

Slavoj Žižek

Pisma wybrane.
Artykuły – wywiady
– fragmenty

Chiński padół leż¹

Patrząc na dzisiejszą eksplozję kapitalizmu w Chinach, obserwatorzy często pytają, kiedy zapanuje tam demokracja będąca naturalnym politycznym następstwem kapitalizmu. Dokładniejsza analiza szybko rozwiewa jednak te nadzieje.

W tym, co dzieje się dzisiaj w Chinach, powinniśmy dostrzec nie kapitalizm w wypaczonej wersji orientально-despotycznej, lecz powielenie procesu rozwoju kapitalizmu w Europie. W epoce wczesnonowożytnej większość państw europejskich była daleka od demokracji. W tych najbardziej demokratycznych, takich jak Holandia, dobrodziejstwa tego ustroju obejmowały tylko liberalną elitę, ale nie robotników. Warunki niezbędne do istnienia kapitalizmu stworzyła i podtrzymywała brutalna dyktatura, bardzo podobna do tej w dzisiejszych Chinach: państwo legalizowało bezwzględne wywłaszczanie zwykłych ludzi, czyniące z nich proletariuszy, i narzucało im twardą dyscyplinę, żeby dobrze się wywiązywali ze swej nowej roli. Wszystkie elementy, które dzisiaj utożsamiamy z liberalną demokracją (związki zawodowe, powszechne prawo wyborcze, darmowa powszechna edukacja, wolność słowa itd.), zostały mozolnie wywalczone przez klasy niższe w XIX wieku i bynajmniej nie były „naturalnym” następstwem kapitalistycznych stosunków produkcji. Przypomnijmy sobie listę postulatów zawartych w „Manifeście komunistycznym”: z wyjątkiem zniesienia prywatnej własności środków produkcji wszystkie są dzisiaj powszechnie akceptowane w „burżuazyjnych” demokracjach. To właśnie wywalczył sobie lud.

Głosiciele naturalnego związku między kapitalizmem i demokracją oszukują, tak samo jak oszukuje Kościół katolicki, kiedy przedstawia się jako „naturalny” obrońca demokracji i praw człowieka przeciwko totalitaryzmowi. Kościół zaakceptował demokrację dopiero pod koniec XIX wieku, i to z zaciśniętymi zębami jako rozpaczliwy kompromis, dając jasno do zrozumienia, że woli monarchię i że jest to ustępstwo na rzecz nowych czasów. Kościół katolicki jako pochodnia szacunku dla wolności i godności człowieka? Przeprowadźmy prosty eksperyment myślowy. Dopiero na początku lat 60. Kościół zniósł osławiony indeks ksiąg zakazanych. Możemy sobie tylko wyobrazić, jak wyglądałaby historia intelektualna nowożytnej Europy, gdybyśmy wykreślili z niej wszystkie dzieła, które w jakimś okresie znajdowały się na indeksie – jak wyglądałaby nowożytna Europa bez Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Hume’a, Kanta, Hegla, Marksa, Nietzschego i Sartre’a, nie wspominając już o większości klasyków literatury.

W sytuacji dzisiejszych Chin nie ma zatem nic egzotycznego: powtarza się tam nasza dawno zapomniana przeszłość. Rozważmy tezę stawianą przez niektórych liberalnych zachodnich obserwatorów: rozwój gospodarczy w Chinach byłby o wiele szybszy, gdyby połączyć go z demokracją polityczną. W wywiadzie telewizyjnym sprzed paru lat Ralf Dahrendorf powiązał narastający na całym świecie brak zaufania do demokracji z faktem, że po każdych rewolucyjnych zmianach droga do nowej zamożności prowadzi przez „padół leż”. Po upadku socjalizmu nie można bezpośrednio przejść do obfitości zapewnianej przez dobrze funkcjonującą gospodarkę wolnorynkową. Najpierw trzeba zdemontować ograniczony, ale realny socjalistyczny system zabezpieczeń społecznych i te pierwsze kroki muszą być bolesne. To samo dotyczy Europy Zachodniej, gdzie przejście od państwa opiekuńczego do nowej globalnej gospodarki wymaga wielu wyrzeczeń, w tym redukcji gwarantowanych przez państwo świadczeń socjalnych. Dla Dahrendorfa problem sprowadza się do tego, że przejście przez „padół leż” trwa dłużej niż przeciętny okres między demokratycznymi wyborami, toteż istnieje wielka pokusa odkładania trudnych reform ze względu na doraźne korzyści wyborcze. Symboliczne jest tutaj rozczarowanie szerokich warstw społecznych w państwach postkomunistycznych konsekwencjami ekonomicznymi nowego porządku demokratycznego: w upojnych dniach 1989 roku ludzie

1 Źródło: Dziennik, Europa, nr 183/2007-10-06, str. 14. Przekład Tomasz Bieroń.

utożsamiali demokrację z zamożnością zachodnich społeczeństw konsumpcyjnych, a teraz, po kilkunastu latach, kiedy zamożności wciąż nie ma, obwiniają o to samą demokrację. Niestety Dahrendorf znacznie mniej uwagi poświęca przeciwstawnej pokusie: skoro większość ludności jest przeciwna strukturalnym zmianom w gospodarce, to czy nie jest logiczne, że na jakieś 10 lat władzę powinna przejąć oświecona elita, nawet niedemokratycznymi środkami, żeby narzucić niezbędne zmiany i tym samym położyć fundamenty pod stabilną demokrację? Podchwytując ten wątek, Fareed Zakaria stwierdza, że demokracja może się „przyjąć” tylko w krajach rozwiniętych gospodarczo. „Przedwczesna demokratyzacja” krajów rozwijających się prowadzi do populizmu, który skutkuje z kolei katastrofą gospodarczą i politycznym despotyzmem. Nic zatem dziwnego, że najbogatsze kraje Trzeciego Świata (Tajwan, Korea Południowa, Chile) zafundowały sobie pełną demokrację dopiero po okresie rządów autorytarnych.

Czy ta linia rozumowania nie jest najlepszym argumentem za chińską drogą do kapitalizmu, przeciwstawianą rosyjskiej? Po upadku komunizmu Rosja przeprowadziła u siebie „terapię szokową” i szybko weszła na ścieżkę prowadzącą do demokracji i kapitalizmu, co doprowadziło do ekonomicznego krachu. (Pozwolę sobie w tym miejscu postawić lekko paranoiczne pytanie: czy zachodni doradcy ekonomiczni Jelcyna, którzy zaproponowali tę metodę, działali w dobrej wierze, czy też służyli interesom USA, dążąc do gospodarczego osłabienia Rosji?).

Chińczycy poszli natomiast drogą chilijską i południowokoreańską, wykorzystując autorytarną władzę państwową do kontrolowania społecznych skutków ubocznych transformacji i tym samym unikając chaosu. Słowem, dziwne połączenie kapitalizmu z autorytarnymi rządami komunistycznymi nie tylko nie jest jakąś absurdalną anomalią, ale okazało się zbawienne. Chiny rozwijają się tak szybko nie na przekór komunistycznemu ustrojowi politycznemu, lecz dzięki niemu. Sformułujmy zatem podejrzenie, które może zabrzmieć po stalinowsku: być może prawdziwym zmartwieniem tych, którzy wyrażają zatroskanie z powodu braku demokracji w Chinach, jest szybki rozwój gospodarczy Chin, dzięki któremu Państwo Środka zyskuje status globalnego supermocarstwa i tym samym zagraża supremacji Zachodu?

Można tutaj dostrzec jeszcze jeden paradoks: obok wszystkich tanich i powierzchownych analogii zachodzi głębokie strukturalne podobieństwo między maoistyczną permanentną rewolucją – nieustanną walką ze skostnieniem struktur państwowych – a wewnętrzną dynamiką kapitalizmu. Nasuwa się parafraza powiedzenia Bertolta Brechta: „Czym jest obrabowanie banku w porównaniu z założeniem banku?”, a mianowicie: czym jest przemoc i zniszczenie spowodowane przez chińską rewolucję kulturalną w porównaniu ze skutkami prawdziwej rewolucji kulturalnej, czyli permanentnego niszczenia wszelkich struktur społecznych niezbędnego do funkcjonowania kapitalizmu? Dzisiaj tragedia chińskiego Wielkiego Skoku powtarza się jako komedia szybkiego kapitalistycznego Wielkiego Skoku w modernizację, gdzie stare hasło „piec hutniczy w każdej wiosce” powraca w nowej wersji: drapacz chmur przy każdej ulicy.

Historia okrutnie sobie z nas zakpiła, każąc Mao Tse-tungowi stworzyć ideologiczne warunki do szybkiego rozwoju kapitalizmu przez zdemontowanie struktur tradycyjnego społeczeństwa. Jak brzmiał jego apel do ludzi, zwłaszcza młodych, podczas rewolucji kulturalnej? Nie czekajcie na kogoś innego, żeby wam powiedział, co macie robić, macie prawo się zbuntować! Myślcie i działajcie sami, niszczone relikty dawnej kultury, denuncjujcie i atakujcie nie tylko starszych od siebie, ale również urzędników rządowych i partyjnych! Zburzcie represyjne mechanizmy państwowe i zorganizujcie się w komuny! I apel Mao został wysłuchany – nastąpiła eksplozja niepohamowanej pasji kwestionowania wszelkich form władzy, toteż Mao musiał w końcu wysłać armię, by przywrócić porządek. Paradoks polega więc na tym, że najważniejsza bitwa rewolucji kulturalnej rozegrała się nie między aparatem partii komunistycznej a potępianymi przez partię tradycyjnymi wrogami, lecz między partią a siłami, które sam Mao powołał do istnienia.

Podobny proces można dostrzec w dzisiejszych Chinach: wielkie tradycje ideologiczne są przywracane do życia, by złagodzić dezintegrujące skutki kapitalistycznej eksplozji wywołanej przez samą partię. W tym kontekście należy interpretować zainicjowaną ostatnio kampanię wskrzeszenia marksizmu jako ideologii państwowej (w przedsięwzięcie to inwestuje się setki milionów dolarów). Ci, którzy widzą w tej operacji zagrożenie dla kapitalistycznej liberalizacji, którzy widzą w niej znak, że twardogłowi dążą do odzyskania hegemonii, zupełnie nie orientują się w sytuacji. Chociaż brzmi to nader paradoksalnie, powrót marksizmu jest świadectwem ostatecznego triumfu kapitalizmu, świadectwem jego pełnej instytucjonalizacji. (Wprowadzone ostatnio ustawowe zabezpieczenia własności prywatnej, chwalone przez Zachód jako arcyważny krok w stronę stabilizacji prawnej, są elementem tej samej kampanii).

Spójrzmy bowiem, jaki rodzaj marksizmu proponuje się jako odpowiedni dla dzisiejszych Chin. Marksizm z naciskiem odróżnia się od „lewicowości”, pojęcia kojarzonego z emancypacją robotników, związkami zawodowymi i dążeniem do obalenia kapitalizmu. Wychodząc od marksistowskiej tezy o rozwoju środków produkcji jako kluczowym czynnikiem postępu społecznego, za główne zadanie postępowych sił uznaje się tworzenie warunków dla dalszej szybkiej „modernizacji” i unikanie wszelkich form destabilizacji, wywoływanej zarówno przez „lewicowość”, jak i „prawicowość” (demokracja wielopartyjna), ponieważ destabilizacja jest wrogiem modernizacji. Wniosek nasuwa się sam: w dzisiejszych Chinach tylko przewodnia rola partii komunistycznej może zapewnić kontynuację szybkiej modernizacji w warunkach spokoju społecznego. Oficjalnie władze lansują konfucjańskie pojęcie „społeczeństwa harmonijnego”.

Ujmując rzecz w dawnych kategoriach maoistycznych: chociaż może się wydawać, że głównym wrogiem jest zagrożenie „burżuazyjne”, w istocie zasadnicza „dialektyczna sprzeczność” zachodzi między istniejącym „harmonijnym” porządkiem (czyli nieskrępowanym rozwojem kapitalistycznym zabezpieczanym przez rządy partii komunistycznej) a groźbą buntu robotniczo-chłopskiego. A zatem niedawne wzmocnienie aparatu represji (czyli powołanie specjalnych jednostek policji do tłumienia protestów) jest rzeczywistym wyrazem tego, co na płaszczyźnie ideologicznej jawi się jako odrodzenie marksizmu. Czy słowa Trockiego, który scharakteryzował carską Rosję z 1905 roku jako diabelskie połączenie azjatyckiego knuta z europejską giełdą, nie stosują się również do dzisiejszych Chin?

Co zatem będzie, jeśli obiecane demokratyczne drugie stadium, które rzekomo przychodzi po autorytarnym padole łoż, nigdy nie nastąpi? Być może to właśnie budzi największy niepokój, kiedy patrzymy na dzisiejsze Chiny: podejrzenie, że autorytarny kapitalizm nie jest tylko przypomnieniem naszej przeszłości, powieleniem procesu kapitalistycznej akumulacji pierwotnej, który w Europie trwał od XVI do XVIII wieku, lecz zapowiedzią na przyszłość. Co będzie, jeśli diabelskie połączenie azjatyckiego knuta z europejską giełdą okaże się wydajniejsze gospodarczo od naszego liberalnego kapitalizmu? Co będzie, jeśli okaże się, że demokracja w naszym rozumieniu tego pojęcia nie jest już warunkiem i motorem napędowym rozwoju gospodarczego, lecz przeszkodą dla niego?

Cios w imperium?²

Dzisiejszego zglobalizowanego kapitalizmu nie da się już połączyć z demokratyczną reprezentacją: kluczowe decyzje ekonomiczne takich ciał jak Międzynarodowy Fundusz Walutowy

2 Źródło: Fakt, EUROPA (86) 47/05 (23.11.2005), str. 12. Tłumaczenie: Tomasz Bieroń.

(IMF) czy Światowa Organizacja Handlu (WHO) nie są podejmowane w ramach procesu demokratycznego i ten brak demokratycznej reprezentacji ma charakter strukturalny, nie zaś empiryczny. Z tego powodu postulat stworzenia globalnej (przedstawicielskiej) demokracji, która poddawałaby IMF, WHO itd. demokratycznej kontroli (wygłaszany w Niemczech przez Habermasa, Lafontaine'a i innych), jest nierealny. Czy można sobie w ogóle wyobrazić globalne wybory zarządu IMF? Mamy tu do czynienia z głębszym zjawiskiem niż często słyszany zarzut, że demokracja parlamentarna jest demokracją tylko „formalnie” – tu brakuje nawet formy.

Rozwiązanie tej sytuacji proponują Hardt i Negri w książce „Empire”, a także w jej kontynuacji „Multitude” (Penguin Press, New York 2004), gdzie czytamy: „Wspólnym mianownikiem tak wielu ruchów emancypacyjnych i wyzwolenicznych działających dziś na świecie – na poziomie lokalnym, regionalnym i globalnym – jest pragnienie demokracji”. Demokracja to wcale nie utopijne marzenie, lecz „jedyne lekarstwo na bolączki naszych czasów (...) jedyne wyjście ze stanu nieprzerwanego konfliktu i wojny”. Demokracja nie tylko jest wpisana w dzisiejsze antagonizmy jako immanentny telos ich usunięcia, ale wzrost znaczenia wielości czy rzeszy ludzkiej („wielość” z tytułu kolejnej książki Hardta i Negriego to społeczeństwo, lud przeciwstawiony „jedności”, czyli władzy – przyp. tłum.) w gospodarce kapitalistycznej „po raz pierwszy czyni demokrację możliwą”. Do tej pory demokracja była ograniczana przez swą jednolitą formę, przez suwerenną władzę państwa. „Demokracja absolutna” („rządy wszystkich nad wszystkimi, demokracja bez kwalifikatorów, bez żadnych «jeśli» i «ale»”) jest możliwa dopiero, gdy „wielość nareszcie może rządzić sama sobą”.

Manewr, na który decydują się Hardt i Negri, polega na odwołaniu się do Marksa, dla którego wysoko zorganizowany kapitalizm korporacyjny już był „socjalizmem w łonie kapitalizmu” (rodzajem uspołecznionego kapitalizmu, w którym nieobecni właściciele stają się coraz bardziej zbędni). Trzeba zatem tylko obciąć kapitalizmowi nominalną głowę i będziemy mieli socjalizm. Hardt i Negri uważają jednak, że spojrzenie Marksa było historycznie zawężone, dostrzegał jedynie scentralizowaną i hierarchicznie zorganizowaną siłę roboczą, wykonującą mechaniczną i zautomatyzowaną pracę przemysłową. Dlatego też Marksowska wizja „nadrzędnego rozumu” była wizją centralnego urzędu planistycznego. Dopiero dziś, gdy „niematerialna praca” uzyskała hegemoniczną pozycję, rewolucyjne odwrócenie ról staje się „obiektywnie możliwe”. Niematerialna praca rozciąga się między dwoma biegunami: pracą intelektualną bądź symboliczną (produkcja idei, kodeksów, tekstów, programów, wzorów – pisarze, programiści...) oraz pracą psychosomatyczną (ci, którzy zajmują się naszą psychosomatyką: od lekarzy po opiekunki do dzieci i stewardesy). Niematerialna praca jest dziś hegemoniczna dokładnie w tym samym sensie, w jakim Marks twierdził, że w XIX-wiecznym kapitalizmie produkcja przemysłowa była hegemoniczna – nie ilościowo, lecz odgrywając kluczową, emblematyczną rolę strukturalną: „Wielość produkuje nie tylko towary i usługi; co najważniejsze – wielość produkuje także współpracę, komunikację, formy życia i relacje społeczne” („Multitude”, s. 339). Wyłania się zatem nowa, ogromna domena „wspólności”: wspólna wiedza, formy współpracy, komunikacji itd., które nie mogą się już pomieścić w systemie prywatnej własności. Bynajmniej nie stwarza to śmiertelnego zagrożenia dla demokracji (jak przekonują konserwatywni krytycy współczesnej kultury), lecz stanowi wyjątkową szansę na powołanie „demokracji absolutnej”.

Hardt i Negri nieustannie oscylują między fascynacją, jaką budzi w nich „detrytorializujące” działanie globalnego kapitalizmu, a retoryką walki wielości przeciw jedności kapitalistycznej potęgi. Kapitał finansowy uprawiający dzikie spekulacje oderwane od rzeczywistości materialnej pracy, ta sztandarowa bytła noire tradycyjnej lewicy, jest przez nich wysławiany jako zarodek przyszłości, najbardziej dynamiczny i nomadyczny aspekt kapitalizmu. Formy organizacyjne dzisiejszego kapitalizmu – decentralizacja procesu decyzyjnego, radykalna mobilność i elastyczność, wzajemna interakcja sieci podmiotów – są postrzegane jako zwiastun

przyszłych rządów wielości. Tak jakby wszystko było już na miejscu, w „postmodernistycznym” kapitalizmie. Nie brak tu nawet modnej paraleli z nowym, kognitywistycznym pojęciem ludzkiej psyche: nauki o mózgu głoszą, że w mózgu nie ma centralnego Ja, że nasze decyzje wyłaniają się z interakcji pandemonium lokalnych podmiotów, a życie psychiczne jest „samonapędzającym się” procesem, bez żadnego odgórnie narzuconego centralizującego ośrodka (nawiasem mówiąc, model ten jest explicite oparty na paraleli z dzisiejszym „zdecentralizowanym” kapitalizmem). Nowe samorządne społeczeństwo wielości będzie zatem podobne do kognitywistycznego ego, czyli pandemonium wchodzących ze sobą w interakcje podmiotów, bez centralnego, podejmującego decyzje Ja, które by tym wszystkim kierowało...

Jednakże choć Hardt i Negri postrzegają dzisiejszy kapitalizm jako główne siedlisko życiowe mnożącej się wielości, nadal stosują retorykę jedności, suwerennej władzy stojącej po drugiej stronie. Jest oczywiste, jak łączą te dwa aspekty: kapitalizm rodzi wielość, ale zamyka ją w kapitalistycznej formie, a zatem spuszcza z uwięzi demona, nad którym nie potrafi zapanować. Narzuca się tutaj pytanie, czy Hardt i Negri nie popełniają błędu analogicznego do błędu Marksa: czy ich wizja samorządnej wielości nie jest ucieleśnieniem utopii kapitalistycznej, utopii wiecznie samorewolucjonizującego się kapitalizmu, który bujnie rozkwitnie, gdy zostanie uwolniony od swych wewnętrznych sprzeczności? Innymi słowy: czy kapitalistyczna forma (polegająca na zawłaszczaniu wartości dodatkowej) nie stanowi niezbędnych ram/uwarunkowań formalnych dla samonapędzającego się ruchu produkcyjnego?

Problem z Hardtem i Negrim polega więc raczej na tym, że są za bardzo marksistami, przejmują wpisany w dzieło Marksa schemat rozwoju dziejowego: podobnie jak on wysławiają „detrytorializujący” rewolucyjny potencjał kapitalizmu; podobnie jak on trawiącą kapitalizm sprzeczność widzą w rozdźwięku między tym potencjałem a formą kapitału, czyli prywatnym zawłaszczaniem wartości dodatkowej. Krótko mówiąc – przywracają do łask starą marksistowską koncepcję napięcia między mocami produkcyjnymi a stosunkami produkcji: kapitalizm już generuje „zarodki przyszłej nowej formy życia”, bez wytchnienia wytwarza nową „wspólność”, toteż w wyniku rewolucyjnej eksplozji to Nowe musi jedynie zostać uwolnione od starej formy społecznej. Marks dostrzegał, że kapitalizm wyzwolił zapierającą dech dynamikę samowzmagającej się produktywności – vide jego zafascynowane opisy, jak to w kapitalizmie „wszystko, co stałe, wyparowuje”, a kapitalizm to największy rewolucjonista w dziejach ludzkości. Z drugiej strony równie wyraźnie zauważał, że motorem tej kapitalistycznej dynamiki jest wewnętrzna sprzeczność czy też antagonizm tego systemu – największym ograniczeniem kapitalizmu (kapitalistycznej samonapędzającej się produktywności) jest sam Kapitał, czyli nieustanny rozwój kapitalistyczny i rewolucjonizowanie przez system warunków produkcji, szalony taniec jego bezwarunkowej spirali produktywności, jego w gruncie rzeczy desperacka ucieczka do przodu przed upośledzającą wewnętrzną sprzecznością...

Zasadniczy błąd Marksa polegał na tym, że na podstawie powyższych przesłanek doszedł do wniosku, iż możliwy jest nowy, wyższy porządek społeczny (komunizm), który nie tylko utrzyma, ale podniesie na wyższy poziom i w pełni wyzwoli potencjał samoistnie przyspieszającej spirali produktywności, która w kapitalizmie, na skutek jego wewnętrznej przeszkody („sprzeczności”), jest raz po raz hamowana przez społecznie destrukcyjne kryzysy gospodarcze. Krótko mówiąc: Marks przeoczył, że ta wewnętrzna przeszkoda/antagonizm jako – by ująć sprawę w klasycznych kategoriach derridiańskich – „warunek niemożliwości” pełnego wykorzystania mocy produkcyjnych jest jednocześnie jego „warunkiem możliwości”: jeśli zlikwidujemy przeszkodę, wewnętrzną sprzeczność kapitalizmu, nie otrzymamy pełnego wyzwolenia potencjału produktywności, lecz stracimy tę produktywność, która – jak się wydaje – była zarazem generowana i hamowana przez kapitalizm. Jeśli zlikwidujemy przeszkodę, potencjał przez nią hamowany zniknie.

Lustrzanym odbiciem tego oparcia się na Marksie jest polityczny kliniec, w jaki wmanewrowali się Hardt i Negri. Należałoby bezwstydnie naiwnie zapytać: czym byłaby wielość u władzy (a nie tylko jako siła oporu)? Jak by funkcjonowała? Hardt i Negri rozróżniają dwie metody przeciwstawiania się globalnemu imperium kapitalistycznemu: „protekcjonistyczny” powrót do silnego państwa narodowego albo zastosowanie jeszcze bardziej elastycznych form wielości. Idąc za tym rozumowaniem, w swej analizie spotkania antyglobalistów w Porto Alegre Hardt podkreśla, że mieliśmy tam do czynienia z nową logiką przestrzeni politycznej: już nie stara binarna logika „my/oni” z leninowskim apelem o stanowczą, jednolitą linię partyjną, lecz współistnienie wielości podmiotów i stanowisk politycznych, które są nie do pogodzenia w swych treściach ideologicznych i programowych (od „konserwatywnych” rolników i ekologów zatroskanych o przyszły los ich lokalnej tradycji i dziedzictwa po ruchy obrony praw człowieka i podmioty reprezentujące interesy imigrantów, opowiadające się za globalną mobilnością). Co jednak będzie, gdy – o ile rzeczywiście takie jest pragnienie i woła tych ruchów – „zwyciężymy”? Jak wyglądałaby „wielość u władzy”?

Podobna konstelacja występowała w ostatnich latach chylącego się ku upadkowi realnego socjalizmu: nieantagonistyczne współistnienie, w obrębie opozycji, wielości tendencji ideowo-politycznych – od liberalnych ruchów obrony praw człowieka po „liberalne” grupy biznesowe, od konserwatywnych ugrupowań religijnych po lewicowe organizacje robotnicze. Ta wielość dobrze funkcjonowała, póki była zjednoczona w opozycji wobec „nich”, wobec hegemonii Partii. Gdy sami znaleźli się u władzy, zabawa się skończyła. Inny przykład wielości w działaniu to towarzystwo, które przywróciło do władzy Hugo Cháveza w Wenezueli. Czy możemy jednak zapomnieć o oczywistym fakcie, że funkcjonuje on jako latynoski caudillo, wyjątkowy przywódca, którego rolą jest magiczne usuwanie sprzeczności interesów wśród jego zwolenników? „Wielość u władzy” z konieczności realizuje się zatem pod postacią autorytarnego przywódcy, którego charyzma może posłużyć jako „pusty znaczący” mogący pomieścić wielość interesów (i tak Perón był militarystycznym patriotą dla wojska, pobożnym chrześcijaninem dla Kościoła, obrońcą biednych przed oligarchią dla robotników itd.). Ulubionym przykładem zwolenników (i praktyków) nowej, rozproszonej kontrsiły wielości jest – oczywiście – ruch Zapatista w meksykańskim stanie Chiapas. Naomi Klein opisuje, jak działa jego przewodnia postać, subcomandante Marcos: „Nie był dowódcą wywarkującym rozkazy, ale subcomandante, przekaźnikiem woli rad. Jego pierwsze słowa w tym nowym wcieleniu brzmiały: «Przemawia przeze mnie woła Armii Wyzwolenia Narodowego im. Zapaty». Jeszcze bardziej się podporządkowując, Marcos mówi poszukującym go zwolennikom, że nie jest przywódcą, a jego czarna maska to lustro odbijające walkę każdego z nich, że zapatystą jest każdy człowiek na świecie, który walczy z niesprawiedliwością, że «My jesteśmy wami». Najślynniejsze są słowa, które skierował kiedyś do pewnego dziennikarza: «Marcos jest gejem w San Francisco, Murzynem w RPA, Azjatą w Europie, Chicano w San Ysidro, anarchistą w Hiszpanii, Palestyńczykiem w Izraelu (...) kobietą wracającą w pojedynkę z pracy metrem o 22.00, chłopem bez ziemi, członkiem gangu w slumsach». Tymczasem Marcos – rzekoma bezjaźń, przekaźnik, lustro – pisze tonem nadzwyczaj osobistym i poetyckim, bez reszty i nieomylnie swoim własnym” (Naomi Klein, „Fences and Windows”, s. 211–212).

Nie ulega wątpliwości, że taka struktura może funkcjonować tylko jako etyczno-poetycki, ukryty w cieniu dubler istniejącej pozytywnej struktury władzy państwowej. Nic dziwnego, że Marcos nie może pokazać twarzy; zamierza zrzucić maskę i uciec z powrotem w anonimowość, jeśli/gdy ruch osiągnie cele. Gdyby Zapatistas przejęli władzę, stwierdzenia typu „przemawia przeze mnie woła...” natychmiast nabrałyby znacznie bardziej złowieszczego wydźwięku – ich pozorna skromność objawiłaby się jako skrajna arogancja, zuchwałe przekonanie konkretnej jednostki, że jej subiektywność stanowi bezpośredni kanał transmisyjny do wyrażania woli powszechnej. Czy pamiętamy jeszcze, że zdania w rodzaju „Sam z siebie jestem nikim, moja siła tkwi w was, wyrażam jedynie waszą wolę!” należały do typowej frazeologii „totalitarnych”

przywódców, którzy doskonale umieli również manipulować ponurymi implikacjami tych zdań: „Każdy, kto zaatakuję mnie osobiście, w gruncie rzeczy atakuje was wszystkich, cały naród, wasze umiłowanie wolności i sprawiedliwości!”. Im większy poetycki potencjał Marcosa w opozycji jako krytycznego głosu wirtualnego protestu, tym większy byłby terror Marcosa jako rzeczywistego przywódcy. Co się tyczy politycznych skutków działań ruchu im. Zapaty, należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden paradoks: jako największe osiągnięcie polityczne Zapatistas Klein wymienia fakt, że ruch ten „pomógł obalić skorumpowane 70-letnie rządy Partii Rewolucyjno–Instytucjonalnej”, czyli że z pomocą Zapatistas Meksyk otrzymał pierwszy rząd porewolucyjny, który całkowicie odciął się od historycznego dziedzictwa Zapaty i obrał kurs na pełne włączenie Meksyku w neoliberalny Nowy Ład Światowy (nic dziwnego, że prezydenci Fox – były szef meksykańskiego oddziału Coca-Coli – i Bush są osobistymi przyjaciółmi).

Ale czy Zapatistas nie opracowali minimalnego pozytywnego programu politycznego, programu lokalnego samostanowienia, wkroczenia tam, gdzie władza państwowa zawiodła, i umożliwiania ludziom tworzenia nowych enklaw lokalnej demokracji? „Tym, co odróżnia Zapatistas od przeciętnych marksistowskich powstańców-partyzantów, jest fakt, że stawiają sobie za cel nie przejęcie kontroli, lecz zajmowanie i budowanie autonomicznych przestrzeni, w których może rozkwiąć «demokracja, wolność i sprawiedliwość». (...) Marcos jest przekonany, że te wolne przestrzenie, zrodzone z odzyskanej ziemi, wspólnotowego rolnictwa i oporu wobec prywatyzacji, prędzej czy później wykreują kontrsiły wobec państwa z racji samego swego istnienia jako alternatywne rozwiązania” (Naomi Klein, op. cit., s. 228). A przecież znów napotykamy tę samą dwuznaczność: te autonomiczne przestrzenie są zarodkami przyszłej organizacji całego społeczeństwa czy tylko zjawiskami wykwitającymi w szczelinach i lukach porządku społecznego? Stwierdzenie Marcosa, że Zapatistas nie są zainteresowani Rewolucją, ale „rewolucją, która umożliwia rewolucję”, jest głęboko prawdziwe, lecz zarazem dwuznaczne: czy to znaczy, że Zapatistas są „rewolucją kulturalną” kładącą fundamenty pod prawdziwą rewolucję polityczną (Marcuse mówił w latach 60. o „wolności jako warunku wyzwolenia”), czy też że pozostaną jedynie „miejscem oporu”, korekturą dla istniejącej władzy państwowej (bez zamiaru nie tylko jej zastąpienia, ale i stworzenia warunków, w których ona zniknie)?

Odpowiedź stronników Hardta i Negriego na tę krytykę jest – oczywiście – taka, że jej autorzy postrzegają nową sytuację przez pryzmat starych pojęć. We współczesnym społeczeństwie informacyjnym kwestia „przejęcia władzy” staje się coraz mniej istotna, bo nie ma już żadnego centralnego ośrodka Władzy, który pełniłby rzeczywistą rolę decyzyjną – władza jest ruchoma, zdecentralizowana, „proteuszowa”... Być może zatem w dzisiejszej epoce homo sacer jedną z opcji są samorządne kolektywy funkcjonujące na obszarach poza prawem. Weźmy favele w megalopoliach Ameryki Łacińskiej: czy w pewnym sensie nie są pierwszymi „terytoriami wyzwolonymi”, komórkami przyszłych samoorganizujących się społeczeństw?

Czy takie instytucje jak kuchnie dla ubogich nie stanowią wzoru „zsocjalizowanego” wspólnotowego życia lokalnego? (Być może z tej perspektywy inaczej spojrzymy również na kwestię „polityki narkotykowej”. Czy to naprawdę był przypadek, że jak tylko pojawiał się silny, samorządny kolektyw złożony z osób funkcjonujących poza prawem, natychmiast demoralizowały go twarde narkotyki – od gett murzyńskich w USA po rebeliach z lat 60., przez miasta włoskie po rozruchach robotniczych w latach 70., po dzisiejsze favele? To samo dotyczy nawet Polski po zamachu stanu Jaruzelskiego w 1981 roku, a szczególnie zaaplikowanej przez niego polskiej młodzieży w latach 80. „normalizacji”: narkotyki stały się łatwo dostępne, razem z pornografią, alkoholem i podręcznikami mądrości Wschodu, co miało na celu rozbicie samorządnego społeczeństwa obywatelskiego. Władza doskonale wiedziała, kiedy użyć narkotyków jako broni przeciwko oddolnemu oporowi).

A co ze złożoną siecią warunków materialnych, prawnych, instytucjonalnych itd., które

muszą być spełnione, by „wielość” epoki informacyjnej mogła funkcjonować? Naomi Klein pisze: „Decentralizacja władzy nie oznacza rezygnacji z wysokich standardów krajowych i międzynarodowych – i stabilnego, sprawiedliwego finansowania – dla służby zdrowia, szkolnictwa, taniego mieszkalnictwa i ochrony środowiska. To jednak oznacza, że lewica musi zmienić swą mantrę z «dajcie więcej pieniędzy» na «przekażcie władzę na dół»” (s. 223).

Należy naiwnie zapytać: jak? Jak utrzymać te wysokie standardy i wysoki poziom finansowania, czyli główne elementy państwa opiekuńczego? Trudno się dziwić, że dokonując paradoksalnego zwrotu, który dostarcza kolejnego dowodu na „chytrość rozumu”, Hardt i Negri kończą „Imperium” minimalnym pozytywnym programem politycznym, który składa się z trzech punktów: żądanie globalnego obywatelstwa (uznania mobilności siły roboczej w obecnych warunkach kapitalistycznych); prawo do minimum socjalnego (minimalnego dochodu gwarantowanego dla wszystkich); prawo do wyłączenia (tak by najważniejsze środki produkcji, zwłaszcza związane z nowym przemysłem informacyjnym, były własnością społeczną). Paradoksalna jest nie tylko treść tych postulatów (z którymi in abstracto zgodziłby się każdy radykalny liberał czy socjaldemokrata), ale także ich forma – prawa, żądania – która nieoczekiwanie przywraca do łask wszystko, przeciw czemu była wymierzona cała książka: podmioty polityczne raptem pojawiają się jako obdarzone powszechnymi uprawnieniami i żądają ich realizacji (od kogo, jeśli nie od jakiejś uniwersalnej formy prawomocnej władzy państwowej?). By posłużyć się kategoriami psychoanalitycznymi – od nomadycznego schizola funkcjonującego poza prawem przechodzimy do histerycznego poddanego, który usiłuje sprowokować swego pana, bombardując go niemożliwymi do spełnienia żądaniami...

Cnota i terror [fragment]³

Być może nadszedł czas, by sproblematyzować standardowe tropy podzielane przez praktycznie całą „ponowoczesną” lewicę, zgodnie z którymi polityczny „totalitaryzm” wynika z dominacji produkcji materialnej i technologii nad intersubiektywną komunikacją i/lub praktyką symboliczną, tak jakby korzenie politycznego terroru leżały w fakcie, że „zasada” rozumu instrumentalnego, technologicznej eksploatacji natury, była rozciągana na społeczeństwo a w związku z tym ludzie byli traktowani jako surowiec do transformacji w Nowego Człowieka. Co jeśli jest dokładnie odwrotnie? Co jeśli „terror” polityczny świadczy właśnie o tym, że sfera produkcji (materialnej) została pozbawiona własnej autonomii i podporządkowana logice politycznej? Czyż każdy polityczny „terror”, od jakobinów do maoistycznej rewolucji kulturalnej, nie zakładał wykluczenia samej produkcji, jej redukcji do terenu politycznej bitwy? Innymi słowy, oznacza to nic innego jak porzucenie kluczowego spostrzeżenia Marksa, że walka polityczna jest spektaklem, którego rozszyfrowanie wymaga odniesienia do sfery ekonomii („jeśli marksizm posiadał jakąkolwiek wartość analityczną dla teorii politycznej, to czyż właśnie nie w swoim uporze, że problem wolności zawiera się w relacjach społecznych niejawnie uznawanych za «niepolityczne» – to znaczy znaturalizowane – w dyskursie liberalnym⁴). Jeśli chodzi o filozoficzne korzenie tego ograniczenia egalitarnego terroru to względnie łatwo dostrzec podstawy tego, co poszło nie tak z jakobińskim terrorem u Rousseau, który był gotów pociągnąć paradoks

3 Tekst ten będący komentarzem Žižka do pism Maksymiliana Robespierre’a ukaże się w całości w numerze „Krytyki Politycznej”. Przekład: Julian Kutyla.

4 Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton University Press, Princeton 1995, s. 14.

woli powszechnej aż do „stalinowskiego” ekstremum:

Poza tą umową pierwotną zdanie większości obowiązuje zawsze wszystkich; jest to następstwo samej umowy. Można jednak zapytać, jak człowiek może być wolnym i zarazem zmuszonym stosować się do woli cudzej, nie będącej jego własną wolą. W jaki sposób oponenci mogą być wolni, a równocześnie podlegać ustawom, na które nie dali swego przyzwolenia?

Odpowiadam, że pytanie jest źle postawione. Obywatel zgadza się na wszystkie prawa, nawet na te, które przeszły wbrew jego woli, a nawet na te, które go karzą, gdy ośmieli się któreś z nich naruszyć. Stałą wolą wszystkich członków Państwa jest wola powszechna; przez nią wszyscy są oni obywatelami i ludźmi wolnymi. Gdy proponuje się ustawę na zgromadzeniu ludowym, obecni są pytani nie o to właściwie, czy pochwalają lub odrzucają wniosek, ale tylko, czy jest on zgodny z wolą powszechną, która jest ich wolą; każdy oddając głos, wyraża swoje zdanie w tej sprawie i z obrachunku głosów wynika deklaracja woli powszechnej. Gdy więc przeważa zdanie przeciwne mojemu, dowodzi to jedynie, że się omyliłem, i że to, co brałem za wolę powszechną, nią nie było. Gdyby przeważała moja prywatna opinia, zrobiłbym coś innego niż chciałem; wtedy właśnie nie byłbym wolny⁵.

Totalitarny haczyk polega tu na tym, że istnieje krótkie spięcie pomiędzy konstatacją a performatywem: czytając procedurę głosowania nie jako performatywny akt decyzji, ale jako konstatację, jako wyraz opinii na temat (zgadywania) tego, czym jest wola powszechna (którą tym samym substancjalizuje się jako coś, co ISTNIEJE PRZED głosowaniem), Rousseau unika pułapki praw tych pozostających w mniejszości (powinni być posłuszni decyzji większości ponieważ w rezultacie głosowania dowiedzieli się czym naprawdę jest wola powszechna). Innymi słowy, ci którzy pozostają w mniejszości, nie są po prostu mniejszością: dowiadując się o rezultatach głosowania (które stoją w sprzeczności z ich indywidualnym głosem), nie dowiadują się jedynie tego, że są w mniejszości – dowiadują się również, że się POMYLILI co do woli powszechnej. Uderzająca jest paralela pomiędzy tą substancjalizacją woli powszechnej a religijnym pojęciem „predestynacji”: w przypadku predestynacji los również ulega substancjalizacji w decyzję poprzedzającą proces, a zatem stawką aktywności jednostek nie jest performatywny wykucie ich losu, ale odkrycie (albo odgadnięcie) istniejącego już wcześniej przeznaczenia. W obu przypadkach zostaje zamazane dialektyczne odwrócenie przygodności w konieczność, np. sposób w jaki wynik przygodnego procesu jest pozornie konieczny: rzeczy retroaktywnie „musiały tak się potoczyć”. To odwrócenie opisał Jean-Pierre Dupuy:

Katastrofa zostaje wpisana w przyszłość jako przeznaczenie, coś pewnego, ale zarazem przygodny wypadek: mogła się nie wydarzyć, nawet jeśli, w czasie futur antérieur, wydaje się konieczna. (...) Jeśli ma miejsce niespotykane wydarzenie, na przykład katastrofa, nie może ono nie mieć miejsca; niemniej, o ile nie zaszło, nie jest ono nieuniknione. A zatem urzeczywistnienie wydarzenia – fakt, że miało ono miejsce – retroaktywnie tworzy jego konieczność⁶.

Dupuy podaje przykład francuskich wyborów prezydenckich w maju 1995. Oto styczniowa prognoza jednego z głównych instytutów badania opinii: „Jeśli 8 maja zostanie wybrany Balladur, można będzie powiedzieć, że wybory prezydenckie zostały rozstrzygnięte zanim się odbyły”. Jeśli – przypadkiem – coś się wydarza, tworzy wcześniejszy ciąg wydarzeń tworzący pozór tego, że nie dało się tego uniknąć: TO WŁAŚNIE – a nie zwykle wskazywanie jak konieczność wyraża się w przypadkowej grze pozorów i poprzez nią – jest heglowska dialektyka przygodności i konieczności in nuce. To samo dotyczy rewolucji październikowej (kiedy już bolszewicy wygrali i ustabilizowali

5 Jean Jacques Rousseau, *Umowa społeczna*, opracował, wstępem i przypisami opatrzył Bronisław Baczko, PWN, Warszawa 1966, księga IV, rozdz. 2, „O głosowaniach”, s. 126-127.

6 Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunami*, Seuil, Paris 2005, s. 19.

swoją władzę, ich zwycięstwo jawiło się jako wynik i wyraz głębszej historycznej konieczności), a nawet pierwszego bardzo mocno kontestowanego zwycięstwa Busha w wyborach prezydenckich (po tym jak dość przypadkowo i w kontrowersyjny sposób wygrał na Florydzie, jego zwycięstwo retroaktywnie jawi się jako wyraz głębszego politycznego trendu w Stanach Zjednoczonych). W tym sensie, mimo że determinuje nas przeznaczenie, możemy jednak swobodnie je wybierać. Tak właśnie, zdaniem Dupuy, powinniśmy podchodzić do kryzysu ekologicznego: akceptować możliwość katastrofy nie w sposób „realistyczny”, ale jako Przeznaczenie w ścisłe heglowskim sensie (podobnie jak wybór Ballardura). „Jeśli wydarzy się katastrofa, można powiedzieć, że jej pojawienie się było zadecydowane zanim jeszcze zaszła sama katastrofa”. Przeznaczenie i swobodne działanie (zablokowanie „jeśli”) idą zatem ręką w rękę: wolność w najbardziej radykalnej postaci jest wolnością zmiany swojego Przeznaczenia⁷. To prowadzi nas z powrotem do naszej centralnej kwestii: jak wyglądałaby polityka jakobinów, która brała by pod uwagę owo retroaktywnie przygodne wyłonienie się uniwersalności? W jaki sposób mamy wymyślić na nowo jakobiński terror?

Czy leninowska przemoc zbawi lewicę?⁸

Gośćmi dzisiejszej debaty poświęconej współczesnej lewicy i jej wojnie z liberalnym kapitalizmem są Slavoj Žižek, najbardziej znany filozof światowej radykalnej lewicy, Andrzej Walicki, znakomity historyk marksizmu i liberalizmu, wielka postać polskiej myśli, Agata Bielik-Robson, filozof, jedna z najważniejszych postaci swego pokolenia. Kiedy rozmawiałem kilka tygodni temu ze Slavojem Žižkiem w Lublanie, zapraszając go do Polski, gdy dowiedział się, że ma mówić m.in. o przyszłości lewicy odpowiedział mi, śmiejąc się, że w takim razie jego wystąpienie będzie krótkie: „Jaka przyszłość lewicy? Lewica nie ma żadnej przyszłości. Dziękuję wszystkim bardzo. Koniec mojego wystąpienia”. Žižek – w przeciwieństwie do ogromnej większości współczesnej lewicy – jest absolutnie świadom tego, jak trudna jest dzisiaj jej pozycja. Szydzi z radykałów, którzy walkę przeciw ekonomicznym niesprawiedliwościom zamienili na ideologię multikulturalizmu, nie dostrzegając, że między multikulturalizmem a kapitalizmem liberalnym nie ma żadnej sprzeczności. Wykpiwa tych, którzy dzisiaj głoszą hasła rewolucji, podkreślając, że chiński czy rosyjski komunizm był zaledwie przerwą w historii kapitalizmu i w rezultacie doprowadził do wyzysku w jeszcze brutalniejszej postaci. Jednym słowem Žižek jest wielkim pesymistą. To nie oznacza jednak, że ma on najmniejszy zamiar choćby porzucenia projektu radykalnych zmian. Stąd moje pytanie: Wielokrotnie podkreślałeś, że kapitalizmowi liberalnemu nie grozi upadek w najbliższym czasie. Ci, którzy tak twierdzą, są po prostu naiwni. Dotyczy to nie tylko wizji kolejnej proletariackiej rewolucji, pamiętam choćby szyderstwa z Zielonych, którzy twierdzą,

7 Powinniśmy pamiętać, że Predestynacja jest absolutnie obca swojemu wschodniemu odpowiednikowi, reinkarnacji. Obie one dzielają ideę, że moja terażniejszość jest uprzednio zdeterminowana – jednak w przypadku pierwszej z nich, chodzi o nieobliczalną i przygodną boską decyzję poprzedzającą moją egzystencję i tym bez żadnego związku z moimi uczynkami, podczas gdy w przypadku drugiej, chodzi właśnie o moje uczynki w poprzednich wcieleniach, co tym samym czyni moje terażniejsze położenie zależnym ode mnie. W pojęciu reinkarnacji gubi się nieredukowalną lukę pomiędzy cnotą a łaską, pomiędzy moim charakterem a moim losem, dogłębną przygodność i zewnętrżność mojego losu względem mojego charakteru.

8 Zapis debaty odbytej w warszawskim Collegium Civitas 26 marca 2007 r. z inicjatywy dodatku do Dziennika – „Europy”. Debatę prowadził Maciej Nowicki. Źródło: „EUROPA”, numer 156/2007-03-31, strona 2.

że katastrofa ekologiczna wstrząśnie systemem. Ty mówiłeś, że kapitalizm zagospodaruje to jako kolejne pole do swoich inwestycji. Stąd pytanie: Co tak naprawdę może zagrozić liberalnemu kapitalizmowi?

Slavoj Žižek: Bardzo dziękuję za wprowadzenie, ale zapowiadam, że kiedy ja i moi ludzie przejmemy władzę, czekają cię dwa lata reedukacji... Właściwe służby zajmą się tą dywersją... Tak, mam w sobie pewien pesymizm. Co przez to rozumiem? Nie mogę oprzeć się pokusie i zacznę od jednego z tych dowcipów z czasów socjalistycznych, w stylu „Radia Erewań”. Facet pyta drugiego faceta: „Czy to prawda, że Rabinowicz wygrał na loterii nowy samochód?”. Drugi facet na to: „W zasadzie prawda, tylko nie samochód, ale rower. I nie wygrał, ale mu ukradli”. Ten dowcip zawsze mi się przypomina, kiedy ktoś mi mówi: „My, lewica, nareszcie widzimy światło w tunelu”. Mam ochotę na to odpowiedzieć, że w zasadzie tak, ale to my jesteśmy w tunelu, a światło, które widzimy, to światło pociągu, który na nas jedzie.

Proszę o bardziej precyzyjną diagnozę...

SZ: Modne jest dzisiaj wyśmiewanie Francisa Fukuyamy jako naiwniaka, który sądził, że historia się skończyła i znaleźliśmy ostateczną formułę: kapitalizm wolnorynkowy oraz demokrację liberalną. O ile mi jednak wiadomo, także zachodni lewicowcy nie chcą tego kwestionować. Jak należałoby zdefiniować ich stanowisko? Starsi z was zapewne pamiętają z czasów komunistycznych formułę: „Chcemy socjalizmu z ludzką twarzą”. Otóż dzisiejsza lewica proponuje nam globalny kapitalizm z ludzką twarzą. Co ta formuła oznacza? Odrzuca ona jedyne poważne pytanie, przed którym dzisiaj stoimy, a które brzmi: „Czy naprawdę nie musimy szukać innych rozwiązań?”. Czy jesteśmy skazani na obecny ustrój polityczno-gospodarczy, może trochę bardziej tolerancyjny wobec mniejszości, odrobinę wrażliwszy społecznie? Czy też dzisiejszy globalny kapitalizm wciąż zawiera tyle wewnętrznych sprzeczności, że na dłuższą metę musi się rozpaść? Sądzę, że jest to dziś jedyne sensowne pytanie: czy jesteśmy zwolennikami Fukuyamy, czy też wierzymy, że gdzieś na horyzoncie majaczy rzeczywista alternatywa. Zdaję sobie sprawę, jak trudno jest dzisiaj choćby myśleć o alternatywie. Okrutny paradoks polega na tym, że dzięki tym wszystkim katastroficznym filmom hollywoodzkim i apokaliptycznym scenariuszom ekologów znacznie łatwiej jest wyobrazić sobie totalną katastrofę, która zniszczy życie na Ziemi, niż znacznie skromniejszą, ale wciąż radykalną zmianę w życiu społecznym. Innymi słowy, asteroida uderzy w Ziemię i uśmierci wszystko, ale kapitalizm jakoś przeżyje.

W dzisiejszym świecie nie widać niczego, co zapowiadałoby upadek liberalnego kapitalizmu?

SZ: Przeanalizujmy to krok po kroku. Po pierwsze – ekologia. Jak już zostało powiedziane we wprowadzeniu, kapitalizm cechuje się niesłychaną dynamiką. To zabawne, że już u późnego Marksa i Engelsa kapitalizm ukazywał swoje schyłkowe, gnijące, dekadentkie oblicze, u Lenina gnił jeszcze bardziej, według Mao gnicie i dekadencja osiągnęły najgorsze możliwe stadium... Ale im bardziej kapitalizm gnije, tym bardziej rozkwita. Nie mam żadnych wątpliwości, że gdyby doszło do potężnej katastrofy ekologicznej, otworzyłoby to nowe, ogromne pole dla kapitalistycznych inwestycji. Sądzę jednak, że ten mechanizm nie może działać wiecznie. Dlaczego? Bo inwestycje rynkowe nadal kierują się logiką dopuszczalnego ryzyka. Sądzę, że w przypadku naprawdę wielkich katastrof ekologicznych ta logika traci sens. Jak można obliczyć ryzyko związane z katastrofą dziesięć razy gorszą od Czarnobyla? Kto za to zapłaci? Drugi obszar to nowe formy separacji, apartheidu. Mieszkańcy slumsów są dziś najszybciej rozrastającą się grupą ludności na świecie. Wszędzie rosną nowe slumsy – w Ameryce Łacińskiej, w Afryce, w komunistycznych Chinach... Największy slums świata, wokół nigeryjskiego Lagos, ciągnie się na 200 kilometrów, żyje w nim od 10 do 15 milionów ludzi – bez żadnych organicznych więzi,

hierarchii społecznej czy wartości religijnych. Slumsy to terytorium, z którego wycofało się państwo. Posiadając narzędzia totalnej kontroli, tutaj zrezygnowało z jakiegokolwiek kontroli. To sytuacja skrajnie wybuchowa. Nie sądzę, by dalszy rozwój liberalnego kapitalizmu rozwiązał ten problem. Moim zdaniem slumsy są strukturalnym symptomem niewydolności kapitalizmu. Trzeci element to własność prywatna.

Czyżby tutaj Slavoj Žižek okazał się „paleolitycznym” marksistą i zamierzał wypowiedzieć się przeciwko własności prywatnej?

SZ: Nie. Chcę tylko powiedzieć, że nastąpiło przesunięcie akcentów od posiadania przedmiotów materialnych do posiadania tak zwanej własności intelektualnej. Co to zmienia? Otóż gdybyśmy pozostawili sprawę jedynie wolnemu rynkowi, dochodziłoby do rozmaitych paradoksów: np. firmy, które opatentują fragmenty genomu, byłyby właścicielami formuły naszego ciała. Zresztą dysfunkcjonalność bezwarunkowej ochrony własności intelektualnej widać już dzisiaj: kiedy w USA wypuszcza się na rynek nowy produkt, koszt systemu ochrony przed skopiowaniem jest często wyższy niż koszt samego produktu.

I wreszcie czwarty element, pośrednio związany z pierwszym. Postępy w genetyce doprowadzą do przewartościowania takich fundamentalnych pojęć jak wolność i godność człowieka. Najbardziej smuci mnie to, jak panicznie reagujemy na tę kwestię. Czy nie jest interesujące, że Jürgen Habermas, ostatnia wielka postać oświeceniowa, mówi o genetyce tym samym językiem co obecny papież? Opublikowali nawet razem książkę. Moim zdaniem tragedia polega na tym, że ich reakcja jest niekonstruktywna. Prezentują postawę typu: „Trzeba wprowadzić ograniczenia, jest zgoda na drobne manipulacje genetyczne służące leczeniu chorób, ale na nic więcej”. Jednak naprawdę istotne pytanie nie brzmi: „Jak daleko możemy się posunąć?”, lecz: „Mój Boże, co oznaczają te wszystkie wyniki i możliwości?”.

Rozważmy taką sytuację. Profesor mówi wam przed egzaminem: „Jest taki środek psychotropowy, który dziesięciokrotnie zwiększa wydajność pamięci. Jeśli go zażyjecie, wystarczy, że raz przeczytacie podręcznik – i tak zdacie egzamin”. Tradycyjny pedagog uznałby to za nieuczciwe. Występuje tutaj jednak pewien dodatkowy problem. Jeśli narkotyk zadziałał, to znaczy, że umiejętność uczenia się wcześniej również była uwarunkowana chemicznie, tyle że w grę wchodziły inne związki chemiczne. Nie jest to zatem wybór między wolnością i brakiem wolności. Jest to wybór między tym, czy naszą wolnością będziemy świadomie manipulować, czy też poddamy się niekontrolowanym uwarunkowaniom biologicznym. Kościół katolicki mówi: „Nie, osoba ludzka jest święta. Nie jesteśmy tylko biologicznymi maszynami, więc nie majstrujcie przy ludzkim mózgu”. Bardzo mnie to dziwi, bo moja pierwsza, zdroworoządkowa reakcja jest następująca: skoro uważacie, że jesteśmy czymś więcej niż tylko biologicznymi maszynami, to w takim razie w czym problem? Za stanowiskiem Kościoła kryje się więc przesłanie: nie majstrujmy przy mózgu, żebyśmy mogli zachować złudzenie wolności. Oni sami w to nie wierzą.

Dziś już prawie nikt nie wierzy w to, że wolność można ocalić. Zgodnie z dominującą opinią wkroczyliśmy w etap, w którym nasze decyzje i tak nie mają większego znaczenia. Wróciliśmy do wiary w przeznaczenie.

SZ: Chciałbym się jednoznacznie zdeklarować: sądzę, że wolność można uratować. Wymaga to jednak poważnego, radykalnego przemyślenia pewnych rzeczy. A my tego unikamy. Podam przykład: w zeszłym tygodniu wszystkie media zajmowały się zeznaniami szejka Chalida Mohammeda. Jestem w tej kwestii realistą. Nie uprawiam obłudnych gier pod hasłem „Rany boskie, torturowali go!”. Mój problem leży gdzie indziej. Prawdziwy szok nie polega dla mnie na tym, że go torturowali, ale na tym, że przypuszczalnie po raz pierwszy od 100 lat fakt, że ktoś był torturowany, został przedstawiony publicznie jako coś normalnego. I w tym miejscu chciałbym

postawić moją bardzo tradycyjną, moralistyczną tezę: jest niezwykle istotne, aby o tym nie mówić. Nie chciałbym żyć w społeczeństwie, w którym trzeba byłoby udowadniać, że gwałt jest czymś złym. Chciałbym żyć w społeczeństwie, w którym samo mówienie o dopuszczalności gwałtu jest nie do przyjęcia. Niemcy mają takie ładne słowo: „salonfähig” – nadający się do dyskusji na salonach. Otóż takie tematy jak gwałt i tortury nie są salonfähig. Wyobraźmy sobie, że 20 lat temu władze publicznie informują, iż czyjeś zeznanie zostało uzyskane z użyciem tortur. Byłoby to dla nas absolutnie nie do pomyślenia. Chciałbym zakończyć kolejnym świetnym dowcipem – może niektórzy z was go znają, bo też pochodzi z obozu komunistycznego, tym razem z NRD. Niemiecki robotnik wyjeżdża do pracy na Syberię. Zdaje sobie sprawę, że jego listy będą cenzurowane. Umawia się więc ze znajomymi: „W liście napisanym niebieskim atramentem jest prawda, w liście napisanym czerwonym atramentem są kłamstwa”. Wkrótce przychodzi pierwszy list, napisany niebieskim atramentem: „Życie na Syberii jest wspaniałe, można oglądać zachodnie filmy, można o wszystkim dyskutować, a w sklepach można wszystko dostać. Wszystko oprócz czerwonego atramentu”. Potrzebujemy odpowiedniego języka, żeby zrozumieć, gdzie jesteśmy. Przykro mi to mówić, ale jako stary lewicowiec uważam, że atrament nadal powinien być czerwony.

[Długie oklaski]

Zauważyliście, jaka jest różnica między stalinizmem i faszyzmem? Przywódca faszystowski na zjeździe partii wygłasza przemówienie, a potem stoi i słucha oklasków. Przywódca stalinowski na zjeździe partii wygłasza przemówienie, a potem przyłącza się do oklasków. Z racji tego, że znajdujemy się w stalinowskim Pałacu Kultury i Nauki pragnę przyłączyć się do oklasków.

Žižek twierdzi, że nie można dokonać żadnych zasadniczych zmian, pozostając jednocześnie przy liberalnym kapitalizmie. Znam teksty profesora Walickiego na tyle, by wiedzieć, że jego zdaniem zasadniczy problem znajduje się gdzie indziej – to sama tradycja liberalna została zafalszowana, przemieniając się w apologię niczym nieskrępowanego wolnego rynku. Tak więc podstawowym celem powinno być ponowne przyswojenie sobie liberalizmu przez lewicę. Innymi słowy – profesor Walicki pragnie alternatywy. Nie wierzę jednak, aby uważał za nią Lenina.

Andrzej Walicki: Muszę zacząć od tego, że nie jestem rewolucjonistą. Lenin nazywa takich lewicowych liberałów jak ja – najbardziej perfidnymi wrogami radykalnej zmiany. Jednak istnieje pole bardzo ważnej zgodności między mną a Slavojem Žižkiem. Po pierwsze cieszę się, że wprowadza on w obieg naszej debaty Lenina – bez Lenina naprawdę nie można zrozumieć tego fenomenu, jakim był XX-wieczny komunizm. Mówienie, że znamy komunizm, bo znamy PRL, jest dziecinne. Po drugie, podpisuję się pod tezą o uniwersalnym znaczeniu myśli Lenina, zwłaszcza jego utopii komunistycznej wyłożonej w książce „Państwo a rewolucja”. Komunizm zrodził się w samym sercu cywilizacji europejskiej, był kontynuacją millenarystycznych marzeń. Po trzecie wreszcie, akceptuję totalnie krytyczną diagnozę Žižka co do kryzysu lewicy zachodniej.

Sympatyzuję też z odrzuceniem przez Žižka obezwładniającej bezalternatywności, którą głoszą neoliberalowie. W tym aspekcie rozumiem zafascynowanie postacią Lenina, który w roku 1917 wbrew wszystkim postanowił zmienić aktem woli kierunek rozwoju świata.

