfera jest w stanie funkcjonować. Chociaż to, kto może wpowiadać się jako adwokat ekologiczności może być postrzegane w kategoriach plebiscytu popularności, gdzie najgłośniej

krzyczący będą najbardziej zauważalnymi, wykład Mortona wyjaśnia problematykę ekologii w sposób przystępniejszy, niż najbardziej gorliwe i emocjonalne przemówienia głoszone przez megafon.

Zdaniem Mortona, ludzkość może winić tylko siebie za zacietrzewienie towarzyszące debatom na tematy związane z przyrodą i ich ochroną, oraz niepotrzebne i szkodliwe obudowanie przyrody romantycznym mitem wynoszącym ją na piedestał, powodującym kompleksy u tych, którzy oplakują swoje odcięcie od natury w rzeczywistości nigdy nie będąc od niej odciętymi. Argumentuje, że idealizacja przyrody jest szkodliwa dla myśli ekologicznej, ponieważ przesłania ona wgląd w to, czym jest ekologia. Poprzez nadanie naturze holistycznego, prawie supernaturalnego charakteru, można stać się nieczułym na to, iż przyroda jest subtelną grą współzależności pomiędzy setkami tysięcy istnień. Morton zaleca porzucenie romantycznych ideałów przyrody, jakkolwiek trudne by to nie było, ponieważ, jego zdaniem, obraz przyrody, jaki został *skonstruowany* przez nas samych zawsze pozostanie niedościgniony, gwarantując, że nigdy nie zaznamy satysfakcji z życia w harmonii z przyrodą, ponieważ za zbudowanym przez nas płótnem trawa zawsze będzie wydawać się bardziej zielona.

Ideą, którą Morton chce, aby czytelnik wyniósł po lekturze jego książki, akcentowaną przez niego po wielokroć, jest współzależność wszystkich gatunków. Autor wizualizuje myślenie ekologiczne za pomocą konceptualnej siatki, która spleta i pośrednio zespala ze sobą życie we wszystkich swych przejawach. Choć idea ta wydać się może wtórna każdemu, kto zaznajomiony jest z pojęciem ekosystemu, służy ona jako przypomnienie podstawowego charakteru interakcji i zależności w przyrodzie. To dzięki temu nasza uwaga skupić się może nie na całości, jaką na pierwszy rzut oka stanowi przyroda, a na tym, co pozwala jej taki charakter utrzymać, czyli przestrzeni pomiędzy poszczególnymi jednostkami. Postrzeganie myśli ekologicznej na przykładzie ekosystemu, choć rzuca nowe światło na międzygatunkowe interakcje, może wciąż traktować przyrodę jako bierną, prezentując ją jedynie jako planszę, na której rozgrywa się gra życia, w której sama nie bierze udziału. Morton rozszerza tą definicję pisząc:

Wszystkie formy życia są w siatce, również martwe, tak samo, jak ich siedliska, które utworzone są zarówno z żywych jak i nieożywionych bytów. Wiemy teraz jeszcze więcej o tym, jak życie kształtuje Ziemię (pomyśl o ropie, o tlenie – o pierwszym kataklizmie zmiany klimatu). Poruszamy się samochodami wykorzystując zmiażdżone części dinozaurów. Żelazo jest głównie efektem ubocznym przemiany materii dokonującej się w bakteriach. Tlen również. Góry powstawać mogą z muszli i skamieniałych bakterii. Śmierć i siatka pasują do siebie również w innym znaczeniu, ponieważ dobór naturalny niesie ze sobą wyginiecie (29)¹.

1 Przekład – Tomasz Porwit.

Dla Mortona przyroda nie stanowi tła dla gry życia, a raczej jest *jednym* z „graczy”, wynikającym z i ewoluującym wraz z istotami weń wplecionymi.

Morton poświęca również dużą część swojego wywodu ewolucji, którą widzi jako podstawę dla myśli ekologicznej. W swoich rozważaniach krytykuje postawy oparte na wybiórczym rozumieniu procesów ewolucyjnych, bądź interpretujące ją jako proces czysto probabilistyczny. To właśnie w tym na pierwszy rzut oka losowym procesie Morton widzi klucz do zrozumienia ekologii: dzięki zrozumieniu ewolucji można stać się świadomym prowizorycznej natury połączeń pomiędzy istotami. Mortona odarcie ewolucji z celowości, którą, jak sam autor zaznacza, obserwator w procesie wstecznej przyczynowości błędnie *utożsamia* z jakimś *telos* procesu, może nieść ze sobą poczucie pustki i nihilistycznej bezcelowości. Jednak to właśnie wtedy, gdy przestajemy utożsamiać dane istoty z zadaniem, do którego na pierwszy rzut oka są przeznaczone, a zauważamy, że ich zadaniowość wynika ze stopniowego przystosowywania się do nisz kreowanych przez ich środowisko, doświadczyć możemy stopnia delikatności połączeń w siatce życia.