Na czym w takim razie polegają rozbieżności między panem a Žižkiem?

AW: Odróżniam marksizm od komunizmu. To jest bardzo ważne. Jest taka formuła Engelsa o skoku z królestwa konieczności do królestwa wolności. Otóż marksizm jako materializm historyczny, jako teoria obiektywnych praw dziejów jest teorią królestwa konieczności, zaś komunizm to teoria królestwa wolności. Skokiem jest rewolucja. W komunizmie mamy świadomie panować nad życiem – dlatego właśnie ma być to królestwo wolności. Uczynię jeszcze bardziej złożoną tę całą sprawę – decyzja Lenina zrobienia rewolucji w Rosji w 1917 roku była sprzeczna z

marksizmem jako teorią królestwa konieczności. Jednak Marks był nie tylko materialistą historycznym. Był także twórcą skrajnie utopijnej wizji historii, zarysowanej w „Krytyce programu gotajskiego”. Leninowska wizja, wyłożona w „Państwie a rewolucji”, jest zgodna z tą utopią Marksa. Marksowska koncepcja wolności to nie jest koncepcja wolności jednostki. Swobodna samorealizacja ma oznaczać nie brak kontroli, tylko właśnie kontrolę. Panowanie nad własnym losem może być osiągnięte środkami przymusu. Lenin podążył właśnie tą drogą. To za sprawą tego kroku nauczyliśmy się utożsamiać leninizm z totalitarnymi środkami walki o ideał komunistyczny. Totalitarne środki to, po pierwsze, partia – zdyscyplinowana, obdarzona żelazną wolą, która ma monopol na właściwą interpretację socjalizmu naukowego. Drugi środek to państwo. Każde państwo jest według Lenina dyktaturą. Co to znaczy? Słowo „dyktatura” według Lenina nie oznacza nic innego „jak władza niczym nieograniczona, nieskrępowana żadnymi przepisami, opierająca się wyłącznie na przemocy”.

Slavoj Žižek podkreśla demokratyczny, partycypacyjny element projektu Lenina...

AW: Lenin kładł nacisk na demokrację bezpośrednią, na doświadczenia Komuny Paryskiej. My się tak zachwycamy tą partycypacją, tymczasem Lenin powiedział: „Partycypacja powszechna zabezpieczy powszechność kontroli każdego nad każdym”. Zrewolucjonizowane kolektywy będą kontrolować nie tylko pracę i produkcję, ale także spożycie. Każdy będzie miał książeczkę spożycia, w której będzie zanotowane, co kupił i ile pieniędzy otrzymał, czyli społeczeństwo będzie absolutnie przejrzyste (co za koszmarny ideał!). Lenin mówi także: „Społeczeństwo ma być jedną wielką fabryką, wszyscy obywatele przekształceni w najemnych pracowników państwa, którym rządzą uzbrojeni robotnicy. [...] Całe społeczeństwo staje się [...] jedną fabryką z równością pracy i płacy”. Nie sądzę, by to był ideał dla współczesnej wolnościowej lewicy!

W takim razie inny argument: komunizm, poprzez sam fakt swego istnienia, polepszył sytuację klasy robotniczej na Zachodzie – stanowiąc swego rodzaju szantaż wobec kapitalistów obawiających się rewolucji. A dziś kapitaliści nie muszą się już niczego obawiać.

AW: Często mówimy, że eksperyment leninowski wzmocnił państwo opiekuńcze, pozwolił na ewolucję liberalizmu w dobrym kierunku. Otóż ja sądzę, że upadek tego eksperymentu spowodował cofnięcie się liberalizmu na pozycje neoliberalizmu. Chciałem jeszcze coś powiedzieć o konsekwencjach globalizacji, o której tak ciekawie mówił nasz gość. Marks, wielki teoretyk globalizacji, w „Zarysie krytyki ekonomii politycznej”, który jest takim szkicem „Kapitału”, zarysowuje teorię symetrycznego przeciwieństwa między niezależnością osobistą opartą na obiektywnej zależności typu rynkowego (jesteśmy niezależni od jakiegoś feudała, ale za to zależni od światowego rynku) a, z drugiej strony, wyzwoleniem od tej obiektywnej zależności, ale za cenę przywrócenia zależności osobistej. Otóż w jego własnej ocenie zależność od bezosobowych sił jest złem najgorszym. Uważał, że zależność od rynku redukuje jednostki ludzkie do pustych, wzajemnie obojętnych atomów. I Lenin podążył właśnie tą drogą. Nie licząc się z kosztami, chciał wyeliminować zależność od żywiołu. Jednak dla człowieka nowoczesnego taka aksjologia jest już nie do przyjęcia. Zależność od bezosobowych stosunków jest dla niego łatwiejsza do zniesienia niż zależność osobowa od czyjejś arbitralnej woli. Tak m.in. można wytłumaczyć upadek leninowskiego eksperymentu. I z tego wynika, że powrót do Lenina jest rzeczą nie tylko niemożliwą, ale i niepożądaną. Musimy też zrozumieć, że istotą leninowskiego programu był „skok do królestwa wolności”, czyli właściwie wyskoczenie z cywilizacji. Dyktatura opierająca się wyłącznie na przemocy to przecież zaprzeczenie nie tylko demokracji przedstawicielskiej, ale w ogóle nowoczesnej państwowości. Prawo broniące interesów indywidualnych to dla Lenina coś oburzającego w najwyższym stopniu – chociaż sam był prawnikiem. O tym wyskoczeniu z cywilizacji świadczy także zamiana gospodarki na centralnie sterowane administrowanie rzeczami i

ludźmi, które wyklucza nie tylko wolność produkcji, ale także wolność spożycia.

Przyszłości polskiej lewicy nie wiążę z tego rodzaju radykalnym skokiem. My musimy jeszcze walczyć o sprawy podstawowe, doprowadzić do pewnego poziomu to, co już zostało w innych krajach osiągnięte. Demokracja przy całej swojej ewidentnej niedoskonałości jest jak dotąd jedynym środkiem pokojowej zmiany rządów oraz osiągania społecznego konsensu w sprawach gospodarczych i politycznych.

Rynek nie jest żadną świętością. Jednak trudno nie zgodzić się, że rynek umożliwia wolność wyboru. Wreszcie, prawo jest – jak dotąd – najlepszym sposobem ograniczania samowoli władzy, w tym również samowoli organów ustawodawczych, z którą ciągle mamy do czynienia. A jednocześnie jest niezastąpionym środkiem ukierunkowywania rynku.

W jakim sensie lewica mogłaby dziś oprzeć się na liberalizmie?

AW: Na szczęście dla lewicy, liberalizm był zawsze projektem otwartym, niedającym się zredukować do akceptacji wolnego rynku. Wbrew lansowanym często poglądom ewolucja liberalizmu w stronę liberalizmu socjalnego, uwzględniającego wymogi sprawiedliwości społecznej, nie była wymuszona przez leninowską rewolucję, ponieważ zaczęła się znacznie wcześniej. Idea społecznego minimum i zabezpieczania każdemu prawa do godnego życia odniosły zwycięstwo już na przełomie XIX i XX wieku. To samo dotyczy świadomości prawnej, która rozwinęła się w stronę powszechnej akceptacji społeczno-ekonomicznych praw człowieka. Instytucja obywatelstwa przeszła nieodwracalną ewolucję – od obywatelstwa cywilnego jako wolności osobistej, przez obywatelstwo polityczne, czyli wolność partycypowania w sferze publicznej, do obywatelstwa socjalnego, które uważa pewne prawa socjalne za minimum praw obywatelskich. Kto nie chce się z tym zgodzić, ten moim zdaniem nie jest liberałem, ten się cofa. A cofnięcie się od czegoś, co już stało się powszechnym dorobkiem tej tradycji, jest moim zdaniem trudne do osiągnięcia, a jeżeli nawet osiągalne, to jedynie na krótki czas. Wynika stąd, że polska lewica powinna zająć się nie walką z liberalizmem, lecz walką o lewicowy liberalizm. Elementem tego musi być zrozumienie, dlaczego wizja wielkiego skoku musiała ponieść klęskę.

Kiedy w Polsce ukazała się „Rewolucja u bram”, w wielu gazetach pojawiły się głosy, że Žižek, przywołując Lenina jako jednego ze swych patronów, domaga się w gruncie rzeczy odbudowania sowieckiego komunizmu. Oczywiście Agata Bielik-Robson nie jest tak naiwna, by uważać, że Žižek rzeczywiście chce powrotu do stanu sprzed roku 1989. Interesuje ją co innego: w tekstach, które ukazały się w „Europie”, wyrażała swoje zaniepokojenie z powodu fascynacji Žižka przemocą. Przemocą, która nie ma już służyć próbie zbudowania lepszej rzeczywistości, lecz jest celem samym w sobie, która zatraciła cechy rewolucyjne, by stać się przemocą apokaliptyczną.

Agata Bielik-Robson: Co jakiś czas w nudnym akademickim świecie pojawia się postać, z którą nie wiadomo, co począć. Jest zbyt inteligentna, by zbyć ją lekceważącą formułą szarlatana – ale też zbyt prowokacyjna, by można ją było traktować poważnie. Antropolodzy mają na takie figury znakomite określenie – „trickster”. To ktoś, kto uosabia czystą energię subwersji i świadomie używa jej do plątaniny szyków członkom społeczności. Niewątpliwym prekursorem tej postawy we współczesnej humanistyce był Fryderyk Nietzsche, który z szaleństwa uczynił metodę, czyli tak zwane „filozofowanie młotem”.

Bez wątplenia taką właśnie postacią jest Slavoj Žižek. Zaczął eksperymentować z postaciami myśli zachodniej cieszącymi się złą bądź ambiwalentną sławą – jak Lenin w „Rewolucji u bram”, książce Žižka wydanej niedawno w Polsce. Do młota jako narzędzia filozoficznej prowokacji dodany zostaje więc także sierp. Lenin zmartwychwstaje jako figura odmłodzona nie do poznania. Upiękuszony niczym Che, ikona wszechświatowych rewolucjonistów, zostaje podsunęty

niepokornej młodzieży jako wiecznie żywy wzór do naśladowania. Ten sam zabieg wykorzystuje książka Žižka o chrześcijaństwie – „Kukła i karzeł” – gdzie Jezus zostaje przedstawiony jako młody rewolucjonista, który zrywa z opresyjną religią Boga Ojca i wprowadza nową „religię ateistyczną”.

Lenin, Chrystus, potem jeszcze św. Paweł i Stalin – to jak rozumiem twoim zdaniem dość osobliwa kombinacja z punktu widzenia tradycji lewicowej?

ABR: Wydaje się, że trudno być jednocześnie konsekwentnym tricksterem i zaangażowanym lewicowcem. Gdzieś w całej tej hucpie tkwi ziarenko powagi, tyle że trudno je zlokalizować, ponieważ Žižek – jako rasowy trickster właśnie – nieustannie chowa się za maskami. Co więcej, otacza pogardą to wszystko, co uważa wyłącznie za syndrom ucieczki od „tragicznej” rzeczywistości ludzkiej psyche. Szczęście jako cel liberalno-demokratycznego konsensu wydaje mu się śmiechu wartym teatrzykiem pozorów, podtrzymywanym przez „ostatnich ludzi”, którzy w „Zaratustrze” Nietzschego stanowią schyłkową rasę mieszkańców Zachodu. Są niezdolni do poświęcenia, nie chcą umierać za żadną sprawę – chcą tylko dobrze żyć. Taki właśnie pogardliwy portret współczesnych mieszkańców Zachodu kreśli Žižek.

Co jest złego w wezwaniu, by pragnąć czegoś więcej, niż pragniemy dzisiaj?

ABR: Opowiadając się po stronie prawdy, a przeciw szczęściu, Žižek wpisuje się w tę marksistowską tendencję, która znosi interes indywidualny na rzecz jednej prawdy i reprezentującego ją „spójnego i uporządkowanego” kolektywu. Pogarda dla szczęścia jako mrzonki „ostatniego człowieka” może brzmieć niezwykle wzniosłe i heroicznie, jednak otwiera drogę postępującej dehumanizacji, w której znikają wszystkie bezpieczniki z mozołem wypracowane przez cywilizację zachodnią. Prawa człowieka – czytamy u Alaina Badiou, jednego z mistrzów Žižka – nie mają sensu, ponieważ przypisują wrodzone prawa ludziom w ich godnym pogardy stanie zwierzęcym, nie zachęcając ich do tego, by stawali się podmiotami, czyli bojownikami za sprawę – tylko bowiem fanatyczne poświęcenie ideałowi prawdy czyni zwierzę ludzkie prawdziwym człowiekiem. Stąd już jednak tylko mały krok ku pochwałę przemocy w stanie czystym, przemocy niemaskowanej żadnym pozytywnym celem. Žižka interesuje tylko akt totalnego zniszczenia w imię jednej fanatycznie wyznawanej prawdy, głoszącej, że „kapitalizm jest najwyższym złem”. To właśnie ta fetyszyzacja prawdy przeciw szczęściu jest w dużej mierze odpowiedzialna za osobliwy powrót lewicy rewolucyjnej do religii.

Jezus w wersji Žižka jest dla ludzi wierzących postacią co najmniej trudno rozpoznawalną...

ABR: Św. Paweł dla Alaina Badiou oraz Jezus dla Žižka to arcyrewolucjoniści i fanatycy, gotowi poświęcić życie i rozpętać absolutne piekło wszechświatowej przemocy w imię wyznawanej Prawdy.

Stanem docelowym jest „permanentna rewolucja”, coś na kształt „terroru wszystkich przeciw wszystkim”. Žižek wydobywa z Ewangelii ten element miłości chrześcijańskiej, który Kościół z wielką zapobiegliwością starał się ukrywać przez całe wieki swego instytucjonalnego trwania: miłość chrześcijańska nie ma bowiem nic wspólnego ze współczuciem – jest „nietolerancyjna i gwałtowna”. To – jak głosi niemiecki tytuł książki Žižka – „Die gnadenlose Liebe”, „miłość bezlitosna”, wprowadzająca swoją różnicę w byt ogniem i mieczem (albo sierpem i młotem). Jeśli więc Žižek jest tricksterem, to jest w tej paradzie masek coś głęboko niepokojącego i ponurego. Jak każdy myśliciel filozofujący młotem jest zupełnie nieśmieszny. Przypomina Zaratustrę, który prowadzi uwiedzione przez siebie, wesoło tańczące zwierzęta ku przepaści. Albo zważywszy że na jego przesłanie wrażliwa jest szczególnie młodzież, przypomina raczej Muzykanta Szczurołapa z baśni braci Grimm, który zamiast szczurów wyprowadził z wioski

wszystkie dzieci. Mamy do czynienia z kolejną fazą „dziecięcej choroby lewicowości”, choć tym razem zaprawioną naprawdę trującymi jadami. Podsumowując: czymś innym jest zdemaskowanie hipokryzji liberałów, którzy nie chcą nic wiedzieć o przemocy, mimo iż jej używają, a czym innym jest promowanie przemocy jako właściwego człowiekowi stylu życia.

SZ: Muszę przestrzec, że jestem wprawdzie zwolennikiem dialogu, ale w wersji platońskiej – czyli jeden człowiek cały czas mówi, a drugi co 10 minut wtrąca: „Na Zeusa, słusznie panisz, Sokratesie”. A teraz poważnie. Zaczniemy od tego, co powiedziała Agata Bielik-Robson, wpisując moją formułę gnadenlose Liebe, miłości bez miłosierdzia, w schemat protofaszystowskiej fascynacji przemocą. Bądźmy precyzyjni. Łaska zawsze jest gestem pana. Co to jest łaska? Kiedy coś zbroisz albo spaprzesz, odwołujesz się do władzy zwierzchniej, do ukochanej kobiety, króla czy Boga, prosisz o łaskę: „Proszę cię, złam na chwilę swoje własne prawo i interweniuuj!”. I tutaj pozwolę sobie na pewien chwyt poniżej pasa. Cały stalinizm jest oparty na łasce. Czy wiecie, jak działał Stalin? On wydawał ogólne zalecenia, np. zlikwidujcie kułaków jako klasę społeczną. W latach 30. wszyscy wiedzieli, że sytuacja Bucharina nie wygląda najlepiej. Żeby nie wyjść na zbyt pobłażliwych, młodzi aparatczyki ciągle mówili: „Zabić go! Aresztować go!”. A generalissimus odpowiadał: „Nie, towarzysze, żyjemy w państwie praworządym, o winie towarzysza Bucharina orzeknie sąd”. Chyba już wiecie, do czego zmierzam: jako dobrzy liberałowie powinniście opowiadać się za systemem, w którym łaska jest niepotrzebna. Przejdźmy teraz do kwestii szczęścia. Na Zachodzie panuje dzisiaj ideologia szczęścia, która zastąpiła ideologię obowiązku. Ideologiem szczęścia jest Dalajlama. Wszystkie jego książki – zawsze zaglądam tylko na pierwszą stronę – zaczynają się od takiego oto motywu: „Wszystkie żywe istoty, nie tylko ludzie, dążą do szczęścia, starają się unikać bólu”. Stanowczo się z tym nie zgadzam. Jeśli psychoanaliza ma coś ważnego do powiedzenia, to właśnie to, że rzeczą specyficzną ludzką jest dążenie do nieszczęścia. To z niego wynikają tzw. bohaterskie czyny. Pisałem już kiedyś o pielęgniarce, która w 1948 roku robiła EKG Zdanowowi. Podczas tak zwanego spisku lekarzy Stalin próbował na niej wymusić obciążające ich zeznania, ale ta zwyczajna kobieta nie ugięła się. Dla mnie jest to popęd śmierci w swoim najszlachetniejszym wydaniu.

Z tego, że ta kobieta się nie ugięła, nie wynika jeszcze, że szczęście jest kategorią podejrzaną.

SZ: Odwołam się do innego przykładu. Powiedzmy, że żyjemy w latach 70. w Czechosłowacji. Czego nam potrzeba do szczęścia? Jeśli w sklepie zawsze można dostać mięso, to człowiek zapomina, że jest mu ono potrzebne do szczęścia. Jeśli można je kupić co kilka dni, to człowiek jest szczęśliwy, kiedy je dostanie. Inną rzeczą niezbędną do szczęścia jest to, żeby można było wszystkie problemy rzucić na władzę. Trzeci element: trzeba mieć mit szczęśliwej krainy – dla Czechów w latach 70. taką krainą był konsumerystyczny Zachód. Kraina ta powinna być oddalona, bo inaczej zauważymy, że to wcale nie jest raj. Moja teza brzmi, że w latach 70. Czesi byli szczęśliwi, co wcale nie oznacza jednak wezwania, byśmy powrócili do Czechosłowacji Husaka, która była koszmarem. Chcę przez to zilustrować moje stwierdzenie, że podnoszenie szczęścia do rangi najwyższego celu jest moralną katastrofą.

Teraz odniosę się do słów Andrzeja Walickiego na temat Lenina. Nie marzę o tym, by partia komunistyczna w jakiś sposób się odrodziła. W mojej książce odrzucam naiwne trockistowskie myślenie, że gdyby Lenin pożył parę lat dłużej i zawarł pakt z Trockim przeciwko Stalinowi, to wszystko byłoby inaczej i osiągnęlibyśmy ideał... Mimo to uważam, że w przeciwieństwie do faszyzmu komunizm był autentycznie tragiczny. Takie wydarzenia jak czystki z lat 30. wynikały z napięć wbudowanych w system. Nie twierdzę, że historia komunizmu mogła się potoczyć inaczej, ale że był to ruch autentycznie emancypacyjny – w odróżnieniu od faszyzmu. Czy ktoś słyszał o

faszyście domagającym się faszyzmu czy nazizmu z ludzką twarzą?

Agata Bielik-Robson i Andrzej Walicki wskazali na punkty, z którymi najbardziej się nie zgadzają: chęć powrotu do Lenina i pochwałę przemocy. O tej drugiej sprawie jeszcze nie rozmawialiśmy. A przecież ten wątek pojawia się u ciebie nieustannie. Choćby rozróżnienie na reakcyjną przemoc faszystowską i emancypacyjną przemoc rewolucji. Ciągłe pytasz: co można dziś ocalić z przemocy?

SZ: Być może prawdziwa różnica między nami polega na tym, że ja mam trochę bardziej wyrozumiały stosunek do przemocy. Ale zanim mnie zakrzyczycie, powiem, że w przypadku najbardziej krwawych reżimów XX wieku, czyli komunizmu i faszyzmu, przemoc była pośrednim przyznaniem się do niemocy. W moim kraju mawiało się: „Z Hitlerem można się nie zgadzać, ale trzeba mu przyznać, że to był chłop z jajami”. Nie, to nie był chłop z jajami. Potrzebował całego tego spektaklu antysemityzmu, bo bał się naruszyć fundamentalną strukturę społeczną. Tak samo było ze stalinizmem – czystki były zasadniczo reakcją wynikającą ze strachu, oznaką niemocy.

ABR: Ale na tym polega mój zarzut: idealizuje pan przemoc, mówiąc, że to nie jest prawdziwa przemoc, że wynika ze słabości. Dla mnie przemoc pozostaje przemocą, niezależnie od motywacji i okoliczności.

SZ: Odpowiem inaczej. Moim zdaniem za bardzo się dzisiaj fascynujemy przemocą, którą wytwarza określony podmiot: tajna policja, rozjuszony tłum, morderca. Mnie bardziej interesuje „przemoc systemowa”. Jestem np. absolutnie przekonany, że jako osoba prywatna George Soros jest dobrym człowiekiem, ale jego manipulacje finansowe w Azji doprowadziły do utraty pracy 200 tysięcy ludzi. Dla mnie na tym właśnie polega makabryczny charakter kapitalistycznej dynamiki. Przemocą nie jest dla mnie to, co robimy jako konkretne osoby, lecz działanie immanentnej logiki systemu. Powinniśmy odejść od podmiotowego rozumienia przemocy, zwłaszcza w sytuacji kryzysu ekologicznego, kiedy decyzja jednej osoby może doprowadzić do zagłady całego gatunku ludzkiego.

ABR: Mam kilka uwag polemicznych do Slavoj Żižka. Przede wszystkim a`propos idei szczęścia. Wspomniałam o tym celowo, bo dostrzegam bardzo szkodliwy związek między rezygnacją z idei szczęścia a niepotrzebnym promowaniem przemocy, prowadzącym do dziwnej sytuacji, w której przemoc przestaje być problemem. Moja propozycja zmierzała zatem w takim kierunku: zamiast popadać w skrajność i całkowicie pozbywać się ideału szczęścia, budując lacanowską politykę opartą na prawdzie i popędzie śmierci, powinniśmy podjąć próbę wyrwania ideału szczęścia z niefortunnego uwikłania. Ideał szczęścia nie ma najlepszej prasy, ponieważ jest kojarzony ze zwierzęcymi rozkoszami. Tymczasem ideał szczęścia można wzbogacić, opierając go na tradycji religijnej.

SZ: Wiecie, kto pierwszy użył szczęścia jako kategorii politycznej? Robespierre. Innymi słowy, czuję zapach siarki, kiedy politycy zaczynają mówić o szczęściu. Moim zdaniem szczęście powinno się zostawić ludziom. Jak twierdzi Hannah Arendt, Robespierre naśladował Karola II, który powiedział: „Na Boga, jeśli przyjdzie mi zmusić Anglików do tego, by byli szczęśliwi, zrobię to”.

AW: Slavoj Žižek powiedział, że kapitalizm dostosuje się do wszystkiego, nawet do katastrofy ekologicznej, i nawet na tym jeszcze zarobi. Otóż uważam, że my w Polsce okropnie boimy się o losy kapitalizmu. Uważamy, że jak np. będziemy żądać minimalnych płac i

gwarantowanego dochodu, to cały kapitalizm się przewróci. Otóż on się nie przewróci. Jeżeli nie przewróci się od katastrofy ekologicznej, to nie przewróci się również od interwencji na rzecz słabszych.

Czas na pytania z sali. Oto pierwsze z nich, do Slavoj Żižka: dlaczego nie powiedział pan o globalnych korporacjach? Przecież to właśnie one kształtują nasz świat, choćby niszcząc kultury lokalne?

SZ: Ostatnio modne jest mówienie o końcu państwa narodowego. Uważam ten pogląd za błędny. Państwo ma coraz więcej władzy. Aby gospodarka mogła funkcjonować, państwo musi zapewnić wszelkiego rodzaju infrastrukturę, także prawną, chronić środowisko itd. Nie wierzę w mit, zgodnie z którym światem będą rządziły międzynarodowe korporacje, a państwa staną się marionetkami. Jeśli chodzi o kwestię kulturową, to uważam, że globalny kapitalizm nie stwarza zagrożenia dla wielokulturowości. Globalny kapitalizm nie oznacza, że wszyscy będziemy jedli hamburgery. Różnorodność kulturowa jest dla kapitału lukratywnym nowym polem do inwestycji.

Kolejne pytanie z sali do Slavoj Żižka: dlaczego przyjmuje pan założenie, że klasa robotnicza nie istnieje albo że nie jest w stanie nic zrobić?

SZ: Co do klasy robotniczej: przyznaję, że są na świecie robotnicy, ludzie ubodzy, ludzie wyzyskiwani, ale wydaje mi się nierealistycznym oczekiwanie, że w dzisiejszym rozwiniętym stadium kapitalizmu wykształci się z nich jeden podmiot rewolucyjny. Zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę, że rozróżnienie na pracowników fizycznych i umysłowych w kontekście pojęcia klasy robotniczej nie znajduje już zastosowania. Występują tutaj dwie pokusy. Pierwsza z nich to mówienie, że intelektualiści też należą do klasy robotniczej. To moim zdaniem manipulacja. Druga pokusa to mówienie, że klasa robotnicza nadal obejmuje jedynie pracowników fizycznych, tyle że przeniosła się do Azji. I tu pojawia się niezwykle paradoks, z którym powinien się zmierzyć każdy uczciwy lewicowiec: największe obecnie państwo komunistyczne, Chiny, to państwo, gdzie zasadniczą rolą partii komunistycznej jest utrzymywanie klasy robotniczej pod kontrolą, by mogła być bezlitośnie wyzyskiwana przez kapitalistów.

Pytanie do profesora Andrzeja Walickiego. Mówił pan o konieczności powrotu do lewicowych źródeł liberalizmu. Czy wydaje się to panu realne w sytuacji, gdy liberalizm wszedł w bardzo twardą i bardzo prawicową fazę, stając się neoliberalizmem?

AW: Neoliberalizm wcale nie jest tożsamy z liberalizmem. Neoliberalizm w Ameryce nazywany jest neokonserwatyzmem, natomiast liberalizmem nazywa się tam coś zupełnie innego. Trzeba odróżnić neoliberalizm od nowego liberalizmu. Nowy liberalizm to było coś, co ukształtowało się w końcu XIX wieku, ideolodzy nowego liberalizmu propagowali ni mniej, ni więcej tylko prawo do godnego istnienia. Nowy liberalizm i neoliberalizm to są antypody. Tak samo nie jest prawdą, że neoliberalizm, czyli neokonserwatyzm liberalny, wszystko zdominował. Do niedawna najbardziej popularnym myślicielem liberalnym był John Rawls, który absolutnie żadnym myślicielem neoliberalnym nie jest.

I kolejne pytanie z sali do Slavoj Żižka. W niektórych książkach poddaje pan bardzo ostrej krytyce walkę o prawa mniejszości seksualnych. Jednocześnie w bardzo wyraźny sposób przeciwstawia się pan np. homofobii. Jak należy rozumieć ten paradoks?

SZ: Jeśli chodzi o prawa homoseksualistów czy generalnie prawa mniejszości kulturowych, uważam, że należy unikać ich fetyszyzowania. Z jednej strony pierwszy przyznaję, że w tej walce osiągnięto poważne sukcesy. Mój sprzeciw budzi natomiast fakt, że w walce o prawa mniejszości postulaty formułowane są w taki sposób, że tradycyjna marksistowska kwestia sprawiedliwości

społecznej ginie z pola widzenia. Na przykład w Stanach Zjednoczonych wszyscy domagają się równych praw dla pracowników pochodzenia meksykańskiego. Dokonuje się jednak pewnego zabiegu ideologicznego i interpretuje ich wyzysk jako efekt rasistowskiej nietolerancji: Meksykanie są wyzyskiwani, bo nie tolerujemy ich odmienności. Martwi mnie, że ograniczając politykę do kwestii kulturowych, zawężamy horyzont, co prowadzi do brutalnych politycznych nadużyć. Dotyczy to np. feminizmu. Moim zdaniem amerykański feminizm jest dzisiaj w większości reakcyjny. Kiedy feministki potępiają postawy patriarchalne, to tak naprawdę kobiety z wyższej klasy średniej protekcjonalnie traktują kobiety z nizin społecznych pochodzące z bardziej patriarchalnych rodzin. I jeszcze jedno. Dlaczego kwestie gospodarcze są dla mnie ważniejsze od wojen kulturowych? Czytając gazety, wciąż natrafiamy na tę samą historię. W demokratycznych wyborach zwycięża względnie postępowe ugrupowanie, na przykład Mandela po upadku apartheidu w RPA czy Lula w Brazylii... I co potem? Lewicowe nadzieje zostają rozbudzone, ale po paru latach trzeba się zmierzyć z prawdziwym problemem – na ile można sobie pozwolić w stawianiu żądań kapitałowi? Większość postępowców wycofuje się, bo jeśli wymagasz zbyt wiele, kapitaliści cię ukarzą. Nie mówię, że zbiera się jakiś tajny komitet kapitalistów, ale banki zaczynają cię bojkotować, kręgi finansowe ogłaszają albo nawet wywołują kryzys itd. Lewica natrafia tutaj na pewną dramatyczną barierę. Tu się kryje władza kapitału, który mówi: możecie się bawić w demokrację, multikulturalizm i co tam jeszcze chcecie, ale do gospodarki się nie mieszajcie, bo to nie są żarty.

Dlaczego tak uwielbiamy nienawidzić Haidera?

Od: nettime's_slovene_detranslator <nettime@bbs.thing.net>

Do: nettime-l@bbs.thing.net <nettime-l@bbs.thing.net>

Temat: <nettime> Žižek on Haider [in english]

Data: 10 lutego 2000 21:36

Perspektywa wejścia Haiderowskich Freidemokraten do rządu wzbudziła na Zachodzie przerażenie pośród „legitymizowanych demokracji” wszelkich odcieni: od socjaldemokratycznej lewicy po chrześcijańskich konserwatystów, od Chiraca po Clintona, nie wspominając już o Izraelu. Wszyscy wyrażali „obawy” i deklarowali bodaj symboliczne gesty dyplomatycznej kwarantanny wobec Austrii, dopóki choroba nie minie albo okaże się niegroźna.

Dla niektórych komentatorów jest to dowód, że w Europie nadal istnieje demokratyczny, antyfaszystowski konsens – ale czy sprawa jest rzeczywiście tak jednoznaczna? Musimy pamiętać owo dobrze maskowane, a przecież wyraźnie słyszalne westchnienie ulgi pośród dominujących demokracji, kiedy dziesięć lat temu, w Europie zaczęły dochodzić do głosu prawicowe partie populistyczne. Łatwo zrozumieć skąd ta ulga: wreszcie wróg, którego wszyscy razem możemy nienawidzić, którego możemy poświęcić – ekskomunikować – by pokazać nasz demokratyczny konsens! Tym bardziej konieczny w obliczu pojawienia się tego, co określa się zwykle mianem „konsensu postpolitycznego”.

System dwupartyjny, dominująca forma w naszej postpolitycznej dobie, jest złudzeniem wyboru tam, gdzie nie ma żadnego. Obie strony konwergują w swojej polityce gospodarczej; dość przypomnieć ostatnie decyzje Clintona i Blaira, dotyczące „twardej polityki fiskalnej”, jako

9 Źródło: „Magazyn Sztuki”, nr 24/2000. Tłumaczenie: Ewa Mikina.

kluczowego zjawiska dla współczesnej lewicy: twarda polityka fiskalna zapewnia wzrost gospodarczy, a wzrost pozwala na prowadzenie aktywnej polityki socjalnej, na zabezpieczenia socjalne, fundusze na oświatę i ochronę zdrowia. Różnice między dwoma partiami sprowadzają się ostatecznie do odmiennych zapatrywań na kwestie kulturowe: wielokulturowość, „otwarcie”, etc., przeciwko tradycyjnym „wartościom rodzinnym”. Charakterystyczne, że to prawica usiłuje mobilizować resztki klasy robotniczej w społeczeństwach zachodnich, podczas gdy wielokulturowa tolerancja staje się mottem nowych uprzywilejowanych „klas symbolicznych” (dziennikarze, akademicy, menadżerowie...). Wybór polityczny – SDP albo CDU w Niemczech, Demokraci i Republikanie... – żywcem przypomina sytuację w amerykańskiej kafeterii, gdzie nieodmiennie mamy do dyspozycji dwa rodzaje słodziku: Nutra-Sweet Equal oraz High&Low, małe niebieskie albo czerwone opakowanie. Każdy ma w ich kwestii jakieś preferencje (nie używaj czerwonych, zawierają substancje rakotwórcze – albo na odwrót); uparte trwanie przy nich jest śmieszne, gdyż podkreśla tylko absolutną bezsensowność alternatywy.

Czy to samo nie dotyczy wieczornych talk-show, gdzie „wolność wyboru” ogranicza się do decyzji czy obejrzeć Jay’a Leno czy Davida Lettermana? Albo do zimnych napojów: Cola czy Pepsi? Doskonale wiadomo, że przycisk „Zamykanie drzwi” jest bezużytecznym placebo, umieszczonym po to, by dać człowiekowi wrażenie, że ma coś do powiedzenia, tymczasem guzik nic nie zmienia, nie przyspiesza ani o sekundę zamykania drzwi. To skrajny przykład fałszywej partycypacji, dobra metafora partycypacji jednostki w „ponowoczesnym” procesie politycznym.

Wróćmy do Haidera: interesujące, że jedyna siła polityczna, która RZECZYWIŚCIE i ciągle wywołuje silną reakcję, antagonizując Nas przeciwko Nim, to populistyczna Prawica – Haider w Austrii, le Pen we Francji, Republikanie w Niemczech, Buchanan w USA. Dlatego też odgrywa ona kluczową rolę w legitymizacji nowej hegemonii liberalno-demokratycznej. To negatywny wspólny mianownik całej formacji centrowej, lewicowo-demokratycznej: wykluczeni, którzy poprzez swoje wykluczenie (nieakceptowalność w roli partii formującej rząd) dostarczają negatywnej legitymacji liberalnej hegemonii, stanowią dowód jej „demokratycznej” postawy. Ich obecność przesuwają punkt ciężkości z PRAWDZIWYCH problemów politycznych (które tkwią oczywiście w niedopuszczaniu do głosu jakiegokolwiek radykalnie lewicowej opcji) na „solidarność” całego bloku „demokratycznego” wobec zagrożenia rasistowskim neonazizmem itd.

To w nim tkwi ostateczny dowód liberalno-demokratycznej hegemonii dzisiejszej sceny ideologiczno-politycznej, hegemonii, która została osiągnięta razem z pojawieniem się „trzeciej drogi” – socjaldemokratycznej. „Trzecia droga”, mówiąc dokładnie, to socjaldemokracja pod hegemonią liberalno-demokratycznego kapitalizmu, czyli całkowicie wyzuta z elementu wywrotowego, wykluczająca jakiegokolwiek odniesienia do antykapitalizmu i walki klasowej.

Kluczowe znaczenie ma fakt, że nowa, populistyczna prawica to jedyna dziś „poważna” siła polityczna, która używa retoryki antykapitalistycznej, acz przybranej w nacjonalistyczno-rasistowsko-religijne slogany (wielonarodowe korporacje „zdradzają” człowieka poczciwego, pracujący lud naszego kraju). Kilka lat temu na kongresie Frontu Narodowego, le Pen zaprosił na podium Algierczyka, Afrykańczyka i Żyda, uściskał ich po kolei i oznajmił zebranim: „Oni są takimi samymi Francuzami, jak ja. To przedstawiciele wielkiego kapitału wielonarodowego, którzy ignorują swoje powinności wobec Francji, stanowią prawdziwe niebezpieczeństwo dla naszej tożsamości!” Wypowiedź pełna hipokryzji, ale dobrze ukazuje, w jaki sposób populistyczna prawica zawłaszcza tereny opuszczone przez formacje lewicowe.

Liberalno-demokratyczna Neue Mitte gra w podwójną grę: wskazuje na prawicowych populistów, jako na naszego prawdziwego, wspólnego wroga. Skutecznie manipulując owym straszakiem, hegemonizuje obszar „demokratyczny”, określa jego obszar i tym samym przywołuje do porządku swojego prawdziwego przeciwnika, radykalną lewicę. Gdy dochodzi do takich przypadków, jak udział partii Haidera w rządzie, (a przypomnijmy, że miał on swój precedens,

kiedy neofaszystowska Alleanza Nazionale Fini'ego kilka lat temu weszła do rządu Berlusconi!), przesłanie die neue Mitte wraca do niej w odwróconej – prawdziwej formie. Udział skrajnej prawicy w rządzie to cena, którą lewica płaci za odejście od politycznego radykalizmu i zaakceptowanie kapitalizmu rynkowego jako „jedynego wyjścia”.

Slavoj Žižek

McKenzie Wark

Dlaczego wszyscy kochamy Žižka?

Od: McKenzie Wark <mw35@is6.nyu.edu>

Do: nettime-l@bbs.thing.net <nettime-l@bbs.thing.net>

Temat: <nettime> Dlaczego wszyscy kochamy Žižka?

Data: 11 lutego 2000 20:50

Co byśmy poczęli bez Slavoj'a Žižka? Jak też poradziłoby sobie uprawiający lewicową retorykę intelektualiści bez jego talentów? Cóż, musielibyśmy naprawdę zacząć studiować politykę, zająć się nudnymi detalami administrowania oświatą, zasadami wprowadzania osłon socjalnych albo systemem podatkowym, innymi szczegółowymi, kłopotliwymi kwestiami, które odróżniają politykę demokratyczną od liberalnej czy konserwatywnej.

Žižek powiada: „skrajna prawica ma prawo do prymitywnego sprzeciwu wobec technik uprawiania polityki, ma prawo upraszczać albo pomijać drobiazgi dotyczące sprawiedliwości. Skrajna lewica i skrajna prawica przejawiają podobne zniecierpliwienie wobec kwestii alokowania potrzebnych funduszy. Gdzie te stare dobre czasy, kiedy żyło się na kredyt! Kiedy problemy braków w budżecie państwowym rozwiązywało się przez zaciąganie kolejnych pożyczek... Nikt się nie przejmował negatywnymi skutkami, jakie może to wyrzucić na całej gospodarce i polityce finansowej [oryginalna pisownia – przyp. tłumacza]. Po co się męczyć?”

Po co się dowiadywać, jak naprawdę funkcjonuje ekonomia polityczna, po co zaznajamiać z praktyką rzemiosła państwowego?

Jedynym zjawiskiem „postpolitycznym” dzisiaj jest pseudolewicowość zaprezentowana przez Žižka w tekście na temat polityki austriackiej. Jak zgrabnie autor mówi o populizmie: z jego odrzuceniem polityki, z jego dążeniem do zastąpienia technik polityki fantazjami ideologii.

Fatalna pokusa „lewicy” – chwila, kiedy przestaje być w ogóle „lewicą” i staje się retorycznym wariantem prawicy. To nie populistyczna prawica zachowuje się jak lewica w swojej opozycyjności. Wręcz odwrotnie. Tak naprawdę „lewica” jest częścią prawicy. Lewicowy konserwyzm objawia się tęsknotą za dobrymi dawnymi czasami, kiedy zdawały się rządzić retoryka i ideologia, a nie wiedza dotycząca problemów sprawiedliwości.

Na hasła populistyczne podatni są szczególnie robotnicy, farmerzy i właściciele małych firm, żądający przywrócenia im specjalnego statusu oraz osłon państwowych. Chcieliby czerpać korzyści z handlu międzynarodowego, pod warunkiem, że owe korzyści nie przypadną nikomu innemu poza nimi. Niech inne rynki się otworzą, ale najlepiej jeśli ich własny pozostanie zamknięty. W tym sensie odpowiedź Europy na sytuację w Austrii jest całkowicie zrozumiała: polityka Haidera może oznaczać zagrożenie dla handlu międzynarodowego i zablokowanie imigracji.

Populizm to zjawisko dla lewicowych intelektualistów newralgiczne. Lata 30. nauczyły nas, jak niebezpiecznie z nim flirtować. Ale intelektualiści też chcą zachować swoje przywileje w

ramach państwa. Chcą (chcemy) czerpać korzyści z globalizacji, ale nie godzą (godzimy) się ponosić związanych z nią kosztów.

Chcemy podróżować, pracować za granicą, chcemy żeby nasze dokonania były znane w innych krajach, ale chcemy też mieć uprzywilejowaną pozycję w państwie, chcemy żeby legitymowało ono nasz autorytet (nawet jeśli jest to sprzeczność wewnętrzna).

Coraz bardziej odsunięty od prawdziwych problemów państwa, ostrożny wobec populizmu, ale podatny na jego opozycyjną retorykę, intelektualista starej daty, nie mając dla siebie nigdzie miejsca, trafia do mediów.

Tutaj stara retoryka ciągle jeszcze zachowuje swoją funkcję – zapełnia kolumny gazety, daje złudzenie debaty ideologicznej, stanowi o dramaturgii dziennikarstwa. Jaki smutny koniec dla lewicowców: wyprzedawanie starej retoryki w mediach, zapełnianie miejsca w pismach. I jaki komfort dla populistów: żadnych szczegółowych analiz politycznych, technik wprowadzania sprawiedliwości, żadnych kompromisów. Nieprawda, że demokracja zdradziła swoich zwolenników. Przeciwnie, to intelektualiści zawiedli, nie dorośli do demokracji, nie potrafią z niej korzystać.

Jakie to żałosne, że to populistyczna prawica dokonuje krytyki demokracji, kiedy ta zawodzi! Gdzie są intelektualiści odmawiający współnictwa we władzy, mający coś więcej do zaoferowania ponad retoryczną krytykę niedostatków demokracji?

k

McKenzie Wark <http://www.mcs.mq.edu.au/~mwark>
Guest Scholar, American Studies, New York University
„We no longer have origins we have terminals”

Monique Roelofs

Retoryka a „prawdziwa” polityka...

Od: nettime's_disgestive_system <nettime-l@bbs.thing.net>
Do: nettime-l@bbs.thing.net <nettime-l@bbs.thing.net>
Temat: <nettime> Wark i Žižek
Data: 12 lutego 2000 20:18

Od: Monique Roelofs <Monique_Roelofs@brown.edu>
Temat: retoryka a „prawdziwa” polityka; Žižek o ideologii

Nie rozumiem opozycji konstruowanej przez McKenzie’ego w jego krytyce tekstu Žižka: retoryka kontra prawdziwa polityka? Retoryczna analiza nie wymaga prawdziwych kompetencji, wiedzy na temat działania ekonomii politycznej? Nie trzeba aż Althusseriańskiego marksisty, by mówić o politycznym wymiarze tego, co jest wymianą retoryczną i o retorycznym wymiarze tego, co jest wymianą polityczną. Pisał już o tych sprawach Kwintylian, pisał Adam Smith, wyjaśniając znaczenie bogactwa narodów. To ostatnie dlatego jest ważne, mówi Smith, bo stanowi odzwierciedlenie chwalebego porządku moralnego, dobrze zorganizowanego państwa. Ekonomia polityczna i retoryka zawsze były powiązane ze sobą. Ekonomia polityczna „naprawdę działa” poprzez retorykę. Niech wezmą to pod uwagę technicy polityki.

Nie jest wcale łatwo teoretyzować na temat wypowiedzi retorycznych, ponieważ wymaga to uwzględnienia zwrotnego aspektu wymiany politycznej. Wypowiedź retoryczna zakłada wzajemnie

oddziaływanie między mówcą, odbiorcą, mową, medium, kontekstem. Trudno zaakceptować ten rodzaj zwrotnego oddziaływania, jako że podważa on pozycję mówcy. Zizek apeluje byśmy się nad tym zastanowili zanim pochnie ocenimy Haidera.

pozdrawiam!

Monique

Doug Henwood

Dlaczego wszyscy kochamy Žižka?

Od: nettime's_disgestive_system <nettime-l@bbs.thing.net>

Do: nettime-l@bbs.thing.net <nettime-l@bbs.thing.net>

Temat: <nettime> Wark i Žižek

Data: 12 lutego 2000 20:18

Od: Doug Henwood <dhenwood@panix.com>

Temat: Re: <nettime> Dlaczego wszyscy kochamy Žižka?

McKenzie Wark pisze:

„Co byśmy poczęli bez Slavoj Žižka? Jak też poradziliby sobie uprawiający lewicową retorykę intelektualisci bez jego talentów? Cóż, musielibyśmy naprawdę zacząć studiować politykę.”

Dobijasz mnie swoimi zapatrywaniami na politykę i ekonomię polityczną. Co robisz na uniwersytecie nowojorskim? Imprezujesz?

„Žižek powiada: skrajna prawica ma prawo do prymitywnego sprzeciwu wobec technik uprawiania polityki, ma prawo upraszczać albo pomijać drobiazgi dotyczące sprawiedliwości. Skrajna lewica i skrajna prawica przejawiają podobne zniecierpliwienie wobec kwestii alokowania potrzebnych funduszy. Gdzie te stare dobre czasy, kiedy żyło się na kredyt! Kiedy problemy braków w budżecie państwowym rozwiązywało się przez zaciąganie kolejnych pożyczek... Nikt się nie przejmował negatywnymi skutkami, jakie może to wyrzucić na całą gospodarcę i politykę finansową.”

Muszę postudiować moją politykę finansową!

„Po co się męczyć.”

Co chcesz powiedzieć? Że to dobrze robić cięcia budżetowe, żeby spłacić długi? Czy to rzeczywiście jedyny wybór? A nie można umoczyć tłustych chłopców, jak to powiedział ktoś we „Wszystkich ludziach króla”?

„Po co się dowiadywać jak naprawdę funkcjonuje ekonomia polityczna, po co zaznajamiać z praktyką rzemiosła państwowego?

Jedynym zjawiskiem «postpolitycznym» dzisiaj jest pseudolewicowość zaprezentowana przez Žižka w tekście na temat polityki austriackiej. Jak zgrabnie autor mówi o populizmie: z jego

odrzucając politykę, z jego dążeniem do zastąpienia technik polityki fantazjami ideologii. Fatalna pokusa «lewicy» – chwila, kiedy przestaje być w ogóle «lewicą» i staje się retorycznym wariantem prawicy. To nie populistyczna prawica zachowuje się jak lewica w swojej opozycyjności. Wręcz odwrotnie. Tak naprawdę «lewica» jest częścią prawicy. Lewicowy konserwatyzm objawia się tęsknotą za dobrymi dawnymi czasami, kiedy zdawały się rządzić retoryka i ideologia, a nie wiedza dotycząca problemów sprawiedliwości.”

To dla mnie coś nowego. Myślałem, że dawne czasy to te, kiedy przeważały kwestie klasowe i ekonomiczne, zanim jacyś okropni sekciarze i listowicze nie sprowadzili wszystkiego do dyskursu.

„Na hasła populistyczne podatni są szczególnie robotnicy, farmerzy i właściciele małych firm, żądający przywrócenia im specjalnego statusu.”

Kiedy to robotnicy mieli specjalny status? I gdzie? Teraz jest lepiej, kiedy twoi przyjaciele z ALP wyznają neoliberalizm i wprowadzają ustawy antyimigracyjne?

„Chcieliby czerpać korzyści z handlu międzynarodowego, pod warunkiem, że owe korzyści nie przypadną nikomu innemu poza nimi.”

O czym ty właściwie mówisz? Skoro taki z ciebie detalista, może podasz trochę szczegółów.

„Niech inne rynki się otworzą, ale najlepiej jeśli ich własny pozostanie zamknięty.”

Joan Robinson nazwała to nowym merkantylizmem – jakieś 50 lat temu.

„Populizm to zjawisko dla lewicowych intelektualistów dwuznaczne. Lata 30. nauczyły nas jak niebezpiecznie z nim flirtować. Ale intelektualiści też chcą zachować swoje przywileje w ramach państwa. Chcą (chcemy) czerpać korzyści z globalizacji, ale nie godzą (godzimy) się ponosić związanych z nią kosztów.”

„Chcemy podróżować, pracować za granicą, chcemy żeby nasze dokonania były znane w innych krajach, ale chcemy też mieć uprzywilejowaną pozycję w państwie, chcemy żeby legitymowało ono nasz autorytet (nawet jeśli jest sprzeczność wewnętrzna).”

To naganne, że chcemy podróżować i być znani. Nie sądzisz, że współzawodnictwo każdego z każdym jest raczej gównianym modelem społecznym?

„Tutaj stara retoryka ciągle jeszcze zachowuje swoją funkcję – zapełnia kolumny gazety.”

Zajęcie ci nieobce.

„Jaki smutny koniec dla lewicowców: wyprzedawanie starej retoryki w mediach, zapełnianie miejsca w pismach. I jaki komfort dla populistów: żadnych szczegółowych analiz politycznych, technik wprowadzania sprawiedliwości, żadnych kompromisów.”

A jaki jest twój udział w debacie? Wiem od przyjaciół w Australii, że jesteś zagorzałym zwolennikiem hiperkapitalizmu. Lepiej wyprzedawać nową retorykę zamiast starej – to skuteczniejsza strategia wyrabiania sobie nazwiska.

„To nieprawda, że demokracja zdradziła swoich zwolenników. Przeciwnie, to intelektualiści zawiedli, nie dorośli do demokracji, nie potrafią z niej korzystać.”

Detale proszę. Co powinni mówić intelektualiści, którzy dorośli?

„Jakie to żałosne, że to populistyczna prawica dokonuje krytyki demokracji, kiedy ta zawodzi!”

Hmm, myślałem, że Žižek krytykuje demokrację za to, że zarzuciła wszelki sprzeciw wobec kapitalizmu. Demokraci w Australii, Nowej Zelandii i Zachodniej Europie są wściekle prorynkowi. Co dokładnie zawodzi i kto dokonuje krytyki?

„Gdzie są intelektualiści odmawiający współnictwa we władzy, mający coś więcej do zaoferowania ponad retoryczną krytykę niedostatków demokracji?”

Nie dałbym złamanego grosza za demów, którzy są przy władzy. Wiem od moich australijskich przyjaciół, że jesteś całkiem blisko ALP. To już jest nas dwóch, którzy nie bratają się z władzą. Może odezwą się inni listowicze

Doug

Armin Medosch

sorry Mr. Žižek

Od: Armin Medosch <armin@easynet.co.uk>

Do: nettime-l@bbs.thing.net <nettime-l@bbs.thing.net>

Temat: <nettime> Re: sorry Mr. žižek

Data: 12 lutego 2000 19:38

Proszę wybaczyć, Panie Žižek, ale pański artykuł DLACZEGO UWIELBIAMY NIENAWIDZIĆ HAIDERA? zawiera zasadnicze błędy myślowe.

Po pierwsze, argument, że Haider jest wygodny dla lewicy, bo ją jednoczy, jest żadnym argumentem. Oczywiście, że Haider ją jednoczy. Słyszac takie stwierdzenie, chciałoby się zapytać: co z tego? Powinniśmy się wstydzić, że nie mamy lepszego wroga? Tak argumentując, mydli nam Pan oczy. Nie wspomina Pan ani słowem, że wejście FPOE do rządu znacznie pogorszy sytuację wielu ludzi nie tylko w Austrii, ale i w innych krajach. To jest rzeczywistość, a nie jakieś przemieszczenia w symbolicznej sferze układów prawa-lewa. Jeśli rząd Austrii wkrótce nie upadnie (czego mu życzę), jego polityka będzie miała poważny wpływ na klimat kulturowy (i na życie wielu ludzi) w Austrii i nie tylko. Tyle o Pana głównej linii argumentacyjnej. Jest bzdurna. Przykro mi to stwierdzić, ale nie powiedział Pan nic sensownego.

Błądzi Pan (czy aby tylko?) także w detalach.

„Kluczowe znaczenie ma fakt, że nowa, populistyczna prawica to jedyna dziś «poważna» siła polityczna, która używa retoryki antykapitalistycznej, acz przybranej w nacjonalistyczno-rasistowsko-religijne slogany (wielonarodowe korporacje «zdradzają» człowieka poczciwego, pracujący lud naszego kraju)”.

Być może jest na odwrót. Może Haider i jego ludzie wyznają nacjonalistyczno-rasistowsko-religijne ideologemy, „przybrane” w antykapitalistyczną retorykę. Dla mnie ten fragment objawia

cały pański sposób myślenia. Czy nie może Pan zrozumieć, że to naprawdę są rasiści i nacjonaści (nie mający, na marginesie, nic wspólnego z religią), żadni prawdziwi antykapaliści. To, co głoszą, to swego rodzaju faszyzm dla japiszonów (określenie zaczerpnąłem z prasy angielskiej).

W swoich zapatrywaniach na ekonomię polityczną są bardzo, bardzo kapitalistyczni, thatcherowscy, reaganowscy. Jestem rozczarowany, że zdaje się Pan tego nie widzieć. To tak, jakby uwierzył pan w hasła z ich kampanii wyborczej, jakby uwierzył Pan, że naprawdę troszczą się o „szarego człowieka”. Raz jeszcze przepraszam, ale to, co Pan napisał, jest pochwałą Haidera. Może jest Pan źle poinformowany, a może nie ma Pan w tej sprawie nic do powiedzenia. Jeśli tak, powinien Pan siedzieć cicho i nadal robić inteligentną minę. Raz jeszcze muszę przeprosić, ponieważ do tej pory wysoko Pana ceniłem jako interesującego i znaczącego intelektualistę. Chciałbym dodać, że nie mam do Pana nic osobiście, ale ten pański artykuł jest oburzająco, skandalicznie głupi.

yours armin

Geje w Iraku¹⁰

Czy armia nienawidzi homoseksualistów?

Jak można było przewidzieć, nieprzyznanie „Tajemnicy Brokeback Mountain” Oscara za najlepszy film szybko potępiono w niektórych kręgach jako wyraz utajonej homofobii Hollywood. Krytycy wymyślili, że zwycięstwo „Miasta gniewu” było obłudną zasłoną dymną: Hollywood dopuściło się zdrady wobec „Tajemnicy...” i – by uspokoić sumienie – nagrodziło antyrasistowski film pełen liberalnych i politycznie poprawnych odniesień.

Tymczasem „Tajemnica Brokeback Mountain” jest filmem prawdziwie eskapistycznym, tragiczną historią miłosną trafnie osadzoną w zacofanej *Amérique profonde* sprzed dziesięcioleci. Dzisiejszy liberalny widz z wielkiego miasta może zatem pomyśleć sobie z zadufaną satysfakcją, że zwycięstwo zostało już osiągnięte: oglądany przez niego film *de facto* nie dotyczy naszych problemów – w odróżnieniu od „Miasta gniewu”, podejmującego problemy bez wątpienia aktualne. Najbardziej wyrafinowany eskapizm polega na unikaniu problemów teraźniejszych poprzez przywoływanie rozwiązanych problemów z przeszłości – prawdziwym aktem eskapizmu byłoby zatem przyznanie Oscara „Tajemnicy Brokeback Mountain”.

Ale czy bitwa rzeczywiście została wygrana? Czyż film nie został zaatakowany przez liczne prawicowe organizacje chrześcijańskie jako szargający wizerunek kowboja – ikony amerykańskiej kultury – i obciążający go zmałą homoseksualizmu? Nie odnotowano wprawdzie protestów na dużą skalę czy wezwań do bojkotu „Tajemnicy...”, ale krytyczne reakcje prasy konserwatywno-chrześcijańskiej były liczne i przewidywalne. Robert Knight, dyrektor Culture and Family Institute of Concerned Women of America, stwierdził, że film wypacza jedną z najbardziej ujmujących cech westernów: „przedstawianie braterstwa wolnego od elementów seksualnych”. David Kupelian z dziennika „World Net Daily” zarzucił z kolei filmowi dokonywanie „gwałtu na Marlboro Man”, a tym samym ni mniej, ni więcej tylko próbę zburzenia systemu „judeochrześcijańskich wartości moralnych, stanowiących fundament i esencję zachodniej kultury”.

Aż się prosi, by odpowiedzieć na to, że etos westernu jest głęboko antychrześcijański: jest

10 Źródło: „EUROPA”, numer 104/2006-03-29, strona 9. Przekład Tomasz Bieroń.

etosem zemsty i przemocy – nie „nadstaw drugi policzek”, lecz „weź sprawiedliwość w swoje ręce i bij na odlew”. Najzwięźlej ujął tę postawę Con Vallian, bohater „Szybkich i martwych” Louisa L'Amoura: „Na zachód od Chicago cisi g... odziedziczą”. Nic dziwnego, że wojownicza retoryka administracji Busha z okresu po 11 września („Wykurzyć ich, martwych albo żywych!”) wskrzesiła kodeks bohatera westernu – fakt, że administracja jednocześnie uważa się za chrześcijańską, wiele mówi o amerykańskim chrześcijaństwie.

Zwrócono natomiast uwagę (a nawet wykpieno w serii migawek wyświetlanych podczas ceremonii oscarowej) na oczywiste homoerotyczne podteksty, w jakie obfituje wszechświat Zachodu, podkreślający znaczenie więzi między mężczyznami i deprecjonujący kobiety. Pułapką, której należy unikać, jest dostrzeganie w tych podtekstach „wywrotowości”, ukrytego „oporu” wobec oficjalnej ideologii, która jest patriarchalna, heteroseksualna itd. Wręcz przeciwnie, ten wymiar homoseksualizmu należy do zasadniczych składników zachodniego wszechświata – a ze szczególną siłą uwidacznia się w środowisku wojskowym. Administracja Clintona próbowała rozwiązać kwestię gejów w armii amerykańskiej za pomocą kompromisu pod hasłem „Nie pytaj, nie mów!” – żołnierzy nie wolno wprost pytać, czy są gejami, żeby nie musieli kłamać i wypierać się tego, aczkolwiek formalnie geje nie mają prawa wstępować do wojska. Homoseksualiści są w armii tolerowani pod warunkiem, że zachowają swoją orientację seksualną w tajemnicy i nie będą aktywnie dążyli do nawiązania kontaktów seksualnych.

Ta oportunistyczna metoda została słusznie potępiona jako po cichu umacniająca wrogi stosunek do homoseksualizmu (w gruncie rzeczy wyniosła ona hipokryzję do rangi zasady społecznej, podobnie jak wynosi ją stosunek do prostytucji w krajach tradycyjnie katolickich), ale większość krytyków przeoczyła zawarty w niej paradoks.

Należy tu bowiem postawić naiwne, ale kluczowe pytanie: dlaczego świat wojskowy tak silnie opiera się jawnemu przyjmowaniu gejów w swoje szeregi? Możliwa jest tylko jedna logiczna odpowiedź: nie dlatego, że homoseksualizm stwarza zagrożenie dla rzekomo „falicznej i patriarchalnej” gospodarki libidinalnej w środowisku wojskowym, lecz na odwrót – gospodarka libidinalna w środowisku wojskowym opiera się na tłumionym i negowanym homoseksualizmie jako zasadniczym spoiwie „braterstwa broni”.

Służbę wojskową odbyłem w 1975 r. i pamiętam, że niesławnej pamięci Jugosłowiańska Armia Ludowa była skrajnie homofobiczna – kiedy odkryto u kogoś skłonności homoseksualne, natychmiast stawał się pariasem i zanim formalnie usunięto go z wojska, nie był traktowany jak człowiek. A jednocześnie w codziennym życiu armii panowała atmosfera przesycona homoseksualnymi podtekstami. To chwiejne współistnienie ostrej homofobii z tłumionym, „spychanym do podziemia” homoseksualizmem pokazuje, że dyskurs środowiska wojskowego może być funkcjonalny tylko w warunkach cenzurowania swych libidinalnych podstaw. Czy poza granicami życia wojskowego nie napotykamy analogicznego mechanizmu autocenzury w obrębie współczesnego konserwatywnego populizmu, z jego seksistowskim i rasistowskim odchyleniem? Wystarczy przypomnieć kampanie wyborcze konserwatywnego senatora z Północnej Karoliny, Jesse Helmsa, których rasistowskie i seksistowskie przesłanie nie było formułowane wprost (senator gwałtownie się go zapierał), lecz przemycane „między wierszami” za pomocą kalamburów i zaszyfrowanych aluzji.

Kiedy zatem Andrew Longman w swoim felietonie do „Renew America” skrytykował „Tajemnicę Brokeback Mountain”, mówiąc, że „nie można walczyć z islamizmem, mając do dyspozycji homoseksualnych kowbojów”, podwójnie się pomylił. Po pierwsze, żołnierze amerykańscy walczący z islamizmem w Iraku i gdzie indziej są swego rodzaju „homoseksualnymi kowbojami”, których zbiorowa tożsamość opiera się na homoseksualnej więzi. (Notabene, homoerotyzm odgrywa zasadniczą rolę w społeczeństwach muzułmańskich!). Po drugie, zdecydowanie „można walczyć z islamizmem, mając do dyspozycji homoseksualnych kowbojów”

– aby zwyciężyć w bitwie z wojującym islamem, trzeba właśnie wyzwolić tłumiony erotyzm, którym podszyte jest „braterstwo broni”.

Jak zatem dzisiejsza kinematografia powinna podchodzić do tematu homoseksualizmu?

Jako pozytywny kontrprzykład dla „Tajemnicy Brokeback Mountain” należy wymienić film „Capote”. To film o człowieku, który jest wprawdzie gejem, ale homoseksualizm nie określa jego postaci w zasadniczy sposób i nie jest głównym tematem filmu. Czy nie świadczy to o prawdziwym zwycięstwie gejów? – główny bohater filmu nie kryje się ze swoim wybujałym homoseksualizmem, ale ten element jego osobowości nie przesłania innych.

Hitchcockowskie spojrzenie¹¹

Teoria prawdziwej miłości

Kiedy po raz dwudziesty oglądałem „Psychozę”, zauważyłem dziwny szczegół – w finale Lilah (Vera Miles) z dużym przejściem słucha wyjaśnień psychiatry i dwukrotnie kiwa głową, z ogromną satysfakcją: nie jest wstrząśnięta, choć diagnoza potwierdza bezsensowną śmierć jej siostry. Czy to czysty przypadek, czy też Hitchcock chciał zasugerować osobliwą, libidinalną niejednoznaczność i rywalizację między siostrami? Albo w scenie ucieczki z Phoenix, tuż przed przyjazdem do motelu Batesów: kiedy Marion jedzie samochodem i w wyobraźni słyszy głosy swojego szefa i milionera, wściekłych z powodu tego, co zrobiła, z jej twarzy znika napięcie – dostrzegamy osobliwy, maniackalny uśmiech, wyraz głęboko perwersyjnej satysfakcji, który w niesamowity sposób przypomina ostatnie ujęcie twarzy Normana-matki, (zanim mignie w niej czaszka, a ujęcie przejdzie w obraz samochodu wyciąganego z bagna).

A zatem, w pewien sposób, zanim go faktycznie spotka, Marion już staje się Normanem. Wniosek ten potwierdza dodatkowa okoliczność – uśmiech na twarzy Marion pojawia się kiedy słucha głosów we własnej głowie, dokładnie tak, jak Norman w ostatnim ujęciu... I jeszcze jeden, najciekawszy przykład – scena, w której Marion melduje się w motelu Batesów. Podczas gdy Norman zwrócony do niej plecami, przegląda rząd kluczy do pokoi, Marion rozgląda się ukradkiem, jakie miasto podać jako miejsce zamieszkania i dostrzega Los Angeles w nagłówku prasowym. Mamy tu dwa równoczesne wahania: kiedy Marion zastanawia się, jakie miasto wybrać (jakie kłamstwo powiedzieć), Norman waha się, w którym pokoju ją umieścić (jeśli wybierze 1, będzie mógł ją po cichu obserwować przez otwór w ścianie).

Kiedy Marion, po chwili niepewności, odpowiada Los Angeles, Norman sięga po klucz do pokoju numer 1. Czy jego wahanie oznacza, że rozważał jej atrakcyjność seksualną, czy też, na bardziej wyrafinowanym poziomie, wyczuł w jej wahaniu, że ma zamiar skłamać i przeciwstawił jej kłamstwu własną nieuczciwość, rozpoznając w występku Marion usprawiedliwienie dla własnego uczynku? (A może, usłyszawszy, że jest z LA, pomyślał, że dziewczyna z tak dekadentckiego miasta może być łatwą zdobyczą?) Choć Joseph Stephano, autor scenariusza, twierdzi, że twórcy mieli na myśli jedynie narastający pociąg seksualny Normana, pozostaje cię wątpliwości, że równoczesność tych dwóch momentów wahania nie może być czysto przypadkowa... To właśnie w teorii nazywa się prawdziwą miłością. Z prawdziwej miłości twierdzą zatem, że i s t n i e j e unikalny, hitchcockowski wymiar.

¹¹ Źródło: Dziennik, „Europa” z 7 lipca 2007 r. Fragmenty książki „Lacrimae rerum. Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch”; Seria Krytyki Politycznej, Tom 4; wyd. Korporacja Ha!art, 2007. Tłumaczenie: Kuba Mikurda.

Obsesje Hitchcocka

Obsesja Hitchcocka na punkcie sprzątanía łazienki lub toalety po tym, jak z niej skorzystał, jest dobrze znana. To bardzo znaczące, że [w „Psychozie” – przypis red.] po morderstwie Marion, kiedy chce skłonić widzów do identyfikacji z Normanem, wprowadza długą sekwencję, w której Norman dokładnie sprząta łazienkę. Możliwe, że to właśnie kluczowa scena filmu, dostarczająca niesamowitej, głębokiej satysfakcji z dobrze wykonanej pracy, przywrócenia rzeczy do normy, odzyskania kontroli nad sytuacją, usunięcia wszelkich, zaświatowych śladów.

Aż kusi, żeby czyta tę scenę na tle dobrze znanej tezy świętego Tomasza z Akwinu, zgodnie z którą cnota (definiowana jako właściwy sposób spełnienia uczynku) może także posłużyć złym celom: można być doskonałym złodziejem, mordercą, szantażystą, tj. robić coś złego w „cnotliwy” sposób. Scena sprzątanía łazienki w „Psychozie” pokazuje, jak „niższa” doskonałość może niepostrzeżenie wpłynąć na „wyższy” cel: to oczywiście, że „cnotliwa” doskonałość Normana w sprzątaníu łazienki służy złym celom, tj. zatarciu śladów zbrodni; a jednak, jego doskonałość, oddanie i skrupulatność zwodzą nas, widzów i prowadzą do wniosku, że ktoś, kto działa w tak „doskonały” sposób musi być w ogóle dobrą i sympatyczną osobą. Mówiąc krótko, ktoś, kto wysprzątał łazienkę tak sumiennie jak Norman nie może być naprawdę zły, mimo pomniejszych osobliwości... (albo, żeby postawić sprawę jeszcze ostrzej, w kraju rządzonym przez Normana pociągi na pewno jeździłyby punktualnie!) Kiedy ostatnio oglądałem tę scenę, złapałem się na nerwowym spostrzeżeniu, że łazienka nie jest do końca wysprzątana – zostały dwie plamki z boku wanny! Chciałem niemal krzyknąć: „Hej, to jeszcze nie koniec, zrób to porządnie!”

Czy nie jest tak, że „Psychoza” sugeruje w tym miejscu współczesne ujęcie ideologiczne, zgodnie z którym to praca (praca fizyczna, w przeciwieństwie do czynności „symbolicznych”), nie seks, staje się czymś obscenicznym, nieprzyzwoitym, ukrytym przed wzrokiem publicznym? Kulminacją tradycji, w której praca ma miejsce pod ziemią, w ciemnych jaskiniach (sięgającą wagnerowskiego „Złota Renu” i „Metropolis” Fritza Langa), są dziś miliony anonimowych robotników, ociekających potem w fabrykach Trzeciego Świata, od chińskich gułagów po indonezyjskie czy brazylijskie linie montażowe – dzięki ich niewidzialności Zachód może bełkotać o „znikającej klasie pracującej”. Ale tym, co kluczowe w tej tradycji jest zrównanie pracy fizycznej z przestępstwem, pomyśl, że ciężka praca to pierwotnie nieprzyzwoita, przestępcza działalność, którą trzeba ukrywać przed wzrokiem publicznym. Jedyna okazja, kiedy w filmach hollywoodzkich widzimy proces produkcji z całą intensywnością, ma miejsce wówczas, kiedy bohater zakrada się do kryjówki superzbrodniarza i odkrywa tam miejsce intensywnej pracy (destylacji i pakowania narkotyków, budowania rakiety, która ma zniszczyć Nowy Jork itd.).

Czy fragmenty z filmów o Bondzie, w których superzbrodniarz, po złapaniu Bonda, funduje mu zwiedzanie nielegalnej fabryki, to nie hollywoodzki odpowiednik dumnych, socrealistycznych produkcyjniaków? Zadanie Bonda, co oczywiście, to wysadzić z hukiem owo miejsce produkcji, co pozwala nam wrócić do codziennego pozoru, że żyjemy w świecie, z którego „znika klasa pracująca”.

Czym byłby dobry remake filmu Hitchcocka?

(...)Wyjściem byłaby dobrze przemyślana, strategiczna adaptacja jednego z alternatywnych scenariuszy, które tkwią u podstaw wersji faktycznie zrealizowanej przez Hitchcocka (jak remake „Osławionej”, w którym tylko Ingrid Bergman uchodzi cało). Byłby to właściwy sposób, aby uhonorować Hitchcocka jako artystę, który należy do naszej epoki. Możliwe, że sceny, które zapowiadają taki remake, znajdujemy nie tyle w bezpośrednich „hołdach” Briana De Palmy i

innych, ale tam, gdzie się ich nie spodziewamy. Taką sceną jest scena w hotelowym pokoju, na miejscu zbrodni, w „Rozmowie” Francisa Forda Coppoli, który zdecydowanie nie jest z Hitchcocka. Harry Caul (Gene Hackman) sprawdza pokój hitchcockowskim spojrzeniem (jak Lilah i Sam w pokoju Marion), przechodzi od sypialni do łazienki, gdzie skupia się na toalecie i prysznicu.

Tym, co kluczowe, jest przejście od prysznica (gdzie nie ma śladów zbrodni, wszystko jest czyste) do muszli klozetowej, które czyni z niej jeden z hitchcockowskich przedmiotów – fascynujących i przyciągających spojrzenie obiektów, wobec których mamy jak najgorsze przeczucia (wystarczy przypomnieć batalię Hitchcocka z cenzurą, która nie zezwoliła na ujęcie wnętrza muszli – Sam wyciąga stamtąd skrawek papieru, na którym Marion zapisała sumę wydanych pieniędzy, dowód, że była w motelu). Po serii oczywistych, „prysznicowych” aluzji do „Psychozy” (gwałtownie odciągnięta zasłonka, sprawdzanie odpływu), Harry zwraca uwagę na muszlę klozetową, na pierwszy rzut oka również wyczyszczoną. Spuszcza wodę, a wtedy, jakby znikąd, pojawia się plama – krew i inne ślady zbrodni przelewają się przez krawędź muszli.

Ta scena (...) zawiera główne elementy hitchcockowskiego świata: jest hitchcockowski przedmiot, który materializuje jakąś nieokreśloną groźbę – dziura do innego, otchłannego wymiaru (czy spuszczenie wody nie działa tu jak wciśnięcie niewłaściwego guzika, co prowadzi do rozpadu wszechświata w powieściach science fiction?); ów przedmiot, który jednocześnie przyciąga i odpycha podmiot, można uznać za punkt, z którego oglądane miejsce odwzajemnia spojrzenie (czy nie jest tak, jakby muszla spoglądała na bohatera?); i w końcu, Coppola realizuje alternatywny scenariusz, w którym sama toaleta skrywa tajemnicę. Tym, co czyni ten miniremake tak skutecznym, jest zawieszenie zakazu, który obowiązuje w filmie Hitchcocka: groźba faktycznie wybucha, kamera faktycznie pokazuje to, co w „Psychozie” wisi w powietrzu, chaotyczną, krwawą masę eksplodującą z toalety. (I czy bagno za domem, w którym Norman topi samochody z ciałami swoich ofiar, to nie rodzaj ogromnego zbiornika z ekskrementalnym błotem? Jest więc tak, jakby spuszczał samochody w toalecie.

Słynny moment, zmartwione oblicze Normana, kiedy przez chwilę wygląda na to, że samochód Marion nie zanurzy się w całości, to naprawdę zakłopotanie, że toaleta nie pochłonęła śladów naszego występku. A zatem, ostatnie ujęcie „Psychozy”, w którym widzimy samochód Marion wyciągany z bagna, stanowi rodzaj hitchcockowskiego odpowiednika krwi wypływającej z muszli klozetowej – mówiąc krótko, bagno jest kolejną w serii „bram” do preontologicznych zaświatów.

Imperium z ludzką twarzą¹²

Często słyszymy, że zwycięstwo Obamy oznacza spełnienie snu Martina Luthera Kinga o pełnej emancypacji czarnych. Czy aby na pewno to, o czym śnił King, stało się rzeczywistością?

Gdy wiosną 2008 r. Stany Zjednoczone obchodziły rocznicę tragicznej śmierci Martina Luthera Kinga, Henry Louis Taylor zauważył gorzko: „Wiemy tylko, że ten facet miał sen. Nie wiemy jednak, o czym śnił”.

To wymazywanie historycznej pamięci nastąpiło zwłaszcza w okresie po marszu na Waszyngton z 1963 r., kiedy okrzyknięto Kinga „moralnym przywódcą narodu”. Skoncentrował się wówczas na kwestiach biedy i wojny, ponieważ uznał, że dzięki nim – a nie dzięki solidarności

12 Źródło: Gazeta Wyborcza, 2 lutego 2009 r.

rasowej – da się zrobić coś realnego dla sprawy równości. Ceną, jaką za to zapłacił, było powolne stawianie się pariasem.

Niepokojące w kampanii Obamy było to, że to, co historyczna cenzura zrobiła kiedyś Kingowi, Obama zrobił sobie sam: aby zwiększyć szanse na zwycięstwo, usunął z programu wszystkie sporne kwestie. W religijnej parodii Monty Pythona „Żywot Briana” jest taka scena: przywódca rewolucyjnej żydowskiej organizacji ruchu oporu z pasją głosi, że Rzymianie przynieśli Żydom same nieszczęścia. Kiedy jego zwolennicy zauważają, że Rzymianie wprowadzili jednak edukację, zbudowali drogi, systemy nawadniające itd., odpowiada: „Dobrze, ale oprócz higieny, edukacji, wina, porządku publicznego, bieżącej wody i zdrowia publicznego cóż Rzymianie kiedykolwiek dla nas zrobili? Przynieśli nam tylko nieszczęście!” Czy ostatnie wystąpienia Obamy nie są przypadkiem podobne? „Jestem za radykalnym zerwaniem z polityką Busha! OK, wzywałem do pełnego poparcia dla Izraela oraz by utrzymać bojkot Kuby... Jednak mimo wszystko jestem za radykalnym odejściem od polityki Busha”.

Inauguracyjne przemówienie Obamy zwięździło proces „politycznego oczyszczania” – dlatego też tak bardzo rozczarowało wielu amerykańskich lewicowych liberałów. W trakcie kampanii wyborczej komentatorzy zauważali często, że kiedy Obama mówił o „odwadze nadziei”, o „zmianie”, brakowało w tym treści. Nadziei na co? Zmiany czego? Teraz wiemy już trochę więcej. Obama proponuje zmiany taktyczne, których celem jest jednak potwierdzenie podstawowych celów polityki amerykańskiej: obrony amerykańskiego stylu życia i przywódczej roli Stanów Zjednoczonych. Takie było właśnie jego inauguracyjne przesłanie do „wszystkich narodów i rządów”: „Jesteśmy gotowi, by raz jeszcze stanąć na czele”. Amerykańskie imperium będzie bardziej ludzkie, będzie szanować innych, przewodzić z pomocą dialogu, a nie narzucania swojej woli. O ile imperium Busha miało twarz brutala, o tyle teraz będziemy mieć do czynienia z imperium z ludzką twarzą. Będzie to jednak wciąż to samo imperium.

Tymczasem, aby stawić czoła dzisiejszym problemom, Ameryka powinna zaakceptować fakt, że świat staje się wielocentryczny, że żadne pojedyncze mocarstwo nie będzie już pełnić w nim przywódczej roli. Powinna też uświadomić sobie, że „amerykański styl życia” jest jednym z problemów współczesnego świata. Nawet jeśli niekoniecznie trzeba za ten styl życia przeproszać, to trzeba przynajmniej spróbować ocenić go krytycznie.

Przykład? 23 października nie kto inny jak Bill Clinton na spotkaniu Narodów Zjednoczonych w sprawie kryzysu żywnościowego przyznał, że „wszyscy schrzaniiliśmy sprawę, łącznie ze mną, kiedy byłem prezydentem”. Chodzi o to, że żywność była traktowana jak towar, a nie jak podstawowe prawo ludzi biednych, Clinton uznał że winę za to ponoszą nie pojedyncze rządy, ale cały Zachód, z jego długookresową polityką narzuconą przez USA i Unię Europejską a realizowaną przez Bank Światowy, Międzynarodowy Fundusz Walutowy i inne instytucje międzynarodowe.

To one wymusiły na rządach krajów afrykańskich i azjatyckich, aby zrezygnowały ze zwiększania efektywności upraw, z subsydiowania nawozów, ulepszenia materiału siewnego. Uprawie zbóż służyła więc ziemia najlepszej jakości, a żywnościowa samowystarczalność tych krajów została zniszczona. Dzięki takim „strukturalnym dostosowaniom” lokalne rolnictwo zostało włączone do gospodarki światowej. Zbiory szły na eksport, a rolnicy wyrzuceni ze swojej ziemi zostali wypchnięci do slumsów, zapewniając siłę roboczą sweatshopom [pracującym dla wielkich koncernów fabryczek, w których warunki pracy urągają wszelkim standardom]. Biedne kraje zaś coraz bardziej musiały polegać na żywności importowanej. W taki to sposób utrzymuje się je w zależności kolonialnej oraz naraża na fluktuacje rynku – rosnące szybko w ostatnich latach ceny zbóż (między innymi spowodowane przetwarzaniem ich na biopaliwa) już spowodowały kłęski głodu od Haiti po Etiopię.

Taki stosunek do Trzeciego Świata jest nieodłączną częścią amerykańskiego stylu życia.

Clinton ma rację, kiedy mówi: „żywność nie jest towarem takim jak inne. Powinniśmy wrócić do polityki maksymalnej samowystarczalności żywnościowej. Szaleństwem z naszej strony jest myślenie, że możemy rozwijać państwa na całym świecie, nie zwiększając ich możliwości do wyżywienia się”. Trzeba tu jednak dodać przynajmniej dwie rzeczy. Po pierwsze, rozwinięte kraje Zachodu, narzucając globalizację i liberalizację rolnictwa krajom Trzeciego Świata, doskonale troszczą się o swoją własną samowystarczalność i wspierają finansowo swoich rolników (wystarczy wspomnieć, że pomoc dla rolników pochłania ponad połowę całego budżetu Unii Europejskiej). Rozwinięty Zachód nigdy tak naprawdę nie zrezygnował z polityki „maksymalnej samowystarczalności żywnościowej”! Po drugie, lista rzeczy i produktów, które nie są „towarami jak inne”, jest znacznie dłuższa: to nie tylko obrona (z czego zdają sobie sprawę tak zwani patrioci), ale przede wszystkim woda, energia, środowisko naturalne, kultura, edukacja, zdrowie... Kto i jak będzie zarządzał tymi priorytetami, jeśli nie można ich poddać działaniom rynku? To są prawdziwe pytania na dziś.

Berlusconi pozwolił sobie na niesmaczną uwagę, że Obama jest młody, piękny i ładnie opalony. To protekcyjne stwierdzenie lekceważy kolor skóry Obamy, traktując go jako nieznaczący szczegół, wzbudzającą sympatię ekscentryczność. Ale można również czytać tę uwagę w zupełnie inny sposób: istnieją czarnoskórzy intelektualiści, którzy dają się zupełnie kooptować białemu liberalnemu establishmentowi akademickiemu, a establishment uwielbia ich właśnie dlatego, że wydają się „jednymi z nas” – białymi, tylko z nieco ciemniejszą skórą. Wydaje się, że, politycznie rzecz biorąc, właśnie tym jest Obama: białym liberałem, który się trochę opalił.

Irak – fałszywe obietnice¹³

Kto chce zrozumieć, dlaczego administracja Busha dokonała inwazji na Irak, powinien przeczytać „Objaśnianie marzeń sennych” Freuda, a nie Strategię Bezpieczeństwa Narodowego Stanów Zjednoczonych. Tylko pokrętna logika snu może wyjaśnić, dlaczego Amerykanie są przekonani, że agresywne dążenie do sprzecznych celów – takich jak szerzenie demokracji, utrwalanie hegemonicznej pozycji Stanów Zjednoczonych i zapewnianie sobie stabilnych dostaw surowców energetycznych – zakończy się sukcesem. Dla zilustrowania dziwacznej logiki marzenia sennego Freud przytaczał historię o pożyczonym czajniku. Kiedy znajomy oskarża cię, że zwróciłeś mu pęknięty czajnik, najpierw odpowiadasz, że nigdy czajnika nie pożyczałeś, potem, że oddałeś czajnik nieuszkodzony, a wreszcie, że czajnik był pęknięty już wówczas, gdy go pożyczałeś. Taka wyliczanka niespójnych argumentów oczywiście potwierdza to, czemu próbujesz zaprzeczyć, mianowicie, że pożyczyłeś czajnik i że go uszkodziłeś. Podobny łańcuch niespójności cechuje publiczne uzasadnienia ataku na Irak na początku 2003 roku, które wygłaszała administracja Busha. Po pierwsze, administracja twierdziła, że Saddam Husajn posiada broń masowego rażenia, co stanowi „realne zagrożenie” dla krajów sąsiadujących z Irakiem, Izraelem i wszystkich demokratycznych państw Zachodu. Jak dotąd broni takiej nie znaleziono (mimo że szukało jej przez kilka miesięcy ponad tysiąc amerykańskich specjalistów). Administracja więc stwierdziła, że nawet jeśli Saddam Husajn nie dysponuje bronią masowego rażenia, to i tak współpracował z al-Kaidą przy atakach z 11 września, trzeba go zatem ukarać, aby zapobiec podobnym atakom w przyszłości. Jednak we wrześniu 2003 roku nawet prezydent George W. Bush musiał przyznać, iż Stany Zjednoczone „nie mają dowodów, że Saddam Husajn był zamieszany w wydarzenia 11 września”.

13 Źródło: „EUROPA” (10) 134/04 (09.06.2004), GLOBALIZACJA, str. 5.

Wreszcie, istniał też trzeci poziom uzasadnień: nawet jeśli nie ma dowodów powiązań z al-Kaidą, to bezwzględna dyktatura Saddama stanowi zagrożenie dla sąsiednich krajów i katastrofę dla Irakijczyków, co jest wystarczającym powodem, by ją obalić. To prawda, ale dlaczego obalać właśnie dyktaturę iracką, a nie inne reżimy, poczynając od Iranu i Korei Północnej, dwu pozostałych państw należących do niesławnej Bushowskiej „osi zła”? Jeżeli zatem wymienione uzasadnienia nie ostają się po bliższej analizie, a tylko sugerują, że administracja myliła się co do przyczyn własnego postępowania, to jakie były prawdziwe powody inwazji na Irak? W zasadzie są trzy. Po pierwsze, szczerze ideologiczne przekonanie, że przeznaczeniem Stanów Zjednoczonych jest niesienie innym krajom demokracji i dobrobytu; po drugie, chęć brutalnego potwierdzenia amerykańskiej hegemonii; po trzecie, potrzeba kontrolowania irackich rezerw ropy naftowej. Każde z tych trzech uzasadnień funkcjonuje niezależnie od pozostałych i zasługuje na poważne potraktowanie; żadnego z nich, łącznie z szerzeniem demokracji, nie wolno lekceważyć jako zwykłej manipulacji i kłamstwa. Każde może budzić sprzeciw i ma swoje dobre i złe konsekwencje. Jednakże wszystkie trzy razem wzięte okazują się niebezpiecznie niespójne i skazują amerykańskie działania w Iraku na klęskę.

Nie-tak-spokojni Amerykanie

Historycznie rzecz biorąc, Amerykanie postrzegali własną rolę w świecie w kategoriach altruistycznych. „Próbujemy być dobrzy – powiadali – chcemy pomagać innym, nieść pokój i dobrobyt, i zobaczcie, co dostajemy w zamian”. Takie filmy jak „Poszukiwacze” Johna Forda czy „Taksówkarz” Martina Scorsese albo książki w rodzaju „Spokojnego Amerykanina” Grahama Greene’a, ukazujące istotę naiwnej amerykańskiej dobroczynności, nigdy nie były bardziej aktualne niż obecnie, w dobie globalnej ofensywy ideologicznej Stanów Zjednoczonych. Jak powiada Greene o swoim amerykańskim bohaterze, który bardzo chce dać Wietnamczykom zachodnią wolność i demokrację, ale widzi, że jego dążenia okazują się kompletnym niewypałem: „Nie znałem człowieka, który narobiłby tyle kłopotów, a jednocześnie miał tak dobre intencje”. U podstaw tych dobrych intencji leży przekonanie, że w głębi duszy wszyscy jesteśmy Amerykanami. Skoro tak przedstawia się prawdziwe pragnienie ludzkości, to wystarczy, że Amerykanie dadzą innym narodom szansę, uwolnią je od narzuconego im jarzma, a narody te automatycznie przyswoją sobie ideologiczne amerykańskie marzenie.

Nic dziwnego, że Stany Zjednoczone przeszły od polityki „ograniczania wpływów” nieprzyjaciela do polityki wspierania „kapitalistycznej rewolucji”, jak określił to Stephen Schwartz z Fundacji na rzecz Obrony Demokracji w lutym 2003 roku. Stany Zjednoczone, podobnie jak rozpadający się Związek Radziecki kilkadziesiąt lat temu, są dzisiaj wywrotowym inspiratorem światowej rewolucji. Kiedy jednak w orędziu o stanie państwa ze stycznia 2003 roku Bush stwierdził, że „wolność, którą tak sobie cenimy, nie jest darem Ameryki dla świata, lecz darem Boga dla ludzkości”, ów pozorny przypływ pokory maskował totalitarne intencje. Każdy totalitarny przywódca zapewnia, że sam byłby nikim: jego siła jest siłą popierających go ludzi, a on wyraża tylko ich najgłębsze dążenia. Czy to samo nie dotyczy roszczeń Busha? Gdyby wolność była darem Stanów Zjednoczonych dla innych narodów, sytuacja wyglądałaby prościej: przeciwnicy polityki amerykańskiej byłiby po prostu przeciwnikami polityki określonego państwa narodowego. Jeżeli jednak wolność jest darem Boga dla ludzkości, a rząd Stanów Zjednoczonych został wybrany, by przekazać ten dar wszystkim narodom świata, to przeciwnicy polityki amerykańskiej odrzucają najszlachetniejszy z boskich darów. Przejdźmy do drugiej przyczyny ataku: chęci zademonstrowania bezwarunkowej hegemonii Stanów Zjednoczonych. Otóż Strategia Bezpieczeństwa Narodowego administracji Busha wzywa do przełożenia „niezrównanej potęgi wojskowej oraz ogromnych wpływów gospodarczych i politycznych Ameryki” na „dziesięciolecia

pokoju, dobrobytu i wolności”. Ale myśliciele neokonserwatywni wypowiadają bardziej otwarcie to, czego nie mogą wypowiedzieć ich bracia z Białego Domu. W opublikowanej niedawno książce „The War over Iraq” (Wojna o Irak) neokonserwatyści William Kristol i Lawrence F. Kaplan piszą: „Misja rozpoczyna się w Bagdadzie, ale bynajmniej się tam nie kończy. [...] Stoimy u progu nowej ery. [...] To decydujący moment. [...] Jest oczywiste, że chodzi o coś więcej niż Irak. Ba, o coś więcej nawet niż przyszłość Bliskiego Wschodu i wojnę z terroryzmem. Stawką jest rola, jaką Stany Zjednoczone zamierzają odgrywać w dwudziestym pierwszym wieku”. Niepodobna nie zgodzić się z tym twierdzeniem: amerykańska inwazja na Irak stawia pod znakiem zapytania przyszłość wspólnoty międzynarodowej, podnosząc fundamentalny problem „nowego porządku światowego” oraz rządzących nim reguł.

Co do trzeciego powodu inwazji na Irak, uproszczeniem byłoby zakładać, że Stany Zjednoczone zamierzały przejąć iracki przemysł naftowy z całym dobrodziejstwem inwentarza. Ponieważ jednak mowa o kraju, który – jak to ujął zastępca sekretarza obrony Paul Wolfowitz – „unoszący się na morzu ropy naftowej”, amerykańscy decydenci musieli brać pod uwagę oddanie władzy w ręce rządu sprzyjającego Stanom Zjednoczonym, dbającego o dopuszczanie zagranicznych (czytaj: amerykańskich) inwestycji w irackim przemyśle paliwowym i cieszącego się wpływową pozycją w Organizacji Państw Eksporterów Ropy Naftowej. Można nawet powiedzieć, że pominięcie tej ewentualności przez Amerykanów byłoby ogromnym błędem strategicznym.

Groteskowe imperium amerykańskie

Spośród tych trzech przyczyn inwazji kluczowe znaczenie ma druga: chodzi o wykorzystanie Iraku jako pretekstu lub przykładu wyznaczającego parametry nowego porządku światowego, o potwierdzenie prawa Stanów Zjednoczonych do ataków prewencyjnych, a tym samym o umocnienie pozycji Ameryki jako jedynej policjanta globalnego porządku. Przesłanie, jakim był amerykański atak, adresowane było w pierwszym rzędzie nie do narodu irackiego, lecz do wszystkich świadków wojny – to my byliśmy prawdziwymi adresatami politycznymi i ideologicznymi.

W tym punkcie należałoby zadać naiwne pytanie: dlaczego właściwie Stany Zjednoczone nie miałyby zostać globalnym policjantem? Przecież od zakończenia zimnej wojny aż się prosi, by jakieś globalne mocarstwo zajęło taką pozycję. Jednakże kłopot z dzisiejszymi Stanami Zjednoczonymi nie polega na tym, że są one nowym światowym imperium, lecz na tym, że nim nie są – udają imperium, ale w dalszym ciągu zachowują się jak państwo narodowe, bezwzględnie realizujące własne interesy. Gdyby odwrócić stary ekologiczny slogan, można by powiedzieć, że dewiza polityki zagranicznej administracji Busha brzmi „działaj globalnie, myśl lokalnie”. Weźmy amerykańską decyzję o nałożeniu cła na stal: Światowa Organizacja Handlu uznała ją za nielegalną, decyzja z pewnością stanowiła pogwałcenie uświęconej zasady przekazywanej przez Stany Zjednoczone krajom rozwijającym się, tej mianowicie, aby bez jakichkolwiek ograniczeń otworzyły się na globalny rynek. Innym przykładem amerykańskiego dwójmyślenia była presja USA na Serbię w lecie 2003 roku. Wysocy amerykańscy urzędnicy domagali się, aby Serbia wydała podejrzanych o zbrodnie wojenne haskiemu Międzynarodowemu Trybunałowi Kryminalnemu do spraw byłej Jugosławii (zgodnie z logiką globalnego imperium, które domaga się transnarodowych instytucji wymiaru sprawiedliwości); równocześnie jednak wywierali nacisk na Serbię, aby podpisała traktat dwustronny zobowiązujący do niewydawania nowemu Międzynarodowemu Sądowi Kryminalnemu (również z siedzibą w Hadze) obywateli Stanów Zjednoczonych, podejrzanych o zbrodnie wojenne lub inne zbrodnie przeciwko ludzkości (zgodnie z logiką państwa narodowego).

Nic dziwnego, że skonsternowani Serbowie zareagowali furia.

Czy ta sama niespójność nie cechuje aby amerykańskiego sposobu prowadzenia „wojny z terroryzmem”? Wzorcową strategią gospodarczą dzisiejszego kapitalizmu jest „zlecenie na zewnątrz” – powierzanie „brudnego” procesu materialnej produkcji (ale także reklamy, prac projektowych, księgowości itp.) innej firmie. Produkcję prowadzi się na przykład w Indonezji, gdzie standardy pracy i ochrony środowiska są znacznie niższe od obowiązujących na Zachodzie, a zachodnia firma, będąca właścicielem logo, może twierdzić, że nie ponosi odpowiedzialności za nadużycia, jakich dopuszczają się jej podwykonawcy. Coś analogicznego ma miejsce z przesłuchaniami ludzi podejrzanych o działalność terrorystyczną, które „zleca się” sojusznikom z Trzeciego Świata (krajom krytykowanym w rocznym raporcie amerykańskiego Departamentu Stanu o przestrzeganiu praw człowieka), którzy mogą wymuszać zeznania, nie przejmując się kłopotami prawnymi i publicznymi protestami. „Nie możemy zalegalizować tortur, to sprzeczne z amerykańskim systemem wartości” – grymasi na łamach „Newsweeka” felietonista Jonathan Alter; podsumowując, stwierdza jednak, że „powinniśmy pomyśleć o przekazaniu części podejrzanych naszym mniej przewrażliwionym sojusznikom, nawet jeśli to obłudne. Nikt nie powiedział, że wszystko będzie czyste i ładne”. Demokracje Pierwszego Świata coraz częściej zlecają brudną robotę innym krajom – i nieważne, czy chodzi o telemarketing czy tortury. Szansa na podporządkowanie wojny z terroryzmem międzynarodowemu porządkowi prawnemu została zmarnowana. Dlaczego? Używając słów Muhammada Saida al-Sahafa, irackiego ministra informacji, który podczas jednej ze swoich ostatnich konferencji prasowych w czasie wojny miał rzekomo zaprzeczyć, jakoby Amerykanie opanowali niektóre dzielnice Bagdadu: „[Amerykanie] nie panują nad niczym, nawet nad sobą!”. Jednym słowem, amerykańscy decydenci nie dostrzegają sprzeczności między swoimi intencjami oraz między intencjami a działaniami, nie mówiąc już o próbach likwidowania tych sprzeczności. W lutym 2002 roku amerykański sekretarz obrony Donald Rumsfeld oddał się amatorskiej spekulacji filozoficznej na temat związku między tym, co znane, a tym, co nieznanie: „Są wiadome wiadome; innymi słowy, wiemy, że są rzeczy, o których wiemy. Wiemy też, że są wiadome niewiadome; innymi słowy, wiemy, że są rzeczy, o których nie wiemy. Ale są też niewiadome niewiadome – rzeczy, o których nie wiemy i nawet o tym nie wiemy”. Zdaniem Rumsfelda, właśnie te niewiadome niewiadome są najbardziej niebezpieczne dla Stanów Zjednoczonych. Rumsfeld zapomniał jednak o czwartym – kluczowym – terminie: o niewiadomych wiadomych, czyli o rzeczach, które wiemy, choć o tym nie wiemy – innymi słowy o Freudowskiej nieświadomości, „wiedzy, która nie wie o sobie samej”, jak mawiał francuski psychoanalityk Jacques Lacan. Pod wieloma względami owe niewiadome wiadome – wyparte przekonania i przesłanki, którymi kierujemy się, nie będąc tego świadomi – stanowią jeszcze większe zagrożenie. Tak jest w istocie z przyczynami tej wojny. Tym, co „niewiadome” (wyparte, ignorowane), nie jest w pierwszym rzędzie problematyczny charakter każdej racji jako takiej (na przykład to, że szerząc demokrację, Stany Zjednoczone narzucają własną wersję demokracji), lecz niemożność pogodzenia wszystkich racji.

Stany Zjednoczone dążą do kilku celów (szerzenie demokracji, utrwalanie własnej hegemonii, zapewnianie sobie zapasów ropy naftowej), których ostatecznie nie da się pogodzić. Weźmy Arabię Saudyjską i Kuwejt, kraje będące konserwatywnymi monarchiami, ale zarazem sojusznikami gospodarczymi, mocno związanymi z zachodnim kapitalizmem.

Tu interes Stanów Zjednoczonych określony jest bardzo precyzyjnie: aby rzeczony państwa gwarantowały Stanom Zjednoczonym rezerwy paliwowe, muszą pozostać niedemokratyczne, można bowiem iść o zakład, że demokratyczne wybory w Arabii Saudyjskiej lub w Kuwejcie wyłoniłyby islamski, nacjonalistyczny reżim, karmiący się nastrojami antyamerykańskimi. „Sześćdziesięcioletnia polityka usprawiedliwień i ustępstw wobec braku wolności na Bliskim Wschodzie w niczym nie wzmocniła naszego bezpieczeństwa” – stwierdził Bush w listopadzie 2003 roku. Polityka ta zagwarantowała jednak krajom Zachodu względnie stabilne dostawy energii,

a nie jest to coś, co Stany Zjednoczone skłonne byłyby złożyć z dnia na dzień na ołtarzu wolności. Co więcej, przy wszystkich zapewnieniach Busha o „ekspansywną strategię wolności na Bliskim Wschodzie” wiemy już, co oznacza owo niesienie demokracji: ostatecznie to Stany Zjednoczone i ich „dobrowolni partnerzy” decydują, czy dany kraj dojrzał do demokracji i jaką formę powinna ona przyjąć. Weźmy komentarz Rumsfelda z kwietnia 2003, że Irak nie powinien stać się teokracją, lecz tolerancyjnym świeckim państwem, w którym wszystkie grupy religijne i etniczne cieszyć się będą tymi samymi prawami. Amerykańscy politycy zareagowali ledwie skrywanym zakłopotaniem na wieść, że nowa konstytucja iracka może przyznawać uprzywilejowaną pozycję islamowi. Mamy tu do czynienia z podwójnym paradoksem: po pierwsze, byłoby miło, gdyby Stany Zjednoczone zażądały tego samego od Izraela w odniesieniu do judaizmu; po drugie, ponieważ Irak epoki Saddama był już państwem świeckim, w wyniku demokratycznych wyborów doszłoby prawdopodobnie do uprzywilejowania islamu! Według brytyjskiego dziennika „The Independent”, anonimowy wysoki urzędnik administracji amerykańskiej miał stwierdzić, że „pierwszym gestem polityki zagranicznej demokratycznego Iraku powinno być uznanie Izraela”. W rzeczywistości rezultatem amerykańskiej okupacji Iraku będzie przypuszczalnie powstanie fundamentalistycznego, muzułmańskiego ruchu antyamerykańskiego, powiązanego z podobnymi ruchami w innych krajach arabskich lub o znacznej populacji muzułmańskiej. Zupełnie jakby jakaś niewidzialna ręka przeznaczenia czuwała nad tym, żeby amerykańska interwencja doprowadziła do rezultatów, których Stany Zjednoczone próbują za wszelką cenę uniknąć.

Jeżeli Boga nie ma, wszystko jest zakazane¹⁴

Podkreśla pan, że żyjemy w społeczeństwie skrajnie permissywnym. A jednocześnie takim, w którym straciliśmy wszelką wolność wyboru – wybory istotne zostały zastąpione wyborami pozornymi. Stąd pana główna rada, zapożyczona z pism Alaina Badiou: aby odzyskać wolność, musimy stać się bezlitosnymi cenzorami samych siebie. W jaki sposób można odnaleźć wolność jako cenzor?

Problem polega na tym, że ceną za dzisiejszy permissywizm jest coraz większe skoszarowanie. Z jednej strony geje czy lesbijki wchodzą do mainstreamu. Z drugiej strony nasza egzystencja jest coraz bardziej regulowana. Ten paradoks zawsze mnie fascynował – na jakich zasadach, w imię czego permissywizm współlistnieje z rozmnożeniem nakazów, które wdzierają się we wszystkie zakamarki codziennego życia?

Socjologowie i filozofowie nie przestają podkreślać, że nasz świat to świat, w którym ludzie nie odnajdują wartości. Pana diagnoza jest dokładnie odwrotna – mamy do czynienia z universum skrajnie przesyconym nakazami etycznymi.

Jak wszyscy pamiętamy, Dostojewski napisał, że jeśli Boga nie ma, wszystko jest dozwolone. To, co dziś widzimy, dowodzi czegoś wręcz odwrotnego: jeżeli Boga nie ma, wszystko jest zakazane. Tzw. fundamentalistyczni terroryści są tego żywym dowodem – Bóg istnieje i wszystko jest dozwolone. Zresztą nie trzeba wcale odwoływać się do islamskich terrorystów. Serbski dziennikarz, Aleksander Bialicz, napisał kiedyś bardzo piękny tekst, który był niemal promilosewiciowski.

Zastanawiał się w nim, dlaczego Milosević był przez długie lata tak bardzo popularny w

¹⁴ Źródło: „EUROPA” Numer 155/2007-03-24, strona 2.

swoim kraju. Jego odpowiedź brzmiała: „Ponieważ dał on swoim poddanym złudzenie wiecznych wakacji”. Odwiedziłem Belgrad jakieś 10 lat temu i miałem niezwykle traumatyczne spotkanie z kilkoma typami rozkochanymi w nacjonalizmie. Wtedy na dobre zrozumiałem, że opis dzisiejszego społeczeństwa, o którym pan wspominał – ludzie nie odnajdują wartości w dzisiejszych społeczeństwach i dlatego uciekają do dawnych systemów fundamentalistycznych – jest całkowicie błędny. Oni powiedzieli: „Jeżeli chce się być normalnym obywatelem dzisiejszego świata, trzeba przestrzegać nieskończonej ilości reguł. Nie można palić w miejscach publicznych, nie można bić swojej żony itd. Trzeba nieustannie uważać, co się robi. A jeżeli jest się nacjonalistą, można robić niemal wszystko. Można nawet zabijać”. Adorno (niektórzy robią dziś z niego kretyna, ja się z tym nie zgadzam) w bardzo interesującym tekście o strukturze propagandy faszystowskiej podkreślał, że Hitler nie był tylko i wyłącznie panem, który stwierdzał: „Musisz być posłuszny” – on jednocześnie obiecywał jakąś obsceniczną rozkosz. Myślę, że wszystkie reżimy totalitarne działały podobnie – poza stalinizmem. Tu zresztą wracamy do tego, o czym mówiłem wcześniej: permissywizm ma zawsze swoje drugie oblicze, niezwykle dyscyplinujące.

Dlatego jest pan tak nieufny wobec powszechnego dziś dążenia ku przyjemności i podkreśla, że nie powinniśmy sobie pozwalać na zbyt wiele. Dzisiejsze społeczeństwo opisuje pan językiem Hegla jako „uduchowione społeczeństwo zwierząt”. Używamy rozumu tylko po to, by wyartykułować nasze indywidualne interesy, by wmanipulować innych w służbę naszym przyjemnościom. To świat, któremu brak wszelkiej duchowej substancji, w którym ludzie zachowują się jak inteligentne zwierzęta. Chcemy myśleć, że nasz świat jest światem praw człowieka, ale w gruncie rzeczy jest tylko światem walki o prawa ludzkich zwierząt...

Musimy sobie zadać podstawowe pytanie: „Czym jest wolność?”. Odpowiadając na to pytanie, jestem całkowicie nie tylko po stronie Badiou, ale także po stronie chrześcijaństwa czy kandydatury. Nie sądzę, by wolność miała cokolwiek wspólnego ze spontanicznością. Myślę, że na poziomie spontanicznym jesteśmy niewolnikami, chcemy tylko rozkoszy i przyjemności. Nie piję, nie palę, jako jedyny przedstawiciel mojej generacji nigdy nawet nie dotknąłem narkotyków. Pozwalam sobie wyłącznie na colę light. Myślę, że wolność jest czymś, co trzeba zdobyć i że wyzwolenie bardzo boli. Dlatego mam gigantyczny problem z dominującą dziś etyką, która opiera się na samorealizacji – „Musisz pozostać wierny samemu sobie”. Tymczasem, jeżeli chcesz być wierny samemu sobie, musisz zreprodukować całe to g..., które jest w środku. Przecież w nas samych są także rzeczy odrażające. Jestem starym lewakiem. Ale na poziomie psychologicznym mam konserwatywną i pesymistyczną wizję człowieka – w każdym z nas jest coś strasznego i za wszelką cenę musimy to zniszczyć.

Atak na społeczeństwo permissive jest w gruncie rzeczy tylko wstępem do sporu jeszcze istotniejszego – ataku na ideologię multikulturalizmu, z którego dzisiejsza lewica uczyniła swą główną broń. To właśnie kampania na rzecz uznania kolejnych grup czy kultur miała zapewnić jej zwycięstwo w politycznej walce. Pan jest radykalnym lewicowcem – i jednocześnie zawzięcie atakuje multikulturalizm.

Dla wielu dawnych lewaków multikulturalizm jest rzeczywiście ersatzem polityki na rzecz ludu – skoro nie wiemy nawet, czy proletariatus jeszcze istnieje, to porozmawiajmy o prześladowaniu różnych mniejszości. Dziś praca fizyczna – a nie seks – jest coraz wyraźniej postrzegana jako coś obscenicznego, co musi być ukrywane przed publicznością. Ciężka praca fizyczna kojarzy się nam ze zbrodniczym spiskiem. W filmach z Bondem jest zawsze taka scena: czarny charakter oprowadza agenta 007 po swojej fabryce, z dumą pokazując wszystkie urządzenia. A potem Bond wysadza to wszystko w powietrze – dzięki czemu możemy na zawsze zapomnieć o proletariatusie. I powrócić do miejsca, które kochamy najbardziej – do konsumerystycznego rajku...

To wszystko jest niezwykle charakterystyczne dla – jak to nazywa Jacques Ranci`ere – postpolityki. Wszelkie konflikty mają zostać ukryte.

To dość powszechne rozpoznanie: żyjemy w postpolitycznym świecie. Pan je uważa za kłamstwo?

Żyjemy w świecie, który fałszywie przedstawia się jako postpolityczny, aby pewne podstawowe decyzje społeczne nie były już dyskutowane. To rodzaj samosprawdzającej się przepowiedni: kiedy mówimy, że żyjemy w postpolitycznym świecie, wszystko staje się postpolityką. Przyjrzyjmy się ostatnim 2-3 dekadom naszej historii. Ja tu nie dostrzegam żadnej postpolityki. Gospodarka uległa gruntownej przemianie wraz z globalizacją, ubezpieczenia społeczne są postrzegane w całkowicie inny sposób, społeczna rola państwa także się zmieniła. Nastąpiło wielkie zerwanie – i nie mieliśmy na to żadnego wpływu. Nikt z nas nie głosował w tej sprawie. To sprawia, że powinniśmy sobie przynajmniej zadać pewne pytania: „Co dziś naprawdę oznacza demokracja? I w jaki sposób ona funkcjonuje?”. Kiedyś zastanawiano się, jaka będzie przyszłość świata – kapitalistyczna czy socjalistyczna? A może faszystowska? Tego już nie ma.

Jaki z tego wszystkiego wniosek? Że między multikulturalizmem a globalnym kapitalizmem nie ma żadnego istotnego konfliktu. Lub – ujmując to w języku stalinowskim, który pan tak lubi – multikulturalizm jest obiektywnym sprzymierzeńcem kapitalizmu.

To jest zupełnie jasne. Dzisiejszy kapitalizm rozwija się dzięki różnicom, a nie dzięki uniformizacji społeczeństwa opartego na jakimś jednym kulturowym, patriarchalnym wzorcu. Kapitalizm, aby się nieustannie odradzać, aby sprostać wymaganiom społeczeństwa konsumpcyjnego i dotrzymać kroku szalonej dynamice rynku, nie może obyć się bez multikulturalizmu. Ten ostatni jest nie tylko obiektywnym sprzymierzeńcem, ale wręcz główną ideologią zglobalizowanego kapitalizmu. Moi przyjaciele lewacy kompletnie to przegapili. Chodzi o stworzenie świata, w którym każdy, nawet najbardziej szczególny styl życia może się rozwinąć w całej swej pełni.

Takie przekonanie wyraził już przed laty Peter Sloterdijk – twierdził, że dynamika dzisiejszego społeczeństwa opiera się na nieustannym wymyślaniu samego siebie od początku i testowaniu kolejnych wersji „ja” we wszystkich możliwych warunkach.

Sloterdijk to wielki filozof, któremu bardzo dużo zawdzięczam, choć jest moim politycznym wrogiem. Fakt, że w Niemczech nie traktuje się go dziś poważnie, stanowi jeden z dowodów na to, że Duch, który niegdyś tak kochał ten kraj, dziś go opuścił. Wróćmy jednak do tego, co pan mówił. Doświadczenie przemiany samego siebie niegdyś było uważane za traumatyczne – dziś ma dowodzić wolności. Tak to brzmi w języku kultury. A teraz to samo wyrażmy w języku ekonomii. Jak wiadomo, jednym z największych problemów dzisiejszego świata jest to, że wielu ludzi musi nieustannie zmieniać pracę. Oczywiście takie doświadczenie jest traumatyzujące – nikt nie lubi być niepewny własnego jutra. Tymczasem mówi się nam: „Jakie to wspaniałe, możesz się wymyślać od nowa co kilka lat”. To jest to, o czym mówiłem: kulturalizuje się problemy ekonomiczne, aby wejść w obszar postpolityki.

Spójrzmy na Hiszpanię. Zapatero wkłada niespożyta energię w to, by zalegalizować małżeństwa homoseksualne, zagwarantować prawa rodzicielskie gejom. Przecież on to wszystko robi tylko dlatego, by nie zajmować się ekonomią! Dla mnie takie postępowanie nie ma nic wspólnego z prawdziwą polityką.

Tak więc problem polega na tym, że wszystko sprowadza się dziś do wojen kulturowych...

Dokładnie. W tym sensie jest coś prawdziwego w „Zderzeniu cywilizacji” Huntingtona, tyle że nie w sensie, o którym on myślał. Odbylem niedawno debatę z Fukuyamą. Powiedziałem mu: „Czy pan nie widzi, że między panem a Huntingtonem tak naprawdę nie ma żadnej sprzeczności. Wojny kulturowe są jedyną polityką na końcu historii. Jedyne problemy, którymi się dziś interesujemy, to problemy kultury”. Porzuciliśmy poszukiwanie uniwersalnej prawdy. I zamiast tego mamy tylko różne narracje na temat tego, kim jesteśmy, historyjki, które opowiadamy o nas samych. Sprzeciwiam się temu całkowicie. Jestem starym uniwersalistycznym goszysztą i jedyne problemy, które mnie interesują, to te, które mają wymiar uniwersalny. Nie zgadzam się na sytuację, w której wielość opowieści jest ostatecznym horyzontem etycznym. Nie wystarczy, by jakaś grupa powiedziała: „Chcemy, aby reszta społeczeństwa usłyszała naszą historię”. Nie, opowieść tej grupy powinna stanowić oznakę tego, co z dzisiejszym społeczeństwem jest naprawdę nie tak.

Stwierdził pan jednoznacznie, że multikulturalizm stanowi doskonały sposób na utrzymanie status quo – liberalny kapitalizm doskonale sobie z nim radzi, w gruncie rzeczy to on, a nie lewica, wypracował ideologię multikulturalną. Zadam w takim razie naiwne pytanie: co mogłoby liberalnemu kapitalizmowi zagrozić? Co jest dla niego śmiertelnym niebezpieczeństwem? I czy rzeczywiście sądzi pan, że liberalny kapitalizm czeka rychły koniec? Przecież każdy, kto pana czyta z odrobiną uwagi, widzi, że nie wierzy pan w to, że rewolucja stoi u bram...

Moim problemem nie jest bliski koniec kapitalizmu liberalnego. Bądźmy poważni. Trzeba sobie powiedzieć jedno: jeżeli przyglądamy się zachodniej części Europy, jest rzeczą absolutnie oczywistą, że jeszcze nigdy w całej historii ludzkości tak wielka część populacji nie żyła w takim bogactwie. Nie chodzi o to, by dzisiaj walczyć z kapitalizmem liberalnym. Mnie interesuje to, czym stanie się kapitalizm za 20 lat – i chcę walczyć właśnie z tym, czym on się stanie. Bo przecież bardzo wyraźnie widać narodziny nowego społeczeństwa, nowego apartheidu. Ta tendencja jest niezwykle wyraźna w Stanach...

Faktycznie, jest coraz więcej analiz, które pokazują, że społeczeństwo amerykańskie staje się coraz mniej egalitarne. Cofa się do stanu sprzed kilkudziesięciu lat, z wczesnych lat 60.

W Ameryce ta tendencja jest najwyraźniejsza, ale coś podobnego widzimy właściwie we wszystkich krajach Zachodu. Wszędzie są z grubsza mówiąc trzy grupy. Po pierwsze tzw. klasa symboliczna, do której należą dziś dziennikarze, menedżerowie, wykładowcy uniwersyteccy itd. Należy do niej jakieś 20 proc. społeczeństwa. Potem jest dawna klasa średnia, żyjąca w ciągłym zagrożeniu, coraz bardziej nacjonalistyczna. I wreszcie klasa wykluczonych, niemająca dostępu do niczego. Otóż pomiędzy tymi klasami nie ma dziś żadnych kontaktów, one się rozwijają w zupełnie innych kierunkach, stają się zupełnie innymi społeczeństwami. Przedstawiciele amerykańskiej klasy symbolicznej czytają mniej więcej te same książki co ja, dogadujemy się bez problemu. A kto jest ulubionym autorem amerykańskiej klasy średniej? Otóż jest nim Tim LaHaye, który pisze chrześcijańsko-fundamentalistyczne thrillery polityczne – sprzedał ich już ponad 60 milionów egzemplarzy. Dla niego Antychryst to nie są Arabowie. Oni są tylko marionetkami prawdziwego Antychrysta czyli Europy, która ich wynajęła. Do zamachów 11 września doszło dlatego, że Unia Europejska chciała zrujnować Nowy Jork, aby przenieść siedzibę ONZ do Brukseli. Ktoś powie: „To jakaś niewiarygodna głupota. Po co się tym zajmować?”. Ale tu właśnie o to chodzi – kulturą amerykańskiej klasy średniej staje się niewiarygodna głupota. Dla mnie to wszystko zwiastuje jedno: zbliżamy się do momentu rozkładu narodów, bo poszczególne klasy niewiele już łączy. Zamiast tego będziemy mieli nowy apartheid.

Prawdę mówiąc myślałem, że to się panu bardzo spodoba. Jako autorowi, który nieustannie podkreśla obrzydzenie wszelkimi formami uczuć narodowych, a o kulturach lokalnych pisze: „Nienawidzę ich!”.

OK, jestem stuprocentowym antynacjonalistą. I doskonale wiem, że dla wszystkich goszystów patriotyzm jest synonimem profaszyzmu. Jednak muszę przyznać, że to zniknięcie ducha patriotycznego ma także złą stronę. Nawet moi jakobińscy przyjaciele we Francji – tacy jak Badiou – przyznają, że bez pewnej dozy patriotyzmu demokracja nie może funkcjonować. Bo patriotyzm daje nam poczucie przynależności do pewnej grupy. Nowy apartheid to wszystko niszczy. Oczywiście można założyć, że potencjalnym rozwiązaniem byłoby społeczeństwo zarządzane przez ekspertów, gdzie są grupy reprezentujące różne style życia, które eksperci mają za zadanie koordynować.

Po jednej stronie mamy władzę technokratów, po drugiej małe konflikty kultur. Jestem pewien, że to jest droga ku katastrofie. Takie społeczeństwo nie miałoby żadnego wymiaru uniwersalnego, żadnej przestrzeni wspólnej debaty. Czytałem niedawno Hannah Arendt, z którą raczej niewiele mnie łączy. Ją zafascynowało to, że w czasie wojny w Wietnamie doszło do prawdziwej debaty publicznej. Oczywiście można cynicznie zauważyć: „Wiadomo, dlaczego przeciwnicy wojny w Wietnamie wygrali. Ponieważ młodzi ludzie nie mieli najmniejszej ochoty się narażać”. Ale przecież – i tu Arendt miała rację – debata na temat Wietnamu nie dotyczyła wyłącznie Wietnamu. Co innego było w niej najważniejsze: zadawano w niej pytanie o to, w jaki sposób można zmienić nasze społeczeństwo. Dziś niczego takiego nie ma.

Mamy przecież ogólnoswiatową debatę na temat wojny w Iraku. Tu nie chodzi tylko o kwestie militarne czy stosunek do polityki amerykańskiej. Niemal każdy uważa, że powinien mieć jakiś stosunek do tej wojny – ona stała się jednym ze stałych elementów naszej definicji samych siebie...

To jest nawet dość dobre. Tyle że brak w tym rzeczy podstawowej. Bo przecież nie chodzi tu o to, czy Amerykanie popełnili jakieś błędy w Iraku, tylko o to, czy lewica ma jakąś wizję. Ja nie mam żadnych wątpliwości co do militarnych i politycznych skutków okupacji Iraku. Tutaj wielkim zwycięzcą okazał się Iran. Jako witz zaproponowałem, że trzeba sobie wyobrazić stalinowskiego prokuratora w dzisiejszej Ameryce, który rozkaże aresztować Busha i torturować go, aby Bush nareszcie przyznał, że jest irańskim agentem i wszystko zrobił na rozkaz Teheranu. Ale to nie jest problem lewicy. Problem lewicy to: „Jaka jest alternatywa?”

Wielu goszystów nienawidzi mnie, kiedy mówię: „Nie ulegajmy łatwemu antyamerykanizmowi!”. Dlaczego? Ponieważ pułapka antyamerykanizmu sprowadza się do tego, że całe zło projektuje się na Amerykę, a przecież globalny kapitalizm jest naprawdę międzynarodowy. Nie ma żadnego sensu mówić, że on jest kontrolowany przez USA. Kapitalizm stracił swój związek z państwem narodowym. Wkroczyliśmy w nowy etap kolonializmu. Kiedyś państwa kolonialne podporządkowywały sobie inne państwa. Dziś istnieją tylko kolonie. Władzą kolonizującą są dziś wielkie firmy międzynarodowe. Dlatego każdy z nas – bez względu na kraj zamieszkania – jest dziś obywatelem bananowej republiki.

Jest pan dziś przeciwnikiem wszelkiego działania. Nieustannie podkreśla pan, że gdy ma pan wybór między zrobieniem czegoś a nierobieniem niczego, zawsze wybierze to drugie. Być może więc to do pana, a nie do Busha należałoby wysłać stalinowskiego prokuratora z zarzutem: „obiektywny sojusznik kapitalizmu”?