Przez wyraźne zaznaczenie, że pośrednio wszystkie aspekty przyrody są od siebie zależne, Morton polemizuje z niektórymi założeniami tzw. głębokiej ekologii, zgodnie z którymi o przyrodzie można mówić tylko wtedy, gdy nie jest przedmiotem żadnej ludzkiej ingerencji. Owe delikatne połączenia, *wyrobione* przez setki tysięcy lat ewolucji gatunków sąsiadujących ze sobą i wynikające z nich zależności, najlepiej ukazują kruchość całego systemu, wzmacniając tym samym przekaz głoszony przez myśl ekologiczną – brak celowości przypisywanej bytom oznacza, że jeżeli zaniedbamy połączenia je zespalające, prędko nic ich nie zastąpi. Dopiero uświadamiając sobie ulotność życia i odgrywanych przez nie ról można je w pełni docenić.

Brakowi celowości, według Mortona, towarzyszy również postmodernistyczna acentryczność opisywanego systemu. Autor pod pewnymi względami porównuje siatkę do języka, wysuwając aspekt negatywnych różnic na pierwszy plan. W siatce, tak samo jak w języku, twierdzi Morton, znaczenie wynika z różnic pomiędzy bytami w procesie zestawiania i porównywania. Brak autorytatywnego środka odniesienia, swoistego centrum siatki, w przypadku myśli ekologicznej porównywalny jest do dyskursu kłacza autorstwa Gillesa Deleuze i Felixa Guattariego. Odniesienie to wydaje się być szczególnie trafne zważając na brak możliwości przypisania centrum jakiegokolwiek bytowi, co wyklucza możliwość zhierarchizowania przyrody w stopniu *absolutnym*, a zezwala jedynie na narzucenie jej *konceptualnych* ram celem łatwiejszego uwidocznienia zachodzących w niej związków.

Mortonowi udaje się pójść o krok dalej. Nie tylko dekonstruuje znaczenie ekologii, ale w swoim wywodzie stawia tezę, że życie samo w sobie rozumieć można przez pryzmat ekologicznych połączeń. Życie to zbiór powtarzających

się algorytmów powielających sposoby materialnej organizacji, replikujących *formalne związki* pomiędzy materią. Rozszerzona w ten sposób definicja życia umożliwia ujęcie w swoje ramy istot, które do tej pory kategoryzowane były wyłącznie jako technologicznie Obce, poprzez brak genetycznego pokrewieństwa z nimi. Organiczność życia okazuje się być nie tyle warunkiem koniecznym do jego istnienia, a *jednym z możliwych* warunków, w których może zaistnieć.

Pomimo tego, iż książka Mortona traktuje o idei ekologiczności, wolna jest ona od zapalczywości cechującej niektóre dzieła o podobnej tematyce. Nie da się na jej łamach wyczuć również patosu, który wydaje się być jedną z cech definiujących dyskurs ekologiczny, czy emocjonalności, która towarzysząc zagadnieniom ekologiczności nadaje jej skrajnie, niemalże politycznie, spolaryzowany charakter. Jakby wyczuwając zniechęcenie kwestiami natury politycznej, Morton wystrzega się alarmistycznego i apokaliptycznego tonu wypowiedzi, który odnosi się do emocji czytelnika. W chłodny i jasny, a przy tym niepozbawiony szczypty humoru sposób prezentuje argumenty na poparcie swoich tez, mające źródło w bieżących badaniach naukowych z różnych dziedzin nauk ścisłych i humanistycznych. Jednakże mnogość owych źródeł działa niekiedy na niekorzyść autora, który na stronie usianej odniesieniami do bibliografii wysuwa intrygujące argumenty, niebędące zarazem odpowiednio rozwiniętymi jako przekonująca całość, a jedynie skłaniającymi do dalszego zgłębienia tematu na własną rękę. Pomimo tego, że do stanu badań nad ekologią książka nie wydaje się wносить nic nowego, wciąż świetnie funkcjonuje jako wprowadzenie do myśli ekologicznej, rozwiewając błędne wyobrażenia o niej poprzez głębszą medytację nad rolą i wartością spajających nas z przyrodą połączeń, bez rozróżnienia na jej aspekty ożywione, nieożywione czy sztuczne, umożliwiając zrzucenie z siebie wstydu związanego ze skażeniem kulturowymi aspektami rzeczywistości.