Nienawidzę retoryki, która mówi: „Zróbmy coś, już dość tego gadania”. Nie i nie. Przecież to właśnie wielcy liberalni kapitaliści jak Bill Gates twierdzą: „To, co się dzieje, jest straszne,

musimy coś zrobić”. Zarabiają miliardy, a potem zrzucają okruchy z pańskiego stołu. A po drugie – kiedy wreszcie znajdziemy właściwe słowa, nie sposób już postępować tak jak dotychczas. Trzeba dziś zmienić słowa Marksa i mówić: „Zmieniliśmy już świat tak bardzo, że nadszedł czas, by go zinterpretować”. Albo przyjmujemy, że liberalny kapitalizm jest ostateczną granicą tego, co da się zrobić. Albo jesteśmy zdania, że powinniśmy zrobić coś więcej. Otóż ja absolutnie uważam, że powinniśmy zrobić coś więcej. Tyle że jeśli chodzi o konkretne działania, jestem wielkim pesymistą – nie bardzo wiem, co należałoby zrobić. Jest taki stary dowcip. Pytają Marksa, Engelsa i Lenina, kogo wołają: żonę czy kochankę. Marks odpowiada: „Żonę”. Engels: „Kochankę”. A Lenin mówi: „Obie”. I wszyscy się dziwią: „Jak to, Lenin, przecież z ciebie jest taki asceta. Po co ci żona i kochanka?”. A on wyjaśnia: „Jak to po co? Kochance będę mówił, że jestem u żony, a żonie, że u kochanki”. „No, ale co będziesz robił w tym czasie?”. Lenin na to: „Jak to co? Uczył się”. Kiedy byłem w szkole, na wszystkich ścianach wisiało przesłanie Lenina do młodych ludzi: „Uczitsia, uczitsia, uczitsia”. Dziś znowu jest aktualne.

W końcu do tego doszliśmy. Nie chciałem zaczynać naszej rozmowy od Lenina czy Stalina. Chciałem, aby przynajmniej zaczęli czytać ją ci, którzy widzą w panu człowieka niebezpiecznego, który zwiastuje powrót sowieckiego totalitaryzmu. Ale w końcu muszę zapytać: dlaczego Lenin?

Kiedy ktoś zadaje mi pytanie: „Jakiego typu leninistą jesteś?”, odpowiadam: jestem jak Lenin z roku 1915, który zaszył się w Szwajcarii i zaczął czytać Hegla. Bo tego właśnie potrzebujemy – powrotu do spraw naprawdę fundamentalnych. Nie dysponujemy żadną generalną teorią tego, co się wydarza. Jest np. jasne, iż jedyna funkcja historyczna chińskiego czy rosyjskiego komunizmu polegała na tym, że stanowił on przerwę między różnymi fazami kapitalizmu. Dziś Chiny pokazują nam, na czym polega kolejne wielkie pytanie dotyczące przyszłości kapitalizmu. Czy ten autorytarny kapitalizm jest fenomenem bękarcim? Czy też zwiastuje przyszłość kapitalizmu autorytarnego, postmodernistycznego? Co jest przecież możliwe. Tragedia kapitalizmu polega w końcu na tym, że historycznie jest związany z protestantyzmem, z chrześcijaństwem. Ale dzięki globalizacji zaczyna funkcjonować jako maszyna uniwersalna, godzi się niemal ze wszystkim. A wracając do Lenina. Jak pan wie, kiedy napisałem przedmowę do tekstów Lenina, wybuchł wielki skandal. Ale przecież ja nie uważam, że powinniśmy wrócić do Lenina w sensie powtarzania tego, co on zrobił. Nieustannie podkreślam, że Lenin jest już martwy...

Jest martwy i zarazem nie jest. Przecież istnieje jakiś powód, dla którego pan nieustannie się do niego odwołuje. Zapewne nie tylko dlatego, że myślał o sprawach fundamentalnych (co skądinąd przyniosło same katastrofy) – bo wtedy kandydatów byłoby znacznie więcej. Mam tu tylko jeden wybór: albo potraktuję ten patronat jako czystą prowokację – pan tego nie chce, wiele razy pan o tym pisał – albo przyjmujemy, że wybór Lenina jest czymś znacznie bardziej istotnym.

Po pierwsze, Lenin nie mieści się dziś w ogólnie przyjętym kanonie. Ktoś, kto się na niego powołuje, słyszy: „Czy chcesz nowych gułagów? Co jest pozytywnego w takim wyborze?”. Otóż dziś jesteśmy w martwym punkcie. I dlatego powinniśmy po prostu wyrażać naszą niezgodę i nasze niezadowolenie. Tak, nie mamy pozytywnego programu, ale przynajmniej możemy przygotować teren pod nowe walki. Na tym polega dla mnie dziś podstawowy akt etyczny: podtrzymać otwartą przestrzeń. Chodzi o mniejszościowy gest, który dąży do reartykulacji świata. Po drugie, niektórzy kretyni myślą, że jestem zafascynowany tym, co w komunizmie najgorsze, że kocham stalinizm itd. Otóż ja żyję w nieustannej traumie stalinizmu, w takim sensie, że jest to fenomen niezwykle zagadkowy i niezwykle perwersyjny. Faszyzm jest fenomenem stosunkowo łatwym do wyjaśnienia: jest to rewolucja konserwatywna, która dąży do stworzenia tego, co dzisiejsze studia postkolonialne

nazywają współczesnością alternatywną. Tymczasem nie wiadomo, czym był komunizm. My, Europejczycy, uważamy go za ucieleśnienie wschodniej satrapii, rosyjscy nacjonaliści uważają go za jeden z etapów narzuconej z zewnątrz modernizacji zachodniej, której początek nastąpił wraz z Piotrem Wielkim. Komunizm jest dla mnie wielką filozoficzną zagadką... Proszę spojrzeć na stalinizm. Z jednej strony był to system niezwykle okrutny, opanowany jakąś niezrozumiałą samobójczą dynamiką – w połowie lat 30. wykończono 80 proc. Komitetu Centralnego partii. Z drugiej strony niesłychanie dbano tam o pozory – cała rzeczywistość uzyskała teatralną formę.

Mówił pan o zawartym w komunizmie okrucieństwie. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że ten system fascynuje pana właśnie ze względu na zawartą w nim przemoc...

Ona jest zawarta nie tylko w komunizmie. Pod tym względem niepodobna odpowiedzieć na pytanie, który z systemów był gorszy. Nazizm był kulturą bardziej radykalną – naturalizował winę. Jeśli byłeś Żydem, nie było dla ciebie zbawienia. Byłeś winny za to, kim jesteś. Z drugiej strony czystki w Związku Sowieckim miały charakter jeszcze bardziej masowy...

Właśnie do tego zmierzałem. Jest pan podejrzewany nie tylko o miłość do stalinizmu. Deklaracje dotyczące „etycznego wymiaru przemocy” sprawiły, że niektórzy dostrzegają u pana akcenty bliskie faszystowskiemu...

Moja celebrowanie przemocy może rzeczywiście wydawać się protofaszystowskie. Byłem za to atakowany na lewicy. Odpowiem w sposób straszny: i co z tego? Gdy spojrzymy na historię, wiele rzeczy, które uważamy za protofaszystowskie, wcale takie nie jest. Weźmy Leni Riefenstahl, o której nieraz pisałem. Mówi się o jej filmach: są faszystowskie, bo stanowią celebrowanie masowych spektakli. A przecież naziści przejęli formę swych zgromadzeń od socjaldemokratów. Mój sposób myślenia jest następujący: nie należy się czegoś wyrzekać tylko dlatego, że zostało to zawłaszczone przez czarne charaktery. Powinniśmy raczej pomyśleć o tym, jak to znowu odzyskać. Oczywiście jest tu wielki problem – nie sposób jasno wyznaczyć granicy między przemocą, która wyzwala, a taką, która stanowi celebrowanie przemocy dla niej samej, czyli jest faszystowska. W każdym razie ja nie kupuję od liberałów idei „rewolucji bez rewolucji”, tego, że wszystko się zmieni, a nikt nie zostanie skrzywdzony. Niestety, każda prawdziwa zmiana boli.

Na początku naszej rozmowy – jeszcze zanim włączyłem magnetofon – oświadczył pan: „Nie wierzę we własne teorie”. W związku z tym muszę pana zapytać: co mam zrobić z tym wszystkim, co pan powiedział? Dlaczego mam uwierzyć w pana słowa, skoro pan sam nie wierzy w nie? Komunistyczna propaganda tak właśnie przedstawiała kapłana – to człowiek, który już od dawna wie, że jego religia jest martwa, udaje jednak przed innymi wiarę, aby podtrzymać swą władzę...

Mówi się, że żyjemy w epoce postideologicznej. Ja tak nie uważam. Dla mnie ideologia to nie są wielkie projekty przebudowy rzeczywistości. Dla mnie to są postawy i zachowania w życiu codziennym. Wiele z tych rzeczy znajduje swoje odzwierciedlenie w kulturze masowej, wiele z nich kultura masowa stwarza. Dlatego to właśnie ona jest głównym polem walki ideologicznej. I tu dochodzimy do kwestii wiary. Bo co to znaczy wierzyć? Moi żydowscy przyjaciele mówią: „My nie wierzymy!”. Ale z drugiej strony nie jedzą wieprzowiny. Albo inny przykład – znalazłem go w biografii Nielsa Bohra. Ktoś złożył Bohrowi wizytę i zauważył na jego drzwiach końską podkowę. Zapytał go: „Czy pan w to wierzy?”. Bohr odpowiedział: „Nie, nie wierzę. Ale powiedziano mi, że to działa!”. Tak więc w gruncie rzeczy wiara nie jest kwestią wiary. Wiara jest kwestią praktyki.

Kariera żywych trupów¹⁵

Szejk Chalid Mohammed zdominował czołówki gazet. Moralne oburzenie rozmiarem jego zbrodni miesza się z wątpliwościami odnośnie tego, czy zeznania Mohammeda zasługują na wiarę. A może zeznał więcej, niż naprawdę zrobił, bo pragnie przejść do historii jako wielki terrorystyczny Mózg? Albo był gotów przyznać się do wszystkiego, byle przestali go podtapiać i poddawać innym „kwalifikowanym technikom przesłuchania”?

Mniejszą uwagę wzbudza fakt, że tortury zostały zaakceptowane jako norma. Ci, których fakt ten martwi, z reguły słyszą taką oto z pozoru przekonującą odpowiedź: „O co to całe zamieszanie? USA (pół)otwarcie przyznają się do czegoś, co same od dawna robią i co w innych krajach też się dzieje – jeśli już, to mamy dzisiaj mniej hipokryzji...”. Powinno się na to odpowiedzieć prostym pytaniem: „Skoro wysokim urzędnikom amerykańskim tylko o to chodzi, to po co nam o tym mówią? Dlaczego nadal nie uprawiają swego procederu w milczeniu, tak jak to do tej pory robili?”

W komunikacji międzyludzkiej jednoznaczne stwierdzenie, że „wszyscy wiemy” o czymś, nigdy nie jest neutralne. Zawsze rodzi pytanie: „Dlaczego mówisz mi to teraz otwarcie?”. Wyobraźmy sobie męża i żonę, którzy milcząco uzgodnili, że mają prawo do dyskretnych romansów. Jeśli mąż nagle powie żonie, że ma kochankę, to żona będzie miała powód wpaść w panikę: „Skoro to jest tylko romans, dlaczego mi o tym mówisz? To musi być coś więcej!”. W środowisku akademickim obowiązuje zwyczaj, że jeśli czyjaś wypowiedź bądź wykład wyda nam się głupi i nudny, to mówimy wykładowcy: „To było ciekawe”. Gdybyśmy powiedzieli mu wprost: „Twój wykład był głupi i nudny”, miałby pełne prawo się zdziwić i zapytać: „Skoro wydał ci się nudny i głupi, to dlaczego nie powiedziałeś, że był ciekawy?”

Nasuwa się bowiem uzasadnione podejrzenie, że za otwartą krytyką kryje się coś więcej niż tylko negatywna ocena wykładu, a mianowicie atak na osobę wykładowcy. To samo dotyczy otwartego przyznania się do stosowania tortur. Kiedy wiceprezydent Dick Cheney powiedział w listopadzie 2005 roku, że pokonanie terrorystów będzie wymagało „również działań podejmowanych (...) jakby w cieniu”, a „wiele rzeczy trzeba robić po cichu, bez żadnej dyskusji”, należało go zapytać: „Skoro chce pan po prostu w tajemnicy torturować niektóre osoby podejrzane o terroryzm, to dlaczego mówi pan o tym publicznie?”

Co się tutaj właściwie dzieje? Niektórzy przenikliwi obserwatorzy odnotowali osobliwy fakt, że przy całym publicznym potępieniu bestialskich zbrodni Mohammeda bardzo niewiele słyszymy na temat losu, jaki nasze społeczeństwa rezerwują dla najcięższych przestępców – osądzanych i surowo karanych. Można odnieść wrażenie, że charakter czynów Mohammeda (jak również sposób potraktowania jego osoby przez władze amerykańskie) sprawia, iż nie możemy zrobić z nim tego, co robimy na przykład z dzieciobójcami. Można odnieść wrażenie, że ponieważ wpisaliśmy terrorystów do osławionej kategorii „nielegalnych bojowników”, walka z nimi musi się odbywać w „szarej strefie” prawa, przy użyciu nielegalnych środków. Mamy więc przestępców „legalnych” i „nielegalnych” – tych, którzy podlegają procedurom prawnym (możliwość skorzystania z usług adwokata itd.) oraz tych, którzy funkcjonują poza prawem. Mamy też już świadomość, że proces i ukaranie Mohammeda są pozbawione znaczenia – żaden sąd działający w ramach naszego systemu prawnego nie poradzi sobie z nielegalnymi aresztami tymczasowymi, zeznaniami wymuszonymi przy użyciu tortur itd.

Mniej więcej dwa lata temu w NBC odbyła się debata na temat losu więźniów Guantanamo, w której padł między innymi taki oto kuriozalny argument za tym, że ich status jest dopuszczalny z etycznego i prawnego punktu widzenia: jeńcami są „ci, w których nie trafiły bomby” – ponieważ

¹⁵ Źródło: „EUROPA” Numer 157/2007-04-07, str. 12. Przełożył: Tomasz Bieroń.

byli celem amerykańskiego bombardowania i przypadkiem je przeżyli i ponieważ bombardowanie stanowiło element legalnej operacji wojskowej, nie można potępiać wzięcia ich do niewoli po zakończeniu działań wojennych. Ich obecna sytuacja, jakkolwiek byśmy ją oceniali, jest lepsza niż bycie martwym. Rozumowanie to zawiera w sobie pewne niezamierzone implikacje: prawie dosłownie robi z więźniów żywe trupy, ludzi w jakimś sensie już martwych (stracili prawo do życia, ponieważ byli celami legalnych bombardowań, które miały za zadanie ich zabić). Należą więc teraz do gatunku, który Giorgio Agamben nazywa „homo sacer”: są ludźmi, których można bezkarnie zabić, bo w świetle prawa ich życie już się nie liczy.

Więźniowie Guantanamo lokują się w przestrzeni „między dwoma śmierciami”, należą do kategorii prawnie martwych (pozbawionych określonego statusu prawnego), ale biologicznie wciąż żywych. Władze amerykańskie traktujące ich w ten sposób również znajdują się w pewnej pośredniej przestrzeni prawnej, która stanowi odpowiednik homo sacer: chociaż reprezentują prawo, nie obejmuje już ono i nie ogranicza ich działań – funkcjonują w pustej przestrzeni, którą sankcjonuje legalna władza, ale która nie jest zarazem poddana regułom prawa.

Co zatem odpowiemy na „realistyczny” kontrargument: wojna z terrorem rzeczywiście jest brudna, zostaliśmy wrzuceni w sytuację, w której życie tysięcy ludzi zależy od informacji wydobytych od więźniów? Alan Dershowitz mówi tak: „Nie jestem zwolennikiem tortur, ale skoro już mają być, to niech to się dzieje za zgodą sądu”. W obliczu tej „szczeroci” należy się trzymać pozorowanej „hipokryzji”. Doskonale umiem sobie wyobrazić, że w wyjątkowej sytuacji, mając w rękach przysłowiowego „więźnia, który wie” i którego zeznania mogą uratować tysiące istnień ludzkich, zastosowałbym tortury – ale nawet w takim przypadku (czy raczej właśnie w takim przypadku) jest sprawą najwyższej wagi, bym nie wynosił tej desperackiej decyzji do rangi uniwersalnej zasady. Stanąwszy przed tym dramatycznym wyborem, powinienem po prostu to zrobić. Tylko w ten sposób, zakazując sobie wyniesienia tego, co zrobiłem, do rangi uniwersalnej zasady, zachowuję świadomość naganności tortur.

Ci, którzy nie zalecają wprost stosowania tortur, ale uważają je za uprawniony temat do dyskusji, w pewnym sensie są bardziej niebezpieczni niż ci, którzy jednoznacznie je popierają: jednoznaczne poparcie tortur byłoby zbyt szokujące – przynajmniej na razie – i dlatego zostałyby potępione, natomiast wprowadzenie tortur jako uprawnionego tematu do dyskusji pozwala nam brać ten proceder pod uwagę z zachowaniem czystego sumienia – „Oczywiście, że jestem przeciwko torturom, ale co się złego stanie, jeśli po prostu o tym podyskutujemy!”. Legitymizacja tortur jako przedmiotu debaty znacznie radykalniej zmienia kontekst ideologicznych założeń i opcji niż jednoznaczne opowiedzenie się za tą metodą wymuszania zeznań: zmienia całe tło aksjologiczne, a bez tej zmiany jednoznaczne popieranie tortur pozostaje idiosynkrazją. Moralność nigdy nie jest wyłącznie sprawą indywidualnego sumienia. Jest zdrowa tylko wtedy, gdy podtrzymuje ją coś, co Hegel nazywał „duchem obiektywnym” bądź „tkanką obyczajów”: zespół niepisanych zasad, które stanowią tło każdego działania jednostki, mówiąc nam, co jest dopuszczalne, a co nie. Na przykład znakiem postępu, który się dokonał w naszych społeczeństwach, jest fakt, że nie trzeba uzasadniać nieakceptowalności gwałtu: dla każdego jest „dogmatycznie” oczywiste, że gwałt jest złem i wszyscy czujemy, że nawet spieranie się o to byłoby przekroczeniem pewnej granicy. Gdyby ktoś zaczął argumentować za dopuszczalnością gwałtu, automatycznie by się zdyskredytował, a jego poglądy zostałyby uznane za niedorzeczne. To samo powinno dotyczyć tortur. Dlatego największymi ofiarami publicznego przyznania się przez państwo do stosowania tortur jesteśmy my wszyscy, społeczeństwo, które zostało o tym poinformowane. Większość z nas nadal będzie przeciwna torturom, ale wszyscy mamy świadomość, że jakiś cenny element naszej zbiorowej tożsamości został bezpowrotnie utracony. Na naszych oczach następuje proces demoralizacji: władza próbuje złamać nam etyczny kręgosłup, osłabić i zniszczyć to, co jest być może największym osiągnięciem cywilizacji: wzrost wrażliwości moralnej.

Najdobitniej pokazuje to pewien istotny szczegół związany z ujawnieniem zeznań Mohammeda. Torturujący go funkcjonariusze sami poddali się podtapianiu i po zaledwie 10-15 sekundach gotowi byli przyznać się do wszystkiego, natomiast Mohammed wzbudził ich niechętny podziw, osiągając nienotowany w annałach wynik dwóch i pół minuty. Czy mamy świadomość, że takie zagadnienia po raz ostatni były przedmiotem dyskursu publicznego w średniowieczu, kiedy tortury wciąż stanowiły publiczny spektakl, honorowy sposób na sprawdzenie hartu ducha wziętego do niewoli wroga, który zyskiwał sobie podziw tłumu, jeśli z godnością znosił ból? Czy ta prymitywna etyka wojenna jest nam naprawdę potrzebna?

Innymi słowy, czy mamy świadomość, że osiągnęliśmy pewien punkt zwrotny? Kiedy w piątym odcinku serialu „24 godziny” stało się oczywiste, że mózgiem terrorystycznego spisku jest nie kto inny, jak tylko prezydent USA, wielu z nas zadało sobie pytanie, czy Jack Bauer zastosuje wobec prezydenta („najpotężniejszego człowieka świata” i „przywódcy wolnego świata” – by przytoczyć tylko dwa spośród licznych przydomków z repertuaru dzisiejszego kultu jednostki) standardową procedurę aplikowaną terrorystom niechcącym ujawnić tajemnicy, która mogłaby uratować życie tysiącom istnień ludzkich. Czy będzie torturował prezydenta? Niestety, autorzy nie zaryzykowali tego oczyszczającego kroku. Ale nasza wyobraźnia może pójść jeszcze dalej i wysunąć „nieśmiałą propozycję” w stylu Jonathana Swifta, który ironicznie zasugerował zjedanie niemowląt dla rozwiązania problemu głodu: może elementem procedury weryfikacji kandydatów na prezydenta USA powinno być poddawanie ich publicznym torturom? Niech to będzie transmitowane na żywo podtapianie na trawniku przed Białym Domem. Kandydaci na stanowisko przywódcy wolnego świata muszą pobić rekord Mohammeda...

Komputerowa iluzja demokracji¹⁶

Doroczny tytuł Człowieka Roku 2006 tygodnika „Time” nie został przyznany Ahmadineżadowi, Chávezowi, Kim Dzong Iłowi czy innemu spośród najbardziej prawdopodobnych kandydatów, lecz „tobie”, czyli każdemu z nas, kto korzysta z internetu lub tworzy zawarte w nim treści. Na okładce pisma pojawiła się biała klawiatura z ekranem komputerowym w roli lustra, w którym każdy z nas, czytelników, może zobaczyć swoje odbicie.

Za tym wyborem kryje się coś znacznie istotniejszego, niż się na pierwszy rzut oka wydaje. Jest to wybór o charakterze par excellence ideologicznym: okładkowe przesłanie – w nowej cyberdemokracji miliony ludzi mogą się bezpośrednio komunikować i organizować, z pominięciem władzy państwowej – kamufluje cały szereg niepokojących luk i napięć. Pierwszy i najbardziej oczywisty paradoks polega na tym, że każdy, kto patrzy na okładkę „Time’a”, nie widzi innych, z którymi jakoby bezpośrednio się komunikuje, lecz lustrzane odbicie samego siebie. Nic dziwnego, że jednym z głównych filozoficznych punktów odniesienia dla teoretyków cyberprzestrzeni jest myśl Leibniza: czy poprzez zanurzenie w cyberprzestrzeni nie ulegamy redukcji postaci do Leibnizjańskiej monady, która wprawdzie „nie ma okien” otwierających się na rzeczywistość zewnętrzną, ale odbija w sobie cały wszechświat? Czy typowy dzisiejszy internauta, siedzący samotnie przed ekranem peceta, nie jest w coraz większym stopniu monadą pozbawioną okien na rzeczywistość i napotykaną tylko wirtualne symulakry, ale jednocześnie bardziej niż kiedykolwiek wcześniej zanurzoną w globalnej sieci, komunikującą się z całą planetą w czasie rzeczywistym? Najnowszym krzykiem mody wśród seksualnych radykałów jest „masturbaton”,

¹⁶ Źródło: „EUROPA” Numer 149/2007-02-10, str. 9. Przetłumaczył: Tomasz Bieroń.

zbiorowa impreza charytatywna, podczas której setki mężczyzn i kobiet własnoręcznie robią sobie dobrze. Masturbacja buduje kolektyw z jednostek, które są gotowe podzielić się z innymi – czym? Solipsyzmem swojej głupiej przyjemności. Można przyjąć, że masturbacja jest tą formą seksualności, która doskonale wpisuje się we współrzędne cyberprzestrzeni. To jednak tylko część całej historii. Należy dodać, że owo „ty”, które rozpoznaje się w ekranowym odbiciu, jest głęboko podzielone: nigdy nie jestem po prostu swoją ekranową personą. Po pierwsze zaznacza się tu (w sposób dosyć oczywisty) nadmiar „mnie” jako „rzeczywistej” fizycznej osoby w stosunku do mojej ekranowej osoby: marksiści i inni krytycznie usposobieni myśliciele lubią zwracać uwagę, że równość w cyberprzestrzeni jest zwodnicza – pomija różne złożone czynniki materialne (moje zdrowie, moją pozycję społeczną, moją władzę lub jej brak itd.). Inercja prawdziwego życia magicznie znika w pozbawionym tarcia świecie cyberprzestrzeni.

Na rynku można dzisiaj znaleźć całą gamę produktów pozbawionych swoich trucicielskich, ale jednocześnie esencjonalnych właściwości: kawę bezkofeinową, śmietanę odtłuszczoną, piwo bezalkoholowe... Rzeczywistość wirtualna uogólnia tę procedurę: dostarcza rzeczywistości pozbawionej swej istoty – kawa bezkofeinowa pachnie i smakuje jak prawdziwa, ale nie jest prawdziwa i na tej samej zasadzie moja ekranowa osoba – owo „ja”, które tam widzę – zawsze jest jaźnią już bezkofeinową.

Z drugiej strony występuje znacznie bardziej niepokojący przeciwstawny nadmiar: nadmiar mojej ekranowej osoby w stosunku do mojego „prawdziwego ja”. Nasza tożsamość społeczna, osoba, za którą się uważamy w stosunkach społecznych, jest „maską”, wymaga tłumienia zakazanych odruchów. W warunkach zabawy, kiedy przepisy regulujące nasze zachowania w „prawdziwym życiu” ulegają tymczasowemu zawieszeniu, pozwalamy sobie na okazywanie tych tłumionych postaw. Przypomnijmy przysłowiowego nieśmiałego impotent, który podczas interaktywnej gry w cyberprzestrzeni przybiera tożsamość sadystycznego mordercy i uwodziciela. Uznanie tej tożsamości za wyimaginowany dodatek, chwilową ucieczkę od impotencji w prawdziwym życiu, jest nadmiernym uproszczeniem. Człowiek ten wie, że interaktywna gra w cyberprzestrzeni to „tylko zabawa”, w związku z czym może on pokazać swoje „prawdziwe ja”, robiąc rzeczy, na które nie odważyłby się w realnym życiu – pod płaszczykiem fikcji artykułuje się prawdę o sobie. Sam fakt, że postrzegam swój wirtualny wizerunek jako wyłącznie zabawę, pozwala mi zawiesić skrupuły, które w prawdziwym życiu powstrzymują mnie przed realizacją mojej „ciemnej połowy” – moje „elektroniczne id” dostaje tutaj skrzydeł. To samo dotyczy moich partnerów w komunikacji internetowej – nigdy nie mogę być pewien, kim są: czy „rzeczywiście” są tacy, jak się opisują, czy za ekranową personą w ogóle kryje się jakaś „prawdziwa” osoba, czy ekranowa osoba jest maską dla mnogości osób, czy jedna „prawdziwa” osoba posiada więcej ekranowych person i zongluje nimi, czy też mam po prostu do czynienia z cyfrowym bytem, który nie reprezentuje żadnej „prawdziwej” osoby? Moja internetowa relacja z Innym nigdy nie jest relacją twarzą w twarz, ale relacją zapośredniczoną przez cyfrową maszynę, której struktura jest strukturą labiryntu: „przełądam”, błędę po nieskończonej przestrzeni, w której informacje krążą swobodnie bez określonego adresata, podczas gdy Całość – ten kolosalny układ zespolonych „pomruków” – pozostaje dla mnie niemożliwa do ogarnięcia.

Odwrotnością bezpośredniej demokracji cyberprzestrzeni jest ten chaotyczny i nieprzenikniony ogrom komunikatów i pętli, którego nie potrafię ogarnąć nawet największym wysiłkiem wyobraźni – Immanuel Kant nazwałby to internetową wzniosłością.

Mniej więcej 10 lat temu pojawiła się znakomita reklama piwa. Pierwsza część opowiada fabułę znanej baśni: dziewczyna idzie wzdłuż strumienia, widzi żabę, delikatnie bierze ją na kolana, całuje i żaba zamienia się w pięknego młodzieńca. Ale na tym nie koniec: młody człowiek spogląda na dziewczynę pożądliwie, przyciąga ją do siebie, całuje – a ona zamienia się w butelkę piwa, którą młodzieniec triumfalnym gestem chwyta w dłoń... Dziewczyna marzy o żabie, która naprawdę jest

chłopakiem, a chłopak o dziewczynie, która naprawdę jest butelką piwa: miłość i uczucie dziewczyny (symbolizowane przez pocałunek) mogą zamienić żabę w pięknego mężczyznę, a miłość i uczucie mężczyzny mogą zredukować kobietę do „częściowego obiektu”, jak to nazywa psychoanaliza, czyli „tego w tobie, co każe mi cię pożądać”.

Rzeczywistą męsko-damską parę prześladuje zatem dziwny obraz żaby obejmującej butelkę piwa. Sztuka nowoczesna chwytła właśnie to widmo, które kryje się pod spodem: można sobie bez problemu wyobrazić obraz Magritte’a, na którym żaba obejmuje butelkę piwa, zatytułowany „Mężczyzna i kobieta” albo „Idealna para”. (Skojarzenie ze „Zgniłym osłem” pędzla innego sławnego surrealisty jest w pełni uprawnione). Zagrożenie płynące z internetowych zabaw znajduje tutaj swój wyraz w najbardziej elementarnym wymiarze: kiedy mężczyzna i kobieta wchodzi z sobą w interakcje w cyberprzestrzeni, może ich prześladować widmo żaby obejmującej butelkę piwa. Ponieważ żadne z nich nie uświadamia sobie tego, rozdźwięk między tym, czym „ty” naprawdę jesteś i czym wydajesz się być w cyfrowej przestrzeni, może prowadzić do przemocy i zbrodni.

Lenin zastrzelony na Dworcu Finlandzkim – o alternatywnych wersjach historii buntowników¹⁷

Dlaczego kwitnący gatunek dzieł historycznych pod hasłem „co by było, gdyby” jest domeną historyków konserwatywnych? Wstęp do takich książek z reguły zaczyna się od ataku na marksistów, rzekomo wyznających historyczny determinizm. Weźmy najnowszy przykład, książkę pod redakcją Andrew Robertsa, który sam napisał esej o świetlanych perspektywach, jakie czekałyby w XX wieku Rosję, gdyby Lenin został zastrzelony po przyjeździe na Dworzec Finlandzki. Jeden z argumentów Robertsa za tego rodzaju analizami jest taki, że jeśli Carr, Thompson i Hobsbawm coś potępili, rzecz musi mieć jakieś zalety. Zdaniem Robertsa historia wielokrotnie pokazała, że ideały *liberté, égalité i fraternité* bez reszty wzajemnie się wykluczają. „Jeśli przyjmiemy – pisze – że nie ma czegoś takiego jak historyczna nieuchronność i nic nie jest z góry przesądzone, polityczny letarg – jedna z bolączek naszych czasów – powinien zostać wyrugowany, ponieważ oznacza to, że w sprawach ludzkich wszystko jest możliwe”.

Empiria temu przeczy. Roberts pomija zasadniczy paradoks ideologiczny nowoczesnej historii, sformułowany przez Maxa Webera w „Etyce protestanckiej i ducha kapitalizmu”. W odróżnieniu od katolicyzmu, w którego doktrynie zbawienie było zależne od dobrych uczynków, protestantyzm wierzył w predestynację. Dlaczego zatem protestantyzm pełnił funkcję ideologii wczesnego kapitalizmu? Dlaczego przekonanie, że kwestia zbawienia została z góry przesądzona, nie tylko nie prowadziło do letargu, lecz przyczyniło się do największej mobilizacji zasobów ludzkich w dziejach?

Konserwatywne sympatie autorów alternatywnych wersji historii są widoczne już w spisie treści. Tytuły rozdziałów z reguły sugerują, że historia potoczyłaby się znacznie lepiej, gdyby uniknięto jakiegoś rewolucyjnego albo „radykałnego” zdarzenia (gdyby Karol I zwyciężył w angielskiej wojnie domowej; gdyby Konfederacja zwyciężyła w amerykańskiej wojnie domowej; gdyby Niemcy wygrały I wojnę światową), a rzadziej – że historia potoczyłaby się znacznie gorzej, gdyby przybrała bardziej postępowy obrót. W książce Robertsa znajdziemy dwa przykłady z tej

17 Źródło: „EUROPA” (100) 9/06 (01.03.2006), POLEMKA, str. 5. Tłumaczenie: Tomasz Bieroń.

drugiej kategorii: gdyby Thatcher zginęła podczas zamachu w Brighton w 1984 roku i gdyby 11 września prezydentem był Gore (w tym drugim eseju, napisanym przez neokonserwatystę Davida Fruma, wszelkie pozory historycznej rzetelności zostały porzucone na rzecz propagandy politycznej udającej satyrę). Nic dziwnego, że Roberts z aprobatą odnosi się do powieści Kingsleya Amisa „Russian Hide-and-Seek”, której akcja rozgrywa się w Wielkiej Brytanii okupowanej przez Sowieców. Jak zatem powinien odpowiedzieć marksista? Z pewnością jego reakcją nie powinno być odgrzewanie ponurych przemyśleń Gieorgija Plechanowa na temat „roli jednostki w historii” (gdyby Napoleon się nie urodził, ktoś inny musiałby odegrać podobną rolę, bo głębsza konieczność dziejowa wymagała przejścia do bonapartyzmu). Ja raczej zakwestionowałbym założenie, że marksiści (i generalnie lewicowcy) są tępyimi deterministami, którzy nie umieją sobie wyobrazić alternatywnych scenariuszy.

W pierwszym rzędzie trzeba odnotować, iż historia alternatywna należy do bardziej ogólnego trendu, kwestionującego linearną narrację i postrzegającego życie jako wielokształtny przepływ. Wydaje się, że losowy charakter życia i możliwość alternatywnych wersji wydarzeń są zmorą nauk „ściśłych” – jak to ujął Stephen Gould: „Przewiń film życia do tyłu i puść od nowa. Historia ewolucji będzie zupełnie inna”. To postrzeganie rzeczywistości jako jednego z możliwych wyników „otwartej” sytuacji, koncepcja, zgodnie z którą inne możliwe rezultaty nadal unoszą się nad „prawdziwą” rzeczywistością, nadając jej niezwykle kruchy i przypadkowy charakter, bynajmniej nie jest obce marksizmowi. Ba, to właśnie z niego wynika nagląca natura aktu rewolucyjnego.

Ponieważ ulubionym tematem alternatywnych historyków jest rzeczywistość, w której nie doszło do Rewolucji Październikowej, warto przyjrzeć się, jak sam Lenin odnosił się do kwestii „co by było, gdyby”. Otóż był jak najdalszy od kultu „konieczności dziejowej”. Przeciwnie – to jego oponenti, mienszewicy, podkreślali, że nie da się ominąć jednego ze stadiów przewidzianych przez determinizm historyczny: najpierw rewolucja burżuazyjno-demokratyczna, a dopiero potem proletariacka. Gdy w swoich „Tezach kwietniowych” z 1917 roku Lenin stwierdził, że to jest ten *Augenblick*, wyjątkowa szansa na rozpoczęcie rewolucji, przytłaczająca większość jego partyjnych kolegów początkowo odniosła się do tej propozycji z osłupieniem i lekceważeniem. On jednak rozumiał, że podobny zbieg sprzyjających okoliczności może się nie powtórzyć: jeśli przegapimy ten moment, szansa zostanie stracona, być może na dziesięciolecia. Lenin rozważał alternatywny scenariusz: co będzie, jeśli nie przystąpimy do działania teraz? Właśnie ta świadomość katastrofalnych konsekwencji bezczynności skłoniła go do działania. Znacznie większą rolę historii alternatywne odgrywają w radykalnym światopoglądzie marksistowskim. Dla radykalnego marksisty rzeczywista historia, w której żyjemy, jest realizacją historii alternatywnej: musimy w niej żyć, bo w przeszłości przegapiliśmy swoją chwilę. W znakomitym odczytaniu „Tez historiozoficznych” Waltera Benjamina (opublikowanych pośmiertnie) Eric Santner rozwinął koncepcję, zgodnie z którą obecna interwencja rewolucyjna powtarza/naprawia nieudane próby z przeszłości. Próby te liczą się jako „symptomy” i mogą być wstecznie uleczone poprzez „cud” aktu rewolucyjnego. Są to „nie tyle zapomniane czyny, ile zapomniane zaniechania, kiedy to nie zadbano, by zawiesić siłę więzi społecznych uniemożliwiających akty solidarności z «innymi»”.

Symptomy rejestrują nie tylko dawne nieudane próby rewolucyjne, ale – skromniej – dawne braki reakcji na wezwania do czynu czy nawet do empatii wobec tych, których cierpienie w pewnym sensie należy do tej samej co my formy życia. Mają w naszym życiu status czegoś, co jest, co czegoś się od nas domaga, choć nigdy nie osiągnęło pełnej substancjalności ontologicznej. Symptomy są zatem wirtualnymi archiwami dziur, czy – lepiej – mechanizmami obronnymi przeciw dziurom, które występują w naszym doświadczeniu historycznym. Według Santnera symptomy mogą również przybrać formę perturbacji „normalnego” życia społecznego, na przykład uczestnictwa w odrażających rytuałach panującej ideologii. W tym sposobie myślenia *Kristallnacht*

– częściowo zorganizowany, częściowo spontaniczny wybuch przemocy skierowanej przeciwko domom, synagogom, zakładom pracy i jednostkom – staje się bachtinowskim karnawalem, symptomem, którego furia i przemoc ujawniały jego charakter jako próby „działań obronnych”, rekompensujących wcześniejsze zaniechanie skutecznej interwencji wydobywającej Niemcy z kryzysu społecznego. Innymi słowy, gwałtowność pogromów dowodziła, że autentycznie proletariacka rewolucja była możliwa, nadmierna energia tych aktów przemocy wynikała z podświadomego przekonania, że wcześniej stracona została jakaś szansa. A czy najgłębszym źródłem *Ostalgie* (nostalgii za komunistyczną przeszłością) licznych intelektualistów (i zwykłych ludzi) wywodzących się z Niemieckiej Republiki Demokratycznej nie jest tęsknota za tym, co być mogło, za utraconą szansą na zbudowanie alternatywnych Niemiec? Również postkomunistyczne eksplozje neonazistowskiej przemocy można interpretować jako symptomatyczne wybuchy gniewu, odzwierciedlające świadomość straconych szans. Można nakreślić paralelę z życiem wewnętrznym jednostki: tak jak świadomość utraconej prywatnej szansy (np. na dający spełnienie związek miłosny) często zostawia ślady w postaci irracjonalnych lęków, bólów głowy i napadów wściekłości, tak dziura po zaniechanych działaniach rewolucyjnych może prowadzić do irracjonalnych napadów destrukcji. Wymiar alternatywny leży u sedna marksistowskiego projektu rewolucyjnego. W ironicznych komentarzach na temat Rewolucji Francuskiej Marks przeciwstawiał rewolucyjny entuzjazm otrzeźwiającemu „na drugi dzień”: rzeczywistym rezultatem podniosłego wybuchu rewolucyjnego, który obiecywał *liberté, égalité i fraternité*, jest żaloszny utylitarno-egoistyczny wszechświat kalkulacji rynkowej. (W przypadku Rewolucji Październikowej rozdźwięk był jeszcze większy). Marksowi nie chodziło jednak o zdroworoządkową kwestię, że przyziemna rzeczywistość handlu okazała się „prawdą teatru rewolucyjnego entuzjazmu”, więc po co było to całe zamieszanie. Przez rewolucyjną eksplozję przebija inny utopijny wymiar: powszechnej emancypacji, stanowiącej „wartość dodaną”, której sprzeniewierza się rzeczywistość rynkowa, obejmująca rządy na drugi dzień. Ta wartość dodana nie jest po prostu likwidowana albo uznawana za nieistotną, tylko – by tak rzec – transponowana do stanu wirtualnego. Staje się marzeniem, które czeka na urzeczywistnienie.

Lewica wobec Eurokonstytucji¹⁸

Wspólnoty Amiszów praktykują zwyczaj zwany rumspringa (od niemieckiego „herumspringen”, czyli „skakać wokół”): w wieku lat 17 ich dzieci (wcześniej poddane surowej dyscyplinie domu rodzinnego) zostają wypuszczone na wolność. Nie tylko się im pozwala, ale wręcz zachęca, by opuściły znajome kąty i doświadczyły obyczajów świata „Anglików”: zaczęły rozbijać się samochodami, słuchać muzyki pop, oglądać telewizję, pić alkohol, brać narkotyki i uprawiać dziki seks. Dopiero po kilku latach oczekuje się od nich decyzji: czy zechcą powrócić i stać się członkami wspólnoty Amiszów, czy też raczej opuszczą ją na dobre i staną się zwykłymi amerykańskimi obywatelami. Rozwiązanie to wcale nie jest permissywne, a więc takie, które zezwalałoby młodym ludziom na prawdziwie wolny wybór, oparty na pełnej wiedzy i doświadczeniu obu stron. Przeciwnie – jest ono od samego początku skrzywione i to w najbardziej brutalny sposób: to niemal wzorzec wyboru pozornego. Gdy bowiem, po latach dyscypliny i fantazjowania na temat „angielskiego” świata na zewnątrz, dorastający Amisze zostają nagle i bez

¹⁸ Źródło: Fakt, EUROPA (67) 28/05 (13.07.2005), POLEMKA, str. 5. Tekst ukazał się w „The Guardian” z 4 czerwca 2005. Tłumaczenie: Agata Bielik-Robson.

przygotowania wrzuceni w ten świat, nie mają innego wyjścia, jak tylko popaść w najbardziej transgresywne wzory zachowania, „wypróbować wszystko” i rzucić się w wir picia, seksu i narkotyków. A ponieważ nikt nigdy nie nauczył ich, jak dyscyplinować się w tego rodzaju modelu życia, permissywne rozpasanie nieuchronnie prowadzi do reakcji, rodząc nieznośny lęk; dlatego też można z dużą pewnością założyć, że po tych kilku latach większość z nich powróci do bezpiecznie izolowanej wspólnoty. Nic dziwnego, że w ten sposób postępuje 90 proc. dzieci.

To doskonały przykład trudności, które zawsze towarzyszą idei wolnego wyboru: podczas gdy młodym Amiszom daje się formalnie wolność wyboru, to warunki, w jakich dokonują tego wyboru, czynią go de facto niewolnym. By mogli mieć naprawdę wolny wybór, należałoby ich najpierw poinformować o wszystkich opcjach – w istocie jednak, by tego dokonać, trzeba by o wiele wcześniej wyjąć ich ze wspólnoty Amiszów, czyli po prostu zrobić z nich „Anglików”. Przykład ten dobrze też ilustruje ograniczenia w standardowym liberalnym podejściu do muzułmańskich kobiet, które noszą czarczaf: mogą go nosić, jeśli jest to ich wolny wybór, a nie opcja narzucona im przez ich mężów albo rodziny. Jednak moment, w którym kobiety zaczynają nosić czarczaf w wyniku wolnego indywidualnego wyboru, całkowicie odmienia sens takiego gestu: nie jest to już znak przynależności do wspólnoty muzułmańskiej, lecz wyraz ich idiosynkratycznej indywidualności. Różnica jest mniej więcej taka sama, jak między Chińczykiem, który spożywa chińskie jedzenie, ponieważ tak od niepamiętnych czasów postępują ludzie z jego wioski, a obywatelem zachodniej megalopolis, który decyduje się zjeść obiad w lokalnej chińskiej restauracji. Wybór jest więc zawsze „metawyborem”, wyborem modalności samego wyboru: tylko kobieta, która postanawia nie nosić czarczafu, rzeczywiście realizuje wolność wyboru w zachodnim rozumieniu. To również powód, dla którego w naszych świeckich społecznościach wyboru ludzie podtrzymujący swą religijną przynależność znajdują się w pozycji podrzędnej: nawet jeśli pozwala im się na wiarę, to jest ona zaledwie „tolerowana” jako ich idiosynkratyczny osobisty wybór-opinia; natomiast w chwili, gdy swą wiarę przedstawiają publicznie jako to, czym dla nich istotnie jest (czyli realną przynależnością), oskarża się ich o „fundamentalizm”.

Co to wszystko jednak ma wspólnego z francuskim „nie” powiedzianym europejskiej konstytucji, którego pourazowe fale zataczają coraz szersze kręgi, już dawno asumpt Holendrom do tego, by ci odrzucili konstytucję z jeszcze większym procentem głosów negatywnych? Wszystko. Francuską publiczność potraktowano bowiem dokładnie tak samo jak amiszowych wyrostków: nie dano jej jasnego symetrycznego wyboru. Warunki wyboru były tak spreparowane, by stworzyć preferencję na „tak”: elita zaproponowała ludowi wybór, który w istocie w ogóle nie był wyborem – lud wezwano jedynie po to, by potwierdził nieunikniony wynik oświeconej ekspertyzy. Media i elity polityczne przedstawiły więc ów wybór jako wybór między wiedzą a ignorancją, ekspertyzą a ideologią, postpolitycznym zarządzaniem a starą polityczną namiętnością Lewicy i Prawicy. „Nie” potraktowano w konsekwencji lekceważąco jako krótkowzroczną reakcję nieświadomą swych następstw: ciemny odruch lęku przed wyłaniającym się nowym postprzemysłowym porządkiem globalnym, czysto instynktowną wolę zachowania wygod państwa opiekuńczego albo gest odmowy, za którym nie stoi żaden pozytywny program alternatywny. Nic zatem dziwnego, że jedynymi partiami, których oficjalnym sloganem było „nie”, okazały się stronnictwa ze skrajnych biegunów politycznego spektrum: Front Narodowy Le Pena z prawej oraz komuniści i trockiści z lewej. Wmawia się nam ponadto, że owo „nie” było w istocie „nie” powiedzianym wielu innym zjawiskom: anglosaskiemu neoliberalizmowi, Chiracowi i obecnemu rządowi francuskiemu, a także napływowi robotników z Polski, którzy obniżają płace robotników francuskich itd., itp. (Nim odtrąci się tę ostatnią skargę jako rasistowską, trzeba jednak przypomnieć sobie ten prosty fakt, że napływ imigranckich robotników z krajów postkomunistycznych nie jest następstwem jakiejś wielokulturowej tolerancji, lecz częścią strategii globalnego kapitału, pragnącej ukrócić roszczenia środowisk robotniczych!)

Tak zatem, nawet jeśli jest w tym wszystkim wiele prawdy, to fakt, że głos na „nie” nie opierał się na żadnej spójnej alternatywnej wizji politycznej, sam w sobie wyraża najmocniejsze potępienie elity polityczno-medialnej: jest pomnikiem wystawionym jej niezdolności do wyartykułowania i przełożenia na język wizji politycznej roszczeń i pragnień zwykłych ludzi. Tymczasem elita ta w reakcji na „nie” potraktowała owych ludzi jak opóźnionych w rozwoju uczniów, którzy nie przyswoili lekcji ekspertów: jej samokrytycyzm przypominał skrucę nauczyciela, który przyznaje, że nie udało mu się właściwie wyedukować wychowanków.

Choć więc wybór ten nie był tak naprawdę wyborem różnych opcji politycznych, nie był także wyborem między oświeconą wizją nowoczesnej Europy, gotowej na wpisanie się w nowy porządek globalny, a starymi i mętными pasjami natury politycznej. Komentatorzy mylili się, opisując owo „nie” jako symptom lęku. Albowiem głównym lękiem, z jakim mamy tu do czynienia, jest lęk wywołany przez ów głos sprzeciwu w nowej europejskiej elicie politycznej: że ludzie nie będą już z taką łatwością przychylić się do jej „postpolitycznej” wizji. Dla wszystkich innych „nie” stanowi raczej wyraz nadziei, że polityka jest nadal żywa i możliwa, a debata na temat kształtu przyszłej Europy nadal może się toczyć. To oczywisty powód, dla którego my, ludzie lewicy, powinniśmy odrzucić pogardliwe insynuacje liberałów, że głosując na „nie”, wylądowaliśmy w jednym łożu z neofaszystami. Populistyczna prawica i lewica mają jedną cechę wspólną – świadomość, iż właściwa polityka wciąż jeszcze nie umarła.

W „nie” zawierał się więc element wyboru pozytywnego – wybór samego wyboru. Albo innymi słowy: odrzucenie szantażu zafundowanego przez nową elitę, oferującą nam jedynie wybór między potwierdzeniem jej wiedzy eksperckiej a okazaniem irracjonalnej niedojrzałości. „Nie” jest decyzją pozytywną, by rozpocząć właściwą polityczną debatę na temat takiego kształtu Europy, jakiego naprawdę pragniemy. Pod koniec życia Freud zadał słynne pytanie: „Was will das Weib?”, przyznając się do konfuzji w kwestii zagadki, jaką przedstawia sobą kobieca seksualność. Czy całe zamieszanie związane z konstytucją europejską nie stanowi świadectwa analogicznego zakłopotania, niepewności, co do tego, jakiej Europy chcemy? Mówiąc po prostu: czy chcemy żyć w świecie, w którym jedyny wybór to wybór między cywilizacją amerykańską a właśnie rodzącą się chińską cywilizacją kapitalistyczno-autorytarną? Jeśli odpowiedź jest negatywna, jedyną alternatywą pozostaje dla nas Europa. Trzeci Świat nie potrafi stawić dostatecznie silnego oporu wobec ideologii amerykańskiego snu; w obecnej konstelacji dokonać tego może tylko Europa. Dlatego prawdziwą opozycją nie jest dziś przeciwstawienie pierwszego i Trzeciego Świata, lecz konflikt między całym światem pierwszym i trzecim (globalne imperium amerykańskie i jego kolonie) a światem drugim (Europa).

A propos Freuda, Theodor Adorno twierdził, że współcześnie wkraczamy w tak zwany „świat administrowany”, którego cechą naczelną jest „represyjna desublimacja”. Desublimacją tą nie rządzi już stara logika wypierania id z jego popędami, lecz perwersyjny pakt zawarty między superego (władza społeczna) a samym id (niedozwolone tendencje agresywne), kosztem ego. Czy dziś, na poziomie politycznym nie zachodzi coś strukturalnie podobnego? Czy nie obserwujemy osobliwego paktu między ponowoczesnym kapitalizmem globalnym a społecznościami przednowoczesnymi, paktu zawartego kosztem właściwej modernizacji?

Amerykańska ekonomia i kultura znakomicie czują się w warunkach eksploatacji (tak ekonomicznej, jak kulturalnej) krajów Trzeciego Świata, wchodząc z nimi w prawdziwą symbiozę: eksportując produkty wysokiej techniki oraz żywność i importując surowce oraz tanie produkty odzieżowe; zalewając Trzeci Świat amerykańską kulturą masową i przyswajając wybrane elementy kultur „autentycznych”. Amerykańskiemu globalnemu imperium z łatwością przychodzi integrowanie przednowoczesnych tradycji lokalnych – jedynym ciałem obcym, którego wchłonąć nie potrafi, jest europejska nowoczesność.

Dlatego, choć francuski (a teraz holenderski) głos na „nie” nie jest wsparty na żadnej spójnej

i szczegółowej wizji alternatywnej, bez wątpienia tworzy on dla niej miejsce, otwierając przestrzeń, która domaga się, by wypełnić ją projektami – dokładnie odwrotnie do postawy z okresu przedkonstytucyjnego, która w istocie wykluczała wszelkie myślenie, stawiając nas przed administracyjno-politycznym faktem dokonany. Przekaz francuskiego „nie” dla nas wszystkich, zatroskanych o los Europy jest następujący: żadni anonimowi eksperci, których produkty sprzedaje się nam w wielobarwnym, liberalno-multikulturalistycznym pakiecie, nie powstrzymają nas przed myśleniem. Już czas, byśmy my, obywatele Europy, uświadomili sobie, że musimy dokonywać prawdziwie politycznych decyzji w kwestii naszych żywotnych pragnień. Pracy tej nie wykona za nas żaden oświecony zarządca.

Marzenia na podsłuchu¹⁹

„Życie na podsłuchu” Florianana Henckela von Donnersmarcka często porównuje się do „Good bye Lenin!” Wolfganga Beckera – z korzyścią dla tego pierwszego filmu. Wygłaszana przy tej okazji teza brzmi, że „Życie na podsłuchu” stanowi niezbędną korektę dla „Good bye Lenin!” z jego sentymentalną Ostalgie, ponieważ pokazuje, iż terror Stasi przenikał wszystkie zakamarki prywatnego życia. Ale czy rzeczywiście tak jest?

Przy uważniejszym spojrzeniu dostrzeżemy, że z filmu von Donnersmarcka wyłania się niemal odwrotny obraz. Jak to często bywa z dziełami przedstawiającymi surowość komunistycznych reżimów, „Życie na podsłuchu”, próbując pokazać całą grozę sytuacji, usuwa ją tak naprawdę z pola widzenia. W jaki sposób? Po pierwsze, motorem wydarzeń w filmie jest skorumpowany minister kultury, który chce się pozbyć czołowego NRD-owskiego dramaturga Georga Dreymana – szczerze oddanego systemowi komunistycznemu, osobistego znajomego najwyższych władz państwowych (dowiadujemy się, że Margot Honnecker, żona szefa partii, dała mu znajdującą się na indeksie książkę Sołżenicyna) – by móc bez przeszkód romansować z jego partnerką, aktorką Christą-Marią. Tym samym horror wpisany w samą strukturę systemu zostaje przeniesiony w sferę osobistego kaprysu – ginie z oczu ta oto prawda, że nawet gdyby minister nie był człowiekiem zdemoralizowanym i gdyby urzędy publiczne pełnili sami ideowi i oddani sprawie ludzie, system byłby nie mniej przerażający.

Pisarz, któremu minister chce odebrać kobietę, jest postacią wyidealizowaną w odwrotny sposób: skoro to taki znakomity dramaturg i uczciwy człowiek, to dlaczego nie wszedł w konflikt z reżimem znacznie wcześniej? Dlaczego reżim nie uważał go za choć odrobinę kłopotliwego, tolerując jego wybryki ze względu na jego międzynarodową sławę – jak to było ze wszystkimi znanymi NRD-owskimi pisarzami od Bertolta Brechta przez Heinera Müllera po Christę Wolf? Za komunizmu obowiązywała taka oto żartobliwa reguła: z trzech poniższych elementów, a mianowicie uczciwości, poparcia dla reżimu i inteligencji, tylko dwa mogą ze sobą współwystępować u jednego człowieka. Człowiek uczciwy, który popierał reżim, nie mógł być zbyt inteligentny, a człowiek uczciwy i inteligentny nie popierał reżimu. Problem z Dreymanem jest taki, że łączy on w sobie wszystkie trzy elementy. Akcja filmu rozgrywa się w 1984 roku – gdzie zatem był Dreyman wcześniej, kiedy NRD-owski reżim nie pozwolił Wolfowi Biermannowi wrócić z wycieczki do Niemiec Zachodnich, a cała elita podpisała list protestacyjny w tej sprawie?

Po drugie, podczas bankietu na początku filmu ministra agresywnie atakuje dysydent i nie ponosi żadnych konsekwencji – czy reżim pozwalający na takie rzeczy naprawdę był aż tak straszny? Wreszcie w opowieści pojawia się dziwny wątek: na przekór faktografii (we wszystkich

¹⁹ Źródło: „EUROPA”, numer 160/2007-04-28, strona 8. Przetłóżył Tomasz Bieroń.

znanych przypadkach szpiegowania małżonków agentem był mąż) to Christa-Maria załamuje się i donosi na męża, co później doprowadza do tego, że wybiega z mieszkania wprost pod koła ciężarówki, popełniając samobójstwo. Czy ta historyczna nieścisłość nie świadczy o tym, że film ma utajony podtekst homoseksualny? Nie ulega wątpliwości, że bohater filmu Gerd Wiesler, oficer Stasi, którego zadaniem jest zakładanie pluskiew i podsłuchiwanie inwigilowanej pary, odczuwa libidinalny pociąg do Dreymana i ma obsesję na jego tle – i właśnie to emocjonalne zaangażowanie sprawia, że z czasem zaczyna pomagać Dreymanowi. Po upadku NRD Dreyman uzyskuje dostęp do swoich teczek i wszystkiego się dowiaduje. Odwzajemnia miłosne zainteresowanie, do tego stopnia, że śledzi Wieslera, który pracuje teraz jako zwykły listonosz. Sytuacja ulega odwróceniu: inwigilowany staje się inwigilującym. W ostatniej scenie filmu Wiesler idzie do księgarni (oczywiście do słynnej Karl-Marx-Buchhandlung przy dawnej alei Stalina), kupuje powieść pisarza zatytułowaną „Sonata dla uczciwego człowieka” i widzi, że jest dedykowana jemu. A zatem, że pozwolę sobie na trochę okrutną ironię, finał „Życia na podsłuchu” przypomina słynne zakończenie „Casablanki”. To przysłowiowy „początek pięknej przyjaźni” między Dreymanem i Wieslerem, przy czym przeszkoda w postaci kobiety sama usunęła się z drogi – iście Chrystusowy gest ofiarny (nic dziwnego, że bohaterka ma na imię Christa-Maria!).

W odróżnieniu od tej idylli za parawanem lekkiej, nostalgicznej komedii w „Good bye Lenin!” kryje się znacznie bardziej dramatyczna rzeczywistość (zasygnalizowana na samym początku przez brutalną ingerencję Stasi w życie rodziny, po tym jak mąż uciekł na Zachód). Wymowa filmu jest znacznie ostrzejsza: heroiczny opór przeciwko NRD-owskiemu reżimowi był na dłuższą metę nie do utrzymania, jedynym sposobem na przeżycie była ucieczka w obłęd, oderwanie się od rzeczywistości.

Nie znaczy to oczywiście, że filmowi „Good bye Lenin!” nie można nic zarzucić. Użyteczne może być tutaj porównanie z innym politycznym thrillerem z ostatnich lat: „Tancerzem” Johna Malkovicha. W obu filmach przemoc jest ujęta w ramy miłości: syna do matki („Good bye Lenin!”) i mężczyzny do kobiety („Tancerz”). W obu przypadkach funkcja miłości jest stricte ideologiczna: miłość mistyfikuje, a zatem oswaja – czyni znośną – rzeczywistość brutalnej, traumatycznej przemocy – przemocy NRD-owskiego reżimu komunistycznego, jak również przemocy związanej z jego upadkiem i przejściem NRD przez Zachód („Good bye Lenin!”) oraz przemocy bezlitosnego rewolucyjnego terroru Świetlistego Szlaku („Tancerz”). Oba filmy mierzą się z niedawną „radykalną” przeszłością polityczną, ale pierwszy z nich był hitem kasowym, a drugi poniósł finansową klępkę.

„Good bye Lenin!” opowiada historię człowieka, którego matka, szczerza zwolenniczka komunistycznego państwa, doznała ataku serca w dniu demonstracji, które towarzyszyły obchodom 40-lecia NRD w 1991 roku. Przeżyła, ale lekarz ostrzegł syna, że wszelkie traumatyczne przeżycia mogą się skończyć śmiercią matki. Z pomocą całej kamienicy syn wystawia dla matki, zamkniętej w mieszkaniu, spektakl będący kontynuacją NRD: co wieczór puszcza w telewizji nagrane wiadomości ukazujące zmyślony ciąg dalszy NRD-owskiej historii. Tutaj tkwi klucz do podstawowej kwestii politycznej, którą nie jest dosyć nudny temat Ostalgie, lecz pytanie: czy to marzenie o „alternatywnej NRD” nie było przypadkiem wrośnięte w samą NRD? Kiedy w ostatnich fikcyjnych wiadomościach telewizyjnych nowy przywódca państwa (którego odgrywa pierwszy NRD-owski kosmonauta) postanawia otworzyć granice, by pozwolić obywatelom RFN uciec przed konsumerystycznym terroryzmem, przed beznadziejnym życiem pełnym konfliktu i rasizmu, staje się oczywiste, że potrzeba takiej właśnie utopijnej ucieczki jest rzeczywista. Brutalnie mówiąc, podczas gdy Ostalgie jest zjawiskiem powszechnym w dzisiejszych Niemczech, nie wywołuje żadnych problemów etycznych, nie sposób sobie wyobrazić (przynajmniej na razie) publicznej Nazinostalgii – nakręcenia filmu „Good bye Hitler!” zamiast „Good bye Lenin!” Czy to nie dowodzi, że przy wszystkich słabościach i wypaczeniach tego ustroju wciąż mamy w świadomości

emancypacyjny potencjał komunizmu, którego boleśnie brakowało w faszyzmie? Quasi-metafizyczną epifanię pod koniec filmu (kiedy matka podczas pierwszego spaceru znajduje się twarzą w twarz z podwieszonym do helikoptera pomnikiem Lenina, którego wyciągnięta dłoń wydaje się skierowana do niej) należy zatem potraktować poważniej, niżby się mogło na pierwszy rzut oka wydawać.

Słaby punkt tego filmu (podobnie jak dzieła „Życie jest piękne” Benigniego) polega na tym, że lansuje on etykę ochrony własnych złudzeń: manipuluje groźbą kolejnego zawału serca jako narzędziem szantażu, który ma nas zmusić do uznania ochrony czyichś fantazji za najwyższy obowiązek moralny. Czy zatem „Good bye Lenin!” nie udziela zaskakującego wsparcia tezie Leo Straussa o potrzebie „szlachetnego kłamstwa”? Czy emancypacyjny potencjał komunizmu istotnie jest tylko „szlachetnym kłamstwem”, które trzeba pokazywać na scenie naiwnym wyznawcom, kłamstwem, które maskuje bezlitosną przemoc ustroju komunistycznego? Matka jest „tą, która wierzy”, a inni podtrzymują w niej wiarę. (Paradoks polega na tym, że z reguły to matka ma chronić dzieci przed okrutną rzeczywistością). Czy w „Good bye Lenin!” matka nie jest osobą, która ustanawia prawo w imieniu (nieobecnego) ojca? A zatem, ponieważ wedle Lacana tu właśnie kryje się geneza męskiego homoseksualizmu, prawdziwe pytanie brzmi: dlaczego bohater filmu nie jest gejem, choć powinien nim być?

W przeciwieństwie do „Good bye Lenin!” film „Tancerz” nie dostrzega zbawczego potencjału w figurze Zła, którą jest dziwnie zafascynowany. Dzieło to należy raczej odczytywać jako kolejną wersję Conradowskiej podróży do „jądra ciemności”, uosobianego tutaj przez okrucieństwo i bezwzględność ruchu Świetlisty Szlak, który, jak słyszymy, nie okazywał zbytniego zainteresowania pozyskaniem opinii publicznej dla swojego programu ideologicznego, lecz po prostu realizował swoje zbrodnicze cele. Rejas, policyjny „uczciwy liberał” i główny bohater filmu, musi wybierać między skorumpowaną władzą i absolutnym Złem Rewolucji. Jest to rozdarcie między formą i treścią: Rejas popiera formę istniejącego ustroju demokratycznego. Chociaż ma krytyczny stosunek do jego obecnej treści (skorumpowany prezydent-gwałciciel itd.), odrzuca rewolucyjne „wyjście” z tej formy, „ufny skok” w nieludzki wymiar.

Film zмага się jednak z podwójną enigmą: największą tajemnicą nie jest „radykalne Zło” terroru, lecz zagadka przedmiotu miłości Rejasa: jak to możliwe, by wykształcona, piękna, pochodząca z mieszczańskiej rodziny tancerka baletowa była „fanatyczną” członkinią Świetlistego Szlaku? Dlaczego Yolanda na końcu całkowicie odrzuca Rejasa? Jak wytłumaczyć przepaść, która oddziela tę wrażliwą i piękną kobietę od fanatycznej i bezwzględnej rewolucjonistki z końcowych partii filmu? Chciałoby się powiedzieć, że na tym polega fundamentalna głupota tego filmu (i powieści, na której jest oparty): reklamowany jako próba „zrozumienia” zjawiska Świetlistego Szlaku, jest on w istocie barierą uniemożliwiającą zrozumienie, próbą utrwalenia „enigmy”, przed którą staje „Tancerz”, który chce uchodzić za produkcję antyhollywoodzką, w gruncie rzeczy opiera się na sprawdzonej hollywoodzkiej formule „kochają się, ale natrafiają na przeszkody”.

Jaki płynie z tego morał? Anna Achmatowa opowiada o tym, co się stało, kiedy w apogeum stalinowskich czystek stała w długiej kolejce przed leningradzkim więzieniem, by dowiedzieć się o losy swego aresztowanego syna Lwa: „Któregoś dnia ktoś mnie rozpoznał. Stała za mną młoda kobieta, z ustami sinymi z zimna, która oczywiście nigdy wcześniej nie słyszała, żeby ktoś wywoływał mnie po nazwisku. Wyrwała się z odrętwienia, w którym wszyscy tkwiliśmy i spytała mnie szeptem (wszyscy mówili tam szeptem): «Opisze to pani?». Odpowiedziałam jej: «Opiszę». Po tym, co kiedyś było jej twarzą, przemknęło coś na kształt uśmiechu”.

Morał jest taki, że nadal czekamy na film, który dostarczy takiego „opisu” NRD-owskiego terroru, na film, który pokaże Stasi tak, jak Warłam Szalamow w swoich niedoścignionych „Opowiadaniach kołymskich” pokazał Gulag.

Materialistyczna teologia Krzysztofa Kieślowskiego [fragment]²⁰

Ostatnia scena *Niebieskiego* posiada jednak pewne cechy, które, choć zwykle pomijane, są kluczowe dla jej efektu. Po pierwsze, nie należy zapominać oczywistego faktu, że synoptyczna scena w panoramicznym ujęciu, oddająca tajemnicę *agape* pojawia się, gdy Julie uprawia seks – powracamy więc znów do Lacanowskiego stwierdzenia, że miłość uzupełnia brak stosunku seksualnego. Rzekomy „panseksualizm” Freuda miał oznaczać, że „cokolwiek robimy lub myślimy, zawsze ostatecznie myślimy o TYM” – odniesienie do stosunku seksualnego jest ostatecznym horyzontem znaczenia²¹. Temu stereotypowi należy przeciwstawić stwierdzenie, że rewolucja Freuda polega na dokładnie ODWROTNYM geście: to w PRZEDNOWOCZESNYCH ideologiach cały wszechświat ma charakter „seksualny”, podstawowa struktura kosmosu jest napięciem między męską i kobiecą „zasadą” (Yin i Yang), napięcie to powtarza się na różnych, coraz wyższych, poziomach (światło i ciemność, niebo i ziemia), tak że sama rzeczywistość pojawia się jako rezultat kosmicznej „kopulacji” dwóch zasad. Tym, do czego dochodzi Freud jest właśnie radykalna *deseksualizacja* wszechświata: psychoanaliza wyciąga ostateczne konsekwencje z nowoczesnego „odczarowania” świata, z pojęcia wszechświata jako bezsensownej, przypadkowej wielości. Freudowskie pojęcie fantazji zmierza dokładnie w tym kierunku: problem nie polega na tym, o czym myślimy wykonując inne, zwyczajne czynności, ale na tym, o czym myślimy (o czym fantazjujemy) gdy rzeczywiście jesteśmy w trakcie „robienia TEGO” – Lacanowskie stwierdzenie, że „stosunek seksualny nie istnieje” oznacza ostatecznie, że gdy „robimy TO”, gdy jesteśmy w trakcie samego stosunku seksualnego, potrzebujemy jakiegoś fantazmatycznego dopełnienia,

20 Źródło: „Lacrimae rerum. Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch”, tłum. Kuba Mikurda, Grzegorz Jankowicz, Paweł Mościcki, Julian Kutyla, wyd. Korporacja Ha!art, Kraków 2007.

21 Skoro akceptujemy stosunek seksualny jako ostateczny punkt odniesienia, pojawia się pokusa napisania na nowo całej historii nowożytnej filozofii w tych kategoriach:

- Kartezjusz: „Pieprzę, więc jestem”, czyli tylko w trakcie intensywnego stosunku seksualnego odczuwam pełnię istnienia (Lacanowska „przemieszczona” odpowiedź brzmiałaby: „Pieprzę tam, gdzie mnie nie ma, a więc nie ma mnie tam, gdzie pieprzę”, czyli to nie ja pieprzę, ale „to pieprzy” we mnie);
- Spinoza: w Absolutcie jako Pieprzeniu (*coitus sive natura*), należy rozróżnić, zgodnie z różnicą *natura naturans* i *natura naturata*, między pieprzeniem jako aktywną penetracją i obiektem, który jest pieprzony – istnieją tacy, którzy pieprzą i tacy, którzy są pieprzeni;
- Hume wprowadza tutaj empiryczne wątpliwość: skąd możemy wiedzieć, że pieprzenie jako stosunek w ogóle istnieje? Istnieją tylko przedmioty, których ruchy wydają się ze sobą skoordynowane.
- Kantowska odpowiedź na ten kryzys: „warunki możliwości pieprzenia są takie same jak warunki możliwości pieprzonego obiektu”;
- Fichte radykalizuje rewolucję Kantowską: pieprzenie jest samoustanawiającą bezwarunkową aktywnością, która dzieli się na pieprzającego i pieprzony obiekt, czyli samo pieprzenie ustanawia swój przedmiot, tego, który jest pieprzony.
- Hegel: „Kluczowe jest, aby rozumieć Pieprzenie nie tylko jako Substancję (substancjalny popęd panujący nad nami), ale także jako Podmiot (jako refleksyjną aktywność zakorzenioną w duchowym znaczeniu)”;
- Marks: należy powrócić do realnego pieprzenia, a nie do idealistycznego, masturbacyjnego filozofowania, czyli jak pisze on wprost w *Ideologii niemieckiej*, realne, aktualne życie ma się do filozofii tak, jak prawdziwy seks do masturbacji.
- Nietzsche: Wola jest w swej skrajnej postaci, Wolą Pieprzenia, która kulminuje w Wiecznym Powrocie „chcę więcej”, pieprzenia, które nigdy się nie kończy;
- Heidegger: podobnie jak istota techniki nie jest niczym „technicznym”, istota pieprzenia nie ma nic wspólnego z pieprzeniem jako zwykłą ontyczną aktywnością; raczej „istotą pieprzenia jest pieprzenie Istoty”, czyli nie tylko my, ludzie, spieszyliśmy nasze rozumienie Istoty, to Istota jest już sama w sobie spieszona (niespójna, wycofująca się, błędząca);
- wreszcie, wgląd w to jak Istota sama w sobie jest spieszona, prowadzi nas do Lacanowskiego „stosunek seksualny nie istnieje”.

musimy *myśleć (fantazjować) o czymś innym*. Nie możemy po prostu „podać się całkowicie bezpośredniej przyjemności, jaką daje to, co robimy” – jeśli to zrobimy napięcie znika. To „coś innego”, które podtrzymuje sam akt jest kwestią fantazji – zwykle chodzi o jakiś „perwersyjny” detal (od jakiejś idiosynkratycznej cechy ciała kochanki albo osobliwości miejsca, w którym „to” robimy do wyobrazonego spojrzenia, które nas obserwuje).

Latem 2000 roku, w wielkich miastach w Niemczech pojawił się niepokojący plakat reklamowy: ukazywał nastolatkę w pozycji siedzącej, która trzyma w prawej ręce pilota telewizyjnego i patrzy na widzów zrezygnowanym, i jednocześnie prowokującym, spojrzeniem; spódnica nie przykrywa w pełni lekko rozchylonych ud, tak że można łatwo dostrzec ciemną przestrzeń między nimi. Tej dużej fotografii towarzyszą słowa „Kauf mich!” („Kup mnie!”) – co zatem reklamuje ten plakat? Przy bliższym oglądzie, można dojść do wniosku, że nie ma on nic wspólnego z seksem: zachęca młodych ludzi do grania na giełdzie i kupowania udziałów. Podwójne rozumienie, na którym opiera się skuteczność reklamy polega na tym, że pierwsze wrażenie, zgodnie z którym my, widzowie, jesteśmy namawiani do kupienia samej dziewczyny (rzekomo dla celów seksualnych), użycza miejsca „prawdziwej” wiadomości: ONA jest tym, kto kupuje, a nie tym, co można kupić. Oczywiście skuteczność plakatu bierze się z pierwotnego seksualnego „nieporozumienia”, które, choć jest później unieważnione, czai się w tle nawet wówczas, gdy rozpoznajemy „prawdziwe” znaczenie. OTO seksualność w psychoanalizie: nie ostateczny punkt odniesienia, ale okrężna droga nieporozumienia, która nie znika, nawet po tym, jak odnajdziemy „prawdziwe” nie-seksualne znaczenie.

Jednym z anty-antyfeministycznych przesądów na temat rzekomego twierdzenia Lacana, że pragnienie i Prawo są dwiema stronami tej samej rzeczy, że zatem symboliczne Prawo, nie kwestionując pragnienia jest dla niego konstytutywne, tylko mężczyzna – jako w pełni zintegrowany z symbolicznym Prawem – może naprawdę pragnąć, podczas gdy kobieta jest skazana na historyczne „pragnienie pragnienia”. Takie odczytanie pomija sens wypowiedzi Lacana: pragnienie, w swej najbardziej radykalnej postaci, JEST refleksyjnym „pragnieniem pragnienia”. Jednak chciałoby się uzupełnić tę tezę o jej quasi-symetryczne przeciwieństwo dotyczące *fantazji*: tylko kobieta może naprawdę fantazjować, podczas gdy mężczyzna jest skazany na próżne „fantazjowanie o fantazji”. Przywołajmy *Oczy szeroko zamknięte* Stanley Kubicka: tylko fantazja Nicole Kidman jest naprawdę fantazją, podczas gdy fantazja Toma Cruise’a jest tylko refleksyjną podróbką, desperacką próbą sztucznego odtworzenia/dotknięcia fantazji, fantazjowaniem uruchomionym przez traumatyczne spotkanie z fantazją innej, desperacką próbą odpowiedzi na tajemnicę jej fantazji: co to za fantazmatyczna scena (spotkanie), która tak głęboko na nią wpłynęła? To, co robi Cruise w trakcie „przygodowej” nocy, jest w zasadzie oglądaniem wystaw fantazji – najpierw fantazja bycia obiektem namiętnej miłości ze strony córki pacjenta; następnie fantazja na temat spotkania prostytutki, która nawet nie chce od niego pieniędzy; potem spotkanie z dziwnym Serbem (?), właścicielem wypożyczalni masek, który jest także alfonsem swojej młodej córki; wreszcie wielka orgia w willi pod miastem... Wyjaśnia to dziwnie przytłumienie, statyczność, nawet „impotencję” sceny orgii, w której przygoda znajduje swoją kulminację – to, co wielu krytyków uważa za wadę filmu, wskazując na śmiesznie sterylny i niedzisiejszy sposób pokazania orgii, jest jego zaletą, pozwala ukazać paraliż „zdolności fantazjowania” u bohatera. Tłumaczy to także trafność ujęcia śpiącej Nicole Kidman, z leżącą u jej boku, przy poduszce męża, maską: w tej wersji „śmierci i dziewczyny” dokonuje ona „kradzieży jego snu”, stanowiąc parę z maską, która jest jego fantazmatycznym, widmowym sobowtorem. Wreszcie, usprawiedliwia to w pełni pozornie wulgarną końcówkę filmu, gdy po tym, jak bohater opowiada żonie o swoich nocnych przygodach, tj. gdy oboje konfrontują się z nadmiarem swoich fantazji, Kidman – wcześniej zapewniając, że teraz są w pełni przebudzeni, że nastął kolejny dzień i że, jeśli nie zawsze, przynajmniej jakiś czas będzie on trwać, a oni będą trzymać swoje fantazje na wodzy –

mówi mu, że muszą jak najszybciej zrobić jedną rzecz. „Co?” pyta Cruise, „Iść się pieprzyć” – pada odpowiedź, koniec filmu, napisy końcowe. Natura *passage à l'acte* jako fałszywego rozwiązania nie jest nigdzie w filmie wyraźnie zaznaczona: nie dając parze rzeczywistej cielesnej satysfakcji, która uczyniłaby wszelkie fantazje zbędnymi, przejście do działania jest przedstawione raczej jako tymczasowe rozwiązanie, jako desperackie posunięcie mające utrzymać na wodzy widmowy świat fantazji. Tak jakby wiadomość Kidman brzmiała: chodźmy się pieprzyć jak najszybciej, *aby* uciszyć buzujące fantazje, zanim nad nami zapanują... Lacanowski żart na temat przebudzenia jako ucieczki od realnego napotkanego we śnie, najlepiej odnosi się do stosunku seksualnego: nie śnimy o pieprzeniu, gdy nie jesteśmy w stanie tego robić – raczej pieprzymy się po to, aby uciszyć nadmiar snu, który w przeciwnym razie nas pochłonie.

Zatem, wracając do *Niebieskiego*, otrzymujemy tutaj, w długiej ostatniej scenie fantazję w najczystszej postaci, tj. odtworzoną fantazmatyczną ramę, która pozwala Julie znieść niemożliwy/realny wymiar seksu: w panoramicznym ujęciu, koło jakby się zamyka, znów wracamy do początku (po tym długim ujęciu następuje znów zbliżenie oka Julie), z tą fundamentalną różnicą, że teraz, oko nie jest już znakiem „nocy świata”, podmiotu bezpośrednio skonfrontowanego z przed-fantazmatycznym wyobrazeniowo-realnym wymiarem obiektów częściowych, ale miejscem odbudowanej fantazji, poprzez którą podmiot na nowo otrzymuje dostęp do rzeczywistości. Wreszcie to powtórzone zbliżenie oka pokazuje, że relacja między „abstrakcyjną” wolnością absolutnego wycofania, „nocą świata” i „konkretną” wolnością Miłości, wiarą w innych, ich akceptacją, mistyczną komunią z nimi, nie ma charakteru prostego wyboru: ostateczną lekcją filmu jest nie tylko to, że po tym, jak traumatyczne wydarzenie zredukowało Julie do pustki „nocy świata”, musi ona przejść bolesną drogę miłosnego przywrócenia do społecznego świata, ale to, że aby osiągnąć stan mistycznej komunii *agape*, *musimy najpierw przejść przez punkt-zero* „nocy świata”. To wypadek z początku filmu, redukując Julie do pustki czystego spojrzenia, wyciera tablicę i tym samym robi miejsce na mistyczną komunię: trzeba najpierw wszystko stracić, aby odzyskać wszystko we wzniosłej, mistycznej wizji *agape* – związek między sublimacją i popędem śmierci jest w ten sposób wyraźnie potwierdzony. Chciałoby się opisać trajektorię *Niebieskiego* jako przeciwieństwo terapii psychoanalitycznej: nie jako pokonywanie fantazji, ale stopniowe jej odbudowywanie, która umożliwia nam dostęp do rzeczywistości.

Po wypadku i stracie, która z niego wynika, Julie traci ochronną warstwę fantazji, co oznacza, że jest *bezpośrednio skonfrontowana z nagim Realnym* – dokładniej rzecz biorąc, z DWOMA Realnymi. Otepienie Julie tłumaczy fakt, że te dwa Realne są od siebie oddzielone, że ona nie jest w stanie między nimi pośredniczyć: „wewnętrzne” Realne jej „psychicznej rzeczywistości” (widmowe Realne traumatycznej straty, które nawiedza ją w muzycznych halucynacjach i których pojawienie się wywołuje chwilowe *aphanisis*, rozpad jej podmiotowej tożsamości) i „zewnętrzne” Realne Życia, w jego odrażającym cyklu narodzin i rozpadu. (Wszyscy znamy radę z treningów relaksacyjnych: aby zapomnieć o wewnętrznym niepokoju, trzeba skupić się na zewnątrz, nazywać głosy i dźwięki, opróżnić siebie. OTO co robi Julie – tyle z Zewnątrz otrzymuje kolejne wiadomości o jej wewnętrznej traumie.) Na końcu filmu, Julie odbudowuje ramę fantazji, która pozwala jej „powstrzymać” nagie Realne – ochronną warstwę tej fantazji dobrze oddaje szyba w ostatnim ujęciu, przez którą widzimy płaczącą Julie. *Niebieski* nie jest więc filmem o powolnym procesie odzyskiwania zdolności do konfrontacji z rzeczywistością, zanurzenia się w życiu społecznym, ale raczej o budowaniu ochronnego ekranu między podmiotem i nagim realnym.

Słabym punktem *Niebieskiego*, dowodem tego, co w filmie fałszywe, jest jego strona muzyczna: zmarły mąż dostał zamówienie na napisanie *Koncertu dla Europy* z okazji jej zjednoczenia, to właśnie utwór, który Julie kończy w finale filmu. Ten pozbawiony ironicznego dystansu hymn, towarzyszący ostatniej, Pawłowej wizji miłości, jest skomponowany w New Age'owskim stylu Góreckiego, zawierającym odniesienia do nieistniejącego kompozytora z XVII-

wieku o nazwisku Budenmeyer. Co jeśli to pozornie chwilowe obniżenie poziomu sygnalizuje strukturalne pęknięcie samego fundamentu artystycznego świata Kieślowskiego? Tego żenującego i płaskiego politycznego tła zjednoczonej Europy nie można pominąć jako sztucznego kompromisu, czegoś bez znaczenia w porównaniu z zachodzącym we wnętrzu bohaterki procesem traumy i stopniowego powrotu do normy. Post-polityczne pojęcie zjednoczonej Europy określa społeczne ramy, w których „prywatna” trauma bohaterki może mieć miejsce, tworzy i podtrzymuje przestrzeń takiego „osobistego” doświadczenia. Chciałoby się powiedzieć, że idealną publicznością *Niebieskiego* jest unijna *nomenklatura* w Brukseli – to idealny film dla brukselskich biurokratów, którzy wieczorem wracają do domu, po całym dniu skomplikowanych negocjacji dotyczących regulacji celnych²². To *Biały*, następny odcinek trylogii *Trzech kolorów*, najbardziej „polityczny” z trzech filmów, wydaje się nadrabiać tę słabość skupiając się na upadku post-komunistycznej Europy, Wschodu i Zachodu. „Równość” w *Białym* ma „ironiczny sens «odegrania się», rewanzu”²³: Karol odgrywa się na żonie, która rzuciła go w najbardziej poniżający sposób, tj. film skupia się na tym, co znaczy *mieć*, na posiadaniu. Oczywiście temat posiadania jest już obecny w *Dekalogu 6* (Tomek posiada Magdę przez jej obserwowanie): zakłada on pozycję pograżonego w niemocy obserwatora, który, nie może ściśle rzecz biorąc „posiąść” pożądaną kobietę, a zatem zostaje zredukowany do zazdrosnego spojrzenia obserwującego parę, tj. swojego rywala w kontaktach z pożądanym obiektem. Poza *Dekalogiem 6* motyw ten występuje w *Dekalogu 9* (mąż impotent), w *Białym* (Karol obserwuje i słucha tego, jak jego była żona uprawia seks z innym mężczyzną) oraz w *Czerwonym*, gdzie August obserwuje swą ukochaną z innym mężczyzną. Jednak w *Białym* motyw ten jest bezpośrednio przełożony na kategorie rynkowej wymiany: bogacenie się, kupowanie, „odgrywanie się”: w porywie geniuszu Kieślowski łączy posiadanie towarów (warunek powrotu do kapitalizmu w postkomunistycznej Polsce) z tematem seksualnego posiadania/niemocy.

Melancholia i akt etyczny²⁴

Przyszła demokracja – w odróżnieniu od strategicznej ekonomii dawkania wolności – odwołuje się do nie dających się przewidzieć porywów etycznej odpowiedzialności, kiedy to nagle zostaniemy zmuszeni do odpowiedzi na wezwanie, do reakcji na niesprawiedliwość.

Lacanowski Wielki Inny to nie tylko sformułowane explicite symboliczne zasady regulujące interakcje społeczne, ale także gęsta sieć ukrytych, niepisanych reguł. *The Little Book of Hollywood Cliches* Rogera Eberta zawiera setki stereotypów i obowiązkowych scen wykorzystywanych w

22 W podobny sposób, nieoczekiwanym ekonomiczno-politycznym zapleczem *Tristana* Wagnera okazuje się rodzaj chłopskiego socjalistycznego syndykalizmu. Na początku Aktu III, gdy Kurwenal opisuje Tristanowi społeczno-polityczną sytuację w jego kraju podczas jego nieobecności jako błędnego rycerza, otrzymujemy dziwną lekcję syndykalistycznej ekonomii politycznej: chłopci podlegający Tristanowi radzili sobie pod jego nieobecność tak dobrze z zarządzaniem gospodarstwem, że Tristan oddał im prawo do ziemi, nadając im pełną autonomię: „Wasz jest dom, dwór i zamek! Ludzie, prawdziwie oddani swojemu drogiemu panu, troszczyli się jak najlepiej o jego dom i dwór, który mój pan oddał chłopom i wasalom na własność jako dziedzictwo, podczas gdy sam opuścił kraj i udał się na obczyznę”. Czy zatem ten socjalistyczny syndykalizm jako feudalno-socjalistyczne marzenie nie jest jedynym możliwym tłem dla błędzenia Tristana?

23 Insdorf, op. cit., s. 153.

24 „Nowa ResPublica”, październik 2001 r. Przekład: Marcin Szuster. Tekst pierwotnie opublikowano w „Critical Inquiry”, summer 2000.

filmach – począwszy od słynnej reguły „wózka z owocami” (Podczas pościgu wywrócony zostaje wózek z owocami. Rozgniewany kupiec-imigrant wybiega na środek ulicy i wymachuje pięścią za odjeżdżającym samochodem bohatera.), a skończywszy na bardziej wyszukanych przykładach stosowania reguły „dzięki za takie dzięki” (Dwoje ludzi kończy szczerą rozmowę. Kiedy osoba A zaczyna opuszczać pokój, B wypowiada jej imię. A zatrzymuje się, odwraca i pyta: „Tak?”, na co B odpowiada: „Dzięki.”) czy zasady „papierowej torby z zakupami” (Wystraszona cyniczna kobieta nie chce się już zakochać. Jej adorator pragnie przebić mur, jakim bohaterka odgradza się od świata. Kobieta idzie po zakupy. Torba pęka, a owoce i warzywa wysypują się na ulicę, co symbolizuje życie w rozsypce i/lub pozwala adoratorowi pozbierać jabłka i pomarańcze, czyli rozsypane kawałki jej życia.). Oto czym jest Wielki Inny, symboliczna substancja naszego życia – zestawem niepisanych reguł, które faktycznie porządkują naszą mowę i działania. Mimo że reguły te nie są nigdy sformułowane wprost, ich nieprzestrzeganie może mieć poważne konsekwencje. Jedną z reguł obowiązujących w ostatniej dekadzie w obrębie radykalnego skrzydła Akademii nakazuje traktowanie Hannah Arendt jako niekwestionowanego autorytetu. Po prostu nie wolno jej krytykować. Dwadzieścia czy trzydzieści lat temu lewica odrzucała ją – a raczej ignorowała – ponieważ Arendt stworzyła pojęcie totalitaryzmu; pojęcie nieuchronnie uwikłane w ideologię zimnej wojny. Dziś nawet ci, po których można by się spodziewać awersji (psychoanalicy, z powodu znanej niechęci Arendt wobec psychoanalizy; zwolennicy szkoły frankfurckiej, z racji jej lekceważącego stosunku do Adorna) żywią wobec niej szacunek.

Kolejna taka reguła dotyczy związku między żałobą a melancholią. W naszej permissywnej epoce, w której transgresja jest przywłaszczana (a nawet lansowana) przez dominujące instytucje, regułą stało się, iż panująca opinia przedstawiana jest właśnie jako wywrotowa transgresja. Jeśli ktoś chce zidentyfikować hegemoniczny trend intelektualny, wystarczy, że poszuka trendu, który w mniemaniu swoich zwolenników stanowi nieznaną wcześniej zagroźenie dla hegemonicznego dispositif władzy. Panująca opinia w kwestii żałoby i melancholii głosi, co następuje: Freud przeciwstawiał normalną żałobę (akceptację utraty) melancholii patologicznej (podmiot trwa w narcystycznej identyfikacji z utraconym obiektem). Należy, wbrew Freudowi, uznać konceptualny oraz etyczny prymat melancholii. Zawsze istnieje pozostałość, której nie sposób przepracować w procesie żałoby, zaś ostateczna wierność jest właśnie wiernością w stosunku do tej pozostałości. Żałoba jest rodzajem zdrady, powtórny uśmierceniem utraconego obiektu, natomiast melancholijny podmiot pozostaje wierny utraconemu obiektowi i odmawia wyrzeczenia się łączącej go z nim więzi. Schemat ten przybiera wiele konkretnych odmian – począwszy od gejowskiej, głoszącej, że homoseksualiści to ci, którzy pozostają wierni utraconej lub stłumionej identyfikacji z obiektem libidinalnym tej samej płci, aż po kolonialną/etniczną, głoszącą, że grupy etniczne objęte kapitalistycznymi procesami modernizacyjnymi, które zagrażają ich tożsamości kulturowej, nie powinny wyrzekać się tradycji, lecz zachować melancholijne przywiązanie do swoich utraconych korzeni.

Za sprawą tła w postaci poprawności politycznej błąd polegający na potępieniu melancholii może mieć dramatyczne konsekwencje. Ze względu na „niewłaściwy” stosunek do melancholii odrzuca się artykuły naukowe i wnioski o przyjęcie do pracy. Dlatego trzeba koniecznie zdemaskować cynizm, któremu taka rehabilitacja melancholii sprzyja. Melancholijna więź z utraconym etnicznym Obiektem pozwala nam twierdzić, że jesteśmy wierni swoim etnicznym korzeniom, a zarazem uczestniczyć w globalnej grze kapitalistycznej. Należy zapytać, w jakim stopniu cały projekt „studiów postkolonialnych” podtrzymywany jest przez tę logikę obiektywnego cynizmu. Żeby wszystko było jasne: rzecz nie w tym, że postkolonialna nostalgia jest utopijnym marzeniem o świecie, który nigdy nie istniał (taka utopia może mieć wyzwalające działanie), lecz w tym, że marzenie to wykorzystuje się dla usprawiedliwienia jego przeciwieństwa – pełnego i nieograniczonego uczestnictwa w globalnym kapitalizmie.

Brak nie jest tym samym, co Utrata

Co, z teoretycznego punktu widzenia, stanowi o ułomności tej rehabilitacji melancholii? Problem dotyczy statusu anamorfozy. Anamorfoza to obiekt, którego materialna realność ulega zniekształceniu polegającemu na przypisaniu obiektowi naszego subiektywnego spostrzeżenia. Groteskowo zniekształcona twarz zyskuje spójność; zamazany kontur czy skaza stają się rzeczywistymi bytami, jeśli patrzymy na nie z jakiegoś określonego punktu widzenia (czy nie jest to jedna z najbardziej zwięzłych definicji ideologii?). Rzeczywistość społeczna może się wydawać zagmatwana i chaotyczna, ale jeśli spojrzymy na nią z punktu widzenia antysemityzmu, wszystko stanie się jasne i oczywiste – za nasze nieszczęścia odpowiedzialny jest żydowski spisek. Innymi słowy, anamorfoza zaciera różnicę między obiektywną rzeczywistością a jej zniekształconą subiektywną percepcją; subiektywne zniekształcenie zostaje tu uznane za cechę postrzeganego obiektu i w tym sensie samo spojrzenie (gaze) zaczyna istnieć w sposób rzekomo obiektywny.

W melancholii paradoks anamorfozy ulega zatarciu. Zazwyczaj kładzie się nacisk na antyheglowski posmak rehabilitacji melancholii. Jeśli praca żałoby ma strukturę znoszenia (Aufhebung), dzięki któremu zachowujemy pojęciową istotę obiektu, tracąc go z bezpośredniej rzeczywistości, to w przypadku melancholii obiekt opiera się pojęciowemu zniesieniu. Błąd melancholika polega jednak nie na stwierdzeniu, iż coś opiera się symbolicznemu zniesieniu, lecz na umiejscowieniu źródła tego oporu w faktycznie istniejącym, choć utraconym obiekcie. W kategoriach Kantowskich melancholik popełnia paralogizm czystej zdolności pragnienia, którego źródłem jest pomieszanie utraty i braku: o ile przedmiot pragnienia jest pierwotnie i w konstytutywnym sensie czymś, czego brak, melancholia interpretuje ten brak jako utratę – zupełnie jakby brakujący obiekt był czymś, co kiedyś znajdowało się w naszym posiadaniu i co dopiero później utraciliśmy. Słowem, melancholia zaciera fakt, że obiektu brak od samego początku, że jego pojawienie się jest korelatem jego braku, że obiekt ten jest niczym innym, jak tylko pozytywizacją pustki czy braku, bytem czysto anamorficznym, który nie istnieje sam w sobie.

Paradoks polega oczywiście na tym, że oszukańcze podstawienie utraty w miejsce braku pozwala nam stwierdzić, iż jesteśmy w posiadaniu obiektu. Ponieważ nie można utracić czegoś, czego nigdy nie posiadaliśmy, melancholik, w swojej bezwarunkowej fiksacji na utraconym obiekcie, w pewnym sensie posiada go w samym fakcie utraty. Oto jak należy interpretować średniowieczne przekonanie, że melancholik nie jest w stanie osiągnąć tego, co duchowe czy bezcielesne: zamiast po prostu kontemplować obiekt pozazmysłowy, chce go objąć swoim pragnieniem. Melancholik, mimo że odmówiono mu wstępu do ponadzmysłowej sfery idealnych form symbolicznych, nadal odczuwa metafizyczną tęsknotę za rzeczywistością absolutną, inną niż ta zwykła, podatna na niszczące działanie czasu. Jedyнным sposobem na wydobywanie się z tego kłopotliwego położenia jest wyniesienie zwykłego obiektu zmysłowego (powiedzmy, ukochanej kobiety) do poziomu absolutu. Podmiot melancholijny przedstawia sobie obiekt swoich tęsknot jako wewnętrznie sprzeczny (bo cielesny) absolut. Ponieważ obiekt ten podlega niszczącemu działaniu czasu, można go bezwarunkowo osiągnąć tylko o tyle, o ile został utracony. Hegel zastosował tę logikę, komentując poszukiwanie grobu Chrystusa przez krzyżowców. Oni także pomylili absolutny aspekt świętości z ciałem, które istniało przed dwoma tysiącami lat w Judei – ich poszukiwania musiały więc zakończyć się rozczarowaniem. Właśnie dlatego melancholia jest nie tyle przywiązaniem do utraconego obiektu, co przywiązaniem do samego gestu jego utraty.

Charakteryzując dyrygenturę Wilhelma Furtwänglera, Adorno stwierdził, że Furtwänglera interesowało „ocalenie [Rettung] czegoś, co zostało już utracone, odzyskanie dla interpretacji tego, co zaczęła ona tracić wraz z początkiem rozkładu tradycji. Dlatego musiał włożyć wielki wysiłek w przywołanie tego, co nie było już bezpośrednio obecne”. Skoncentrujmy się na podwójnej utracie,

na której opiera się dzisiejszy kult Furtwanglera i fascynacja, jaką budzą jego wczesne nagrania. Idzie nie tylko o to, że fascynuje nas organiczna pasja Furtwanglera, która wydaje się czymś niemożliwym do osiągnięcia w naszych czasach, w których dyrygentura oscyluje pomiędzy dwiema skrajnościami – zimną, techniczną perfekcją i sztuczną pasją (Leonard Bernstein), lecz o to, że już sam utracony obiekt naszej fascynacji zawierał pewną utratę. Pasja Furtwanglera zawierała element traumatycznej intensywności, poczucie pilności właściwe desperackiej próbie uratowania dla naszej tradycji tego, co zagrożone we współczesnym świecie. Tym, co pragniemy uchwycić, słuchając starych nagrań Furtwanglera, nie jest organiczna bezpośredniość muzyki klasycznej, lecz pośrednie i organiczne doświadczenie samej utraty – doświadczenie, które nie jest już nam dostępne. W tym sensie nasza fascynacja Furtwangerem to melancholia w czystej postaci.

Giorgio Agamben podkreśla, że melancholia jest nie tyle porażką pracy żałoby (upartym przywiązaniem do obiektu), co jej dokładnym przeciwieństwem: „melancholia sprawia, iż stajemy wobec paradoksu polegającego na tym, że intencja żałoby poprzedza i antycypuje utratę obiektu”.

Oto, na czym polega podstęp melancholii: jedynym sposobem, by osiągnąć obiekt, którego nigdy nie posiadaliśmy, od samego początku bowiem był on obiektem utraconym, jest traktowanie obiektu, który wciąż posiadamy, tak jak gdyby był on już obiektem utraconym. Odmowa dokonania pracy żałoby przybiera zatem postać swojego przeciwieństwa – spektaklu udawanej żałoby po obiekcie, który nie został jeszcze utracony. Oto, co nadaje wyjątkowy posmak melancholijnym związkom miłosnym, takim jak związek Archera Newlanda i hrabiny Olenskiej z Wieku niewinności Edith Wharton. Mimo że głęboko zakochani partnerzy są wciąż razem i cieszą się swoją obecnością, cień przyszłej rozłąki sprawia, że postrzegają swoje obecne rozkosze przez pryzmat katastrofy, która ma nastąpić, czyli separacji (jest to dokładna odwrotność typowej opowieści o znoszeniu obecnych niedogodności przez wzgląd na przyszłe szczęście). Podobnie można argumentować, że Dymitr Szostakowicz pod maską oficjalnego socjalistycznego optymizmu musiał być człowiekiem głęboko melancholijnym, skoro poświęcił swój najszlachetniejszy, skomponowany w 1960 roku ósmy kwartet smyczkowy własnej pamięci: „Uznałem za mało prawdopodobne, by po mojej śmierci ktoś stworzył dzieło dedykowane mojej pamięci. Postanowiłem więc zrobić to sam. Możecie nawet napisać na okładce płyty: Dedykowane pamięci kompozytora”. Nic dziwnego, że Szostakowicz określił nastrój tego kwartetu mianem „pseudotragicznego”. Podobno miał stwierdzić, że „komponując go, wylał tyle łez, ile oddaje moczu po wypiciu sześciu piw”. Kiedy melancholik oplakuje to, czego jeszcze nie stracił, mamy do czynienia z komicznym odwróceniem tragicznej procedury żałoby. Przywodzi to na myśl stary rasistowski dowcip o Cyganach: kiedy pada, są szczęśliwi, bo wiedzą, że po deszczu zawsze świeci słońce; kiedy świeci słońce, jest im smutno, bo wiedzą, że w końcu spadnie deszcz. Jeśli żałobnik oplakuje utracony obiekt i ponownie go uśmierca, ujmując jego utratę symbolicznie, to melancholik nie jest po prostu kimś, kto nie potrafi wyrzec się obiektu, lecz raczej kimś, kto uśmierca obiekt po raz drugi (traktuje go jako utracony), zanim został on utracony naprawdę.

Jak rozwiązać ten paradoks żałoby po obiekcie, który nie został jeszcze utracony? Kluczem jest tu sformułowanie Freuda, zgodnie z którym melancholik nie jest świadom tego, co dokładnie utracił w utraconym obiekcie. W tym miejscu należy wprowadzić lacanowskie rozróżnienie między obiektem a przyczyną pragnienia: o ile obiekt pragnienia to po prostu obiekt, którego się pragnie, o tyle przyczyną pragnienia jest cecha, z powodu której pragniemy upragnionego obiektu (jakiś szczegół lub tik, z którego zazwyczaj nie zdajemy sobie sprawy, a czasami nawet traktujemy jako przeszkodę, coś pomimo czego pragniemy danego obiektu). Z tej perspektywy melancholik jest nie tyle kimś zafiksowanym na utraconym obiekcie i niezdolnym do podjęcia pracy żałoby, co raczej kimś, kto posiadał obiekt, ale już go nie pragnie, ponieważ powód, dla którego go pragnął, stracił moc oddziaływania. Melancholia nie wyraża sfrustrowanego pragnienia pozbawionego swojego obiektu, lecz symbolizuje obecność obiektu pozbawionego właściwości, które czyniły go

przedmiotem pragnienia. Melancholia ma miejsce wtedy, gdy zdobywamy wreszcie upragniony obiekt, ale jesteśmy nim rozczarowani. Właśnie w tym sensie melancholia (rozczarowanie wszystkimi pozytywnymi, widzialnymi obiektami, z których żaden nie może zaspokoić naszego pragnienia) jest początkiem filozofii.

Mamy tu do czynienia z wzajemnym powiązaniem anamorfozy i sublimacji. Grupa rzeczywistych obiektów ustrukturyzowana jest wokół próżni (void) czy raczej tę próżnię zakłada. Gdy sama próżnia jako taka staje się widzialna, rzeczywistość rozpada się. Aby gmach rzeczywistości nie chwiał się w posadach, jeden z jej elementów musi zostać przesunięty do centrum i zająć miejsce próżni. To lacanowski objet petit a. Jest to wzniosły obiekt (ideologii), obiekt wyniesiony do godności Rzeczy, a zarazem obiekt anamorficzny (aby dostrzec jego wzniosłość, musimy spojrzeć nań „z ukosa”; jeśli spoglądamy nań prosto, sprawia wrażenie tylko kolejnego obiektu w grupie). Żydzi mogą być tylko jedną z wielu grup etnicznych czy narodowych, ale mogą być także wzniosłym obiektem podstawionym w miejsce próżni (centralnego antagonizmu), wokół której wzniesiono społeczną budowlę, panem, który z ukrycia pociąga za wszystkie sznurki. Antysemityzm sprawia, że wszystko staje się jasne. Umożliwia dostrzeżenie w społeczeństwie zamkniętej, logicznej przestrzeni. (Czy nie przypomina to poglądu, iż w ustroju kapitalistycznym robotnik pracuje, powiedzmy, pięć godzin dziennie dla siebie, a trzy dla swojego pracodawcy? Przekonanie, że można dzielić w ten sposób czas pracy i postulować, aby robotnik pracował tylko przez pięć godzin i otrzymywał pełne wynagrodzenie, jest złudzeniem. W ramach systemu płac jest to niemożliwe. Status ostatnich trzech godzin pracy jest w pewnym sensie anamorficzny; są one ucieleśnieniem wartości dodanej – jak pasta do zębów w tubce, której trzecia część ma inny kolor i widnieje na niej duży napis „30 procent GRATIS!”. W takich sytuacjach zawsze mam ochotę powiedzieć, „Dajcie mi tylko te 30 procent”).

Istotą objet petit a jako wielkości negatywnej (by użyć tego kantowskiego terminu) jest nie tylko to, że próżnia pragnienia znajduje paradoksalne ucieleśnienie w konkretnym obiekcie, który staje się jej symbolem. Chodzi przede wszystkim o paradoks przeciwny: ta pierwotna próżnia (czy brak) funkcjonuje tylko o tyle, o ile właśnie znajduje ucieleśnienie w konkretnym obiekcie. To ten obiekt sprawia, że przestrzeń pragnienia pozostaje otwarta. Pojęcie wielkości negatywnej jest także kluczowe dla zrozumienia rewolucji chrześcijańskiej. Religie przedchrześcijańskie zatrzymują się na poziomie mądrości, podkreślają niewystarczający charakter wszystkich przedmiotów doczesnych i głoszą potrzebę umiarkowania w oddawaniu się przyjemnościom (należy unikać nadmiernego przywiązania do rzeczy doczesnych, przyjemność bowiem jest czymś krótkotrwałym) albo rezygnacji z doczesności na korzyść Prawdziwego Obiektu Boskiego, który jest jedynym źródłem nieskończonej szczęśliwości. Chrześcijaństwo natomiast przedstawia Chrystusa jako jednostkę śmiertelną i utrzymuje, że jedyną drogą do prawdy i zbawienia jest wiara w umiejscowioną w czasie inkarnację. Właśnie w tym sensie chrześcijaństwo jest religią miłości: w miłości koncentrujemy się na jakimś skończonym doczesnym obiekcie, który znaczy dla nas więcej niż wszystko inne. Ten sam paradoks dotyczy specyficznie chrześcijańskiego pojęcia nawrócenia i odpuszczenia grzechów. Nawrócenie jest wydarzeniem czasowym, które zmienia wieczność. Późny Kant stworzył pojęcie noumenalnego aktu wyboru, poprzez który jednostka określa swój wieczysty charakter. Akt ten – poprzedzając jej czasową egzystencję – z góry określa ramy jej doczesnego przeznaczenia.

Gdyby nie boski akt łaski, nasze przeznaczenie pozostawałoby czymś nienaruszalnym, na zawsze utrwalonym przez ów wieczysty akt wyboru. Jednak dobra nowina chrześcijaństwa głosi, że poprzez autentyczne nawrócenie można w pewnym sensie powtórzyć ten akt, a tym samym zmienić samą wieczność (czy też cofnąć jej wyroki).

Myśl postsekularna? Nie, dziękuję!

Ten największy paradoks chrześcijaństwa ulega zniesieniu w łonie tego, co przedstawia się jako melancholijna myśl postsekularna. Stanowisko to znalazło najpełniejszy wyraz w derridiańskiej interpretacji Levinasa. Akceptuje ono w pełni pogląd, że modernistyczna krytyka podkopała fundamenty onto-teologii, podważyła pojęcie Boga jako najwyższej istoty i tak dalej. Czy jednak ostatecznym rezultatem tego dekonstrukcyjnego gestu nie jest oczyszczenie pola dla nowej postdekonstrukcjonistycznej i niedekonstruowalnej formy duchowości, dla takiej relacji z bezwarunkową Innością, która poprzedza ontologię? Czy nie jest tak, że podstawowym doświadczeniem ludzkiego podmiotu nie jest doświadczenie obecności ja, siły dialektycznej mediacji-przywłaszczenia całej Inności, lecz doświadczenie pierwotnej pasywności, wrażliwości, bycia nieskończenie zadłużonym i odpowiedzialnym wobec wezwania Inności, która nigdy nie uzyskuje żadnych pozytywnych cech, zawsze pozostając czymś ukrytym – śladem własnej nieobecności. Aż kusi, żeby sparafrazować tu słynny dowcip Marksa na temat Proudhona z Ubóstwa filozofii (zamiast zajmować się konkretnymi ludźmi żyjącymi w określonych warunkach historycznych, pseudoheglowska teoria społeczna Proudhona koncentruje się na samych okolicznościach, w oderwaniu od ludzi dzięki którym mogły zaistnieć): zamiast matrycy religijnej z Bogiem w centrum, postsekularna dekonstrukcja oferuje nam samą matrycę pozbawioną figury Boga, która by ją podtrzymywała.

Wierny duchowi marksizmu Derrida powtarza tę samą konfigurację: „Dekonstrukcja, przynajmniej moim zdaniem, nie miała nigdy żadnego innego sensu czy celu poza radykalizacją w ramach pewnej tradycji marksistowskiej, w duchu marksizmu”. Trzeba od razu zauważyć (Derrida niewątpliwie zdaje sobie z tego sprawę), że ta „radykalizacja” opiera się na tradycyjnej opozycji między literą a duchem: powoływanie się na autentycznego ducha marksizmu oznacza porzucenie jego litery (czyli konkretnych analiz Marksa i proponowanych przezeń rewolucyjnych działań, które są nieuleczalnie skażone przez tradycję ontologiczną) po to, by ocalić oryginalną mesjanistyczną obietnicę emancypacji. Od razu rzuca się w oczy podobieństwo takiej „radykalizacji” do pewnej potocznej wykładni heglowskiej kategorii zniesienia (Aufhebung). W mesjanistycznej obietnicy dziedzictwo marksistowskie ulega właśnie „zniesieniu”. Oznacza to, że jego rdzeń zostaje ocalony właśnie za sprawą gestu przekroczenia czy odrzucenia marksizmu w konkretnej historycznej postaci. Idzie tu – i jest to clou zabiegu Derridy – nie tylko o to, by porzucić konkretne formuły i środki proponowane przez Marksa i zastąpić je nowymi, bardziej adekwatnymi, lecz o to, że zdradą mesjanistycznej obietnicy konstytuującej właściwego ducha marksizmu jest każda konkretna formuła, każdy przekład tej obietnicy na język określonych działań ekonomicznych i politycznych.

Ukryta przesłanka derridiańskiej „radykalizacji” Marksa brzmi następująco: im bardziej radykalne są owe polityczne i ekonomiczne działania (przypadek ekstremalny to „pola śmierci” Czerwonych Khmerów), tym mniej radykalny jest ich efekt i tym bardziej pozostają one uwięzione w metafizycznym horyzoncie etyczno-politycznym. Innymi słowy, derridiańska „radykalizacja” oznacza w praktycznym sensie coś dokładnie odwrotnego: wyrzeczenie się wszystkich naprawdę radykalnych metod politycznych (nawiasem mówiąc, wszystkie polityczne działania Derridy, począwszy od wyrażenia podziwu dla Nelsona Mandeli i zaangażowania na rzecz dysydenckich filozofów w komunistycznej Czechosłowacji, aż po warunkowe poparcie dla bombardowań Iraku podczas wojny w Zatoce Perskiej, doskonale odpowiadają umiarkowanemu stanowisku lewicowemu).

Radykalizm derridiańskiej polityki zakłada nieusuwalną przepaść między mesjanistyczną obietnicą przyszłej demokracji i wszystkimi jej pozytywnymi wcieleniami. Właśnie za sprawą swojego radykalizmu mesjanistyczna obietnica na zawsze pozostaje tylko obietnicą i nie może zostać ujęta w formę zestawu określonych działań politycznych i ekonomicznych.

Nieprzystawalność otchłani nieokreślonej Rzeczy i jakiegokolwiek określonej decyzji jest czymś nieuniknionym; nie sposób spłacić naszego długu wobec Innego, nasza odpowiedź na jego wezwanie nigdy nie jest w pełni adekwatna. Stanowisko to należy przeciwstawić dwóm pokusom – pragmatycznej i totalitarnej – które przerzucają most nad wspomnianą przepaścią. O ile pragmatyzm sprowadza aktywność polityczną do oportunistycznej manipulacji, ograniczonych strategicznych interwencji w skontekstualizowanych sytuacjach, czyniąc zbędnym jakiegokolwiek odwołanie do transcendentnej Inności, o tyle totalitaryzm utożsamia bezwarunkową Inność z określoną figurą historyczną (partia jest bezpośrednim wcieleniem rozumu historycznego). Krótko mówiąc, napotykamy tu problem totalitaryzmu w jego specyficznej, dekonstrukcjonistycznej odmianie: na najbardziej podstawowym, rzecz można ontologicznym, poziomie totalitaryzm nie jest po prostu polityczną siłą zmierzającą do sprawowania totalnej kontroli nad życiem społecznym i uczynienia społeczeństwa doskonale przejrzystym, lecz rodzajem „krótkiego spięcia” między mesjańską Innością a konkretnym medium politycznym. „Przyszła” (a venir) nie jest dodatkowym określeniem demokracji, lecz słowem, które streszcza samą jej istotę – to, co czyni demokrację demokracją. W chwili gdy demokracja przestaje być punktem dojścia i udaje coś rzeczywistego – w pełni zaktualizowanego – wkraczamy w orbitę totalitaryzmu.

Żeby uniknąć nieporozumień: ta przyszła demokracja nie jest demokracją, która ma nadejść w przyszłości, lecz demokracją, której nadejście jest wiecznie odraczane. Derrida doskonale zdaje sobie sprawę, jak niesłychanie pilna jest potrzeba sprawiedliwości. Jeśli coś jest mu obce, to właśnie odkładanie nadejścia demokracji na później – jak w przysłowiowym stalinowskim rozróżnieniu pomiędzy obecną „dyktaturą proletariatu” i późniejszą „pełną” demokracją usprawiedliwiająca dzisiejszy terror jako konieczny warunek przyszłej wolności. Taka dwustopniowa strategia jest dla Derridy najgorszą formą ontologii.

Przyszła demokracja – w odróżnieniu od strategicznej ekonomii dawkania wolności – odwołuje się do nie dających się przewidzieć porywów etycznej odpowiedzialności, kiedy to nagle zostaniemy zmuszeni do odpowiedzi na wezwanie, do reakcji na niesprawiedliwość. Jednak, co symptomatyczne, Derrida utrzymuje nieredukowalną opozycję między takim widmowym doświadczeniem mesjanistycznego wezwania a jego ontologizacją, transpozycją na język określonych pozytywnych środków prawnych, politycznych i tak dalej. Ujmując to w kategoriach opozycji pomiędzy etyką a polityką, można powiedzieć, że tym, co Derrida mobilizuje, jest właśnie przepaść między jedną a drugą.

Etykę definiuje się jako nieskończony obowiązek bezwarunkowej gościnności. Polityczność można natomiast zdefiniować jako podejmowanie decyzji bez żadnych transcendentalnych gwarancji. Tym sposobem owa levinasowska przepaść pozwala Derridzie jednocześnie afirmować prymat etyki gościnności i pozostawiać otwartą sferę polityki – sferę ryzyka i niebezpieczeństwa.

Etyczność jest zatem sferą nierozstrzygalności, polityczność zaś domeną decyzji, przerzucaniem mostu nad przepaścią, próbą przekładu niemożliwego do spełnienia etycznego żądania mesjanistycznej sprawiedliwości na język konkretnych działań, które nigdy nie czynią zadość temu żądaniu i zawsze są niesprawiedliwe w stosunku do (niektórych) innych. Właściwa domena etyczności – bezwarunkowe widmowe żądanie, które nakłada na nas brzemię absolutnej odpowiedzialności i zawsze opiera się przekładowi na język pozytywnych działań – jest zatem nie tyle formalnym, apriorycznym tłem czy ramą politycznych decyzji, co ich nieodłączną i nieokreśloną *differance* sygnalizującą, że żadne rozstrzygnięcie nie jest zdolne sprostać jej wyzwaniu. Tę kruchą, tymczasową zgodność bezwarunkowego nakazu etycznego i pragmatycznej interwencji politycznej najlepiej oddaje parafraza słynnej formuły Kanta o związku między rozumem a doświadczeniem: „Jeśli etyka bez polityki jest pusta, to polityka bez etyki jest ślepa”. Rozwiązanie to, przy całej jego elegancji (etyka jest tu warunkiem możliwości i niemożliwości tego, co polityczne; czymś otwierającym przestrzeń decyzji politycznych jako działań

pozbawionych gwarancji ze strony Wielkiego Innego i skazującym te działania na porażkę), należy przeciwstawić działaniu w sensie lacanowskim, w którym przepaść między tym, co etyczne i polityczne, zostaje zasypiana.

Przyjrzyjmy się przypadkowi Antygony. Można powiedzieć, że jest ona przykładem bezwarunkowej wierności wobec Inności Rzeczy, wierności, która narusza fundamenty budowli społecznej. Z punktu widzenia etyki Sittlichkeit, zwyczajów regulujących życie intersubiektywnej zbiorowości polis, jej upór jest oznaką szaleństwa, czymś wicherzycielskim i złym. Czy w dekonstrukcyjnych kategoriach mesjanistycznej obietnicy, która zawsze pozostaje czymś niespełnionym, Antygona nie jest postacią prototalitarną?

Czy z punktu widzenia napięcia (wyznaczającego ostateczne współrzędne w przestrzeni etycznej) między Innym jako Rzeczą, otchłanną Innością, która zwraca się do nas w formie bezwarunkowego nakazu, a Innym jako tym Trzecim, medium, które pośredniczy w moich spotkaniach z innymi (innymi „normalnymi” ludźmi) – gdzie ów Trzeci może być figurą władzy symbolicznej, ale i zestawem „bezosobowych” zasad regulujących moje stosunki z innymi – Antygona nie staje po stronie wyłącznej, bezkompromisowej więzi z Innym jako Rzeczą, usuwając w cień Innego jako Trzeciego, jako medium symbolicznej mediacji czy pojednania. Albo, ujmując rzecz nieco ironicznie, czy Antygona nie jest anty-Habermasem par excellence? Żadnej rozmowy, żadnych prób racjonalnego przekonania Kreona o słuszności własnych działań, jedynie ślepe upieranie się przy swoim prawie. Tak zwane argumenty, jeśli już, są tu po stronie Kreona (pogrzeb Polinika mógłby stać się przyczyną zakłócenia porządku), podczas gdy Antygona przeciwstawia im jedynie swoje uparte: „Mów, co chcesz. I tak niczego to nie zmieni. Będę trwać przy swoim postanowieniu!”. Taki pogląd nie jest tylko efektowną hipotezą. Część tych, którzy widzą w Lacanie protokantystę, błędnie odczytuje jego interpretację zachowania Antygony i twierdzi, że Lacan potępia jej bezwarunkowy upór i odrzuca go jako tragiczny przykład utraty dystansu wobec morderczej Rzeczy. Z tej perspektywy opozycja między Kreonem a Antygona jest opozycją między pozbawionym zasad pragmatyzmem a totalitaryzmem. Kreon, jak najdalszy od pobudek totalitarnych, zachowuje się jak pragmatyczny mąż stanu i bezlitośnie walczy ze wszystkim, co mogłoby zakłócić porządek publiczny i sprawne funkcjonowanie państwa. Więcej nawet: czy sam elementarny gest sublimacji nie jest totalitarny w tym stopniu, w jakim polega na wyniesieniu obiektu do godności Rzeczy (w sublimacji bowiem coś – obiekt należący do naszej rzeczywistości – wyniesiony zostaje do poziomu obiektu bezwarunkowego, który podmiot ceni bardziej niż samo życie)? Czy to „krótkie spięcie” między określonym obiektem a Rzeczą nie jest minimalnym warunkiem ontologicznego totalitaryzmu? Czy etyczne przesłanie dekonstrukcji nie głosi – wbrew modelowi „krótkiego spięcia” – że przepaść oddzielająca Rzeczą od jakiegokolwiek określonego obiektu jest czymś nieredukowalnym?

Inny: Wyobrażeniowe, Symboliczne i Realne

Problem dotyczy tego, czy lacanowska etyka Realnego, która nie koncentruje się ani na jakimś wyobrażonym dobru, ani na czystej symbolicznej formie powszechnego obowiązku, jest ostatecznie tylko inną wersją dekonstrukcjonistyczno-levinasowskiej etyki traumatycznego spotkania z radykalną Innością (Innością, wobec której podmiot jest nieskończenie zadłużony), czy też nie. Czy jej najważniejszym punktem odniesienia nie jest to, co Lacan określa mianem etycznej Rzeczy, a więc bliźni, der Nebenmensch, w swojej otchłannej Inności, która nie może zostać zredukowana do symetrii wzajemnego uznania Podmiotu i Innego (symetrii, w której spełnia się chrześcijańsko-heglowska dialektyka intersubiektywnej walki, a dwa bieguny podlegają skutecznej mediacji)?

Choć pokusa, by odpowiedzieć twierdząco, jest wielka, należy zwrócić uwagę na to, w jaki

sposób Lacan dokonuje przejścia od Prawa do Miłości, czyli od judaizmu do chrześcijaństwa. Dla Lacana ostatecznym horyzontem etyki nie jest wcale niespłacalny dług wobec otchłannej Inności. Działanie jest, jego zdaniem, ściśle uzależnione od „zawieszenia” Wielkiego Innego (nie tylko w znaczeniu symbolicznej sieci kształtującej substancję podmiotowej egzystencji, ale także w znaczeniu nieobecnego autora etycznego wezwania, który się do nas zwraca i wobec którego jesteśmy nieuchronnie zadłużeni i/lub odpowiedzialni, ponieważ, by ująć rzecz po levinasowsku, nasza egzystencja ma charakter reaktywny – stajemy się podmiotami, odpowiadając na wezwanie Innego). Właściwy akt etyczny nie jest właśnie ani odpowiedzią na prośbę bliźniego (byłby to sentymentalny humanizm), ani reakcją na wezwanie niepojętego Innego. Należałoby tu może podjąć ryzyko odczytania Derridy wbrew niemu samemu. W *Adieu to Emmanuel Levinas* próbuje on oddzielić decyzję od jej metafizycznych warunków (autonomii, świadomości, aktywności, suwerenności) i ująć ją w kategoriach „decyzji innego we mnie”: „Bierna decyzja, warunek zdarzenia, jest – strukturalnie rzecz biorąc – zawsze decyzją innego we mnie, decyzją absolutnie innego, decyzją innego jako absolutu, który decyduje o mnie we mnie”. Kiedy Simon Critchley próbuje wyjaśnić tę derridiańską kategorię „decyzji innego we mnie” przez pryzmat jej politycznych konsekwencji, wypada to bardzo niejednoznacznie: „decyzję polityczną podejmuje się *ex nihilo*, nie dedukuje się jej ani nie odczytuje proceduralnie z danej uprzednio koncepcji sprawiedliwości czy prawa moralnego, jak, powiedzmy, u Habermasa, a mimo to nie jest ona arbitralna. To żądanie sprowokowane przez decyzję innego we mnie jest tym, co domaga się politycznej inwencji, co prowokuje mnie do wynalezienia normy i podjęcia decyzji”.