ER(R)GO

summaries in english¹

Agata Bielik-Robson

Homo Anxious. Modernity, or the Exodus from Fear

Taking the anthropological conviction that fear constitutes the ultimate human quality as its point of departure, the article offers a critical analysis of the notion in question and suggests philosophical ways of overcoming its paralyzing potential. Drawing from such thinkers as Herder, Marx, Freud, Benjamin and Deleuze, the paper first introduces a semi-historical account of fear only to notice that at the dawn of Modernity it becomes significantly redefined: no longer seen in terms of divine warning, the fear, now – following Freud – referred to as *Angst*, evolves into an existential condition, the taming of which is only possible by locating the subject in the network of cultural institutions. This relocation, however, is further complicated by a new dichotomy of philosophical perspectives: just as for the conservative tradition *angst* is understood in terms of hermeneutic lack of meaning and place in the chain of existence, from the Marxist-Freudian standpoint it is considered as an energetic surplus and excess of live transcending all systematic closures.

Tomasz Kalaga

Terror and Dread: The Significance of “The Unfamiliar” in the Ontology of Martin Heidegger’s *Being and Time*

The article is dedicated to the concept of fear (*Furcht*) as mode-of-attunement in Martin Heidegger’s ontological analysis as presented in *Being and Time*. Unlike the much discussed anxiety (*Angst*), fear for most of the time remains a marginal concept in Heideggerian studies. The article focuses specifically on fear and the three graded forms that it may assume (alarm, dread, terror) which are dependent upon the actual cause for fear. The discussion turns to the possible causes, distinguishing a fundamental polar division into the recognizable and the unfamiliar. The unfamiliar is then brought into proximity with a related concept, that of the uncanny, and both are analyzed in terms of the existential fore-structure of understanding with the intention of demonstrating the possible consequences of the unfamiliar upon *Dasein*’s being-in-the-world.

Sławomir Masłoń

Thy Neighbour as Thy Double: Fear as Social Link

By showing that both contemporary models of the pursuit of authenticity (“be yourself” or “create yourself”) have to produce the evil object evoking anxiety the way Romanticism conceived it in the figure of the double, the paper attempts to trace in “floating” fear the origin of the contemporary social link and show that both the dread of the other and the respect for the other are two sides of the same narcissistic coin, that is, two ways of accommodating the anxiety resulting from the contemporary superego injunction to enjoyment. It proposes that the only way to overcome this impasse would be to recognize that both the fearful (terrorist) and the pitiful (victim) images are in fact images of ourselves and therefore to assume them as our own.

Maciej Nowak

Führer and his Island of Fears.

Utopia as a Deadly Danger “which never comes”

The essay looks at what it calls an utopian imagination, as a universal, psychological as well as political, fantasy, which has always helped man and mankind to keep their mind away from fear and anxiety. The author assumes that anxiety, and the fear of Others “we know not of” (to play upon a Shakespearean note) are inherent to human nature, if only for reasons known to all readers of Freud. One of the ways in which “civilisation” helps individual subjects to deal with fear is that it keeps on updating utopian schemes “on offer,” which usually comes as a visionary text authored by a charismatic dreamer, a prominent writer of his age, or a *Führer* (a term read Freud-wise) of a group, a collective body, a whole nation. There are fairly “safe” utopian, or near-utopian narratives, whose character is clearly fictitious; for example the classic utopias (of Plato, Thomas More, Francis Bacon, Shakespeare.) But there are truly perilous visions of “no-places” which in their time made a tremendous impact on minds of multitudes, and seem to have very seriously messed with “real” history. Among the notorious utopias we find Adolf Hitler’s vision of (post-Nazi) Germany of course, but also ones proper to the, quite authorless, ideological appeals of the 21st century.

Alina Mitek-Dziemba

The Decline of Experience? Pastoral Fears of (Neo)Pragmatism

The article aims at describing and analyzing some of the contemporary dilemmas of American neopragmatist philosophy. It would appear that Richard Rorty’s conclusions concerning the conceptual framework of world-description as rooted solely in the multiplicity of contingent paradigms of vocabularies forces into the background an important aspect of the preceding pragmatist tradition: the sensory experience. Using the example of two prominent landscape artists, Nancy Holt and Ana Mendieta, as the point of departure, the article illustrates the attempts of the neopragmatist thought to revive those elements of John Dewey’s aesthetic philosophy that bear direct relevance to contemporary ecocriticism. In this context, John Shusterman’s writings may parallel the pastoral element of eco-philosophy, providing a refreshing perspective on concepts of the environment and the non-human.