Czytając te słowa uważnie, zauważymy, że mamy tu dwa poziomy decyzyjne: przepaść dzieli nie tylko etyczne wezwanie Innego i moją decyzję (ostatecznie zawsze nieadekwatną, pragmatyczną, przygodną i bezpodstawną) o tym, jak przełożyć to wezwanie na język konkretnych działań; sama decyzja zostaje tu rozbita na „decyzję innego we mnie” i moją decyzję o podjęciu pragmatycznego politycznego działania w odpowiedzi na decyzję innego we mnie. Krótko mówiąc, tę pierwszą decyzję identyfikuje się jako nakaz Rzeczy we mnie (nakaz podjęcia decyzji); jest to decyzja o podjęciu decyzji. Nadal pozostaje jednak odpowiedzialny za sformułowanie nowej reguły na podstawie tej jednej, szczególnej sytuacji; za przekład owej decyzji o podjęciu decyzji na język określonych działań; przekład, który musi brać pod uwagę kontekst pragmatyczny i/lub strategiczny i który nigdy nie odbywa się na poziomie decyzji właściwej (*the decision*). Wracając do Antygony: czy to rozróżnienie na dwa poziomy dotyczy także jej postępowania? Czy nie jest raczej tak, że jej decyzja (by upierać się przy wyprawieniu swojemu bratu odpowiedniego pogrzebu) jest decyzją w sensie absolutnym, w której te dwa wymiary są tym samym? Oto, czym jest lacanowskie działanie, w którym otchłani absolutnej wolności, autonomii i odpowiedzialności towarzyszy bezwarunkowa konieczność.

Zobowiązanie, by działać, jest we mnie automatyczne, bezrefleksyjne. Po prostu muszę to zrobić i koniec. Posługując się kategoriami bliższymi Lacanowi, „decyzja innego we mnie” nie odnosi się do starych strukturalistycznych formułek („Tym, kto mówi, nie jestem ja, podmiot, lecz Wielki Inny, sam porządek symboliczny. To on mówi mną” i temu podobnej paplaniny), lecz do czegoś znacznie bardziej radykalnego i nowatorskiego. Tym, co sprawia, że Antygona tak uparcie trwa w swoim postanowieniu, jest właśnie jej bezpośrednie utożsamienie konkretnej/rozstrzygającej decyzji z wezwaniem czy nakazem Innego (Rzeczy). To tu kryje się potworność Antygony oraz przywołane przez Derridę Kierkegaardowskie szaleństwo decyzji. Antygona nie tylko odnosi się do Innego-Rzeczy; ona (w krótkiej i ulotnej chwili podejmowania decyzji) jest Rzeczą, a tym samym stawia się poza obrębem wspólnoty, której życie porządkowane jest przez medium symbolicznej regulacji.

Zagadnienie Innego należy poddać przestrzennej analizie, która uwidoczni jego aspekt wyobrażeniowy, symboliczny i realny. Być może jest ono najlepszą ilustracją lacanowskiej

koncepcji węzła, w którym splatają się te trzy wymiary. Po pierwsze, istnieje Inny wyobrazeniowy – inni ludzie „tacy, jak ja”, bliźni, z którymi wchodzę w lustrzane relacje współzawodnictwa, wzajemnego uznania i tak dalej. Po drugie, mamy symbolicznego Wielkiego Innego – substancję naszego życia społecznego, bezosobowy zestaw reguł koordynujących naszą koegzystencję. Wreszcie jest też Realny Inny, niewyobrażalna Rzecz, nieludzki (in-human) partner, Inny, z którym nie można podjąć symetrycznego dialogu za pośrednictwem symbolicznego Porządku. Jest bardzo ważne, aby widzieć, w jaki sposób te trzy wymiary się ze sobą łączą. „Bliźni jako Rzecz” oznacza, że za plecami bliźniego jako mojego sobowtóra, lustrzanego odbicia, zawsze czai się niepojęta otchłań radykalnej Inności, potwornej Rzeczy, której niepodobna oswoić. Lacan mówi o istnieniu tego wymiaru podczas swojego trzeciego seminarium: „Dlaczego [Inny] przez duże A [jak Autre]? Z niewątpliwie szalonego powodu, podobnie jak szaleństwem jest zobowiązanie, byśmy wnosili znaki uzupełniające te, które występują już w języku. Tutaj szalony powód jest następujący. Jesteś moją żoną, ale ostatecznie co ty o tym wiesz? Jesteś moim panem, ale czy jesteś tego pewien? Tym, co konstytuuje fundującą wartość tych słów, jest to, na co zwraca się uwagę w komunikacji, jak i to, co ujawnia się w roszczeniu – to mianowicie, że inny jawi się tu jako absolutny Inny. Absolutny, czyli taki, którego rozpoznajemy, ale którego nie znamy. Roszczenie konstytuuje to, że ostatecznie nie wiadomo, czy jest ono roszczeniem, czy też nie. Zasadniczo rzecz biorąc, to właśnie ten nieznan element odmienności innego charakteryzuje relację mowy na poziomie, na którym porozumiewamy się z innym”.

Pochodzące z wczesnych lat pięćdziesiątych lacanowskie pojęcie słowa fundującego – komunikatu, który przypisując nam symboliczny tytuł, czyni nas tym, czym jesteśmy (żoną, panem) – postrzegane jest zazwyczaj jako echo teorii performatywności (ogniwem łączącym Lacana i J.L. Austina, autora pojęcia performatywności, była osoba Emila Benveniste’a).

Powyższy cytat sugeruje jednak wyraźnie, że Lacanowi chodzi o coś więcej: odwołanie do performatywności, symbolicznego zaangażowania, jest nam potrzebne tylko o tyle, o ile inny, którego spotykamy, jest nie tylko wyobrazeniowym sobowtorem, lecz także nieuchwytnym absolutnym Innym Realnej Rzeczy, pozostającym poza obszarem symbolicznej interakcji. Aby uczynić sąsiedztwo Rzeczy czymś możliwym do zniesienia, konieczna jest interwencja porządku symbolicznego w osobie Trzeciego, mediatora. Oswojenie Innego-Rzeczy, uczynienie zeń normalnego człowieka nie dokonuje się w wyniku bezpośredniej interakcji, lecz zakłada pośrednika, któremu obaj się podporządkowujemy. Warunkiem istnienia intersubiektywności (symetrycznych relacji międzyludzkich) jest bezosobowy symboliczny Porządek. Żadna oś łącząca dwa terminy nie utrzyma się, jeśli zabraknie trzeciego. Jeżeli zawieszono zostaje funkcjonowanie Wielkiego Innego, przyjazny bliźni i przerażająca Rzecz stają się jednym i tym samym (przypadek Antygony). Jeśli brak bliźniego, do którego mógłbym się odnieść jak do partnera, sam symboliczny Porządek zmienia się w potworną, pasożytującą na mnie Rzecz (przypominającą Boga Daniela Paula Schrebera, który bezpośrednio mnie kontroluje, prześwietlając mnie promieniami *jouissance*). Jeżeli brak Rzeczy – podstawy naszej codziennej regulowanej symbolicznie wymiany z innymi – to znak, że żyjemy w płaskim, aseptycznym świecie habermasowskim, w którym pozbawione namiętności podmioty zredukowane zostały do roli martwych pionków w jednostajnej grze, zwanej komunikacją. Antygona – Schreber – Habermas, prawdziwie niezwykle *ménage a trois*.

Akt etyczny: poza zasadą rzeczywistości

Antynomia postmodernistycznego rozumu, ukazująca różnicę między rzeczywistością a Realnym, ma swoje źródło w dwóch panujących dziś, pozornie sprzecznych, ideologicznych przekonaniach. Z jednej strony mamy ideologię realizmu: „Żyjemy w epoce schyłku wielkich projektów ideologicznych. Bądźmy realistami, porzućmy dziecinne utopie. Sen o państwie

opiekuńczym już się skończył; trzeba pogodzić się z globalnym rynkiem”. Tytuł historii komunizmu François Fureta, *Przeszłość pewnego złudzenia* (będący odwróceniem *Przyszłości pewnego złudzenia* Freuda), nawiązuje bezpośrednio do tego postmodernistycznego realizmu: złudzenie nie jest już kołem zamachowym przyszłości, czymś, co z definicji ma przyszłość, lecz czymś, czego czas już minął. Takie odwołanie do rzeczywistości funkcjonuje jako nie wymagający argumentów dogmat. Przeciwnością tego realizmu jest pogląd głoszący, że prawdziwa rzeczywistość nie istnieje, że Realne jest złudzeniem, metafizycznym mitem – to, co uważamy za rzeczywistość, jest tylko wynikiem pewnego historycznie ukształtowanego zestawu praktyk dyskursywnych i mechanizmów władzy. Krytyka ideologicznych złudzeń w imię rzeczywistości ulega tutaj uniwersalizacji i zamienia się w swoje przeciwieństwo: największym złudzeniem okazuje się sama rzeczywistość.

Lekcja, jaką należy wyciągnąć z tego paradoksu, dotyczy różnicy między rzeczywistością a Realnym. Rzeczywistość, pozbawiona twardego rdzenia w postaci Realnego (a więc tego, co nie poddaje się symbolicznej integracji z naszym światem), staje się giętkim, nieskończenie plastycznym materiałem, który traci właśnie charakter rzeczywistości i przybiera formę fantazmatycznego efektu praktyk dyskursywnych. Paradoks ten ma także swoje przeciwieństwo. Najbardziej dojmującym doświadczeniem Realnego nie jest doświadczenie niszczącej złudzenia rzeczywistości, lecz doświadczenie iluzji, której irracjonalność nie poddaje się naciskowi rzeczywistości. Smutny dowcip („Kolejna rzeczywistość załamała się pod naporem twardego głazu iluzji”), odwrotność potocznej mądrości ernerdowskich reformistów, którym na początku lat siedemdziesiątych zabroniono przeprowadzenia liberalnych reform ekonomicznych, doskonale oddaje ten element Realnego obecny w samym sercu iluzji. Przesłanka *Przyszłości pewnego złudzenia* Freuda głosi, że złudzenie jest złudzeniem nie dlatego, by ludzie nie potrafili zaakceptować twardej rzeczywistości i potrzebowali marzeń, lecz dlatego, że złudzenia podtrzymywane są przez bezwarunkowy popęd, który jest bardziej realny niż sama rzeczywistość.

Możemy teraz precyzyjnie umiejscowić akt etyczny – czy raczej działanie jako takie – w odniesieniu do panującej zasady rzeczywistości. Akt etyczny nie tylko sytuuje się poza zasadą rzeczywistości (w znaczeniu „bycia pod prąd”, obstawania przy swojej Przyczynie/Rzeczy bez oglądania się na rzeczywistość); oznacza on działanie, które zmienia same współrzędne zasady rzeczywistości. Freudowska zasada rzeczywistości nie określa tego, co Realne, lecz wyznacza ograniczenia narzucane temu, co postrzegane jest jako możliwe w obrębie symbolicznie skonstruowanej przestrzeni społecznej, a więc wymagania rzeczywistości społecznej. Akt etyczny jest nie tylko „niemożliwym” gestem, ale działaniem, które zmienia współrzędne tego, co postrzegane jest jako możliwe. Nie jest po prostu poza dobrem, lecz na nowo definiuje, czym jest dobro. Przyjrzyjmy się typowemu przypadkowi nieposłuszeństwa obywatelskiego (czyli przypadkowi Antygony). Nie wystarczy powiedzieć, że postanawia ona złamać pozytywne prawo publiczne przez szacunek dla prawa bardziej podstawowego – czyli, że mamy tu do czynienia z konfliktem między dwoma imperatywami, który zniknie, kiedy podmiot ustanowi jasną hierarchię wartości („W zasadzie przestrzegam prawa publicznego, ale kiedy nie pozwala ono czcić zmarłych...”). Obywatelskie nieposłuszeństwo Antygony jest bardziej radykalnie performatywne: upierając się przy wyprawieniu bratu odpowiedniego pochówku, sprzeciwia się panującemu pojęciu dobra.

Typowa dezinterpretacja etyki kantowskiej redukuje ją do teorii, która jedynym kryterium etyczności aktu czyni czystą wewnętrzność subiektywnej intencji – tak jakby różnica między aktem etycznym a prawnym dotyczyła wyłącznie wewnętrznej postawy podmiotu. W przypadku aktu prawnego przestrzegam prawa z jakiegoś patologicznego powodu (strachu przed karą, narcystycznej satysfakcji, podziwu dla innych). Ten sam akt byłby aktem etycznym tylko wtedy, gdyby moim jedynym motywem był czysty szacunek dla obowiązku.

Tak rozumiany właściwy akt etyczny jest zatem formalny w podwójnym sensie: nie tylko przybiera formę powszechnego prawa, ale ta powszechna forma jest jego jedynym motywem. Co jednak, jeśli nowa treść może się pojawić tylko w wyniku takiego podwojenia formy? (Jeśli nowa treść, która skutecznie rozbija ramy formalizmu, formalnych norm prawnych, może się pojawić tylko poprzez wgląd w formę?). Ujmując to w kategoriach prawa i jego pogwałcenia: właściwy akt etyczny jest transgresją normy prawnej – transgresją, która, w odróżnieniu od zwykłego kryminalnego łamania prawa, redefiniuje to, czym jest norma prawna. Prawo moralne nie podąża za dobrem, lecz nadaje nowy kształt temu, co za dobro się uważa.

Stajemy tu przed kluczowym problemem. Pojawia się naiwne pytanie: Dlaczego tak jest? Dlaczego nie jest możliwy akt etyczny, który byłby po prostu spełnieniem – wyłącznie z obowiązku – istniejącej normy? Podejdźmy do problemu od drugiej strony: jak wyłania się nowa norma etyczna? Nie wyjaśnia tego wzajemne oddziaływanie między istniejącymi normami a empiryczną treścią, do której normy te są przykładane. Nie jest po prostu tak, że kiedy sytuacja staje się zbyt złożona lub zmienia się tak radykalnie, że stare normy stają się nieadekwatne, musimy wynajdywać nowe (jak to ma miejsce w przypadku klonowania czy transplantacji organów, gdzie proste przykładanie dawnych norm prowadzi do impasu). Musi być spełniony dalszy warunek: o ile akt polegający na zastosowaniu istniejącej normy może być tylko aktem prawnym, o tyle akt na nowo definiujący normę etyczną musi być aktem formalnym we wspomnianym już podwójnym znaczeniu tego słowa, to znaczy, musi być dokonany z obowiązku. Dlaczego? Dlaczego nie może on być po prostu dostosowaniem norm do nowej rzeczywistości?

Kiedy dostosowujemy normy prawne do nowych wyzwań rzeczywistości (na przykład kiedy liberalni katolicy dokonują pewnych „realistycznych” ustępstw na rzecz nowych czasów i dopuszczają antykoncepcję w miłości małżeńskiej), apriorycznie pozbawiamy prawo godności, ponieważ traktujemy normy prawne w sposób utylitarny – jako instrumenty zaspokajania naszych patologicznych pragnień (jako narzędzie naszego dobrobytu). Oznacza to, że sztywny formalizm prawny (należy zawsze, bezwarunkowo i bez względu na koszty przestrzegać litery prawa) i pragmatyczny utylitarny oportunizm (normy prawne są elastyczne; należy dostosowywać je do wymogów życia; nie są one celem samym w sobie, lecz mają służyć konkretnym żywym ludziom i ich potrzebom) są dwiema stronami tego samego medalu, ponieważ obydwa wykluczają rozumienie aktu etycznego w kategoriach pogwałcenia normy w imię obowiązku. Oznacza to też, że radykalne zło, w najbardziej skrajnej postaci, nie jest barbarzyńskim pogwałceniem normy, lecz właśnie patologicznym względem niej posłuszeństwem. Właściwe postępowanie z niewłaściwych powodów (przestrzeganie prawa dlatego, że przynosi to korzyści) jest czymś znacznie gorszym niż zwykłe łamanie prawa. O ile prosta transgresja jest po prostu pogwałceniem prawa, które nie narusza jego godności (a nawet utwierdza ją w negatywny sposób), o tyle właściwe postępowanie z niewłaściwych powodów podważa godność prawa od wewnątrz, oznacza czynienie z prawa instrumentu naszych patologicznych interesów.

Nie jest to już zewnętrzna transgresja prawa, lecz jego autodestrukcja, samobójstwo. Innymi słowy, tradycyjna kantowska hierarchia form zła powinna ulec odwróceniu. Najgorsze, co może się zdarzyć, to powierzchowna praworządność, przestrzeganie prawa w oparciu na patologicznych przesłankach; niżej znajduje się zwykłe gwałcenie prawa, brak szacunku dla prawa; wreszcie mamy dokładne przeciwieństwo właściwego (etycznego) postępowania z niewłaściwych (patologicznych) pobudek – niewłaściwe postępowanie w oparciu na właściwych pobudkach, czyli gwałcenie norm etycznych dla niego samego (Kant nazwał je złem diabolicznym, ale zaprzeczył jego możliwości). Formalnie rzecz biorąc, tego rodzaju zło jest nieodróżnialne od dobra.

Nie idzie więc tylko o to, że akt etyczny – oprócz tego, że dokonuje się go w imię obowiązku – ma także rzeczywiste skutki, także ingeruje w rzeczywistość. Posiadająca rzeczywiste konsekwencje ingerencja w rzeczywistość to nie wszystko; akt etyczny redefiniuje to, co za

rzeczywistość się uważa. We właściwym akcie etycznym to wewnętrzna intencja i zewnętrzne konsekwencje zbiegają się; są dwiema stronami tego samego. Nawiasem mówiąc, odnosi się to także do nauki. Nauka dotyczy Realnego nie tylko w tym sensie, że objaśnia rzeczywistość (na przykład mówiąc nam, że wzór wody to H₂O), ale także dlatego, że generuje nowe obiekty, które są częścią naszej rzeczywistości i jednocześnie rozsadzają jej ustalone ramy (bomba atomowa czy klony – jak nieszczęsna Dolly). Stwierdzenie, że woda to pewien związek wodoru i tlenu, pozostawia naszą rzeczywistość taką, jaka była przedtem – po prostu dubluje ją na innym poziomie (wzorów chemicznych i tak dalej), informując, czym rzeczywistość jest „tak naprawdę”. Potworność Realnego staje się oczywista wtedy, gdy za pośrednictwem wiedzy naukowej nowe, pozornie nienaturalne obiekty stają się częścią naszej zwykłej rzeczywistości.

Papież versus Dalajama

Jakie są praktyczne konsekwencje tego stanowiska? Kiedy kończyłem pracę nad jedną z moich pierwszych anglojęzycznych książek, wydawca uparł się, bym sporządził przypisy zgodnie z niesławną zasadą „autor – data” (w tekście głównym umieszcza się tylko nazwisko autora, rok publikacji i numer strony, pełna bibliografia w porządku alfabetycznym podana jest na końcu książki). Aby odegrać się na wydawcy, objąłem tą zasadą także cytaty z Biblii. W bibliografii umieściłem ją jako „Chrystus, Jezus. 33. Myśli i przemówienia zebrane, red. Mateusz, Marek, Łukasz, Jan, Jerozolima”, zaś w głównym tekście zawarłem uwagi w rodzaju „(W kwestii tego pojęcia zła patrz interesujące uwagi w: Chrystus, 33)”. Wydawca odrzucił manuskrypt, twierdząc, że uprawiam obrazoburstwo, i nie wykazał zrozumienia dla mojego kontrargumentu, że taka procedura – traktowanie Chrystusa-Boga jak zwykłego człowieka, który został ukrzyżowany pomiędzy dwoma złoczyńcami – jest głęboko chrześcijańska. Chrystus jest pierwszym i jedynym „gotowym” Bogiem (ready-made God) w historii religii. Jest całkowicie ludzki, w jego cielesnej postawie nie ma niczego, co wyróżniałoby go spośród innych.

Tak jak rower i pisuar Marcela Duchampa nie są dziełami sztuki na mocy jakichś wewnętrznych własności, ale z racji swojego usytuowania, tak i Chrystus jest Bogiem nie z powodu wewnętrznych boskich przymiotów. Ma boskie cechy (zmartwychwstał, potrafił dokonywać cudów) dlatego, że jest synem bożym i zajmuje to symboliczne miejsce. W samym sercu chrześcijaństwa dokonuje się przejście od tragiczności do komizmu: Chrystus stanowczo nie jest postacią dostojnego, bohaterskiego mistrza.

Jest to także powód, dla którego dobry chrześcijanin nie powinien czuć się obrażony, lecz szczerze rozbawiony takimi parodiami jak *The Politically Correct Guide to the Bible* Edwarda Mosera. Książka oparta jest na prostym zabiegu: poszczególne ustępy rozpoczynają się od znanych i dostojnych cytatów z Biblii, do których dodaje się rozmaite współczesne uzupełnienia (zgodnie ze znanym powiedzonkiem Marksa dotyczącym funkcjonowania w warunkach wymiany rynkowej praw człowieka zagwarantowanych przez rewolucję francuską: „Wolność, równość, Bentham”). „Choćbym szedł ciemną doliną, nie będę się lękał zła, bowiem zło i dobro to tylko logiczne konstrukty”. „Zaczęli mówić w różnych językach i każdy słyszał pozostałych w swoim, a to z racji dwujęzycznych programów nauczania”. To przepisywanie Biblii osiąga kulminację, kiedy Moser robi z Dziesięciu Przykazań „Dziesięć Zaleceń”. Wystarczy zacytować dwa z nich: „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił i robił w tym czasie wszystkie zakupy”, „Nie będziesz używał imienia Pana Boga swego nadaremnie, lecz wypowiadał je z werwą – szczególnie jeśli jesteś gansta-raperem”.

Kłopot w tym, że to, co tutaj jest tylko satyrą, ma w miejsce w rzeczywistości. John Gray, autor książki *Mężczyźni są z Marsa, kobiety z Wenus*, przedstawił w programach telewizyjnych Oprah Winfrey swoją zwulgaryzowaną wersję psychoanalizy narracyjno-dekonstrukcjonistycznej. Ponieważ ostatecznie jesteśmy opowieściami, które snujemy na swój temat, klucz do wyjścia z

psychicznego impasu leży w twórczym, pozytywnym przepisaniu (rewriting) narracji dotyczącej naszej przeszłości. Tym, co Gray ma na myśli, nie jest po prostu standardowa terapia kognitywna polegająca na zastępowaniu negatywnych fałszywych sądów na własny temat pozytywnym przekonaniem, że jest się kochanym i zdolnym do twórczego działania, lecz bardziej radykalny, pseudofreudowski zabieg polegający na cofnięciu się do sceny zadawania pierwotnej, traumatycznej rany. Gray akceptuje psychoanalityczne przekonanie o istnieniu traumatycznego doświadczenia z dzieciństwa, które odciska piętno na całym dalszym rozwoju podmiotu, ale nadaje temu doświadczeniu patologiczny rys. Uważa, że po regresji do pierwotnej traumatycznej sceny i stawieniu jej czoła podmiot powinien, pod kierunkiem terapeuty, uczynić tę scenę – ową ostateczną fantazmatyczną ramę swojej subiektywności – częścią bardziej pozytywnej, łagodnej i produktywniej narracji. Jeśli w pierwotnej traumatycznej scenie, która pozostawała w nieświadomości, deformując i hamując twoją kreatywność, ojciec krzyczał na ciebie: „Jesteś do niczego! Gardzę tobą! Nic z ciebie nie będzie!”, powinieneś przekształcić ją w nową scenę: łagodny ojciec uśmiecha się i mówi: „Jesteś w porządku. Całkowicie ci ufam!” (W jednym z programów Gray zademonstrował, na czym polega ów zabieg przepisywania przeszłości na przykładzie pewnej kobiety. Pod koniec seansu rzuciła mu się na szyję, szlochając ze szczęścia.).

Założmy, że gramy w tę grę do końca. Czy człowiekowi, którego traumatyczna scena determinująca późniejszy rozwój psychiczny była sceną coitus a tergo w wykonaniu rodziców, należy wmawiać, że tak naprawdę widział, jak jego ojciec czyta w łóżku gazetę, a matka romansidło? (Bez względu na to, jak groteskowa wydaje się ta procedura, nie wolno zapominać, że ma ona także swoją poprawną politycznie wersję, gdzie mniejszości seksualne, etniczne i inne przepisują swoją przyszłość w duchu pozytywnej samoafirmacji.) Czy zgodnie z podobną logiką nie przepisujemy dzisiaj samego Dekalogu? Jakieś przykazanie jest zbyt surowe? Cofnijmy się do sceny na górze Synaj i przeformułujmy je! „Nie cudzołóż – chyba że towarzyszy temu emocjonalna szczerłość, a wszystko służy twojej głębokiej samorealizacji”. Przykładem może być tutaj *The Hidden Jesus* Donalda Spoto, liberalna reinterpretacja chrześcijaństwa w duchu New Age, gdzie znajdujemy następującą opinię o rozwodzie: „Jezus stanowczo potępiał rozwód i ponowne małżeństwo (...) ale nie posuwał się dalej i nie mówił, że małżeństwo nie może się rozpaść. Nigdzie w jego naukach nie ma sytuacji, w której skazywałby on jakąś osobę na wieczne dźwiganie jarzma grzechu. Jezus chciał wyzwalać ludzi, a nie narzucać im prawo. Jest oczywiste, że w rzeczywistości niektóre małżeństwa po prostu się rozpadają, że ludzie porzucają podjęte zobowiązania, łamią złożone obietnice i zdradzają miłość”.

Bez względu na to, jak sympatyczne i liberalne wydają się te poglądy, pozostają one świadectwem pomieszania emocjonalnych wahań i bezwarunkowego symbolicznego zobowiązania, które ma obowiązywać właśnie wtedy, gdy brak bezpośredniego wsparcia ze strony uczuć: „Nie bierz rozwodu – wyjąwszy sytuacje, kiedy twoje małżeństwo naprawdę się rozpada; kiedy staje się dla ciebie nieznośnym emocjonalnym ciężarem, który nie pozwala ci się cieszyć pełnią życia” – słowem, kiedy zakaz rozwodu odzyskuje swój pełny sens (kto rozwodziłby się w sytuacji, kiedy jego małżeństwo kwitnie?)!

Kiedy przeszłość staje się doskonale podatna na reinterpretacje, znikają nie gołe fakty, ale Realne traumatycznego spotkania, którego strukturyzująca (z punktu widzenia psychicznej ekonomii podmiotu) rola zawsze opiera się symbolicznej reinterpretacji. Emblematyczna jest tu postać Jana Pawła II. Nawet ci, którzy szanują moralne stanowisko papieża, dodają zazwyczaj, że jest on niemożliwie staroświecki, trwa bowiem przy starych dogmatach i pozostaje głuchy na wyzwania nowych czasów. Jak można ignorować dziś antykoncepcję, rozwody, aborcję? Czy nie są one po prostu faktami z życia? Jak papież może odmawiać prawa do aborcji zakonnic, która zaszła w ciążę w wyniku gwałtu (jak to miało miejsce w przypadku zakonnicy zgwałconych podczas wojny w Bośni)? Czy nie jest oczywiste, że nawet ktoś, kto jest z zasady przeciwnikiem aborcji, powinien

w tak skrajnym przypadku zgodzić się na kompromis? Możemy teraz zrozumieć, dlaczego Dalajama jest kimś znacznie bardziej odpowiednim dla naszej postmodernistycznej, permissywnej epoki. Proponuje on nieprecyzyjną, opartą na dobrym samopoczuciu i pozbawioną konkretnych zobowiązań duchowość, pod którą może się podpisać nawet najbardziej dekadenska gwiazda hollywoodzka, nie rezygnując przy tym z hulaszczego trybu życia.

Papież natomiast przypomina nam, że właściwa postawa etyczna ma swoją cenę. To właśnie uparte wyznawanie starych wartości i lekceważenie realistycznych żądań naszych czasów nawet wtedy, gdy argumenty przeciwko temu stanowisku wydają się oczywiste (jak w przypadku zgwałconej zakonnicy), czynią papieża prawdziwą postacią etyczną.

Levinas i John Woo: twarz jako fetysz

Spróbujmy, tytułem podsumowania, wyjaśnić różnicę między Lacanem a Levinasem, odwołując się do filmu *Bez twarzy* Johna Woo (1997), w którym śmiertelna rozgrywka toczy się między policjantem z brygady antyterrorystycznej (John Travolta) a ultraterrorystą, sadystycznym żartownisiem, granym przez Nicolasa Cage'a. Policja dowiaduje się, że gdzieś w Los Angeles podłożono ładunek biologiczny o potężnej sile. Ponieważ jednak Cage leży w szpitalu w stanie śpiączki, jedynym sposobem zapobieżenia katastrofie jest dotarcie do jego młodszego brata. Policja postanawia skorzystać z najnowszych zdobyczy medycyny. Lekarze zrywają skórę z twarzy Cage'a i Travolty. „Twarz” Travolty umieszczona zostaje w specjalnym preparacie, a na jej miejsce chirurdzy przeszczepiają skórę Cage'a. Travolta z twarzą Cage'a będzie mógł zdobyć zaufanie brata Cage'a i zapobiec katastrofie. Niestety Cage nieoczekiwanie budzi się ze śpiączki, wstaje ze szpitalnego łóżka, spogląda w lustro i zamiast swojej twarzy widzi w nim krwawą masę. Widzi też twarz Travolty zanurzoną w preparacie. Cage nawiązuje kontakt ze swoim gangiem. Jego wspólnicy zajmują szpital, zmuszają lekarzy, żeby założyli Cage'owi twarz Travolty, wykańczają świadków i niszczą dokumentację, aby prawda o zabiegu nie wyszła na jaw. Arcybandzior Cage może teraz wrócić do normalnego życia jako superagent Travolta. Travolta – po tym, jak rozpoznano w nim Cage'a – zostaje osadzony w silnie strzeżonym więzieniu. Cage przejmuje zawodowe i rodzinne obowiązki Travolty (nie wyłączając seksu z jego żoną). Travolta, który tymczasem uciekł z więzienia, podaje się za szefa gangu Cage'a. Bohaterowie wcielają się nawzajem w swoje role. Znajdujemy się w świecie spełnionej fantazji. Stare wyrażenie „stracić twarz”, oznaczające sytuację moralnego wstydu i upokorzenia, nabiera tutaj dosłownego znaczenia: skóra z naszej twarzy staje się samą twarzą – maską, którą można zastąpić inną maską. Tym, co ukryte pod maską, nie jest twarz, lecz przerażająca krwawa miazga. „Ja” nie jest już twarzą, którą każdy widzi; moja twarz jest tylko maską, którą mogę w każdej chwili zdjąć. Otwarta zostaje tu pewna ontologiczna szczelina (podobnym zabiegiem posługuje się w swoich filmach David Lynch): zwykła codzienna rzeczywistość ulega rozszczepieniu na protoontologiczne Realne („żywe” mięso) oraz wymienialną maskę (przywodzi to na myśl pewną scenę z *Brazil* Terry'ego Gilliana: w restauracji podawany jest posiłek składający się z kolorowego zdjęcia jakiegoś smakołyku umieszczonego nad talerzem, na którym w rzeczywistości leży bezkształtny glut).

Na pierwszy rzut oka wydaje się oczywiste, że pojedynek między Travoltą a Cage'em to doskonała metafora tego, co Lacan nazywa relacją lustrzaną: każdy cios wymierzony w mojego lustrzanego sobowtóra trafia we mnie i vice versa – zadając ból sobie, krzywdzę swojego antagonistę. Nic dziwnego, że w kilku scenach jeden lub drugi z bohaterów nie jest w stanie spojrzeć w lustro, ponieważ widzi w nim twarz śmiertelnego wroga. Zabieg ten powtórzony zostaje na wyższym, autorefleksyjnym i ironicznym poziomie podczas finałowej walki, kiedy to Travolta i Cage znajdują się po przeciwnych stronach cienkiej ściany wyłożonej z obu stron lustrami. Ilekroć widzą w lustrze własną twarz, a więc ilekroć dostrzegają, kim tak naprawdę jest wróg po

przeciwnej stronie, sięgają po broń. Rozumiemy Travoltę, który waha się przed zadaniem ostatecznego ciosu Cage'owi. Skóra na twarzy tego drugiego jest jego własną skórą; niszcząc ją, zniszczyłby własną twarz, pozbawiając się tym samym szans na jej odzyskanie. Nic też dziwnego, że umierający Cage próbuje za wszelką cenę okaleczyć swoją nową twarz – wie bowiem, że w ten sposób uniemożliwi jej odzyskanie Travolcie.

Relacja lustrzana zachodzi na poziomie interakcji między Realnym (surowe mięso) a Wyobrażeniowym (maska). Jednak relacja ta nie mówi całej prawdy o filmie. Jeśli chcemy dostrzec ślady wymiaru trzeciego, symbolicznego, musimy odczytać tę zamianę twarzy na tle ekranowych stereotypów stworzonych przez obydwu aktorów. Z tej perspektywy Travolta jest znacznie bliższy postaci Cage'a (cynicznego sadysty), podczas gdy tożsamość Cage'a, który zazwyczaj gra bohaterów aktywnych, silnych, ale zarazem łagodnych i wrażliwych, odpowiada raczej postaci Travolty. Nic dziwnego, że kiedy bohaterowie wymieniają się twarzami, widz odbiera to jako przywrócenie właściwego porządku rzeczy: Travolta jest bardzo przekonujący jako sadystyczny bandzior, Cage zaś – jako uczciwy, zdesperowany policjant usiłujący przekonać rodzinę o swojej prawdziwej tożsamości. Widzimy tu, na czym polega symboliczna skuteczność maski. Relacja między maską a prawdziwą twarzą zostaje jakby odwrócona; twarze Travolty i Cage'a stają się maskami kryjącymi ich prawdziwe charaktery, a artykulacja prawdziwego „ja” możliwa jest tylko przez założenie twarzy drugiej osoby. Z tego punktu widzenia zakończenie filmu, w którym przywrócony zostaje porządek i każdy wraca do swojej prawdziwej twarzy (nawet nastoletnia córka Travolty, która przez cały film nosi mocny punkowy makijaż, pokazuje tu swoją „naturalną” twarz bez makijażu i kolczyków) jest bardziej dwuznaczne, niż mogłoby się wydawać. Desperackie wysiłki Travolty, zmierzające do odzyskania swojej prawdziwej twarzy, są świadectwem nie tyle chęci powrotu do prawdziwego „ja”, co stłumienia mrocznej strony własnej osobowości.

Ale czy ta druga strona rzeczywiście jest taka mroczna? Czy kiedy w jednej z ładniejszych scen filmu Cage z twarzą Travolty spotyka się z córką swojego antagonisty i zamiast zachowywać się jak surowy ojciec (jakim był Travolta), rozpoczyna coś w rodzaju flirtu i częstuje ją papierosem, nie widzimy przez chwilę innego rodzaju relacji rodzicielskiej, w której ojciec zrzuca maskę władzy i wykazuje trochę zrozumienia dla stylu życia córki? Fakt ten dostarcza być może wyjaśnienia jednej z najbardziej dramatycznych scen filmu – scenie walki Cage'a i Travolty w obecności córki tego drugiego, trzymającej w ręku pistolet.

Córka staje przed dylematem Groucho Marksa („Czemu wierzysz: swoim oczom czy moim słowom?”): nie wie, czy ma wierzyć własnym oczom (które mówią jej, że człowiek o twarzy jej ojca, jest jej ojcem), czy słowom ojca (który mówi jej, kim jest naprawdę). Podejmuje błędną decyzję i strzela, raniąc ojca w rękę. Czy jej decyzja była jednak rzeczywiście błędna? Czy można powiedzieć, że córka padła ofiarą fałszywego świadectwa swoich oczu? A jeśli świadomie wybrała osobę, która odpowiadała jej bardziej niż surowy sztywniak, jakim był jej własny ojciec? Tym, czego nie przyjmuje do wiadomości bohater Travolty, usiłujący odzyskać swoją prawdziwą twarz, jest fakt, że twarze, które „nosimy”, są tylko przynętą, że żadna z nich nie jest naszą prawdziwą twarzą. Nasza prawdziwa twarz to bezkształtne krwawe mięso. Gwarancją naszej tożsamości nie jest twarz, lecz delikatna tożsamość symboliczna stale zagrożona przez uwodzicielski powab twarzy.

Właśnie z tej perspektywy należy rozważyć kluczowe dla Levinasa pojęcie spotkania z twarzą Innego jako epifanii, wydarzenia, które poprzedza samą Prawdę: „Prawdy mogę szukać dlatego, że nawiązałem już stosunek z twarzą, która jest swoim własnym gwarantem, której epifania jest już jakby słowem honoru. Każdy język rozumiany jako wymiana znaków słownych odnosi się do tego źródłowego słowa honoru. (...) Kłamstwo i prawdomówność zakładają już absolutną autentyczność twarzy”. Słowa te trzeba odczytywać na tle autoreferencyjnego charakteru lacanowskiego Wielkiego Innego, symbolicznej treści naszego życia, który to charakter doskonale

oddaje holistyczna teza Donalda Davidsona: „jedynym dowodem na poparcie jakiegoś przekonania są inne przekonania (...) a skoro żadne przekonanie nie może być ugruntowane samo w sobie, to i żadne nie może stanowić niekwestionowanej podstawy wszystkich pozostałych”. Ta autoreferencyjność nie jest wcale nieuchronną skazą porządku symbolicznego, lecz właśnie warunkiem jego sprawnego funkcjonowania. Kiedy Levinas twierdzi, że twarz „jest swoim własnym gwarantem”, oznacza to, że jest ona właśnie niejęzykowym punktem odniesienia, który pozwala wyrwać się z zakłętego kręgu porządku symbolicznego, zapewniając mu zarazem ostateczny fundament w postaci „absolutnej autentyczności”. Twarz jest zatem największym fetyszem, obiektem, który zaciera fakt kastracji (niespójności, braku) Wielkiego Innego i pozwala zapomnieć o otchłani kolistości. Tę fetyszyzację – czy raczej fetyszystyczne wyparcie – można także dostrzec w naszym codziennym stosunku do twarzy drugiej osoby. Wyparcie dotyczy nie tylko realności ciała („Wiem, że pod twarzą kryje się tylko surowe mięso, kości i krew, lecz mimo to zachowuję się tak, jakby twarz była oknem duszy”), ale także, na bardziej radykalnym poziomie otchłani czy też pustki Innego: ludzka twarz pozwala oswoić przerażającą Rzeczą – ostateczną realność naszego bliźniego. W tej mierze, w jakiej próżnia (void), zwana podmiotem, jest prostym korelatem tej niespójności (braku) Innego, podmiot i twarz muszą zostać sobie przeciwstawione. Spotkanie z twarzą innego nie jest doznaniem otchłani jego subiektywności. O doznaniu takim można mówić jedynie wtedy, gdy mamy do czynienia z oszpecceniem we wszystkich jego postaciach – począwszy od zniekształcającego twarz tiku czy grymasu (to w tym sensie Lacan mówi, że Realne jest grymasem rzeczywistości), a skończywszy na moralnej oraz fizycznej utracie twarzy, jak w *Bez twarzy*.

Kluczowym momentem każdego filmu z Jerrym Lewisem jest chwila, kiedy grany przez niego idiota zdaje sobie sprawę ze spustoszenia, jakie wywołał swoim zachowaniem. Kiedy nie może już znieść spojrzeń zebranych wokół ludzi, zaczyna robić głupie miny, wykręcać sobie ręce i przewracać oczyma. Ta podejmowana przez zawstydzonego człowieka desperacka próba wymazania swojej obecności, usunięcia się z pola widzenia, połączona z usiłowaniem przyjęcia nowej, łatwiejszej do zaakceptowania twarzy, to subiektywizacja w czystej postaci. Czym zatem jest wstyd, owo doświadczenie utraty twarzy? Zgodnie ze standardowym odczytaniem sartr'owskim „podmiot dla siebie” wstydzony „podmiotu w sobie”, głupiego Realnego swojej cielesnej tożsamości („Czy naprawdę jestem tym śmierdzącym ciałem, paznokciami, odchodami?”). Krótko mówiąc, podstawą wstydu jest przekonanie, że duch i wulgarna rzeczywistość ciała są ze sobą bezpośrednio połączone – to dlatego wstydzimy się na przykład publicznie wypróżnić. Kontrargument Lacana głosi, że wstyd z definicji dotyczy fantazji. Agamben podkreślał, że wstyd nie jest po prostu pasywnością, ale pasywnością aktywnie przyjętą. Jeśli zostałem zgwałcony, nie mam się czego wstydzić. Co innego, jeśli lubię być gwałcony.

Aktywne przyjmowanie pasywności oznacza, w kategoriach lacanowskich, odnajdywanie *jouissance* w pasywnej sytuacji. A ponieważ współrzędne *jouissance* są ostatecznie współzależnymi podstawowej fantazji, fantazji znalezienia się w (odnajdywania *jouissance* w) pozycji pasywnej, tym, co naraża podmiot na wstyd, nie jest ujawnienie, w jaki sposób znalazł się on (jako ciało) w pasywnej pozycji. Wstyd pojawia się dopiero wtedy, gdy taka pasywna pozycja w rzeczywistości społecznej dotyka (wypartej, skrytej) fantazji. Wyobraźmy sobie dwie kobiety: pierwsza jest wyzwolona, asertywna i aktywna, druga w sekrecie marzy o tym, by zostać brutalnie potraktowaną, a nawet zgwałconą, przez swojego partnera. Jeśli obie zostaną zgwałcone, doświadczenie to będzie znacznie bardziej traumatyczne dla tej drugiej – a to z tej racji, że gwałt oznacza w jej przypadku spełnienie najskrytszego marzenia w obrębie rzeczywistości społecznej. Dlaczego tak jest? Dlatego, że fantazmatyczny rdzeń jestestwa podmiotu i powierzchowne formy jego symbolicznych i/lub wyobraźniowych identyfikacji zawsze dzieli przepaść. Nigdy nie mogę w pełni przyjąć (w znaczeniu symbolicznej integracji) fantazmatycznego rdzenia mojego jestestwa; kiedy za bardzo się

do niego zbliżam, ma miejsce aphanasis podmiotu – traci on swoją symboliczną spójność i ulega dezintegracji. Wymuszona aktualizacja tego fantazmatycznego rdzenia w obrębie rzeczywistości społecznej jest być może najgorszą, najbardziej upokarzającą formą przemocy; przemocą, która podważa samą podstawę mojej tożsamości (mojego obrazu samego siebie), narażając mnie na nieznośny wstyd.

Widzimy teraz jasno, jak wiele dzieli psychoanalizę od jakiegokolwiek obrony godności ludzkiej twarzy. Czy terapia psychoanalityczna nie jest upublicznianiem (ujawnianiem analitykowi pełniącemu funkcję Wielkiego Innego) najskrytszych fantazji, a więc doświadczaniem utraty twarzy w najbardziej radykalnym znaczeniu tego słowa?

Między pierwszą a drugą rewolucją (Wprowadzenie do „Revolution at the Gates”)²⁵

Pierwszą reakcją szerokiej opinii na pomysł, żeby myśli Lenina przywrócić aktualność jest, jakże by inaczej, wybuch ironicznego śmiechu. Marks jest w porządku – dziś nawet na Wall Street znajdziemy ludzi, którzy wciąż go kochają: Marksa – poetę towarowości, który dał nam doskonały opis dynamiki kapitalizmu; Marksa pasującego do studiów kulturowych, który potrafił wiernie odzwierciedlić alienację i reifikację naszego dnia powszedniego. Ale przecież nie Lenin – nie, chyba nie mówisz poważnie! Czyż to nie Lenin właśnie odpowiada za niepowodzenie urzeczywistnienia w praktyce marksizmu, za wielką katastrofę, która położyła się cieniem na całej dwudziestowiecznej polityce międzynarodowej, za eksperyment realnego socjalizmu, który zwiędziła gospodarczo niewydolna dyktatura? Dlatego też, jeżeli mamy do czynienia z jakimś konsensem wśród (tego, co pozostaje z) dzisiejszej radykalnej lewicy, to wyraża się on w zgodzie, że aby wskrzesić radykalny projekt polityczny musimy odrzucić leninowskie dziedzictwo: bezwarunkową koncentrację na walce klas, partię jako uprzywilejowaną formę organizacji, rewolucyjne przejęcie władzy siłą i wynikającą stąd „dyktaturę proletariatu”... czyż nie są to wszystko „pojęcia-zombie”, które należy odrzucić, jeśli lewica serio rozważa swoje szanse w warunkach późnokapitalistycznego „postindustrializmu”.

Kłopot z tak postawionym zagadnieniem polega na tym, że zbyt łatwo przyjmuje się tu tradycyjny obraz Lenina jako mądrego przywódcy rewolucji, który, po sformułowaniu fundamentalnych punktów swojej myśli i praktyki w *Co robić?*, po prostu bezkompromisowo wcielił je w życie. A jeśli postać Lenina daje się przedstawić w inny sposób? Dzisiejsza lewica rzeczywiście przeżywa druzgocące doświadczenie końca pewnej epoki postępowych ruchów, doświadczenie, które zmusza ją do wymyślenia na nowo zasadniczych punktów orientacyjnych swego projektu – a jednak to w analogicznej sytuacji zrodził się leninizm. Przypomnijmy sobie szok, jaki przeżył Lenin, kiedy jesienią 1914 r. wszystkie europejskie partie socjaldemokratyczne (z chlubnym wyjątkiem rosyjskich bolszewików i serbskich socjaldemokratów [oraz SDKPiL – *e.b.*]) przyjęły „linię patriotyczną”. Lenin myślał nawet, że tamto wydanie „Vorwaerts”, dziennika SPD, które donosiło o głosowaniu socjaldemokratów w Reichstagu za kredytami wojennymi, zostało sfabrykowane przez rosyjską tajną policję w celu siania zamieszania w szeregach rosyjskich robotników. Wszak w ogniu konfliktu wojennego, który przeciął Europę na pół, jakże trudno było

25 Źródło: *Revolution at the Gates. A Selection of Writings from February to October 1917*, V.I. Lenin. Edited and with an Introduction and Afterword by Slavoj Žižek; Verso: London, New York 2004. Tłumaczenie: Ewa Balcerek.

zlekceważyć obowiązek opowiedzenia się za jedną ze stron i zwalczać „gorączkę patriotyzmu” we własnym kraju! Ileż to wielkich umysłów (w tym sam Freud) uległo nacjonalistycznej pokusie choćby tylko na przeciąg kilku tygodni!

Szok związany z rokiem 1914 był – używając terminu Alaina Badiou – katastrofą (*désastre*), w której unicestwieniu uległ cały świat: nie tylko idylliczna, burżuazyjna wiara w postęp, ale także ruch socjalistyczny, który ściśle podzielał tę wiarę. Sam Lenin (Lenin z tekstu *Co robić?*) stracił grunt pod nogami – w jego rozpaczliwej reakcji nie ma cienia satysfakcji, żadnego „a nie mówiłem!” Ten moment *Verzweiflung*, ta katastrofa oczyściła jednak grunt pod wydarzenie, które zrodziło Lenina, grunt pod zerwanie z ewolucyjnym historycyzmem II Międzynarodówki. I tylko Lenin zdał sobie z tego sprawę, tylko on wyraził Prawdę o katastrofie. Dzięki tej chwili rozpacz, dzięki gruntownemu przestudiowaniu Heglowskiej *Logiki* tylko Lenin był zdolny do dostrzeżenia, że zrodziła się niepowtarzalna szansa dla rewolucji.²⁶

Kluczowe znaczenie ma podkreślenie wagi „wielkiej teorii” dla najbardziej konkretnej walki politycznej *dzisiaj*, nawet jeśli tak zaangażowani intelektualiści, jak Noam Chomsky, z upodobaniem obstają przy tym, że wiedza teoretyczna w niewielkim stopniu przyczynia się do sukcesu postępowej walki politycznej: jakie znaczenie ma bowiem studiowanie ważnych tekstów filozoficznych i społeczno-teoretycznych w dzisiejszej walce z neoliberalnym modelem globalizacji? Czyż nie mamy do czynienia, z jednej strony, z oczywistymi faktami (o których wiedzę należy tylko upowszechniać, jak to robi Chomsky w swych licznych tekstach politycznych), jak i z drugiej – z nieskończoną złożonością sytuacji, z której nie potrafimy nic zrozumieć? Jeśli chcemy odpiierać tego typu pretensje antyteoretyczne, nie wystarczy zwrócić uwagę na teoretyczne założenia dotyczące wolności, władzy i społeczeństwa, których nie brakuje również w politycznych tekstach Chomsky’ego; tym, co ma dziś większe znaczenie jest fakt, że być może po raz pierwszy w historii ludzkości nasze codzienne doświadczenie (biogenetyka, ekologia, przestrzeń wirtualna czy wirtualna rzeczywistość) zmusza nas *wszystkich* do podejmowania zagadnień filozoficznych dotyczących istoty wolności, ludzkiej tożsamości itd.

Wracając do Lenina: jego *Państwo i rewolucja* odnosi się wprost do druzgocącego doświadczenia katastrofy 1914 r. – pełne subiektywne zaangażowanie Lenina widoczne jest wyraźnie w jego słynnym liście do Kamieniewa, napisanym w lipcu 1917 r.:

„*Entre nous* [między nami]: jeśli mnie zakatrupią, proszę Was o wydanie mojego zeszytiku: ‘Marksizm o państwie’ (ugrzął w Sztokholmie). Oprawiony w niebieską okładkę. Zebrane są wszystkie cytaty z Marksa i Engelsa, jak również z Kautsky’ego przeciwko Pannekoekowi. Jest tam szereg uwag, notatek i sformułowań. Myślę, że jeśli się popracuje tydzień – można wydać. Uważam, że to jest ważne, bo wiele tu poplątał nie tylko Plechanow, ale i Kautsky. Warunek: wszystko to absolutnie *entre nous!*”²⁷

Mamy tu do czynienia ze skrajnym zaangażowaniem o wymiarze egzystencjalnym, zaś jądro Leninowskiej „utopii” wyłania się z popiołów katastrofy 1914 r., z jego rozliczeń z ortodoksją II Międzynarodówki: z radykalnego imperatywu, aby zmieść państwo burżuazyjne, które jest tożsame z państwem jako takim, oraz wynaleźć nową postać społeczeństwa bez stałej armii, policji czy biurokracji, gdzie wszyscy braliby udział w zarządzaniu kwestiami społecznymi. W odczuciu Lenina, to nie był teoretyczny projekt na daleką przyszłość – w październiku 1917 r. głosił on: „Możemy od razu ustanowić aparat państwa składający się z dziesięciu, jeśli nie z dwudziestu milionów ludzi”²⁸ *Prawdziwą utopią jest to przynaglenie chwili*. Tym, czego powinniśmy się trzymać, jest *szaleństwo* (w ścisłym znaczeniu, jakie nadaje temu pojęciu Kierkegaard)

26 Ten fragment zawdzięczam rozmowom z Sebastienem Budgenem i Eustachem Kouvélakisem.

27 W.I. Lenin, *Dziela wszystkie*, t.49, KiW, Warszawa 1989, s. 439.

28 Cyt. za Neilem Hardingiem, *Leninism*, Durham, NC: Duke University Press 1996, s. 309.

Leninowskiej utopii. Wręcz odwrotnie, stalinizm pretenduje do powrotu do opartego na poczuciu rzeczywistości „zdrowego rozsądku”. Nie sposób przecenić wybuchowego potencjału *Państwa i rewolucji* – w tej książce „słownictwo i gramatyka zachodniej tradycji polityki zostały gwałtownie odrzucone”.²⁹

To, co nastąpiło później, można nazwać – zapożyczając tytuł od Althusserowskiego tekstu o Macchiavellim – samotnością Lenina (*la solitude de Lénine*): okres, kiedy niemal osamotniony walczył on z dominującym kursem we własnej partii. Kiedy, w *Tezach kwietniowych* (1917), Lenin, w krótkim *Augenblick*, dostrzegł niepowtarzalną szansę rewolucji, jego propozycja spotkała się najpierw ze zdumieniem, a nawet potępieniem zdecydowanej większości jego partyjnych kolegów. Żaden inny wybitny przywódca partii bolszewickiej nie podtrzymał jego wezwania do rewolucji, zaś „Prawda” podjęła nadzwyczajną decyzję o odcięciu się partii oraz zespołu redakcyjnego jako całości od Leninowskich *Tez kwietniowych*. Lenin był zawsze daleki od oportunistycznego i wykorzystującego przeważające nastroje wśród szerokiej opinii; jego poglądy najczęściej budziły gwałtowny sprzeciw. Bogdanow scharakteryzował *Tezy kwietniowe* jako „majaczenia szaleńca”;³⁰ nawet Nadieżda Krupska wyrażała obawę: „Wygląda na to, że Lenin oszalał”.³¹

To właśnie jest Lenin, od którego wciąż możemy się czegoś nauczyć. Wielkość Lenina polega na tym, że w katastroficznej sytuacji nie bał się powodzenia sprawy – odwrotnie niż to wyzierało z patosu tekstów Róży Luksemburg czy Adorna, dla których ostatecznym, autentycznym aktem było przyjęcie do wiadomości faktu klęski rzucającej, a jakże, snop światła na sytuację. W 1917 r., zamiast czekać, aż czas dojrzeje, Lenin zorganizował przeciwuderzenie; w 1920 r., jako przywódca partii klasy robotniczej bez klasy robotniczej (robotnicy zostali w większości zdziesiątkowani przez wojnę domową), podjął decyzję o budowaniu państwa w pełni akceptując paradoks partii, która miała podjąć trud zorganizowania – a nawet odtworzenia – własnej bazy, swojej klasy robotniczej.

Wielkość Lenina nigdzie nie przejawia się w sposób bardziej otwarty niż w jego pismach pochodzących z okresu między lutym 1917 r., kiedy pierwsza rewolucja zmiotła carat i stworzyła system demokratyczny, a drugą rewolucją w październiku. Tekst, który otwiera naszą książkę („Listy z daleka”) odsłania pierwotny fakt uchwycenia przez Lenina tej jedynej szansy rewolucji, zaś ostatni (stenogram z „Zebrania Piotrogradzkiej Rady Delegatów Robotniczych i Żołnierskich”) obwieszcza przejście władzy przez bolszewików. Mamy tu wszystko: od „Lenina jako pomyslowego stratega rewolucji” do „Lenina od wcielonej utopii” (natychmiastowego obalenia aparatu państwa). Odwołując się ponownie do Kierkegaarda: tym, co możemy dostrzec w owych tekstach, jest *stawanie-się-Lenina*; jeszcze nie „Lenina jako instytucji radzieckiej”, ale Lenina rzuconego w otwartą sytuację. Czy dziś, w sytuacji zamknięcia, „końca historii”, naszego późnego kapitalizmu jesteśmy wciąż zdolni do przeżycia druzgocącego doświadczenia tego typu autentycznego, historycznego otwarcia?

W lutym 1917 r. Lenin był wciąż niemal nieznanym politycznym emigrantem, odcięty od bieżącego życia politycznego w Zurychu, bez wiarygodnych kontaktów w Rosji, dowiadującym się o wydarzeniach tam zachodzących z prasy szwajcarskiej. W październiku 1917 r. poprowadził pierwszą zakończoną sukcesem rewolucję socjalistyczną – co się więc stało w międzyczasie? W lutym Lenin natychmiast postrzega szansę rewolucyjną, wynik niepowtarzalnego splotu przypadkowych okoliczności – jeśli moment nie zostanie wykorzystany, szanse rewolucji zostaną stracone, być może na dziesięciolecia. W swym uporczywym naleganiu na konieczność podjęcia ryzyka i przejścia do następnego etapu – tzn. powtórzenia rewolucji – pozostawał osamotniony,

29 Tamże, s. 152.

30 Tamże, s. 87.

31 Tamże.

wysmiewany przez większość członków Komitetu Centralnego jego własnej partii. Poniższy wybór tekstów pozwala na wgląd w upartą, cierpliwą – i często frustrującą – pracę rewolucyjną, dzięki której Lenin zdołał narzucić swoją wizję. Jakby jednak osobisty wkład Lenina nie był niezbędny, nie powinniśmy zmieniać historii Rewolucji Październikowej w opowieść o samotnym geniuszu zderzonym ze zdeorientowanymi masami i stopniowo narzucającym swoją wizję. Lenin odniósł sukces, ponieważ jego apel, pomijający partyjną nomenklaturę, odbił się echem w tym, co miałbym ochotę nazwać mikropolityką rewolucyjną: niewiarygodnym wybuchu oddolnej demokracji, lokalnych komitetach pączkujących we wszystkich wielkich miastach Rosji, ignorujących autorytet „legalnego” rządu i biorących sprawy we własne ręce. Taka jest nieopowiedziana historia Rewolucji Październikowej, przeciwieństwo mitu o wąskiej grupie zdecydowanych na wszystko rewolucjonistów, którzy dokonali zamachu stanu.

Pierwszą rzeczą, która uderza współczesnego czytelnika jest to, jak bardzo teksty Lenina z 1917 r. są dziś czytelne: nie ma potrzeby zaopatrywania ich w długie, wyjaśniające przypisy – nawet jeśli dziwnie brzmiące nazwiska są nam obce, natychmiast łapiemy, o co chodzi. Z dzisiejszej perspektywy teksty cechuje niemal klasyczna wyrazistość, z jaką kreślą zarys walki, w której uczestniczą. Lenin ma pełną świadomość paradoksalności sytuacji: wiosną 1917 r., potem jak Rewolucja Lutowa obaliła carat, Rosja stała się najbardziej demokratycznym państwem w Europie, gdzie miała miejsce bezprecedensowa mobilizacja mas, wolność organizowania się i wolność prasy – a jednocześnie wolność ta odbierała sytuacji przejrzystość, czyniąc ją w pełni niejednoznaczną. Jeśli jest gdzieś wspólna nić przebiegająca przez wszystkie teksty Lenina napisane między obiema rewolucjami (Lutową i Październikową), to leży ona w rozziwie pomiędzy „jawnymi”, formalnymi zarysami walki politycznej między wielością partii i innych podmiotów polityki a rzeczywistą stawką społeczną (natychmiastowy pokój, rozdanie ziemi i, oczywiście, „cała władza w ręce rad”, tj. obalenie istniejącego aparatu państwa i zastąpienie go nowymi formami zarządzania społecznego, wzorowanymi na komunie). Jest to rozziew między rewolucją jako wyobrażonym w najwyższym entuzjastycznym wybuchem wolności, magiczną chwilą powszechnej solidarności, kiedy „wszystko wydaje się możliwe”, a ciężką pracą rekonstrukcji społeczeństwa, którą trzeba wykonać, jeśli ten entuzjastyczny wybuch miałby pozostawić ślady w inercyjnej budowlu społecznej.

Ten rozziew – powtórzenie rozziwu między rokiem 1789 a 1793 podczas Rewolucji Francuskiej – jest właściwą przestrzenią niepowtarzalnej interwencji Lenina: fundamentalną lekcją rewolucyjnego *materializmu* jest to, że rewolucja musi uderzyć dwukrotnie i to z powodów zasadniczych. Wynika to nie po prostu z rozziwu między formą a treścią: tym, czego nie zawiera „pierwsza rewolucja” nie jest treść, ale *sama forma* – pozostaje ona zamknięta w starej skorupie, dając posłuch złudzeniu, że wolność i sprawiedliwość mogą się dokonać, jeśli tylko pozwolimy istniejącemu aparatowi państwa i jego demokratycznym mechanizmom na działanie. Bo jeśli „dobra” partia wygra wolne wybory i „legalnie” wprowadzi zmianę socjalistyczną? (Najwyrazistszym wyrazem tego złudzenia, ocierającym się o śmieszność, jest teza, którą Karol Kautsky sformułował w latach dwudziestych, że logiczną, polityczną formą pierwszego etapu socjalizmu, przejścia od kapitalizmu do socjalizmu, jest parlamentarna koalicja partii burżuazyjnych i robotniczych). Wyraża się w tym doskonała paralela z wczesnym okresem nowożytności, kiedy sprzeciw wobec ideologicznej hegemonii Kościoła po raz pierwszy wyartykułował się w postaci innej ideologii religijnej, jako herezja: podobnie, zwolennicy „pierwszej rewolucji” chcą podkopać dominację kapitalizmu w samej politycznej formie kapitalistycznej demokracji. To heglowskie „zaprzeczenie zaprzeczenia”: najpierw neguje się stary porządek wykorzystując jego własne formy polityczno-ideologiczne; następnie neguje się samą formę. Ci, którzy się wahają, ci, którzy się obawiają drugiego kroku polegającego na przekroczeniu samej formy, są tymi, którzy (używając wyrażenia Robespierre’a) chcą „rewolucji bez rewolucji”. Lenin ujawnia w pełni siłę swej „hermeneutyki podejrzeń” odsłaniając różne postaci tej rejterady.

W pismach z 1917 r. Lenin zachowuje najbardziej sarkastyczną ironię dla tych, którzy angażują się w niekończące się poszukiwania dowolnego rodzaju „gwarancji” dla rewolucji; ta gwarancja wyraża się na dwa główne sposoby: jest to zarówno zreifikowane pojęcie Konieczności społecznej (nie należy ryzykować wybuchu rewolucji zbyt wcześnie; należy czekać na właściwy moment, kiedy sytuacja „dojrzeje” zgodnie z prawami rozwoju historycznego: „Jest zbyt wcześnie na rewolucję socjalistyczną, klasa robotnicza nie jest jeszcze dojrzała”), jak i normatywna („demokratyczna”) legitymacja („Nie mamy po naszej stronie większości społeczeństwa, więc rewolucja nie będzie miała charakteru autentycznie demokratycznego”). Lenin wciąż powtarza: chcą, żeby, zanim rewolucja zaryzykuje przejęcie władzy państwowej, otrzymała pozwolenie od jakiejś ważnej figury, jakiegoś wielkiego Innego (zorganizować referendum, które zapewni rewolucji poparcie większości). Dla Lenina, jak i dla Lacana, sprawa polega na tym, że rewolucja sama nadaje sobie legitymizację (*ne s'authorize que d'elle-même*): powinniśmy ważyć się na *akt* rewolucyjny bez przykrywki pozwolenia wielkiego Innego – obawa przed „przedwczesnym” przejęciem władzy, szukanie gwarancji, jest wyrazem lęku przed otchłanią samego aktu. Taki jest ostateczny wymiar tego, co Lenin nieustannie obnażał jako „oportunizm”. Jego założeniem jest, że „oportunizm” jest stanowiskiem samym w sobie wewnętrznie fałszywym, maskującym strach przed dokonaniem aktu za pomocą odwołań do „obiektywnych” faktów, praw czy norm, z czego wynika, że pierwszym krokiem do zwalczania go jest bezwarunkowe obnażenie zjawiska: „Cóż więc zrobić? Trzeba *aussprechen was ist*, ‘powiedzieć tak, jak jest’, uznać prawdę, że u nas w KC...”³²

Odpowiedzią Lenina nie jest odwołanie się do innego zestawu „obiektywnych faktów”, ale powtórzenie argumentu, który Róża Luksemburg wysunęła dziesięć lat wcześniej przeciw Kautsky’emu: ci, którzy czekają na spełnienie obiektywnych warunków rewolucji są skazani na czekanie bez końca – stanowisko obiektywnego obserwatora (a nie zaangażowanego uczestnika) jest samo główną przeszkodą na drodze rewolucji. Kontrargumentem Lenina na obiekcje formalno-demokratycznych krytyków postawienia drugiego kroku jest utopijność wariantu „czysto demokratycznego”: w konkretnych warunkach rosyjskich państwo burżuazyjno-demokratyczne nie ma szans przetrwania – jedynym realistycznym wyjściem mającym na celu zachowanie prawdziwych zdobyczy Rewolucji Lutowej (wolność organizacji i prasy itd.) jest przejście do rewolucji socjalistycznej, inaczej zwyciężą carscy reakcyjniści.

Podstawową nauką psychoanalitycznego pojęcia czasowości jest ta, że są rzeczy, które należy zrobić w celu nauczenia się czegoś, ale które są tak naprawdę zbędne: w trakcie leczenia pacjent traci miesiące na fałszywe kroki zanim nie „zaskoczy” i znajdzie właściwe sformułowanie – chociaż ponieważ wygląda to na czynność zbędną, to chodzenie opłótkami okazuje się konieczne. A czyż to samo nie stosuje się do rewolucji? Co się stało, kiedy, w ostatnich latach swego życia, Lenin nabrał świadomości ograniczeń władzy bolszewickiej? To tutaj możemy zasadnie przeciwstawić Lenina Stalinowi: z ostatnich pism Lenina, na długo potem, jak wyrzekł się utopii swego *Państwa i rewolucji*, wyłania się zarys skromnego, „realistycznego” projektu dotyczącego tego, co bolszewicy powinni zrobić. Ze względu na zacofanie gospodarcze i kulturowe mas rosyjskich nie ma sposobu dla Rosji, aby „prześć bezpośrednio do socjalizmu”; wszystko, co może zrobić władza radziecka, to połączyć umiarkowaną politykę „kapitalizmu państwowego” z intensywną edukacją kulturalną biernych mas chłopskich – nie pranie mózgow za pomocą „komunistycznej propagandy”, ale zwykłe, cierpliwe i stopniowe narzucanie standardów cywilizacyjnych. Fakty i liczby pokazują „ile jeszcze paląco niezbędnej, czarnej roboty pozostaje nam do wykonania, aby osiągnąć poziom przeciętnego cywilizowanego państwa Europy Zachodniej (...) Powinniśmy się zająć tą półzajatycką ciemnotą, z której dotąd nie wybrnęliśmy”.³³

32 W.I. Lenin, „Kryzys dojrzał”, zob. w niniejszym wydaniu.

33 W.I. Lenin, „Kartki z dziennika”, w: *Dzieła wszystkie*, t. 45, KiW, Warszawa 1989, s. 357.

Lenin powtarza więc ostrzeżenie przed jakimkolwiek rodzajem bezpośredniego „wdrażania komunizmu”:

„Nie należy żadną miarą rozumieć tego w ten sposób, że powinniśmy od razu nieść na wieś idee czysto komunistyczne w ścisłym znaczeniu tego słowa. Dopóki nie mamy na wsi materialnej bazy dla komunizmu, dopóty będzie to, rzecz można, szkodliwe, będzie, rzecz można, zgubne dla komunizmu.”³⁴

Nawracającym leitmotiwem jest: „Najbardziej szkodliwy byłby tu pośpiech”.³⁵ Wbrew temu stanowisku wyrażającemu konieczność „rewolucji kulturalnej”, Stalin optował za antyleninowskim „budowaniem socjalizmu w jednym kraju”.

Czy to oznacza, że Lenin milcząco przyjął tradycyjną mienszewicką krytykę bolszewickiej utopii, zgodził się z ideą, że rewolucja powinna poruszać się przedustawnymi, koniecznymi etapami (może się zdarzyć tylko wtedy, kiedy pojawią się dla niej materialne warunki)? Tutaj możemy najlepiej prześledzić wyrafinowany, dialektyczny zmysł Lenina: ma on pełną świadomość, że teraz, na początku lat dwudziestych, głównym zadaniem władzy bolszewickiej jest spełnienie postępowego zadania należącego do systemu burżuazyjnego (powszechne wykształcenie itd.); jednak fakt, że to zadanie ma być wykonane przez rewolucyjną władzę proletariacką, zmienia sytuację w sposób zasadniczy – istnieje bowiem niepowtarzalna szansa, że te „cywilizujące” środki zostaną wprowadzone bez balastu ideologicznych ram burżuazyjnych (powszechna edukacja będzie naprawdę powszechną edukacją w służbie ludzi, a nie ideologiczną maską skrywającą wąskoburżuazyjne interesy klasowe itd.) Właściwy paradoks dialektyki polega więc na tym, że to właśnie beznadziejna sytuacja Rosji (zacofanie, które zmusza władzę robotniczą do wypełniania burżuazyjnej misji cywilizacyjnej) może zostać obrócona w niepowtarzalną szansę:

„A cóż jeśli absolutnie beznadziejna sytuacja, potęgując dziesięciokrotnie siły robotników i chłopów, dawała nam możliwość innego przejścia do stworzenia podstawowych przesłanek cywilizacji niż we wszystkich pozostałych państwach zachodnioeuropejskich?”³⁶

Mamy tu do czynienia z dwoma modelami, z dwiema niemożliwymi do pogodzenia logikami rewolucji: mamy tych, którzy oczekują dojrzałego teleologicznie momentu ostatecznego kryzysu, a wtedy rewolucja wybuchnie „we właściwym czasie”, zgodnie z koniecznością historycznej ewolucji; oraz tych, którzy są świadomi, że rewolucja nie ma „właściwego czasu”, tych, którzy postrzegają szansę rewolucji jako coś, co pojawia się i powinno być uchwycone drogą obejścia „normalnego”, historycznego rozwoju. Lenin nie jest woluntarystycznym „subiektywistą” – kładzie tylko nacisk na to, że wyjątek (niezwykły splot okoliczności, jak w Rosji 1917 r.) daje możliwość podkopania samej normy.

Czy ta linia rozumowania, to fundamentalne stwierdzenie, nie jest dziś bardziej uzasadnione niż kiedykolwiek? Czy my sami nie żyjemy w czasach, kiedy państwo i jego aparaty, w tym jego polityczni aktorzy, są po prostu coraz mniej zdolni do wyrażania kluczowych zagadnień? Nikt inny, jak sam John le Carré powiedział niedawno: „Politycy nie znają rzeczywistych problemów świata” (pod czym rozumiał on ekologię, degradację służby zdrowia, nędzę, rolę korporacji ponadnarodowych itd.) Le Carré nie odwoływał się tylko do krótkowzroczności niektórych polityków. Jeżeli potraktować poważnie jego słowa, jedyną logiczną konkluzją jest ta, że pilnie potrzebujemy nowej płaszczyzny polityzacji, która bezpośrednio „zsocjalizuje” [przełoży na język społeczny] owe kluczowe problemy. Iluzja 1917 r., że pałace problemy Rosji (pokój, ziemia itd.) mogą zostać rozwiązane dzięki „legalnym” środkom parlamentarnym, odbija dzisiejsze złudzenia, że, na przykład, zagrożenie ekologiczne można usunąć dzięki upowszechnieniu logiki rynkowej na obszar ekologii (poprzez zmuszenie zanieczyszczających firm do płacenia za spowodowane

34 Tamże, s. 359.

35 W.I. Lenin, „Lepiej mniej, ale lepiej”, w: *Dzieła wszystkie*, t.45, KiW, Warszawa 1989, s. 381.

36 W.I. Lenin, „O naszej rewolucji”, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 45, KiW, Warszawa 1989, s. 372.

zniszczenia).

„Lenin” – to nie nostalgiczna nazwa starej, dogmatycznej pewności. Wręcz przeciwnie, *ten* Lenin, którego należy przywrócić, jest tym, którego fundamentalnym doświadczeniem był fakt znalezienia się w samym środku katastrofalnej, nowej konstelacji, w której stare punkty orientacyjne okazały się nieprzydatne i który był zmuszony wynaleźć na nowo marksizm – weźmy na przykład jego ostrą uwagę na temat pewnego nowego problemu: „O tym Marks i Engels nie powiedzieli ani słowa”. Pomysł nie polega na powrocie do Lenina, ale na powtórzeniu *go* w sensie Kierkegaarda: na odnalezieniu tego samego impulsu w dzisiejszej konstelacji. Powrót do Lenina nie ma na celu nostalgicznego przywrócenia „starych, dobrych czasów rewolucji”, ani oportunistyczno-pragmatycznego dopasowania starego programu do „nowych warunków”, ale powtórzenie, w warunkach współczesnych, Leninowskiego gestu wynalezienia na nowo rewolucyjnego projektu w warunkach imperializmu i kolonializmu – mówiąc dokładniej: po polityczno-ideologicznym zawaleniu się długiej epoki postępowości w katastrofie 1914 r. Eric Hobsbawm zdefiniował pojęcie XX wieku jako okres między 1914 r., końcem długiej, pokojowej ekspansji kapitalizmu, a 1990 r., pojawieniem się nowej postaci globalnego kapitalizmu po upadku realnego socjalizmu.³⁷ To, co Lenin zrobił w 1914 r., my powinniśmy zrobić w 1990. „Lenin” – oznacza przynaglającą wolność zawieszenia przestarzałych (post)ideologicznych punktów odniesienia, ogłupiającego *Denkverbot* (zakazu myślenia), pod którym żyjemy – oznacza po prostu przywrócenie przyzwolenia na myślenie.

Jaką rolę powinna odgrywać *osobowość* Lenina w naszej ocenie jego wkładu? Czy nie redukujemy go faktycznie do czystego symbolu pewnej rewolucyjnej postawy? W liście do Engelsa napisanym 30 lipca 1862 r. Marks określił Ferdynanda Lassalle’a – założyciela niemieckiej socjaldemokracji i swego rywala w walce o wpływ na nią – nie tylko jako „tłustego Żyda pokrytego brylantyną i tanią biżuterią”, ale nawet jeszcze dosadniej, jako „żydowskiego czarnucha”: „Jest dla mnie teraz najzupełniej oczywiste, że pochodzi on – jak o tym świadczy kształt czaszki i typ włosów – od Murzynów, którzy się przyłączyli do wymarszu Mojżesza z Egiptu (chyba że jego matka lub babka ze strony ojca sparzyły się z jakimś niggerem)”.³⁸ Zamiast odczytywać tego typu stwierdzenia jako dowód na eurocentryczne skłonności teorii Marksa, powinniśmy po prostu pominąć je jako zasadniczo nie mające odniesienia do problemu; ich jedynym faktycznym znaczeniem jest to, że nie pozwalają nam na tolerancję wobec jakichkolwiek hagiograficznych żywotów Marksa, albowiem jasno pokazują nieprzezwycięzoną przepaść między Marksem jako osobą a jego teorią, która akurat dostarcza narzędzi analizy i krytyki tego typu rasistowskich pohukiwań. To samo dotyczy, oczywiście, Lenina: przypisywane mu „grubiaństwo” ma dokładnie ten sam status, co jego miłość do kotów i małych dzieci w stalinowskiej hagiografii.

Potem, jak węgierska rewolucja została zdławiona w 1956 r. za pomocą rosyjskich czołgów, Gyorgy Lukacs (członek rządu Imre Nagy’a) został aresztowany. Kiedy oficer KGB zapytał go, czy ma broń, Lukacs spokojnie sięgnął do kieszeni i wyjął pióro.³⁹ Czy znaczenie tego gestu nie odnosi się w jeszcze większym stopniu do zgromadzonych tutaj tekstów Lenina? Jeśli kiedykolwiek pióro było bronią, to na pewno było to pióro, którym Lenin pisał swoje teksty w 1917 r.

37 Zob. Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes*, New York: Vintage 1996.

38 MED, t. 30, KiW, Warszawa 1974, s. 306.

39 Arpad Kadarkay, *Georg Lukacs*, Oxford: Blackwell 1991, s. 434.

Obiekt *a* jako wewnętrzna granica kapitalizmu:

o książkach Michaela Hardta i Antonio Negriego⁴⁰

Tym, co czyni lekturę *Empire* oraz *Multitude* tak ożywczą, jest fakt, że mamy w tym przypadku do czynienia z książkami, które odnoszą się, służą jako moment teoretycznej refleksji, lub nawet można by rzec, są ucieleśnieniem współczesnego nam, antykapitalistycznego ruchu oporu. Pomiedzy wierszami można w tych książkach poczuć zapachy i usłyszeć Seattle, Genuę czy Zapatystów. Tak więc ich teoretyczne ograniczenia są jednocześnie ograniczeniami tego współczesnego ruchu.

Podstawowe posunięcie Hardta i Negriego, posunięcie które nie jest w żadnym razie ideologicznie neutralne (i przy okazji jest całkowicie obce ich filozoficznemu paradygmatowi, Deleuze!), polega na uczynieniu z „demokracji” wspólnego mianownika wszystkich dzisiejszych ruchów emancypacyjnych: „Wspólną walutą, która płynie dziś przez ruchy wolnościowe na całym świecie – na poziomie zarówno lokalnym, regionalnym jak i globalnym – jest pragnienie demokracji”⁴¹. Będąc czymś dalekim od utopijnego marzenia, demokracja jest „jedyną odpowiedzią na kluczowe pytania naszych czasów (...) jedyną drogą wyjścia ze stanu nieustannego konfliktu i wojny w którym właśnie się znajdujemy”⁴². Demokracja jest tu nie tylko wpisana jako immanentny telos i rozwiązanie obecnych antagonizmów; dziś powstanie wielości w samym sercu kapitalizmu „po raz pierwszy w historii czyni demokracje możliwą”⁴³. Aż do tej pory, demokracja była ograniczona przez formę Całości (*the One*), suwerennej władzy państwa; „absolutna demokracja” („rządy wszystkich nad wszystkimi, demokracja bez dodatkowych przymiotników, bezwarunkowa i bez żadnych ale”⁴⁴ staje się możliwa wówczas gdy „wielość (*multitude*) jest wreszcie zdolna sobą rządzić”⁴⁵.

Dla Marksa wysoce zorganizowany kapitalizm korporacyjny był już „socjalizmem w kapitalizmie” (czymś w rodzaju uspołecznionego kapitalizmu, z nieobecnymi i coraz bardziej nieuchwytnymi właścicielami), wystarczyło zatem pozbyć się nominalnego zarządcy i otrzymywaliśmy socjalizm. Jednak według Negriego i Hardta, problem Marksa polegał na tym, że ze względów historycznych ograniczał się on do scentralizowanej, zorganizowanej hierarchicznie i zautomatyzowanej dzięki maszynom, pracy przemysłowej. To dlatego marksowska wizja „naczelnego rozumu” przybrała formę urzędu centralnego planowania; dopiero dziś, wraz ze zdobyciem pozycji hegemonicznej przez „pracę niematerialną”, rewolucyjny przewrót staje się „obiektywnie możliwy”. Ta „niematerialna praca” rozciąga się pomiędzy dwoma biegunami: z jednej strony biegunem pracy intelektualnej (symbolicznej) – produkcja idei, kodów, tekstów, programów, postaci (pisarze, programiści), z drugiej biegunem pracy nad ciałem (od lekarzy do opiekunek dla dzieci i stewardess). Praca niematerialna, jest dzisiaj „hegemoniczna”, dokładnie w tym sensie jaki Marks, w odniesieniu do kapitalizmu XIX-wiecznego, nadawał produkcji przemysłowej na ogromną skalę – jest ona niczym kolor, który nadaje ton większej całości – nie w sensie ilościowym, ale odgrywając kluczową, symboliczną rolę: „Tym co produkuje wielość nie są dobra czy usługi; wielość produkuje przede wszystkim kooperację, komunikację, formy życia i więzi społeczne”⁴⁶. Mamy zatem do czynienia z powstaniem nowej ogromnej przestrzeni „tego, co

40 Źródło: <http://www.lacan.com/zizmultitude.htm>. Tekst przetłumaczył Julian Kutyla. Korekta redakcyjna: Piotr Strębski.

41 Michael Hardt i Antonio Negri, *Multitude*, New York: The Penguin Press, 2004.

42 Ibid.

43 Ibid.

44 Ibid.

45 Ibid.

46 Ibid.

wspólne” (podzielanej wiedzy, form kooperacji i komunikacji itd.), która nie mieści się już w ramach własności prywatnej. To właśnie nie tylko nie stwarza zagrożenia dla demokracji (jak chcą nas przekonać konserwatywni krytycy kultury), ale otwiera niepowtarzalną szansę na „demokrację absolutną”. Dlaczego? W produkcji niematerialnej, produkty nie są już materialnymi przedmiotami, ale samymi relacjami społecznymi (interpersonalnymi) – mówiąc w skrócie, produkcja niematerialna jest bezpośrednio biopolityczna, to znaczy jest produkcją życia społecznego. Już Marks podkreślał fakt, że produkcja materialna jest zawsze (re)produkcją relacji społecznych z których wyrasta; jednak w dzisiejszym kapitalizmie produkcja relacji społecznych jest bezpośrednim celem produkcji: „Nowe formy pracy (...) stwarzają nowe możliwości dla ekonomicznego zarządzania sobą, ponieważ niezbędne dla produkcji mechanizmy kooperacji są zawarte w samej pracy”⁴⁷. Argument Hardta i Negriego polega na tym, że ta bezpośrednio uspołeczniona, niematerialna produkcja nie tylko czyni właścicieli coraz bardziej nieuchwytnymi (kto ich potrzebuje, kiedy produkcja jest od razu społeczna, zarówno w formie, jak i w treści?); wytwórcy panują również nad regulacją przestrzeni społecznej, ponieważ relacje społeczne (polityka) SĄ przedmiotem ich pracy: produkcja ekonomiczna staje się bezpośrednio produkcją polityczną, produkcją samego społeczeństwa. Otwiera to tym samym drogę dla „demokracji absolutnej”, jeśli wytwórcy mogą bezpośrednio wpływać na ich relacje społeczne, nawet bez potrzeby odwoływania się do demokratycznej reprezentacji.

Wizja ta stawia przed nami całą serię konkretnych pytań. Czy naprawdę można interpretować ten ruch w stronę hegemonicznej roli pracy niematerialnej, jako ruch od produkcji do komunikacji, do społecznej interakcji (w kategoriach arystotelesowskich, od *techné* jako *poiesis* do *praxis*: jako przekroczenie wprowadzonego przez Hannah Arendt rozróżnienia pomiędzy produkcją i *vis activa*, albo habermasowskiego rozróżnienia na rozum instrumentalny i komunikacyjny). W jaki sposób ta „polityzacja” produkcji, w ramach której produkuje się (nowe) społeczne relacje, wpływa na samo pojęcie polityki? Czy tego rodzaju „administracja ludźmi” (podporządkowana logice zysku) jest nadal polityką, a może chodzi o najbardziej radykalny rodzaj depolityzacji, przejście w erę „post-polityki”? I wreszcie, czyż „demokracja absolutna”, w sposób konieczny, z definicji nie jest niemożliwa? Nie istnieje demokracja bez ukrytego, założonego uprzednio elityzmu. Demokracja, z definicji, nie może być „globalna”; MUSI być oparta na wartościach i/lub prawdach, których nie da się wybrać w „demokratyczny” sposób. W demokracji można walczyć w imię prawdy, ale nie można zdecydować co JEST prawdą. Jak zgrabnie pokazał to Claude Lefort czy inni autorzy, demokracja nigdy nie jest reprezentacyjna w tym sensie, że adekwatnie reprezentuje (wyraża) istniejące uprzednio zestawy interesów czy opinii, owe interesy bądź opinie są dopiero konstytuowane w procesie reprezentacji. Innymi słowy demokratyczna artykulacja interesów ma zawsze, choćby minimalnie, aspekt performatywny: poprzez swoich demokratycznych reprezentantów ludzie konstruują swoje interesy i opinie. Już Hegel wiedział, że „absolutna demokracja” może się spełnić tylko pod postacią swojej „konstytutywnej negacji”, jako terror. Należy zatem dokonać wyboru: albo akceptujemy mającą strukturalny a nie przygodny charakter, niedoskonałość demokracji, albo zanurzamy się w jej terrorystyczny wymiar? Istnieje jednak inne stanowisko krytyczne, które dotyczy zaniedbania przez Negriego i Hardta kwestii FORMY w ściśle dialektycznym sensie tego pojęcia.

Negri i Hardt bezustannie krążą pomiędzy fascynacją wobec „deterytorializującej” siły globalnego kapitalizmu, i retoryką walki wielości przeciw Całości (*the One*) kapitalistycznej władzy. Kapitał finansowy z jego oderwanymi od rzeczywistości materialnej pracy dzikimi spekulacjami, ten standardowy „chłopiec do bicia” dla tradycyjnej lewicy, jest tutaj czczony jako zarodek nowej epoki, najbardziej dynamiczny i nomadyczny aspekt kapitalizmu. Organizacyjne

47 Ibid.

formy dzisiejszego kapitalizmu – decentralizacja podejmowania decyzji, radykalna mobilność i elastyczność, interakcje wielu podmiotów – są postrzegane jako znaki mających nadejść rządów wielości. Wygląda to tak, jakby wszystko było już gotowe, tu w „ponowoczesnym” kapitalizmie, albo mówiąc po heglowsku, w przejściu od W-sobie do Dla-siebie – jedyne czego potrzebujemy to czysto formalny akt konwersji, jak ten opisany przez Hegla w kontekście walki pomiędzy Oświeceniem a Wiarą, gdzie opisuje on „jak niewidzialny i niezauważony duch”

przenika ona na wskroś wszystkie szlachetne organy nieświadomego bożyszczka, opanowuje jego wnętrze, wszystkie członki ciała i „ *pewnego pięknego poranku* pchnie łokciem swego towarzysza – trach! bach! i oto bożyszcze już na ziemi”^{*}. *Pewnego pięknego poranku*, którego południe nie jest krwawe tylko wtedy, kiedy zaraza objęła i przeniknęła wszystkie organy życia duchowego⁴⁸.

Nie brakuje nawet modnej ostatnio analogii z używanym przez kognitywistów pojęciem ludzkiej psyche: psychologia kognitywna w podobny sposób uczy nas, że w mózgu nie istnieje żadna centralna Jaźń, nasze decyzje wyłaniają się z interakcji całej chmary rozmaitych podmiotów, a nasze życie psychiczne jest „autopoietycznym” procesem, działającym bez żadnej narzuconej instancji centralnej (model ten, przypadkowo, jest bezpośrednio oparty na paraleli z dzisiejszym „zdecentralizowanym” kapitalizmem). Tak więc nowe społeczeństwo wielości, które rządzi same sobą, będzie podobne do kogniwnego ego, masy podmiotów wchodzących ze sobą w interakcje, bez żadnej Jaźni kierującej całym tym spektaklem... A jednak, mimo że Negri i Hardt postrzegają współczesny kapitalizm jako główne miejsce produkowania wielości, cały czas posługują się retoryką Całości, suwerennej Władzy, przeciwstawionej wielości. Udaje im się połączyć te dwa aspekty w prosty sposób: kapitalizm produkuje wielości, próbując zamknąć je w kapitalistycznej formie, tym samym spuszcza z uwięzi demona, którego nie jest już w stanie kontrolować. Należy zapytać jednak czy Hardt i Negri nie popełniają błędu podobnego do Marksa: czy ich pojęcie czystej, rządzącej samej sobą wielości nie jest ostateczną fantazją kapitalizmu, fantazją na temat kapitalizmu jako wiecznie rewolucyjnego i samonapędzającego się ruchu, który eksploduje jeśli uwolnić go od wewnętrznych przeszkód? Innymi słowy, czy kapitalistyczna FORMA (forma polegająca na zawłaszczaniu wartości dodatkowej) nie jest formą konieczną, formalną ramą/warunkiem samonapędzającej się produkcji?

W konsekwencji, kiedy Negri i Hardt powtarzają wciąż „że jest to książka filozoficzna” i ostrzegają czytelnika „nie oczekuj, że nasza książka da odpowiedź na pytanie: Co robić? albo zaproponuje konkretny program działania”⁴⁹, to zastrzeżenie nie jest tak neutralne, jak mogłoby się wydawać: wskazuje ono na fundamentalną wadę tej teorii. Po opisaniu różnorodnych form oporu wobec Imperium, *Multitude* kończy się mesjanistyczną uwagą wskazującą na wielkie Zerwanie, moment Decyzji, kiedy ruch wielości przeistoczy się w narodziny nowego świata: „Po tym długim okresie przemocy i sprzeczności, globalnej wojny domowej, korupcji i imperialnej biowładzy, nieskończony trud biopolitycznych wielości, niezwykła akumulacja krzywd i propozycji reform musi zostać w pewnym momencie przekształcona przez mocne wydarzenie, radykalne wezwanie do powstania”⁵⁰. Jednak w momencie, w którym można by oczekiwać na choćby minimalne

* „Powoli powstaje królestwo natury i *mojej* trójcy, której bramy piekielne nie zwyciężą nigdy. Prawda jest Ojcem, który rodzi dobro – Syna, a z nich rodzi się Piękno, które jest Duchem Świętym. Bóg obcy staje pokornie obok bożyszczka krajowego, stopniowo umacnia się i pewnego pięknego poranku pchnie łokciem swego towarzysza – hrrrrym! i oto bożyszcze już na ziemi” (Diderot, *Kuzynek mistrza Rameau*, str. 109-110). Przypis za G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. i objaśnieniami opatrzył A. Landman, PWN 1965.

48 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tom II, przeł. i objaśnieniami opatrzył A. Landman, PWN 1965, s. 134.

49 M. Hardt and A. Negri, *op. cit.*

50 Ibid.

teoretyczne określenie tego zerwania, otrzymujemy kolejną ucieczkę w filozofię: „Filozoficzna książka, taka jak ta, nie jest miejscem, w którym moglibyśmy pozwolić sobie na ocenę czy nadszedł już czas na rewolucyjną decyzję polityczną”⁵¹. Negri i Hardt wykonują tu zgrabny unik: oczywiście nikt nie prosi ich o szczegółowy i empiryczny opis Decyzji, owego przejścia do zglobalizowanej „absolutnej demokracji”, do rządów wielości nad samą sobą. Co jeśli ta usprawiedliwiona odmowa angażowania się w pseudo-konkretne futurystyczne przepowiednie maskuje wewnętrzną niemożliwość, pojęciowego pata? Innymi słowy, czego powinniśmy oczekiwać to pewna pojęciowa struktura tego jakościowego skoku, przejścia od wielości OPIERAJĄCYCH SIĘ suwerennej Władzy Całości, do wielości RZĄDZĄCYCH samymi sobą. Pozostawiając pojęciową strukturę tego przejścia w mrokach rozjaśnianych tylko mglistymi homologiami i przykładami z ruchu oporu, budzi niepokojące podejrzenie, że ten samoprzejrzysty rząd wszystkich nad wszystkimi, ta demokracja *tout court*, będzie współistnieć z własnym przeciwieństwem⁵².

Negri i Hardt mają rację, kiedy czynią problematycznym tradycyjnie lewicowe, rewolucyjne pojęcie „przejęcia władzy”: taka strategia akceptuje formalne ramy struktury władzy i prowadzi jedynie do zastąpienia jednego władcy („ich”) innym („nami”). Jak było to jasne dla Lenina w jego *Państwie i rewolucji*, celem prawdziwego rewolucjonisty nie jest „przejęcie władzy”, ale podważenie i dezintegracja samych aparatów władzy państwowej. W tym właśnie leży dwuznaczny charakter „postmodernistycznie” lewicowego wezwania do porzucenia programu „przejęcia władzy”: czy należy ignorować istniejącą strukturę władzy, inaczej mówiąc, czy chodzi o opór wobec niej, poprzez konstrukcję alternatywnych przestrzeni na zewnątrz państwowej sieci władzy (jest to strategia Zapatystów w Meksyku); czy też należy ją dezintegrować, usuwać ziemię spod nóg, tak aby władza państwowa upadła, implodowała? W tym drugim przypadku, poetyckie formuły o wielości rządzonej przez samą siebie nie wystarczą.

Hardt i Negri wpisują się tym samym w pewnego rodzaju trójkąt, którego dwoma pozostałymi wierzchołkami są Ernesto Laclau i Giorgio Agamben. Kluczowa różnica pomiędzy Laclau i Agambenem dotyczy strukturalnej niespójności władzy: obaj utrzymują, że władza jest strukturalnie niespójna, jednak ich stanowiska wobec tego problemu są dokładnie przeciwstawne. Agamben skupia się na tajemniczym związku pomiędzy władzą legalną (rządami Prawa) i przemocą, a skupienie to jest podtrzymywane przez mesjanistyczną i utopijną nadzieję, że można radykalnie ten zaklęty krąg przerwać i wyjść z niego (w akcie tego, co Benjamin nazywa „boską przemocą”). W książce *The Coming Community*, Agamben odwołuje się do odpowiedzi Św. Tomasza na trudne teologiczne pytanie: Co się dzieje z duszami nieochrzczonych dzieci, które umarły nie znając ani grzechu ani Boga? Nie popełniły żadnego grzechu, ich kara

nie może być zatem karą dotkliwą, jak na przykład kara piekielna, a jedynie karą pozbawienia, która zawiera się w ciągłym braku Boga. Mieszkańcy limbo, w przeciwieństwie do potępionych, nie czują bólu z powodu tego braku: (...) nie wiedzą, że zostali pozbawieni najwyższego dobra. (...) Największa kara – brak Boga – przeistacza się zatem w naturalną radość: bezpowrotnie zgubieni, trwają bez bólu w boskim opuszczeniu⁵³.

51 Ibid.

52 Dlatego też obecne w książkach Negriego i Hardta odniesienie do Bachtinowskiego pojęcia karnawału, jako modelu, który przyjmuje protestacyjny ruch wielości (jest on karnawałowy nie tylko w formie i atmosferze – przedstawienia, śpiewy, humorystyczne piosenki – ale także w swojej zdecentralizowanej organizacji) jest dalece problematyczne: czy rzeczywistość społeczna późnego kapitalizmu nie jest już sama w sobie karnawałowa? Co więcej, czy „karnawał” nie jest również określeniem obscenicznego rewersu władzy – od zbiorowych gwałtów do masowych linczów? Nie zapominajmy, że Bachtin rozwinął swoje pojęcie karnawału w książce o Rabelais napisanej w latach trzydziestych XX wieku, jako bezpośrednia odpowiedź na karnawał stalinowskich czystek.

53 G. Agamben, *The Coming Community*, Minneapolis: MUP, 1993.

Ich los jest dla Agambena modelem zbawienia: „pozostawiły za sobą świat winy i sprawiedliwości: spływające na nie światło jest nieodwracalnym światłem świtu po *novissima dies* sądu. Ale życie, które zacznie się na ziemi po ostatnim z tych dni jest po prostu ludzkim życiem”⁵⁴. (Nie można w tym momencie nie przywołać tłumu, który pozostaje na scenie pod koniec Wagnerowskiego *Zmierzchu bogów*, w milczeniu doświadczać samozagłady bogów – co jeśli są oni szczęśliwi?) I, *mutatis mutandis*, o to samo chodzi Negriemu i Hardtowi, którzy postrzegają opór wobec władzy jako przygotowanie gruntu dla cudownego SKOKU do „absolutnej demokracji”, w której wielość będzie bezpośrednio rządzić sama sobą – w tym punkcie, napięcie zostanie rozładowane, wolność eksploduje reprodukując się bez końca. Różnicę między Agambenem a Negrim i Hardtem najlepiej można wyrazić za pomocą starego, dobrego heglowskiego rozróżnienia na negację abstrakcyjną i konkretną: mimo że Negri i Hardt są jeszcze bardziej antyheglowscy niż Agamben, ich rewolucyjny SKOK pozostaje aktem „określonej negacji”, gestem formalnego odwrócenia, uwolnieniem potencjału zawartego w globalnym kapitalizmie, który już jest w pewnym sensie „Komunizmem-w-sobie”; w przeciwieństwie do nich, Agamben – i znowu, paradoksalnie, mimo całej swojej niechęci względem Adorna – szkicuje nam obraz czegoś, co zdecydowanie bardziej przypomina utopijną tęsknotę za *ganz Andere* (całkiem Innym) obecną u późnego Adorno, Horkheimera i Marcuse, zbawczy skok w niezapośredniczoną Inność.

Z kolei Laclau i Mouffe, proponując nową wersję starego rewizjonistycznego hasła Edouarda Bernsteina „cel jest bez znaczenia, wszystkim jest ruch”: prawdziwym zagrożeniem, pokusą której trzeba się oprzeć, jest pojęcie radykalnego cięcia za pomocą którego podstawowy antagonizm społeczny zostanie rozwiązany i tym samym nadejdzie nowa epoka samoprzejrzystego i niewyalienowanego społeczeństwa. Dla Laclaua i Mouffe takie pojęcie nie tylko neguje przestrzeń tego, co Polityczne, przestrzeń antagonizmów i walki o hegemonię, ale również ontologiczną skończoność kondycji ludzkiej – dlatego też, każda próba poczynienia takiego skoku kończy się totalitarną katastrofą. Chodzi tu o to, że jedynym sposobem na wypracowanie i wprowadzenie w życie konkretnych rozwiązań politycznych jest uznanie *a priori* własnej niemocy: możemy rozwiązywać konkretne problemy tylko na tle nierozwiązywalnego pata na poziomie globalnym. Oczywiście, nie oznacza to wcale, że polityczne podmioty powinny ograniczać się do rozwiązywania konkretnych, partykularnych problemów, porzucając temat uniwersalności: dla Laclaua i Mouffe, uniwersalność jest niemożliwa i jednocześnie konieczna, np. nie ma bezpośredniej, „prawdziwej” uniwersalności, każda uniwersalność jest już z góry schwytna w sieci walki o hegemonię, jest pustą formą zhegemonizowaną (wypełnioną) przez jakąś partykularną treść, która w danym momencie i przy danym układzie sił funkcjonuje jako jej podpora.

Czy jednak te dwa stanowiska są rzeczywiście tak przeciwstawne jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać? Czy stanowisko Laclau i Mouffe również nie posiada utopijnego momentu: momentu, w którym wszystkie polityczne bitwy toczyłyby się bez „esencjalistycznych” pozostałości, wszystkie strony w pełni akceptowałyby przygodny charakter ich poczynań i nieredukowalny charakter społecznych antagonizmów. Z drugiej strony, stanowisko Agambena również posiada swoje ukryte zalety: przy dzisiejszej biopolityce, przestrzeń walki politycznej jest zamknięta i wszystkie ruchy demokratyczno-emancypacyjne są bez znaczenia, możemy tylko czekać wygodnie na cudowną eksplozję „boskiej przemocy”. Z kolei Negri i Hardt przywracają nam Marksowskie przekonanie, że „historia jest po naszej stronie”, a historyczny rozwój już generuje formy dla komunistycznej przyszłości.

Problem z Negrim i Hardtem polega na tym, że są oni ZBYT marksowscy, przejmują Marksowski schemat historycznego rozwoju: podobnie jak Marks celebryją „detyerytorializujący”

54 Ibid.

rewolucyjny potencjał kapitalizmu; jak Marks lokują sprzeczność wewnątrz kapitalizmu, w pęknięciu pomiędzy tym potencjałem a formą kapitału, w związanym z własnością prywatną zawłaszczeniem wartości dodatkowej. Mówiąc w skrócie, rehabilitują oni stare marksowskie ujęcie napięcia pomiędzy siłami produkcyjnymi a relacjami produkcji: kapitalizm generuje „zarodki przyszłej nowej formy życia”, bez końca produkuje nowe „wspólne” dobra, a więc w rewolucyjnym wybuchu, wystarczy uwolnić to nowe ze starej społecznej formy. Jednak jako marksiści, dokładnie w imię wierności dziełu Marksa, powinniśmy zauważyć jego błąd: zauważył on jak kapitalizm uwalnia zapierające dech w piersiach siły produkcyjne – wystarczy spojrzeć na jego pełne fascynacji opisy tego, jak w kapitalizmie „wszystko co stanowe i zakrzeple znika”, jak kapitalizm jest największym rewolucjonistą w całej historii ludzkości; z drugiej strony, widział on też wyraźnie, że ta kapitalistyczna dynamika bierze się z jego wewnętrznych przeszkód czy antagonizmów – ostateczną granicą kapitalizmu (kapitalistycznej samonapędzającej produktywności) jest sam Kapitał, tzn. nieskończony rozwój i rewolucjonizacja własnych warunków życia, szalony taniec spirali produkcji, jest ostatecznie niczym innym jak próbą desperackiej ucieczki przed swoją własną, osłabiającą sprzecznością... Fundamentalny błąd Marksa polegał na wyprowadzeniu z tych przesłanek konkluzji, że możliwy jest nowy, wyższy stopień organizacji społecznej (Komunizm), że zostanie w nim zachowany a nawet zwielokrotniony potencjał samonapędzającej się spirali produkcji, który w kapitalizmie, z powodu wewnętrznej przeszkody („sprzeczności”), jest co i rusz duszony przez społecznie niszczące kryzysy ekonomiczne. W skrócie, Marks przeoczył, by wyrazić to w terminach Derridy, że ta wewnętrzna przeszkoda/antagonizm, będąc „warunkiem niemożliwości” pełnego rozwoju sił produkcyjnych, jest jednocześnie jego „warunkiem możliwości”: jeśli zniesiemy tę przeszkodę, wewnętrzną sprzeczność kapitalizmu, nie uwolnimy pędu produkcji, ale stracimy tę siłę, która wydaje się być generowana i jednocześnie tłumiona przez kapitalizm – jeśli usuniemy przeszkodę, potencjał tłumiony przez tę przeszkodę zniknie... (W tym leży możliwość Lacanowskiej krytyki Marksa, skupiającej się na dwuznacznym nachodzeniu na siebie wartości dodatkowej i dodatkowego *jouissance*). Tak więc krytycy komunizmu mieli po części rację, kiedy twierdzili, że Marksowski komunizm jest niemożliwą fantazją – nie zauważyli oni jednak, że Marksowski komunizm, z jego wizją społeczeństwa produktywności uwolnionej z ram Kapitału, był fantazją zawartą w samym kapitalizmie, wewnętrzną transgresją w najczystszej formie, czysto ideologiczną fantazją na temat podtrzymania pędu do produkcji generowanego przez kapitalizm i pozbycia się „przeszkód” i antagonizmów, które – jak pokazuje smutne doświadczenie „realnego kapitalizmu” – są jedyną możliwą ramą materialnej egzystencji społeczeństwa permanentnej samonapędzającej się produkcji.

A zatem, w którym dokładnie miejscu Marks pomylił się co do wartości dodatkowej? Można pokusić się o odpowiedź, posługując się kluczowym dla Lacana rozróżnieniem na obiekt pragnienia i dodatkową *jouissance* jako jego przyczynę. Przypomnijmy sobie blond loki Madeleine z „Zawrotu głowy” Hitchcocka. Kiedy w scenie miłosnej pod koniec filmu, Scottie namiętnie całuje Judy wystylizowaną na zmarłą Madeleine, podczas ich słynnego „obrotowego pocałunku”, nagle przestaje i cofa się, by rzucić okiem na jej świeżo pofarbowane włosy, jakby upewniał się czy to, co sprawia, że Judy jest obiektem jego pragnienia jest ciągle na miejscu... Zawsze istnieje pęknięcie pomiędzy samym obiektem pragnienia i jego przyczyną, pośredniczącą cechą lub elementem, który czyni dany obiekt godnym pożądania. I wracając do Marksa: czy jego błąd nie polegał na przekonaniu, że obiekt pragnienia (rozwijająca się w sposób nieograniczony produkcja) trwałby nawet po wyeliminowaniu swojej przyczyny (wartości dodatkowej)? To samo odnosi się nawet mocniej do Deleuze’a, jego teoria pragnienia została rozwinięta w ścisłej polemice z teorią Lacana. Deleuze broni nadrzędnej roli pragnienia nad swoimi obiektami: pragnienie jest pozytywną siłą produkcyjną, która przekracza swoje obiekty, żyjącym fluksem, który reprodukuje się poprzez wielość obiektów, penetrując je i przechodząc przez nie, bez potrzeby żadnego braku czy

„kastracji”, która służyłaby za jego fundament. Dla Lacana jednak, pragnienie musi być podtrzymywane przez obiekt-przyczynę: nie jakiś pierwotnie zakazany Obiekt Utracony, na którym pragnienie pozostaje zafiksowane i którego niezadowolającymi substytutami są wszystkie inne obiekty, ale na czysto formalnym obiekcie, który sprawia, że pragniemy obiektów napotkanych w rzeczywistości. Obiekt-przyczyna pragnienia nie ma zatem charakteru transcendentnego, nie jest niedostępnym nadmiarem, umykającym naszemu poznaniu, ale czymś co podmiot nosi „z tyłu głowy”, a co ze środka kieruje pragnieniem. I podobnie jak w przypadku Marksa, błąd Deleuza polega na tym, że nie bierze on pod uwagę tego obiektu-przyczyny, który podtrzymuje iluzoryczną wizję nieograniczonej produktywności pragnienia – bądź, jak ma to miejsce u Hardta i Negriego, iluzoryczną wizję rządzącej sobą wielości, wielości nie tłumionej już przez żadną totalizującą Całość. Możemy tym samym obserwować katastrofalne polityczne konsekwencje nieudanej próby, czegoś co pozornie wygląda na czysto akademicką, „filozoficzną” grę na pojęciach.

Obrońcy wiary⁵⁵

Tylko ateizm może nas uratować

Przez wieki mówiono nam, że bez religii nie jesteśmy niczym więcej niż egoistycznymi zwierzętami walczącymi o swoją zdobycz, a nasza jedyna moralność to moralność watahy wilków. Twierdzono, że tylko religia może nas wnieść na wyższy poziom duchowy. Dzisiaj – kiedy religia okazuje się być źródłem morderczej przemocy na całym świecie – zapewnienia, że chrześcijańscy, islamscy czy hinduistyczni fundamentaliści jedynie zniekształcają i nadużywają szlachetnego duchowego przesłania zawartego w ich wyznaniach wiary, brzmią coraz bardziej pusto. Może należałoby przywrócić godność ateizmowi, który stanowi jeden z najważniejszych elementów dziedzictwa Europy i jest być może jedyną naszą szansą na pokój?

Ponad wiek temu w „Braciach Karamazow” i innych swoich dziełach Fiodor Dostojewski ostrzegał przed zagrożeniami bezbożnego moralnego nihilizmu, argumentując, że jeżeli Bóg nie istnieje, wszystko jest dozwolone. Francuski filozof André Glucksmann zastosował nawet jego krytykę bezbożnego nihilizmu, komentując wydarzenia z 11 września, jak sugeruje tytuł jego książki „Dostojewski na Manhattanie”.

Trudno o bardziej chybiony argument – lekcja współczesnego terroryzmu pokazuje, że jeżeli Bóg istnieje, wszystko, łącznie z wysadzaniem w powietrze tysięcy niewinnych przechodniów, jest dozwolone – przynajmniej dla tych, którzy utrzymują, że działają wprost na zlecenie Boga. Bezpośrednia łączność z Bogiem usprawiedliwia najwyraźniej pogwałcenie wszelkich ludzkich ograniczeń. Krótko mówiąc, fundamentaliści nie różnią się od „bezbożnych” komunistów stalinowskich, którym było wolno wszystko, ponieważ postrzegali siebie jako bezpośrednie narzędzia swego boga, Historycznej Konieczności Postępu.

Podczas siódmej krucjaty (której przewodził święty Ludwik) rycerz Iwo z Bretanii opowiadał, jak pewnego razu spotkał starą kobietę, która szła ulicą z naczyniem pełnym ognia w prawej i miską pełną wody w lewej ręce. Zapytana, dlaczego niesie te dwa naczynia, odpowiedziała, że ogniem spali raj, aż nic z niego nie zostanie, a wodę wyleje na ognie piekielne, aż zupełnie wygasną: „Ponieważ nie chcę, by ktokolwiek czynił dobro tylko dla nagrody w niebie lub ze strachu przed piekłem, a jedynie z miłości do Boga”. Dzisiaj ta pierwotnie chrześcijańska

55 Źródło: „EUROPA”, numer 122/2006-08-02, strona 6. Przekład: Emilia Wrocławska.

postawa etyczna przetrwała głównie w ateizmie.

Fundamentalisci spełniają to, co uważają za dobry uczynek, aby wypełnić wolę Bożą i zasłużyć na zbawienie; ateisci po prostu dlatego, że tak powinno się czynić. Czy to nie jest właśnie nasze najbardziej podstawowe doświadczenie moralne? Kiedy spełniam dobry uczynek, nie czynię tego wypatrując Bożej łaski; czynię to, ponieważ gdybym postąpił inaczej, nie mógłbym spojrzeć w lustro. Dobry uczynek z definicji jest nagrodą sam dla siebie. David Hume, człowiek wierzący, ujął to w bardzo przejmujący sposób – napisał, że jedyny sposób na okazanie Bogu prawdziwego szacunku to działać moralnie, nie pamiętając o Jego istnieniu.

Dwa lata temu Europejczycy dyskutowali, czy w preambule do konstytucji europejskiej powinna znajdować się wzmianka o chrześcijaństwie jako kluczowym elemencie dziedzictwa europejskiego. Jak zwykle został wypracowany kompromis, czyli ogólne odniesienie do „religijnego dziedzictwa Europy”. Ale gdzie podziało się najcenniejsze dziedzictwo nowożytnej Europy, dziedzictwo ateizmu? To, co czyni Europę nowożytną wyjątkową, to właśnie fakt, że jest ona pierwszą i jedyną kulturą, w której ateizm stanowi całkowicie prawomocną opcję i nie uniemożliwia zajmowania publicznych stanowisk.

Ateizm jest dziedzictwem europejskim, o które warto walczyć także dlatego, że tworzy bezpieczną przestrzeń publiczną dla wierzących. Spójrzmy na dyskusję, która wybuchła w Lublanie, stolicy Słowenii, kraju, z którego pochodzę, kiedy trwały gorące spory na temat konstytucji. Chodziło o to, czy muzułmanie (głównie robotnicy, imigranci z dawnych republik Jugosławii) powinni dostać zezwolenie na budowę meczetu. Podczas gdy konserwatyści sprzeciwiali się z powodów kulturowych, politycznych, a nawet estetycznych, liberalny tygodnik „Mladina” konsekwentnie wypowiadał się za budową meczetu, ponieważ było to zgodne z troską o prawa osób z innych byłych republik jugosłowiańskich. Nie jest niczym zaskakującym – gdy uwzględnimy liberalny charakter „Mladiny” – że tygodnik ten był również jednym z niewielu słoweńskich gazet, które opublikowały osławione karykatury Mahometa. I na odwrót – ci, którzy okazywali największe zrozumienie dla gwałtownych protestów muzułmanów wywołanych przez te karykatury, często wyrażali obawę o los chrześcijaństwa w Europie.

Te dziwne przymierza stawiają europejskich muzułmanów przed trudnym wyborem: jedyna siła polityczna, która nie czyni z nich obywateli drugiej kategorii i daje im przestrzeń do wyrażania ich tożsamości religijnej, to „bezbożni”, ateistyczni liberałowie, podczas gdy najbliżsi ich społecznym praktykom religijnym, będący ich lustrzanym odbiciem chrześcijanie są ich największymi politycznymi wrogami. Paradoks polega na tym, że jedyni prawdziwi sprzymierzeńcy muzułmanów to nie ci, którzy pierwsi opublikowali karykatury, żeby wywołać szok, ale ci, którzy w obronie ideału wolności wypowiedzenia się przedrukowali je.

Prawdziwy ateista nie czuje potrzeby potwierdzania swoich poglądów przez prowokowanie wierzących bluźnierstwem, ale zarazem odmawia redukcji problemu karykatur Mahometa do problemu szacunku dla przekonań innych ludzi. Szacunek dla przekonań innych jako najwyższa wartość mogłaby oznaczać jedno z dwóch: albo traktujemy inną osobę w sposób protekcyjny i staramy się unikać sprawiania jej przykrości, aby nie zburzyć jej złudzeń, albo przyjmujemy relatywistyczne stanowisko zakładające istnienie wielu „reżimów prawdy”, odrzucając wszelkie dążenie do jednej Prawdy jako przemoc.

Może należałoby jednak poddać islam – razem z innymi religiami – pełnej szacunku, ale nie mniej bezwzględnej krytycznej analizie? Jest tylko jeden sposób okazania szacunku muzułmanom: traktowanie ich jak poważnych, dorosłych ludzi, odpowiedzialnych za swoje przekonania.

Opór to kapitulacja⁵⁶

Kapitalizm jest niezniszczalny – oto jedna z najbardziej czytelnych lekcji, jakie przyniosły ze sobą ostatnie dekady. Marks porównał go do wampira, a zadżgane wampiry zawsze wstają z martwych. Nawet maoistyczna rewolucja kulturalna, która miała zetrzeć kapitalizm z powierzchni ziemi, skończyła się jego triumfalnym powrotem. Na hegemonię globalnego kapitalizmu i jego politycznego uzupełnienia, czyli liberalnej demokracji, lewica reaguje na wiele różnych sposobów. Akceptuje tę hegemonię, ale nadal walczy o reformę z zachowaniem kapitalistycznych reguł (socjaldemokracja trzeciej drogi). Albo godzi się z tym, że hegemonia jest trwała, ale uważa, że należy stawiać jej opór w „zakamarkach” systemu. Albo uznaje daremność wszelkiej walki, bo hegemonia jest tak wszechogarniająca, że można liczyć tylko na eksplozję „boskiej przemocy” – rewolucyjna wersja Heideggerowskiego „Tylko Bóg może nas uratować”. Albo podkreśla, że problem ma bardziej fundamentalny charakter – globalny kapitalizm jest wytworem zasad funkcjonowania technologii bądź „instrumentalnego rozumu”. Albo utrzymuje, że globalny kapitalizm i władzę państwa można skutecznie osłabić nie metodą bezpośredniego ataku, lecz przez skupienie się na codziennych praktykach, gdzie można „zbudować nowy świat”. Fundamenty potęgi kapitału i państwa stopniowo skruszeją i w końcu państwo się zawali. Albo wybiera drogę „postmodernistyczną”, przenosząc akcent z antykapitalistycznej krucjaty na rozmaite formy walki polityczno-ideologicznej, podkreślając znaczenie redefinicji dyskursu. Albo wreszcie zakłada, że w warunkach postmodernistycznych można wykorzystać mechanizmy marksistowskiej dialektyki – narastająca sprzeczność między relacjami społecznymi i kapitalistycznymi stosunkami produkcji umożliwi powstanie „demokracji absolutnej” (stanowisko Hardta i Negriego).

Stanowiska te nie są prezentowane jako sposób na uniknięcie jakiegось „prawdziwej”, radykalnej strategii lewicowej – przeciwnie, wynikają z braku takiej strategii. Porażka ta nie wyczerpuje jednak historii lewicy w ciągu minionych 30 lat. Z lekcji, jaką mają dla nas chińscy komuniści – za ich rządów miała miejsce największa być może kapitalistyczna eksplozja w dziejach – i socjaldemokracji trzeciej drogi, płynie następujący wniosek: my potrafimy zrobić to lepiej. Rewolucja thatcherowska przebiegała w sposób chaotyczny. Dopiero Tony Blair zdołał ją zinstytucjonalizować czy też (by posłużyć się kategoriami heglowskimi) zamienić to, co sprawiało wrażenie historycznie przygodnego, na dziejowo konieczne. Thatcher nie była thatcherystką, tylko sobą. To Blair (bardziej niż John Major) nadał thatcheryzmowi jego prawdziwą formę. Niektórzy lewicowi krytycy kapitalizmu reagują na tę paradoksalną sytuację wezwaniem do nowej polityki oporu. Tych, którzy nadal chcą walczyć z władzą państwową – a już nie daj Boże ją przejąć – oskarża się o to, że utknęli w „starym paradygmacie”: dzisiaj właściwą metodą walki z władzą jest wycofanie się z jej terytorium i stworzenie nowych przestrzeni poza jej kontrolą. Jest to oczywiście odwrotna strona akceptacji triumfu kapitalizmu. Polityka oporu to nic więcej jak moralizujący suplement do koncepcji trzeciej drogi.

Stanowisko „polityki oporu” najlepiej chyba sformułował Simon Critchley w wydanej w maju 2007 roku książce „Infinitely Demanding”. Według Critchleya państwo liberalno-demokratyczne jest nie do ruszenia. Wszelkie próby jego likwidacji poniosły sromotną klęskę. Nowa polityka musi zatem znaleźć sobie miejsce na jego uboczu: w ruchach antywojennych, organizacjach ekologicznych, antyrasistowskich i feministycznych czy innych formach lokalnej samoorganizacji. Powinna to być polityka oporu wobec państwa, bombardowania go niemożliwymi do spełnienia żądaniami, krytykowania jego ograniczeń. Główny argument za taką strategią opiera się na etycznym wymiarze „nieskończenie wymagającego” apelu o sprawiedliwość: żadne państwo nie może posłuchać tego apelu, ponieważ przyświecają mu cele z dziedziny Realpolitik, czyli

56 Źródło: Dziennik, „EUROPA”, nr 196, 5 stycznia br.. Przełożył: Tomasz Bieroń.

zapewnienie własnego istnienia, rozwoju gospodarczego, bezpieczeństwa publicznego itd.

Tak naprawdę państwo liberalno-demokratyczne i marzenie o „nieskończenie wymagającej” anarchicznej polityce nawzajem na sobie pasożytują: anarchiści zajmują się etycznym myśleniem, a państwo kierowaniem społeczeństwem i narzucaniem mu reguł. Etyczno-polityczny anarchista Critchleya przypomina superego bezkarnie bombardujące państwo żadaniami – im usilniej państwo stara się spełnić te żądania, tym bardziej wydaje się winne. Zgodnie z tą logiką anarchiści koncentrują swoje protesty nie na jawnych dyktaturach, lecz na hipokryzji liberalnych demokracji oskarżanych o to, że sprzeniewierzają się wyznawanym przez siebie zasadom.

Warto zwrócić uwagę, że droga, na którą w 2006 roku wszedł Hugo Chávez, jest całkowitym przeciwieństwem sposobu wybranego przez postmodernistyczną lewicę: nie stawiał oporu władzy, tylko po nią sięgnął. I najstraszniejsza rzecz: teraz, kiedy odczuł ekonomiczne skutki „oporu” kapitału wobec jego rządów (tymczasowe niedobory niektórych towarów w subsydiowanych przez państwo supermarketach), ogłosił plan połączenia 24 popierających go partii w jedną. Nawet niektórzy spośród jego sojuszników sceptycznie odnieśli się do tego pomysłu. To ryzykowne posunięcie zasługuje jednak na pełne poparcie: nowa partia nie ma funkcjonować jak typowe stronnictwo etatystyczno-socjalistyczne (czy peronistyczne), lecz jako narzędzie mobilizacji nowych form polityki (na przykład organizowanych oddolnie komitetów w slumsach). Co powinniśmy powiedzieć komuś takiemu jak Chávez? Nie sięgaj po władzę, wycofaj się, zostaw państwo w spokoju? Chávez przez wielu uważany jest za błazna, ale czy tego rodzaju wycofanie się nie zrobiłoby z niego nowego wcielenia subcomandante Marcosa, przez wielu meksykańskich lewicowców nazywanego dzisiaj „subcomediante Marcos”? W obecnych czasach państwu „sprzeciwiają się” wielcy kapitaliści – Bill Gates, zatruwające środowisko korporacje, ludzie polujący na lisy.

Jakie płyną z tego wnioski? Prawdziwie wywrotowe nie jest wysuwanie żądań, o których wiemy, że władza nie może ich spełnić. Ponieważ oni wiedzą, że my wiemy, taka „nieskończenie wymagająca” strategia nie stanowi dla nich problemu. „Bardzo pięknie – mówi władza – że swoimi krytycznymi żadaniami przypominacie nam, w jakim świecie wszyscy chcielibyśmy żyć. Niestety, żyjemy w realnym świecie i musimy zadowolić się tym, co jest możliwe”. Prawdziwie wywrotowa jest odwrotna strategia: należy bombardować władzę starannie dobranymi, precyzyjnymi, skończonymi żadaniami, na które nie można odpowiedzieć tą samą wymówką.