Wit Pietrzak

The Ironist’s Fear.

The Human Self in Richard Rorty’s Literary Culture.

Build on the anti-essentialist foundations that were raised by Nietzsche and Derrida, Richard Rorty’s post-metaphysical vision of literary culture entails two crucial concepts: irony and solidarity. The present article intends to highlight the presence of a third, less perceptible key idea: fear. The ironist’s description(s) of the world, involve(s) ever-changing vocabularies, adaptable according to the demands of new situations and emerging different forms of otherness, vocabularies which are shaped and reshaped by encounters with the ever-

extending line of literary works, with the awareness of the inability to find or settle for the “final vocabulary.” It is precisely this awareness, which may, under certain circumstances, be seen as evoking a possibility of fear that concerns not only the stability of one’s identity, but also the inability of a complete and satisfactory expression. This fear, however, does not necessarily have a stunting effect – it may be responsible for the stimulation of one of man’s most powerful qualities: creativity.

Michał Różycki

Conspiracy of Science.

Technophobia in Contemporary American Conspiracy Theories

The goal of the paper is to outline the notion of the fear of technology and mistrust of the scientific establishment present in 21st century American conspiracy theories. It argues that such negative connotations are invariably tied to the so-called New World Order (NWO) conspiracy theory. The text opens with a brief outline of the origins of the belief in the NWO, starting with the late 18th century theories about the Bavarian Illuminati, and culminating with the influence of the Cold War mentality. What the fear of technology stands for in conspiracy theory narratives, the text argues, is the fear of the loss of personal agency. This loss is caused by overreliance on technology which is controlled by a nefarious conspiracy. The text relies on primary sources in the form of works of an American conspiracy theorist, radio host and political activist, Alex Jones.

Mikołaj Marcela

Death Becomes Them:

Living Dead at the End of the 20th Century

It seems that the return of the living dead in Robert Zemeckis’s *Death Becomes Her* (1992) is not the return of repressed death, like in George A. Romero’s films, but rather the return of the repressed of our modern fears: fear of being ugly and fat, and fear of being old. Today, when we are surrounded by beautiful celebrities from television and newspapers, we cannot afford to let our body get out of shape. It appears that to remain human we have to retain our beauty and shape. But even more horrifying seems the threat of growing old. Michel Vovelle points out that the process of growing old appears as one of the most horrible threats for Western civilization. Hidden and repressed it returns in the figure of zombie in Romero’s classic movie series. The “living dead” truly returns to the cinema in 1968 (*Night of the Living Dead*)—the year in which Jean Améry issues his essay *On Growing Old*. From its perspective it becomes obvious that slow and unproductive zombies, “the living dead” which crave only for consumption, represent the senior citizens society that endangers contemporary culture of youth, beauty and health. Simon Clark regards the blood-stained mouth of a zombie as a variation of *vagina dentata* while Maria Bonaparte perceives it as a symbol of castration and impotence.

Informacje dla Autorów

Problematyka

Kultura i jej wytwory; ontologia artefaktów; metodologia badań literaturoznawczych i kulturoznawczych; teoria; literaturoznawstwo porównawcze; tendencje w kulturze/literaturze; związki interdyscyplinarne; pogranicza kultury/literatury i filozofii, antropologii, socjologii etc.; zmiany paradygmatów; trendy i konteksty; syntezy teoretycznoliterackie i kulturoznawcze – oraz obszary zbliżone.

Polityka wydawnicza

Z wyjątkiem tekstów zamawianych oraz nowych i pierwszych tłumaczeń tekstów obcojęzycznych *Er(t)go* nie drukuje tekstów uprzednio publikowanych. Przedruki są dopuszczalne w numerach tematycznych, jeżeli tekst jest szczególnie istotny merytorycznie dla całościowej koncepcji numeru. Nadesłane teksty podlegają procedurze podwójnie anonimowej recenzji (*double-blind peer review*), której wyrok decyduje o ostatecznym zakwalifikowaniu tekstu do publikacji. Redakcja nie zwraca materiałów nie przyjętych do druku ani nie zamówionych.

Forma tekstu

1. Teksty należy nadsyłać jednocześnie pocztą elektroniczną w edytowalnym formacie MS Word lub RTF (nie: PDF) oraz w postaci wydruku A4. Na adres Redakcji należy nadesłać dwa egzemplarze

2. Zasady formatowania tekstu są następujące:

- interlinia: podwójna
- marginesy: 3 cm (lewy, prawy, górny i dolny)
- font: Times New Roman CE 12 punktów
- wcięcie akapitu: 1,25 cm
- justowanie: obustronne
- cytat blokowy: minimum trzy linie, interlinia pojedyncza, bez cudzysłowu, wcięcie bloku – 1,25 cm, odstęp od tekstu głównego – jedna linia z góry i z dołu, font 9,5 pkt.
- cytat w cytacie blokowym: cudzysłów podwójny („Tekst”)
- cytat w tekście: maksimum trzy linie – cudzysłów podwójny
- cytat w cytacie w tekście: odwrócony cudzysłów francuski („Tekst »tekst« tekst”)
- wyrazy użyte w specjalnym sensie: cudzysłów podwójny
- motto: maksimum 1/5 strony, wyłącznie pod głównym tytułem
- tytuł artykułu: maksimum trzy linie
- śródtytuły: maksimum dwie linie, nagłówki nie numerowane
- wyróżnienia: wyłącznie kursywą (nie: rozstrzelanie, nie: pogrubienie)
- elipsa: [...]
- przecinki i kropki: za cudzysłowem („Tekst »tekst« tekst”.)
- odsyłacze przypisu: przed znakiem przestankowym („Tekst »tekst« tekst”¹.)

3. Wszelkie ryciny i ilustracje zamieszczone w tekście należy nadesłać także w postaci osobnych plików o jednoznacznych nazwach, w rozdzielczości minimum 300 dpi. Do ilustracji należy dołączyć licencję właściciela praw autorskich na wykorzystanie materiału w druku i w wersji online lub, w przypadku materiałów na licencjach otwartych, określenie typu licencji i wskazanie źródła.

4. Przypisy należy przygotować w formie przypisów dolnych, wedle niżej podanych wskazówek i przykładów:

- Książka: Imię Nazwisko autora, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Rozdział w książce zbiorowej: Imię Nazwisko autora, *Tytuł rozdziału*, w: *Tytuł książki lub tomu zbiorowego*, red. Imię Nazwisko redaktora, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Artykuł w periodyku: Imię Nazwisko autora, *Tytuł artykułu*, „Tytuł czasopisma” rok wydania, tom, numer, s. strony.
- Artykuł ze strony internetowej, forum dyskusyjnego lub czasopisma online: Imię Nazwisko autora, *Tytuł artykułu lub postu*, „Tytuł czasopisma”, rok wydania, tom, numer, <<http://www.xxx.xxxx.xxx>> (data dostępu).
- Hasło encyklopedyczne lub słownikowe: „Hasło”, w: *Tytuł encyklopedii lub słownika*, red. Imię Nazwisko redaktora, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Hasło z encyklopedii lub słownika internetowego: „Hasło”, w: *Tytuł encyklopedii lub słownika* <<http://www.xxx.xxxx.xxx>> (data dostępu).
- Wiersz lub rozdział w książce jednego autora: Imię Nazwisko autora, *Tytuł wiersza lub rozdziału*, w: *Tytuł tomu poetyckiego*, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Film: *Tytuł filmu*, reż. Imię Nazwisko reżysera, dyst. Nazwa dystrybutora, kraj, rok premiery.
- Cytat za innym autorem: Imię Nazwisko autora cytowanego tekstu, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony, cyt. za: Imię Nazwisko autora cytowanego tekstu, *Tytuł*, przeł. Imię Nazwisko tłumacza, wydawca, miejsce wydania rok wydania, s. strony.
- Kolejne przypisy: Nazwisko autora, skrócony *tytuł artykułu...* lub *książki...*, s. strony.

5. Przykłady

- Książka: Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. Renata Lis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 30–31.
- Rozdział w książce zbiorowej: Robert Cieślak, *Od Grünewalda do Bacona. Gra o tożsamość w poezji Tadeusza Różewicza*, w: *Ponowoczesność a tożsamość*, red. Bożena Tokarz i Stanisław Piskor, Wydawnictwo OK SPP, Katowice 1997, s. 86–87.
- Artykuł w periodyku: Ewa Szczęsna, *Tożsamość hybrydyczna*, „Er(r)go”, 2004, 2/2004, nr 9, s. 10–11.

- Artykuł ze strony internetowej, forum dyskusyjnego lub czasopisma online: Artur Wolski, *Nauka i przemyslenia*, „Forum Akademickie” 01/2006 <<http://forumakademickie.pl/fa/2006/01/nauka-i-przemyslenia/>> (12.02.2007).
- Hasło encyklopedyczne lub słownikowe: „Rozum”, w: *Słownik synonimów*, red. Andrzej Dąbrowska, Ewa Geller, Ryszard Turczyn, Wydawnictwo MCR, Warszawa 1993, s. 115–116.
- Hasło z encyklopedii lub słownika internetowego: „Absolut”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* <<http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/absolut.pdf>> (10.10.2007).
- Wiersz lub rozdział w książce jednego autora: Maria Korusiewicz, *Vermeer (1658)*, w: *Majolika*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2012, s. 5.
- Film: *The Pillow Book*, reż. i scen. Peter Greenaway, dyst. Lions Gate Films, Francja–Holandia–Wielka Brytania, 1996.
- Cytat za innym autorem: Kurt Vonnegut, Jr., *Rzeźnia numer pięć*, przeł. Lech Jęczynek, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa 1996, s. 14, cyt. za: Jolanta Misiarz, *Jeszcze kilka słów na temat masakry. Filozofia egzystencjalna w Rzeźni numer pięć*, w: *Szkice o literaturze i kulturze amerykańskiej*, red. Teresa Pyzik, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 71.
- Kolejne przypisy: Kurt Vonnegut Jr., *Rzeźnia...*, s. 22.; Vonnegut, s. 132

6. Nie stosujemy skrótów: „ibid./ibidem”; „op.cit.”; „tamże”; „tegoż”.

7. Skrót: „Zob.” stosujemy wtedy, kiedy naszą intencją jest poszerzenie podawanych informacji. Skrót „Por.” stosujemy wtedy, kiedy naszą intencją jest komparatywne lub kontrastywne zestawienie podawanych informacji z innym źródłem.

8. Do każdego tekstu prosimy dołączyć jednoakapitowe streszczenie w języku angielskim i polskim (wraz z tytułem w języku angielskim) – objętość ok. 200 słów.

Zastrzeżenie

Redakcja zastrzega sobie prawo do dokonywania pewnych modyfikacji tekstu nie naruszających merytorycznej strony opracowania. Redakcja zastrzega sobie prawo do przedruków tekstu w numerach rocznicowych *Er(r)go*.

Korespondencja

Manuskrypty i korespondencję prosimy kierować na adres:
Wojciech Kalaga, *Er(r)go*, Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych,
ul. Gen. Stefana Grota-Roweckiego 5, 41–205 Sosnowiec,
tel./faks: 32 36 40 892, e-mail: errgo@us.edu.pl

© Copyright by „Śląsk” Wydawnictwo Naukowe, Katowice 2014

Projekt serii: Marek J. Piwko {mjp}

Na okładce: Sidron, „Welcome to the civilization of fear”,
zdjęcie autorstwa Kostasa Kallergisa
(graffiti na skrzyżowaniu ulic Stournari & 3 Septemvriou, Ateny, Grecja)

E(r)rgo wydawane jest przez „Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
we współpracy z Instytutem Kultur i Literatur Anglojęzycznych
Uniwersytetu Śląskiego

ISSN 1508-6305

Kontakt z redakcją

Wojciech Kalaga
Instytut Kultur i Literatur Anglojęzycznych
Uniwersytet Śląski
ul. Gen. Stefana Grot-Roweckiego 5
41-205 Sosnowiec
tel./faks: 32 36 40 892
e-mail: errgo@us.edu.pl
<http://www.errgo.us.edu.pl>

Wydawca

„Śląsk” Sp. z o.o. Wydawnictwo Naukowe
ul. Juliusza Ligonia 7
40-036 Katowice
tel.: (0048) 32 258 07 56, faks: (0048) 32 258 32 29
e-mail: biuro@slaskwn.com.pl, redakcja@slaskwn.com.pl
handel@slaskwn.com.pl
<http://www.slaskwn.com.pl>

Zamówienia prosimy kierować na adres Wydawnictwa

ER(R)GO

Teoria | Literatura | Kultura



w następnym numerze:

czeska teoria literatury

światy fikcyjne

mereologia i holistyka

echa szkoły praskiej

rozdroża teorii

wnętrze monologu

dyskurs nowych mediów

meandry narracji