Ostatni ludzie to my⁵⁷

W opowieści hollywoodzkiej bogate tło historyczne to jedynie dodatek do tego, o czym naprawdę jest film – do podróży inicjacyjnej bohatera lub pary bohaterów. W „Czerwonych” rewolucja październikowa służy za tło dla pojednania kochanków w namiętym akcie seksualnym. W „Dniu zagłady” gigantyczna fala, która zalewa całe wschodnie wybrzeże USA, jest tłem dla kazirodczego związku córki z ojcem; w „Wojnie światów” inwazja kosmitów daje Tomowi Cruise’owi szansę na odnalezienie się w roli ojca. W „Ludzkich dzieciach” Alfonsa Cuarona jest jednak inaczej – tutaj tło odgrywa główną rolę. W typowym hollywoodzkim filmie fantastycznonaukowym przyszły świat może być pełen nieznanymi przedmiotów i wynalazków, ale nawet cyborgi zachowują się dokładnie tak samo jak my, a raczej jak nasi przodkowie w starych hollywoodzkich melodramatach i filmach akcji. W „Ludzkich dzieciach” nie ma nowych gadżetów,

57 Źródło: „EUROPA”, nr 144/2007-01-06, str. 5. Przełożył: Tomasz Bieroń.

London wygląda dokładnie tak samo jak teraz; Cuaron wydobyl jedynie jego ukryty potencjal poetycki i spoleczny – szarosc i rozklad zaśmieconych przedmiesc czy wszechobecnośc wideonadzoru. Film przypomina nam, że ze wszystkich dziwnych rzeczy, które umiemy sobie wyobrazic, najbardziej zwichrowana jest sama rzeczywistość. Hegel zauwazyl dawno temu, że portret jakiejś osoby jest do niej bardziej podobny niż ona sama. „Ludzkie dzieci” to film SF o naszej terażniejszości.

Jest rok 2027, rodzaj ludzki stal się bezpłodny – najmłodszy mieszkaniec Ziemi, urodzony przed 18 laty, został właśnie zabity w Buenos Aires. W Wielkiej Brytanii od lat obowiązuje stan wyjątkowy, oddziały antyterrorystyczne ścigają nielegalnych imigrantów, władza państwowa zarządza kurcząca się ludnością, która wegetuje w warunkach jałowego hedonizmu. Czy te dwa elementy, hedonizm *plus* nowe formy spolecznego apartheidu i kontroli opartej na strachu, nie stanowią cech definiujących dzisiejsze społeczeństwa? I w tym miejscu pojawia się przeblysk geniuszu Cuarona, który powiedzial w jednym z wywiadów: „Wiele historii o przyszłości mówi o czymś podobnym do Wielkiego Brata, ale uważam, że jest to XX-wieczny poglad na tyranie. Dzisiejsza tyrania stroi się nowe przebrania. W XXI wieku tyrania określa się mianem «demokracji»”. Dlatego władcy świata nie są Orwellowskimi „totalitarnymi” biurokratami w szarych mundurach, lecz światłymi, tryskającymi erudycją demokratycznymi administratorami, każdy ze swoim stylem życia. Kiedy bohater filmu odwiedza dawnego przyjaciela, teraz wysokiego urzędnika państwowego, aby załatwić specjalne zezwolenie dla uchodźcy, wchodzimy do mieszkania, które przypomina loft bogatej homoseksualnej pary z Manhattanu. Ubrany w swobodny sposób urzędnik siedzi za stołem ze swoim kalekim partnerem.

„Ludzkie dzieci” z pewnością nie są filmem o bezpłodności jako problemie biologicznym. Bepłodność, o jakiej mówi Cuaron, została już dawno zdiagnozowana przez Friedricha Nietzschego, który zauwazyl, że cywilizacja zachodnia ciąży w stronę „ostatniego człowieka”, apatycznej istoty bez większych pasji i zaangażowań: ostatni człowiek nie umie stawiać sobie wielkich celów, jest zmęczony życiem, boi się ryzyka, pragnie tylko wygody i bezpieczeństwa będącego funkcją powszechnej tolerancji. „Nieco trucizny kiedy niekiedy. Od czasu do czasu trochę trucizny: to darzy słodkimi snami. A w końcu dużo trucizny, aby mile zemrzeć umrzeć. (...) Ma się swą przyjemnośc na dzień i swą przyjemnośc na czas nocy; lecz zdrowie ceni się nade wszystko. (...) «Myśmy szczęście wynaleźli», mówią ostatni ludzie i mrużą oczy” (przekł. St. Wyrzykowski).

Ostatni Człowiek nie chce, by mu przeszkadzać w snuciu marzeń i dlatego kluczowym słowem w jego mentalnym wszechświecie jest „molestowanie”. Na swoim najbardziej podstawowym poziomie termin ten oznacza brutalne fakty gwałtu, pobicia i innych form spolecznej przemocy, które oczywiście należy z całą bezwzględnością potępic. W ogólnym uzusie sens tego słowa niepostrzeżenie przesuwają się jednak w stronę potępienia wszelkiej nadmiernej bliskości innego człowieka, z jego pragnieniami, lękami i przyjemnościami.

Tolerancyjną postawę wobec innych, której domaga się dzisiejszy liberalizm, określają dwa wątki: z jednej strony szacunek dla inności i otwartość na nią, z drugiej obsesyjny strach przed molestowaniem. Innego można tolerować, dopóki jego obecność nie jest nachalna, dopóki inny nie jest naprawdę inny. Tolerancja współwystępuje ze swoim przeciwieństwem: mój obowiązek bycia tolerancyjnym wobec innego w praktyce oznacza, że nie powinienem się do niego za bardzo zbliżać, ingerować w jego przestrzeń. Innymi słowy, muszę uszanować jego nietolerancję dla mojej nadmiernej bliskości. Prawo do niebycia molestowanym, tj. do trzymania się na bezpieczną odległość od innych, powoli staje się podstawowym prawem człowieka w naszych społeczeństwach.

W większości państw zachodnich sądy wydają zakaz zbliżania się do domu powoda, kiedy pozwany ma zarzut molestowania seksualnego. Jest to wprawdzie środek konieczny, ale stanowi

swego rodzaju obronę przed traumatyczną rzeczywistością żądy innego: czyż nie jest oczywiste, że jawne okazywanie namiętnych uczuć do innego człowieka zawiera w sobie przemoc? Namiętność z definicji rani swój obiekt i nawet jeśli jej adresat z radością godzi się zajmować to miejsce, musi przeżyć moment strachu i zaskoczenia.

To samo dotyczy nawet powiększającego swój zakres zakazu palenia. „Bezdymne” najpierw stały się biura, potem samoloty, restauracje, lotniska, puby, prywatne kluby, a nawet – na niektórych kampusach – teren wokół wejść do budynków i wreszcie, w ramach dydaktycznej cenzury, która kojarzy się ze słynną stalinowską praktyką retuszowania zdjęć nomenklatury, amerykańska poczta państwowa usunęła papierosa ze znaczków z fotoportretami gitarzysty bluesowego Roberta Johnsona i malarza abstrakcjonisty Jacksona Pollocka. Zakazy te biorą na cel nadmierną i ryzykowną przyjemność innego, zawartą w akcie „nieodpowiedzialnego” zapalania papierosa i zaciągania się głęboko dymem z bezwstydną rozkoszą (w odróżnieniu od yuppies epoki clintonowskiej, którzy palili bez zaciągania się, uprawiali seks bez penetracji i byli na diecie beztłuszczowej). Jak to ujął Jacques Lacan, „po śmierci Boga nic już nie jest dozwolone”.

Na rynku można dzisiaj znaleźć całą gamę produktów pozbawionych swoich trucicielskich właściwości: kawę bezkofeinową, śmietanę odtłuszczoną, piwo bezalkoholowe... Lista jest długa. Mamy też seks odseksualniony w postaci seksu wirtualnego, wojnę bez działań wojennych, czyli wojnę bez ofiar (oczywiście po naszej stronie) z doktryny Colina Powella, politykę odpolitycznioną w postaci nowej definicji polityki jako rządów fachowców, mamy wreszcie lansowane przez tolerancyjny liberalny multikulturalizm doświadczenie Innego wypreparowane z Inności (wyidealizowany Inny tańczy fascynujące tańce i ma ekologicznie zdrowe, holistyczne podejście do rzeczywistości, natomiast takie elementy jak bicie żony czy kazirodczy gwałt nie mieszczą się w jego obrazie).

Mieszkańcom krajów Pierwszego Świata coraz trudniej jest wyobrazić sobie publiczną czy uniwersalną Sprawę, za którą byliby gotowi oddać życie. Coraz bardziej wygląda na to, że granica między Pierwszym a Trzecim Światem pokrywa się z linią oddzielającą pragnienie długiego, satysfakcjonującego, zamożnego życia wypełnionego materialnymi i kulturalnymi przyjemnościami od chęci złożenia swego życia na ołtarzu jakiejś wyższej Sprawy. Czy nie jest to opozycja między „biernym” i „czynnym” nihilizmem, jak to nazwał Nietzsche? Na Zachodzie jesteśmy ostatnimi ludźmi, zanurzonymi w głupich codziennych przyjemnościach, natomiast muzułmańscy radykałowie są gotowi zaryzykować wszystko w nihilistycznej walce, która prowadzi ich do samozniszczenia. Nic dziwnego, że w „Ludzkich dzieciach” jedynym miejscem, gdzie utrzymuje się dziwne poczucie wolności, swego rodzaju terytorium wyzwolonym, bez tej wszechobecnej, dławiącej opresji, jest Blackpool, miasto otoczone murem i zamienione w obóz dla uchodźców kierowany przez jego mieszkańców. Pod koniec filmu obóz zostanie bezlitośnie zbombardowany z powietrza. Kwitnie tam życie, fundamentaliści islamscy organizują demonstracje militarne, ale jednocześnie można tam doświadczyć aktów autentycznej solidarności. Nic dziwnego, że właśnie tam rodzi się dziecko.

W 2004 roku na antenie NBC odbyła się dyskusja na temat losu więźniów Guantanamo. Jeden z najbardziej kuriozalnych argumentów za tym, że ich status jest etycznie i prawnie akceptowalny, brzmiał następująco: jeńcami są ci, w których nie trafiły bomby – ponieważ byli celem amerykańskiego bombardowania i przypadkiem je przeżyli i ponieważ bombardowanie stanowiło element legalnej operacji wojskowej, nie można potępiać wzięcia ich do niewoli po zakończeniu działań wojennych. Ich obecna sytuacja, jakkolwiek byśmy ją oceniali, jest lepsza niż bycie martwym. Rozumowanie to zawiera w sobie pewne niezamierzone implikacje: prawie dosłownie robi z więźniów żywe trupy, ludzi w jakimś sensie już martwych (stracili prawo do życia, ponieważ byli celem legalnych bombardowań, które miały za zadanie ich zabić). Należą więc do gatunku, który Giorgio Agamben nazywa „homo sacer”: są ludźmi, których można bezkarnie

zabić, ponieważ w świetle prawa ich życie już się nie liczy. Jeśli więźniowie Guantanamo lokują się w przestrzeni „między dwoma śmierciami” i należą do kategorii „homo sacer”, prawnie martwych (pozbawionych określonego statusu prawnego), ale biologicznie wciąż żywych, to przypadek Terri Schiavo, który zawładnął naszą wyobraźnią w marcu 2005 roku, mieści się na przeciwległym biegunie. W 1990 roku Schiavo doznała uszkodzeń mózgu na skutek chwilowego zatrzymania akcji serca spowodowanego przez niedobór potasu, przypuszczalnie będący konsekwencją zaburzeń łąknienia. Wyznaczeni przez sąd lekarze orzekli, że kobieta znajduje się w utrwalonym stanie wegetatywnym, nierokującym nadziei na wyzdrowienie. Jej mąż domagał się odłączenia jej od aparatury, natomiast rodzice Terri twierdzili, że jej stan może się jeszcze poprawić i że ona sama nie zgodziłaby się na taki krok. Sprawa dotarła do najwyższych instancji państwowych, zaangażował się w nią Sąd Najwyższy i prezydent, a Kongres w trybie ekspresowym wydawał kolejne uchwały. Kiedy spojrzymy na tę sprawę w szerszym kontekście, to jej absurdalność wprawi nas w osłupienie: na całym świecie dziesiątki milionów ludzi umiera na AIDS i z głodu, a społeczeństwo amerykańskie skupia całą uwagę na pojedynczym przypadku przedłużania czysto biologicznego życia, utrwalonego stanu wegetatywnego, pozbawionego wszelkich specyficznie ludzkich cech. Te dwie skrajności wyznaczają dzisiaj kontekst praw człowieka: z jednej strony „ci, w których nie trafiły bomby” (fizycznie i psychicznie pełnosprawni, ale pozbawieni prawa do życia), z drugiej strony istota ludzka zredukowana do czysto wegetatywnego życia, które jest chronione przez cały aparat państwowy.

Co się więc z nami stało? Każdy uważny czytelnik markiza de Sade’a dostrzeże następujący paradoks: niczym nieskrępowany seksualizm Sade’a, całkowicie wyzuty z transcendentnego wymiaru duchowego, zamienia seks w mechaniczną czynność pozbawioną autentycznej zmysłowej namiętności. Czy ofiarą podobnego procesu nie padają dzisiejsi ostatni ludzie, „postmodernistyczne” jednostki, które odrzucają wszelkie wyższe cele na rzecz jałowego życia wypełnionego coraz bardziej wyrafinowanymi i sztucznie generowanymi przyjemnościami? Dawne społeczeństwa hierarchiczne tłumili siły żywotne za pomocą rygorystycznych systemów ideologicznych i aparatów państwowych, natomiast dzisiejsze społeczeństwa paradoksalnie tracą żywotność za sprawą swego permissywnego hedonizmu – wszystko jest dozwolone, ale w postaci bezkofeinowej, pozbawionej swej istoty.

Powyższe dotyczy nie tylko naszych przyjemności, ale również naszej demokracji: jest to demokracja coraz bardziej bezkofeinowa, pozbawiona swego politycznego ostrza. Stulecie temu G. K. Chesterton napisał: „Ludzie, którzy rozpoczynają walkę z Kościołem w imię wolności i człowieczeństwa, kończą na odrzuceniu wolności i człowieczeństwa, byle tylko móc dalej walczyć z Kościołem”. Dzisiaj należałoby przede wszystkim dodać, że to samo odnosi się do obrońców religii: wielu religijnych fanatyków rozpoczęło od gwałtownych ataków na współczesną świecką kulturę, a skończyło na wyrzeczeniu się samej religii (ich walka zatraciła wszelki wymiar religijny). Czy nie można *per analogiam* prognozować, że dzisiejsi liberalni bojownicy tak namiętnie pragną walczyć z antydemokratycznym fundamentalizmem, że skończą na odrzuceniu wolności i demokracji, byle tylko mogli dalej walczyć z terrorem? Pragną za wszelką cenę udowodnić, że niechrześcijański fundamentalizm stanowi główne zagrożenie dla wolności, toteż nie cofną się przed stwierdzeniem, że musimy ograniczyć naszą wolność tu i teraz, w naszych rzekomo chrześcijańskich społeczeństwach. Terrorysty są gotowi zniszczyć świat z miłości do innego, natomiast antyterrorystyczni bojownicy są gotowi zdewastować swój demokratyczny świat z nienawiści do muzułmańskiego innego. Jonathan Alter, Alan Dershowitz i Sam Harris tak bardzo cenią ludzką godność, że godzą się na legalizację tortur – największego poniżenia ludzkiej godności – dla jej obrony.

Dzisiejsza polityka jest przede wszystkim polityką strachu: przed imigrantami, przestępczością, bezbożnym seksualnym rozpasaniem, nadmiernie rozbudowanym państwem

(pobierającym zbyt wysokie podatki), katastrofami ekologicznymi, wiktylizacją i molestowaniem (dlatego wzorcową liberalną formą polityki strachu jest polityczna poprawność). Tego rodzaju polityka zawsze polega na mobilizacji wystraszonych ludzi metodą dalszego straszenia. Wielkim wydarzeniem pierwszego półrocza 2006 roku w Europie był fakt, że polityka antyimigracyjna zyskała prawo obywatelstwa w życiu politycznym. Przestała być kojarzona wyłącznie z marginalnymi partiami skrajnie prawicowymi. We Francji, Niemczech, Austrii i Holandii, w nowym klimacie dumy ze swojej tożsamości kulturowej i historycznej, główne partie dają sobie prawo do podkreślania, że imigranci są gośćmi, którzy muszą sobie przyswoić wartości kulturowe wyznawane przez przyjmujące ich społeczeństwo. „To jest nasz kraj, pokochajcie go albo wynoście się”.

Dlatego „zderzenie cywilizacji” jest współczesną odmianą choroby Huntingtona. Jak stwierdził Samuel Huntington, po zakończeniu zimnej wojny „żelazną kurtynę ideologii” zastąpiła „aksamitna kurtyna kultury”. Ta pesymistyczna wizja może się wydawać zupełnym przeciwieństwem prognozy Francisa Fukuyamy, który radośnie przewidywał, że liberalna demokracja ogarnie cały świat, co będzie oznaczało Koniec Historii. W rzeczywistości „końcem historii” jest właśnie „zderzenie cywilizacji”: konflikty etniczno-religijne są wpisane w charakter globalnego kapitalizmu. W naszej „postpolitycznej” epoce, kiedy politykę sensu stricto konsekwentnie wypiera fachowe administrowanie społeczeństwem, jedynym uprawnionym źródłem konfliktów, jakie pozostało, są napięcia kulturowe (etniczne, religijne).

A zatem – by posłużyć się antyterrorystycznym zawołaniem bojowym prezydenta Busha – doceniemy „Ludzkie dzieci” Cuarona, bo ten film „uderza w samo serce” naszych kłopotów.

Pięć lat wojny z terrorem⁵⁸

Pożar w głowach ludzi

Z okazji 5. rocznicy 11 września do kin weszły dwie hollywoodzkie produkcje: „Lot 93” Paula Greengrassa i „World Trade Center” Olivera Stone’a. Pierwszą rzeczą, która rzuca się w oczy, jest to, że oba filmy w zamierzeniu mają być maksymalnie antyhollywoodzkie: oba skupiają się na odwadze zwykłych ludzi, zrobione są bez gwiazdorskiej obsady, efektów specjalnych, patetycznych, bohaterских gestów. Zamiast tego widzimy suchy, realistyczny obraz zwykłych ludzi, którzy znaleźli się w niezwykłej sytuacji. Oba filmy bez wątpienia mają w sobie coś autentycznego – znakomita większość krytyków pochwaliła je za unikanie sensacyjności, za spokojny i powściągliwy styl. I właśnie ten element autentyczności powinien wzbudzić w nas podejrzliwość – powinniśmy natychmiast zadać sobie pytanie, jakim celem służy.

Warto zwrócić uwagę na trzy rzeczy. Po pierwsze oba filmy koncentrują się na wyjątkach: „Lot 93” jest o jedynym z czterech samolotów, którym terrorystom nie udało się uderzyć w cel, a „WTC” opowiada historię dwóch spośród tych dwudziestu dwóch policjantów, którzy nie zginęli pod gruzami. Katastrofa zamienia się zatem w rodzaj triumfu, zwłaszcza w pierwszym filmie, gdzie pasażerowie stają przed pytaniem: co mogą zrobić w sytuacji, w której wiedzą na pewno, że czeka ich śmierć? Podejmują heroiczną decyzję: skoro nie możemy uratować siebie, spróbujmy przynajmniej uratować innych. Wdzierają się więc do kabiny pilota, żeby ściągnąć samolot na ziemię, zanim uderzy w cel wyznaczony przez terrorystów (pasażerowie wiedzieli już o dwóch

58 Źródło: „EUROPA”, numer 127/2006-09-09, strona 4. Przekład Tomasz Bieroń.

samolotach, które rozbiły się o Twin Towers). Jak wychodzi to opowiadanie historii wyjątku?

Puczające jest tutaj porównanie ze Spielbergowską „Listą Schindlera”. Film jest bez wątpienia artystyczną i polityczną porażką, ale pomysł, by w roli głównej postaci obsadzić Schindlera, był słuszny – przedstawiając Niemca, który coś zrobił, aby pomóc Żydom, Spielberg pokazuje, że można było coś zrobić i tym samym potępia tych, którzy nic nie zrobili, tłumacząc, że było to niemożliwe. Tymczasem „Lot 93”, skupiając się na buncie, ma na celu odwieść nas od postawienia naprawdę istotnych pytań. Przeprowadźmy prosty eksperyment myślowy i wyobraźmy sobie oba filmy z podobną zmianą: lot numer 11 (albo jeden z pozostałych samolotów, które uderzyły w cel) zamiast lotu numer 93, historii pasażerów, oraz „WTC” jako opowieść o dwóch strażakach lub policjantach, którzy zginęli pod gruzami po długich cierpieniach... W żaden sposób nie usprawiedliwiają ani nie okazując zrozumienia dla strasznej zbrodni terrorystów, taka wersja postawiłaby nas wobec prawdziwej grozy sytuacji i tym samym zmusiła do myślenia, do zadania sobie pytania, jak taka rzecz mogła się wydarzyć i jaki jest jej sens.

Po drugie oba filmy zawierają również rzucające się w oczy wyjątki formalne: momenty odejścia od zasadniczo zdawkowego, realistycznego stylu. „Lot 93” zaczyna się od sceny, w której porywacze są w motelu, modlą się, przygotowują. Wyglądają srogo, niby anioły śmierci – i pierwsze ujęcie po napisach początkowych potwierdza to wrażenie: jest to nakręcona z góry panorama nocnego Manhattanu, której towarzyszy dźwięk modlitwy porywaczy, jakby przechadzali się nad miastem i szykowali do zstąpienia na ziemię, by zebrać swoje żniwo... Z kolei w „WTC” nie ma zdjęć pokazujących samoloty wbijające się w wieże. Widzimy tylko, tuż przed katastrofą, kiedy jeden z policjantów znajduje się w tłumie ludzi na ruchliwej ulicy, przemykający nad nimi złowróżbny cień – cień pierwszego samolotu. (Ponadto, co istotne, po tym, jak policjanci-bohaterowie zostają uwięzieni pod gruzami, kamera po hitchcockowsku wycofuje się, by pokazać cały Nowy Jork z lotu ptaka). To bezpośrednie przejście od zwykłego codziennego życia do widoku z góry nadaje obu filmom dziwny wymiar teologiczny – jakby zamachy były rodzajem boskiej interwencji. Jak należy to odczytywać? Przypomnijmy sobie pierwszą reakcję Jerry’ego Falwella i Pata Robertsona na ataki z 11 września: obaj dostrzegli w nich znak, że Bóg przestał otaczać Stany Zjednoczone swoją opieką ze względu na grzeszne życie Amerykanów, ich hedonistyczny materializm, liberalizm i rozwiąłość. Obaj mówili, że Ameryka zasłużyła sobie na taki los. Fakt, że potępienie „liberalnej” Ameryki, które głosi Muzułmański Obcy, wyszło także z samego serca *l’Amerique profonde*, powinien dać nam do myślenia.

„Lot 93” i „WTC” w gruncie rzeczy nakłaniają nas do czegoś wręcz przeciwnego: do odczytania katastrofy z 11 września jako ukrytego błogosławieństwa, jako boskiej interwencji, która ma nas przebudzić z moralnej drzemki i wydobyć w nas to, co najlepsze. „WTC” kończy się słowami z offu, które nie pozostawiają wątpiwości, że takie jest właśnie przesłanie tego filmu: takie tragedie jak zamach na Twin Towers wydobywają w ludziach zarówno to, co najgorsze, jak i to, co najlepsze – odwagę, solidarność, poświęcenie, poczucie wspólnoty. Ludzie są pokazani jako zdolni do heroizmu, którego się po sobie nie spodziewali. Ta utopijna perspektywa jest jednym z wątków, które podsycają nasze zainteresowanie filmami katastroficznymi: wygląda na to, że nasze społeczeństwa potrzebują poważnej katastrofy, aby odrodził się w nich duch solidarności i wspólnoty.

I tutaj pojawia się ostatni, kluczowy motyw: oba filmy powstrzymują się nie tylko od zajęcia stanowiska politycznego wobec pokazywanych wydarzeń, ale również od przedstawienia ich szerszego kontekstu politycznego. Ani pasażerowie lotu 93, ani policjanci w WTC nie znają całości obrazu – nagle zostają wrzuceni w straszną sytuację i muszą się w niej jak najlepiej odnaleźć. Ten brak „kognitywnych współrzędnych” ma podstawowe znaczenie: oba filmy pokazują zwykłych ludzi, na których nagle spada brutalna Historia jako nieobecna Przyczyna, niewidzialna Rzeczywistość, która zadaje ból. Widzimy tylko katastrofalne skutki, których przyczyna jest tak

abstrakcyjna, że w przypadku „WTC” można sobie bez problemu wyobrazić dokładnie ten sam film, w którym Twin Towers zawalają się na skutek silnego trzęsienia ziemi. Z nieco większą trudnością można sobie wyobrazić, że film rozgrywa się w roku 1944 w dużym niemieckim mieście po alianckim bombardowaniu... (W filmie dokumentalnym o tamtej epoce niemieccy piloci, którzy bronili niemieckich miast w tych nielicznych samolotach wojskowych, które III Rzesza wciąż miała do swojej dyspozycji, twierdzili, że nie mieli nic wspólnego z nazistowskim reżimem ani w ogóle z polityką, że po prostu dzielnie bronili swojej ojczyzny...)

A co powiecie na to, żeby taki sam film rozgrywał się w zbombardowanym bloku mieszkalnym w południowym Bejrucie? Nie, taka sceneria jest niemożliwa. Taki film zostałby uznany za „za subtelną prohezbollahowską propagandę terrorystyczną”, podobnie jak oceniono by film osadzony w wojennych Niemczech. To oznacza, że przekaz ideologiczno-polityczny obu filmów zawiera się w celowym braku przekazu politycznego: brak ten implicite mówi o ZAUFANIU do swojego państwa – „kiedy wróg atakuje, trzeba po prostu spełnić swój obywatelski obowiązek...”. To wyrażone pośrednio zaufanie radykalnie odróżnia „Lot 93” i „WTC” od takich pacyfistycznych filmów jak „Ścieżki chwały” Stanleya Kubricka, który także opisuje zwykłych ludzi (żołnierzy) wystawionych na śmierć, lecz których cierpienie jest jednoznacznie ukazane jako bezsensowna ofiara złożona na ołtarzu niejasnej i zmanipulowanej Sprawy. To sprowadza nas z powrotem do punktu wyjścia, do „konkretnego” charakteru obu filmów przedstawiających zwykłych ludzi w suchym, realistycznym tonie. Każdy filozof zna antyintuicyjną heglowską opozycję między „abstrakcyjnym” i „konkretnym”. W normalnym języku „abstrakcyjne” są pojęcia ogólne, a „konkretne” są realnie istniejące przedmioty i zdarzenia. U Hegla wręcz odwrotnie, to tego rodzaju naoczna rzeczywistość jest „abstrakcyjna” i żeby ją „ukonkretnić”, trzeba ją wpisać w kompleksowy uniwersalny kontekst, który nadaje jej sens. Na tym polega problem z omawianymi filmami: oba są ABSTRAKCYJNE w swojej „konkretności”. Funkcją tego przyziemnego przedstawienia konkretnych jednostek walczących o życie jest nie tylko ucieczka przed tanią komercją, ale również zamazanie kontekstu historycznego.

Oto gdzie znaleźliśmy się po pięciu latach: wciąż nie umiemy umieścić 11 września w większej narracji, opatrzyć tych wydarzeń „kognitywnymi współrzędnymi”. Rzecz jasna, istnieje oficjalna opowieść, zgodnie z którą permanentne wirtualne zagrożenie ze strony niewidzialnego Wroga usprawiedliwia prewencyjne ataki: ponieważ zagrożenie jest wirtualne, nie można czekać na jego urzeczywistnienie się, trzeba atakować z wyprzedzeniem, zanim będzie za późno. Innymi słowy, niewidoczna groźba Terroru legitymizuje aż nadto widoczne posunięcia obronne. Różnica pomiędzy wojną z terrorem a ogólnościowymi dwudziestowiecznymi wojnami, na przykład zimną wojną, jest taka, że wcześniej wróg był wyraźnie zidentyfikowany (w przypadku zimnej wojny jako realnie istniejące imperium komunistyczne), natomiast zagrożenie terrorystyczne jest widmowe, bez widocznego rdzenia. Trochę to przypomina charakterystykę Lindy Fiorentino w „Fatalnym romansie”: „Większość ludzi ma swoją ciemną stronę... Ona nie miała nic innego”. Większość reżimów ma swoją ciemną, opresyjną, widmową stronę... zagrożenie terrorystyczne nie ma nic innego.

Władza, która przedstawia się jako permanentnie zagrożona i jedynie broniąca się przed niewidocznym wrogiem, naraża się na zarzut manipulacji: czy możemy jej naprawdę zaufać, czy też powołuje się na to zagrożenie wyłącznie po to, żeby nas zdyscyplinować i poddać większej kontroli? Paradoksalnym rezultatem tego „uwidmowienia” Wroga może być odwrócenie ról: w świecie bez wyraźnie zidentyfikowanego Wroga to USA, obrońca przed zagrożeniem, wyrasta na głównego przeciwnika. Jak w „Morderstwie w Orient Ekspresie” Agathy Christie – skoro mordercą jest cała grupa podejrzanych, to ofiara (zły milioner) powinna okazać się przestępcą. Płyne z tego nauka, że w walce z terroryzmem polityka państwa musi być jeszcze bardziej demokratycznie przejrzysta niż w innych kontekstach.

Niestety płacimy dzisiaj za pajęczą sieć kłamstw i manipulacji ze strony rządów amerykańskich i brytyjskich z ostatniej dekady, których kulminacją była tragicomiczna sprawa irackiej broni masowego rażenia. Przypomnijmy sobie sierpniowy alarm związany z udaremionymi zamachami na kilkanaście samolotów z Londynu do USA: groźba zamachów na pewno była realna, tylko paranoik powie co innego – ale pozostaje podejrzenie, że cały ten szum był tylko spektaklem, który miał nas przyzwyczać do permanentnego stanu zagrożenia, do stanu wyjątkowego jako normalnego sposobu życia. Otwiera się ogromna przestrzeń do manipulacji, kiedy publicznie widoczne są tylko same działania antyterrorystyczne. Czy nie wymaga to od nas, zwykłych obywateli, zbyt wiele – a mianowicie pełnego zaufania do władzy, które już dawno utraciliśmy? I to jest grzech, który Bushowi, Blairowi *et consortes* nie powinien zostać nigdy wybaczony.

Jaki jest zatem historyczny sens 11 września? 12 lat wcześniej, 9 listopada 1989 roku, runął mur berliński. Upadek komunizmu był powszechnie postrzegany jako ostateczna klęska politycznych utopii: dzisiaj żyjemy w postutopijnych czasach pragmatycznego administrowania, ponieważ przyswoiliśmy sobie brutalną lekcję, zgodnie z którą szlachetne utopie polityczne kończą się totalitarnym terrorem... Należy jednak zwrócić uwagę, że po rzekomej klęsce utopii nastąpiły rządy ostatniej wielkiej utopii: globalnej kapitalistycznej demokracji liberalnej.

9 listopada zaanonsował „szczęśliwe lata 90.”, marzenie Francisa Fukuyamy o „końcu historii”, przekonanie, że demokracja liberalna ideowo zwyciężyła, że poszukiwania dobiegły końca, że wkrótce wyłoni się globalna liberalna wspólnota światowa, że przeszkody na drodze do ultrahollywoodzkiego happy endu są wyłącznie empiryczne i przygodne, że są to jedynie lokalne ogniska oporu, którego przywódcy jeszcze nie zrozumieli, że ich czas się skończył. 11 września symbolizuje koniec tej utopii i powrót do realnej historii: clintonowskie szczęśliwe lata 90. minęły, nadeszła era, w której rosną mury – między Izraelem a Zachodnim Brzegiem, wokół Unii Europejskiej, wzdłuż granicy amerykańsko-meksykańskiej, między Hiszpanią a Marokiem – zastępując mur berliński. Nadeszła epoka nowych form apartheidu i zalegalizowanych tortur. Wisi nad nami perspektywa nowego globalnego kryzysu: katastrofy wojskowe i inne permanentne stany wyjątkowe...

Warto w tym miejscu wspomnieć postać niedawno zmarłego Alfreda Stroessnera, człowieka, który uczynił permanentny stan wyjątkowy normalnym sposobem życia. Autorytarny reżim Stroessnera w Paragwaju lat 60. i 70. doprowadził logikę stanu wyjątkowego do nieprześcignionej, absurdalnej skrajności. Jeśli chodziło o zapisany w konstytucji ustrój, Paragwaj był demokracją parlamentarną gwarantującą wszystkie swobody. Ale ponieważ, jak twierdził Stroessner, wszyscy żyliśmy w stanie wyjątkowym ze względu na ogólnoświatową walkę wolności z komunizmem, realizacja postanowień konstytucji była wiecznie odkładana i wprowadzono permanentny stan wyjątkowy, zawieszany co cztery lata na jeden dzień, żeby mogły się odbyć wolne wybory legitymizujące rządy partii Colorado Stroessnera większością 90 proc. głosów, godną jego komunistycznych przeciwników. Paradoks polega na tym, że stan wyjątkowy był stanem normalnym, a „normalna” demokratyczna wolność – ustanawianym na krótko wyjątkiem... Czy ten dziwny reżim nie był zapowiedzią najbardziej radykalnego skutku tendencji, która jest wyraźnie dostrzegalna w naszych liberalno-demokratycznych społeczeństwach po 11 września? Prezydent Bush powiedział tuż po zamachach, że Ameryka znajduje się w stanie wojny. Problem w tym, że Ameryka ewidentnie nie znajduje się w stanie wojny, a w każdym razie – ponieważ ogromna większość ludzi żyje jak dawniej, a wojną zajmują się wyłącznie niektóre organy państwowe – nie w starym, zwyczajnym sensie tego słowa. Rozróżnienie między stanem wojny i stanem pokoju ulega rozmyciu, wkraczamy w epokę, w której stan pokoju może być jednocześnie stanem wyjątkowym.

Kiedy Bush opiewał wybuchowe i nieugaszalne pragnienie wolności w krajach

postkomunistycznych jako „pożar w głowach ludzi”, niezamierzona ironia polegała na tym, że posłużył się cytatem z „Biesów” Dostojewskiego, gdzie odnosi się on do bezwzględnych poczynań radykalnych anarchistów, którzy spalili wioskę: „Pożar jest w głowach ludzi, nie na dachach domów”. Bush nie zrozumiał, że 11 września pięć lat temu nowojorczyki już zobaczyli – i poczuli – dym tego pożaru.

Raduj się swoim narodem, jak sobą samym!⁵⁹

Dlaczego Zachód uległ tak wielkiej fascynacji dezintegracją komunizmu w Europie Wschodniej, do jakiej doszło dziesięć lat temu? Odpowiedź wydaje się oczywista: to, co zafascynowało zachodnie spojrzenie, polegało na ponownym wynalezieniu Demokracji. To tak, jak gdyby Demokracja – która na Zachodzie przejawia coraz więcej oznak degeneracji i kryzysu oraz tonie w zalewie biurokratycznej rutyny i kampaniach wyborczych stylizowanych pod publiczność – była odkrywana na nowo w Europie Wschodniej w całej jej świeżości i nowości. Funkcja tej fascynacji ma charakter czysto ideologiczny: w Europie Wschodniej Zachód pragnie zobaczyć swoje własne utracone korzenie, swoje własne pierwotne doświadczenie „demokratycznego odkrycia”. Innymi słowy, Europa Wschodnia funkcjonuje dla Zachodu jako jego własny Ideał Ego (Ich-Ideal): jako punkt, z którego Zachód może oglądać siebie samego jako coś atrakcyjnego, jako wyidealizowaną formę, jako coś godnego miłości. Prawdziwym przedmiotem fascynacji dla Zachodu jest więc spojrzenie (gaze), a mianowicie rzekomo naiwne spojrzenie, jakie Europa Wschodnia kieruje na Zachód, zafascynowana jego Demokracją. To tak, jak gdyby owo wschodnie spojrzenie umiało jeszcze dostrzec w społeczeństwach zachodnich swoją własną agalmę, ów skarb wzbudzający entuzjazm dla demokracji, którego posmak Zachód dawno już zatracił...

Rzeczywistość wyłaniająca się obecnie w Europie Wschodniej jest wszelako niepokojącym zniekształceniem tego idyllicznego obrazu dwóch zafascynowanych sobą spojrzeń: jesteśmy bowiem świadkami stopniowego osłabiania tendencji liberalno-demokratycznych w obliczu zorganizowanego nacjonalistycznego populizmu, obejmującego wszystkie charakterystyczne dla niego, tradycyjne elementy, od ksenofobii po antysemityzm. Aby wyjaśnić ten nieoczekiwany zwrot, musimy ponownie przemyśleć najbardziej elementarne pojęcia tożsamości narodowej, w czym psychoanaliza może być pomocna.

Kradzież Radości

Czynnika utrzymującego w spójności daną wspólnotę nie da się zredukować do punktu symbolicznej identyfikacji: więź łącząca jej członków zawsze zakłada wspólny im wszystkim pewien stosunek do Rzeczy, do wcielonej Radości⁶⁰. Stosunek do Rzeczy, ustrukturyzowany za pomocą fantazji, jest stawką wówczas, gdy mówi się o zagrożeniu dla naszego „sposobu życia”, jakie niesie ze sobą Inny. Jest to coś, co zostaje zagrożone na przykład w sytuacji, w której biały

59 Źródło: *Nowa Krytyka*, nr 10, 1999 r. Z języka angielskiego przełożył Adam Chmielewski.

60 Gdy idzie o szczegółowe wyjaśnienie pojęcia Rzeczy por. *The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960. The Seminar of Jacques Lacan*, księga VII, red. J.-A. Miller. London–Tavistock 1992. Należy tu podkreślić, że radości (jouissance, Genuß) nie należy utożsamiać z przyjemnością (Lust): radość jest w istocie „Lust im Unlust”, tj. oznacza owo paradoksalne zaspokojenie osiągnięte poprzez bolesne spotkanie z Rzeczą, która zakłóca równowagę „zasady przyjemności”. Innymi słowy, radość sytuuje się „poza zasadą przyjemności”.

Anglik popada w panikę na widok rosnącej obecności „obcych” w jego kraju. To, czego pragnie on bronić za wszelką cenę, nie da się zredukować do tak zwanego systemu wartości wspierających naszą narodową tożsamość. Identyfikacja narodowa jest z definicji podtrzymywana przez pewien stosunek do Narodu jako Rzeczy. Ów Naród-Rzecz jest określany za pomocą ciągu wzajemnie sprzecznych własności. Przedstawia się on nam jako „nasza Rzecz” [w języku polskich nacjonalistów Lacanowska „nasza Rzecz” jest określana np. jako „nasza wspólna Sprawa”, „nasza Rzecz Pospolita”, „Naszość” itp.] (moglibyśmy chyba też powiedzieć: *cosa nostra*), jako coś dostępnego tylko dla nas, jako coś, co „oni”, tj. inni, nie potrafią zrozumieć; niemniej jednak jest to coś, co jest przez „nich” stale zagrożone. Ta Rzecz wydaje się nadawać pełnię i żywotność naszemu istnieniu, jednakże jedyny sposób na jej określenie polega na odwoływaniu się do różnych wersji tej samej pustej tautologii – jedyne, co możemy o niej powiedzieć sprowadza się do tego, że Rzecz jest „sama w sobie”, jest „Rzeczą prawdziwą”, jest „tym, o co naprawdę chodzi” itp. Gdy nas pytają, jak możemy rozpoznać obecność tej Rzeczy, jedyną spójną odpowiedzią jest, że ta Rzecz jest obecna w owym ulotnym byciu zwanym „naszym sposobem życia”. Wszystko, co możemy zrobić, to wyliczyć oderwane fragmenty sposobów, w jakie nasza wspólnota organizuje swoje biesiady, rytuały miłosne, ceremonie inicjacji..., mówiąc krótko, potrafimy jedynie wyliczyć wszystkie szczegóły, w których dostrzegalny jest ów unikalny sposób, w jaki nasza wspólnota organizuje swoją radość. Jakkolwiek pierwszym, by tak rzec automatycznym, skojarzeniem, które tutaj powstaje, to oczywiście skojarzenie z reakcyjnym sentymentalnym Blut und Boden, nie powinniśmy zapominać, że takie odniesienie do „naszego sposobu życia” może posiadać również wyraźne „lewicowe” konotacje. Zwróćmy uwagę na wojenne eseje George’a Orwella, w których podejmował on próbę zdefiniowania zarysów angielskiego patriotyzmu w opozycji do jego oficjalnej, napuszonej wersji imperialistycznej; punktami odniesienia Orwella były właśnie elementy charakteryzujące „sposób życia” klasy robotniczej (np. wieczorne spotkania w lokalnym pubie itp.)⁶¹.

Byłoby jednak błędem po prostu zredukować narodową Rzecz do cech składających się na specyficzny „sposób życia”. Rzecz ta nie jest po prostu zbiorem owych cech, jest bowiem w niej „coś więcej”, co jest dostrzegalne poprzez te cechy. Członkowie danej wspólnoty, biorący udział w określonym „sposobie życia”, wierzą w swoją Rzecz, wiara ta natomiast ma zwrotną strukturę właściwą przestrzeni intersubiektywnej: stwierdzenie „Wierzę w (narodową) Rzecz” jest równoznaczne z przekonaniem „Wierzę, że inni (członkowie mojej wspólnoty) wierzą w tę Rzecz”. Tautologiczny charakter Rzeczy – jej semantyczna pustka ograniczająca to, co możemy o Rzeczy powiedzieć do stwierdzenia „To jest prawdziwa Rzecz” itp. – opiera się właśnie na tej paradoksalnej zwrotnej strukturze. Narodowa rzecz istnieje tak długo, jak długo członkowie danej wspólnoty w nią wierzą, jest ona dosłownie skutkiem samej tej wiary. Struktura jest tutaj taka sama jak struktura Ducha Świętego w chrześcijaństwie. Duch Święty jest wspólnotą wiernych, w której Chrystus żyje po swej śmierci: wierzyć w Niego jest tym samym, co wierzyć w samą wiarę, tj. wierzyć w to, że nie jestem sam, że jestem członkiem wspólnoty wiernych. Nie potrzebuję żadnego zewnętrznego dowodu czy potwierdzenia prawdziwości mojej wiary: Duch Święty jest tutaj dzięki samemu aktowi mojego wierzenia we wiarę innych. Innymi słowy, całe znaczenie Rzeczy opiera się na fackie, że „znaczy ona coś” dla ludzi.

To paradoksalne istnienie bytu, który „jest” tylko o tyle, o ile podmiot wierzy (we wiarę

61 Sposób, w jaki owe fragmenty potrafią przetrwać po przekroczeniu barier etnicznych jest niekiedy całkiem poruszający, jak np. w przypadku Roberta Mugabe, który, zapytany przez dziennikarza, na czym polega najcenniejszy wkład brytyjskiego kolonializmu w Zimbabwę, odpowiedział bez wahania: „Krykiet”, czyli ta bezsensownie zrytualizowana gra, niemal nie do pojęcia przez Europejczyka z kontynentu, w której przepisane gesty (albo, mówiąc bardziej ściśle, gesty ustalone przez niepisaną tradycję), np. sposób rzucania piłki, robią wrażenie groteskowo dysfunkcyjnych.

innych), jest w swoim istnieniu sposobem bycia charakterystycznym dla ideologicznych Spraw: „normalny” porządek przyczynowości ulega tu odwróceniu, ponieważ sama Sprawa jest wytwarzana przez swoje skutki (przez praktyki ideologiczne, do których ona pobudza). Znamienne, że właśnie w tym punkcie ujawnia się z całą siłą różnica między „dyskursywnym idealizmem” a Lacanem: Lacan nie redukuje (narodowej itp.) sprawy do performatywnego skutku dyskursywnych praktyk, które się do niej odnoszą. Czysto dyskursywny skutek nie ma dość „substancji”, aby wymusić uwagę właściwą dla danej Sprawy; Lacanowski termin oznaczający tę dziwną „substancję”, którą należy dodać, aby dana Sprawa mogła uzyskać swą pozytywną ontologiczną spójność, jedyną substancję uznawaną przez psychoanalityków, jest oczywiście radość (co Lacan stwierdza wprost w „Encore”⁶²). Naród istnieje tylko o tyle, o ile jego specyficzna radość pozostaje zmaterjalizowana w zbiorze praktyk społecznych i jest przekazywana poprzez narodowe mity strukturyzujące te praktyki. A zatem jest rzeczą mylącą podkreślanie w trybie „dekonstrukcjonistycznym”, że naród nie jest biologicznym czy ponadhistorycznym faktem, lecz przygodną dyskursywną konstrukcją, pewnym naddeterminowanym wynikiem praktyk tekstualnych: taka emfaza przeocza pozostałość czegoś realnego, niedyskursywnego jądra radości, które musi być obecne, aby Naród był w stanie osiągnąć swą ontologiczną spójność jako dyskursywny skutek bycia.

Nacjonalizm reprezentuje więc uprzywilejowaną dziedzinę erupcji radości w pole społeczne. Narodowa Sprawa jest ostatecznie jedynie sposobem, w jaki podmioty danej wspólnoty etnicznej organizują swoją radość poprzez swoje narodowe mity. A więc w sporach etnicznych stawką jest zawsze posiadanie owej narodowej Rzeczy. Zawsze chcemy przypisać „innemu” nadmierną radość, on chce ukraść naszą radość (poprzez zniszczenie naszego sposobu życia), a także ma on dostęp do jakiejś tajemniczej, perwersyjnej radości. Mówiąc krótko, tym, co nas naprawdę niepokoi w „innym”, jest ów szczególny sposób, w jaki on organizuje swoją radość, jakiś naddatek właśnie, „nadmiar” charakterystyczny dla tego sposobu: zapach „jego” jedzenia, „jego” głośnie pieśni i tańce, „jego” dziwne maniery, „jego” stosunek do pracy... Dla rasisty „inny” jest albo pracoholikiem kradnącym nasze miejsca pracy, albo leniem żerującym na naszej pracy; bardzo zabawny jest pośpiech, z jakim ktoś taki przechodzi od wymówek adresowanych do innego, że nie chce mu się pracować, do wymówek, że kradnie „nam” miejsca pracy. Podstawowy paradoks polega na tym, że nasza rzecz jest pojmowana jako coś niedostępnego dla innego, a zarazem – że jest przez niego zagrożona. Według Freuda ten sam paradoks definiuje doświadczenie kastracji, która w ekonomii psychicznej podmiotu jawi się jako coś, co „naprawdę nie może się zdarzyć”, niemniej jednak taka perspektywa nas przeraża... Podstawą niezgodności między różnymi etnicznymi pozycjami podmiotowymi nie jest więc wyłącznie odmienna struktura ich symbolicznej identyfikacji. Tym, co kategorycznie opiera się uniwersalizacji jest raczej szczególna struktura ich stosunków wobec radości: „...dlaczego Inny pozostaje Innym? Na czym polega Sprawa naszej nienawiści do niego, naszej nienawiści do niego w samym jego istnieniu? Jest to nienawiść radości w Innym. Taka jest najogólniejsza formuła współczesnego rasizmu, którego jesteśmy dzisiaj świadkami: jest to nienawiść do określonego sposobu, w jaki Inny doznaje swej radości. [...] Zagadnienie tolerancji lub nietolerancji nie ma żadnego związku z przedmiotem nauki czy z prawami człowieka. Lokuje się ono na płaszczyźnie tolerancji lub nietolerancji wobec radości Innego, Innego jako kogoś, kto zasadniczo kradnie mi moją radość. Wiemy oczywiście, że fundamentalny status przedmiotu polega na tym, że zawsze może być on skradziony przez Innego. To jest właśnie owa kradzież radości, którą w skrócie zapisujemy jako minus Phi, jako mathem kastracji. Problem ten jest najwidoczniej nierozwiązywalny, ponieważ Inny jest Innym w moim własnym wnętrzu. Korzeniem rasizmu jest więc nienawiść do mojej własnej radości. Nie ma żadnej innej radości, tylko moja. Jeżeli Inny jest

62 Por. rozdział VI książki J. Lacana: *Le seminaire, livre XX: Encore*. Paris 1966.

we mnie, zajmując miejsce ekstymności, wówczas nienawiść również jest moja własna”⁶³.

Przypisując Innemu kradzież radości, ukrywamy tym samym traumatyczny fakt, że nigdy nie posiadaliśmy tego, co rzekomo zostało nam ukradzione: brak („kastacja”) ma charakter pierwotny, radość ustanawia siebie samą jako „skradziona”, lub – by przytoczyć Heglowskie ściśle sformułowanie z „Nauki logiki” – ona „staje się tylko poprzez pozostawienie jej za sobą”⁶⁴. Schyłkowa Jugosławia stanowi studium przypadku takiego paradoksu, w którym jesteśmy świadkami szczegółowej sieci „zaprzeczeń” i „kradzieży” radości. Każda narodowość zbudowała sobie swoją własną mitologię opowiadającą o tym, jak pozostałe narodowości okradają ją z życiowych części radości, których posiadanie pozwoliłoby jej żyć w całej pełni. Czytając łącznie te mitologie uzyskujemy dobrze znany wizualny paradoks Eschera połączonych zbiorników, w których – zgodnie z zasadą perpetuum mobile – woda przelewa się z jednego zbiornika do następnego, zamykając obieg tak, że w końcu znajdujemy się w punkcie wyjścia. Słoweńcy są okradani z ich radości przez „Południowców” (Serbów, Bośniaków...) wskutek ich przysłowiowego lenistwa, bałkańskiej korupcji, brudnej i hałaśliwej radości, oraz ponieważ domagają się niekończącego się wsparcia ekonomicznego, kradnąc Słoweńcom ich bezcenne nagromadzone bogactwo, dzięki któremu Słowenia byłaby już dawno dorównała Europie Zachodniej. Sami Słoweńcy, z drugiej strony, rzekomo okradali Serbów z powodu swej słoweńskiej nienaturalnej pracowitości, sztywniactwa i egoistycznego wyrachowania. Zamiast oddać się prostym przyjemnościom, Słoweńcy znajdują perwersyjną radość w okradaniu Serbów z rezultatów ich ciężkiej pracy za pomocą zyskownego handlarstwa, poprzez sprzedawanie tego, co udało im się tanio kupić w Serbii... Słoweńcy boją się, że Serbowie ich „zaleją” i że wskutek tego utracą swoją tożsamość narodową. Jednocześnie Serbowie oskarżają Słoweńców o „separatyzm”, co po prostu oznacza, że Słoweńcy odmawiają uznania siebie samych za podgatunek Serbów. Aby zaznaczyć słoweńską odmienność od „Południowców”, najnowsza popularna historiografia słoweńska poświęca się dowodzeniu, że Słoweńcy nie pochodzą od Słowian, lecz od Etrusków; Serbowie z drugiej strony prześcigają się w wykazywaniu, że Serbia padła ofiarą „watykańsko-kominternowskiej konspiracji”: ich *idée fixe* polega na tym, że istnieje sekretne porozumienie między katolikami i komunistami, aby zniszczyć serbską państwowość... Podstawową przesłanką zarówno Słoweńców jak i Serbów jest oczywiście: „Nie chcemy nic, co obce, chcemy tylko tego, co się nam słusznie należy!” – co jest niezawodną oznaką rasizmu, ponieważ takie stwierdzenie ma rzekomo wyznaczać wyraźną linię różnicowania tam, gdzie żadnego różnicowania nie ma. W obu przypadkach fantazje te są wyraźnie zakorzenione w nienawiści do własnej radości. Na przykład Słoweńcy dokonują represji swej własnej radości za pomocą obsesyjnej aktywności i to jest właśnie ta radość, która powraca w rzeczywistości, w postaci brudnego i o nic nie troszczącego się „Południowca”⁶⁵.

63 J.-A. Miller: *Extimite*. Paris, 27 listopada 1985 (wykład nie publikowany). Taka sama logika „kradzieży radości” determinuje także stosunek narodu do Przywódcy Państwa: kiedy na przykład koncentracja bogactwa w rękach Przywódcy i konsumpcja tego bogactwa przezeń jest postrzegana jako „kradzież”? Jak długo Przywódca jest postrzegany jako „to, co jest w nas czymś więcej, niż my sami”, tj. jak długo pozostajemy w transferencyjnym stosunku wobec niego, jego bogactwa i jego splendor są „nasze własne”; transferencja kończy się z chwilą, gdy Przywódca traci swą charyzmę i zmienia się z wcielenia substancji narodu w pasożyta na ciele narodu. Na przykład w powojennej Jugosławii Tito uzasadniał swój splendor powołując się na fakt, że „ludzie tego od niego oczekują”, że to „daje im powód do dumy”; wraz z utratą swojej charyzmy w ostatnich latach życia ten sam splendor był postrzegany jako nadmierne trwonienie bogactwa narodowego.

64 G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. G. Allen & Unwin, 1969, s. 402.

65 Mechanizm funkcjonujący w tym myśleniu to oczywiście mechanizm paranoi: w najbardziej elementarnej formie, paranoja polega na tej samej eksternalizacji funkcji kastacji w postaci pozytywnego czynnika pojawiającego się jako „złodziej radości”. Za pomocą nieco ryzykownego uogólnienia pojęcia wykluczenia Imienia-Ojca (według Lacana stanowi ono elementarną strukturę paranoi), moglibyśmy być może utrzymać tezę, że narodowa paranoja w Europie Wschodniej wynika właśnie z faktu, że narody Europy Wschodniej nie są jeszcze w pełni ukonstytuowanymi

Logika ta jednak wcale nie ogranicza się do „zacofanych” warunków bałkańskich. Sposób, w jaki „kradzież radości” (lub też, by posłużyć się terminem Lacanowskim: wyobrażona kastracja) funkcjonuje jako bardzo użyteczne narzędzie analizy dzisiejszych procesów ideologicznych, można dalej zilustrować za pomocą pewnej cechy ideologii amerykańskiej z lat 80.; chodzi tu o obsesyjną ideę, że w Wietnamie mogą jeszcze żyć amerykańscy jeńcy wojenni (POWs), zapomniani przez swoją ojczyznę i wiodący żalną egzystencję. Ta obsesja artykułuje się w całej serii przygód, w których bohater podejmuje samotną misję ratowniczą („Rambo II”, „Zaginiony w akcji”). Bardziej interesujący jest fantazmatyczny scenariusz, na którym te produkty się opierają. Opierają się one na założeniu, że gdzieś tam, daleko, w dżungli Wietnamu, Ameryka utraciła bardzo cenną swoją część, została pozbawiona istotnej części samej swojej substancji życiowej, esencji swojej potencji; ponieważ jednak ta utrata – w latach po wojnie w Wietnamie, za prezydentury Cartera – stała się ostatecznie Sprawą schyłku i impotencji Ameryki, odzyskanie tej skradzionej, zapomnianej części stało się elementem reaganowskiej reafirmacji silnej Ameryki⁶⁶.

Kapitalizm bez kapitalizmu

Tę logikę „kradzieży radości” uruchamia nie bezpośrednia rzeczywistość społeczna – rzeczywistość odmiennych wspólnot ekonomicznych żyjących blisko siebie – lecz oczywiście wewnętrzny antagonizm charakterystyczny dla tych wspólnot. Można sobie wyobrazić wielość wspólnot etnicznych żyjących obok siebie bez napięć rasistowskich (jak na przykład wspólnota Amiszów i sąsiednich wspólnot w Pensylwanii); z drugiej strony jednak nie trzeba aż tak wielu „prawdziwych” Żydów, aby im przypisać jakąś tajemniczą radość, która nam zagraża (jest dobrze znany fakt, że w nazistowskich Niemczech antysemityzm był najgwałtowniejszy w tych częściach kraju, w których prawie w ogóle nie było Żydów; w dzisiejszej byłej NRD stosunek antysemickich skinheadów do Żydów wynosi 10 do 1). Nasze postrzeganie „prawdziwych” Żydów zawsze jest zapośredniczone przez symboliczno-ideologiczną strukturę, która stara się uporać ze społecznym antagonizmem: prawdziwy „sekret” Żydów jest naszym własnym antagonizmem. W latach 80. w Ameryce na przykład rolę podobną do roli Żydów odgrywali Japończycy. Świadczy o tym obsesja amerykańskich mediów, że Japończycy nie wiedzą, jak się cieszyć. Powód rosnącej japońskiej przewagi ekonomicznej nad USA lokowano w nieco tajemniczym fakcie, że Japończycy nie konsumują dostatecznie dużo i że akumulują zbyt wiele bogactwa. Jeżeli przyjrzymy się logice tego oskarżenia, rychło wychodzi na jaw, że amerykańska „spontaniczna” ideologia naprawdę gani Japończyków nie za to, że nie umieją zażywać przyjemności, lecz za to, że panujący wśród nich stosunek między pracą i radością jest dziwnie zniekształcony. To tak, jak gdyby znajdowali oni przyjemność w samym wyrzeczeniu się przyjemności, w ich żarliwości, w ich nieumiejętności „spokojnego” podejścia [ang. *to take it easy*], rozluźnienia się i oddania radości – ta właśnie postawa jest postrzegana jako zagrożenie dla amerykańskiej supremacji. To właśnie dlatego amerykańskie media z widoczną wielką ulgą donoszą obecnie, że Japończycy wreszcie uczą się

„autentycznymi Państwami”: jak gdyby skompromitowany, wykluczony symboliczny autorytet Państwa, „powracał w rzeczywistość” w postaci Innego, tj. „złodzieja radości”.

66 Jestem wdzięczny za tę ideę W. Warnerowi, który sformułował ją w artykule *Spectacular Action: Rambo, Reaganism and the Cultural Articulation of the Hero*, przedstawionym na kolokwium *Psychoanalysis, Politics and the Image*. New York State University, Buffalo, 8 listopada 1989. Na marginesie trzeba zauważyć, że Rambo II jest dużo słabszy od Rambo I, ponieważ Rambo I uzyskuje bardzo interesującą ideologiczną reartykulację: film ten kondensuje w tej samej osobie „lewicowy” obraz samotniczego hippisowskiego włóczęgi, zagrożonego przez małomiasteczkową atmosferę ucieleśnioną w okrutnym szeryfie oraz „prawicowy” obraz samotniczego mściciela, który bierze prawo w swoje ręce z pominięciem skorumpowanej, biurokratyzowanej machiny. Kondensacja ta implikuje oczywiście hegemonię tej drugiej postaci, dzięki czemu Rambo I wyraża w tej „prawicowej” artykulacji jeden z podstawowych elementów „lewicowej” wyobraźni politycznej.

konsumować, to dlatego telewizja amerykańska z tak wielkim samozadowoleniem pokazuje, jak japońscy turyści oglądają cuda amerykańskiego przemysłu dostarczającego przyjemności: oto wreszcie oni „stają się tacy jak my”, uczą się naszego sposobu zażywania radości...

Byłoby zbyt łatwym zabiegiem pozbycie się tej problematyki poprzez wskazanie, że mamy tu do czynienia po prostu z transpozycją, ideologicznym zastąpieniem efektywnych antagonizmów społeczno-ekonomicznych dzisiejszego kapitalizmu; problem polega na tym, że jakkolwiek jest to bez wątpienia prawda, to właśnie poprzez takie zastąpienie konstytuowane jest pożądanie. Tym, co uzyskujemy poprzez transponowanie spostrzeżenia wewnętrznych antagonizmów społecznych w fascynację Innym (Żydem, Japończykiem...), to fantazmatyczna organizacja pożądania. Ta logika „kradzieży radości” jest doskonałą ilustracją tezy Lacana, że ostatecznie radość jest zawsze radością Innego, tj. radością przypuszczoną, przypisaną Innemu, i że – odwrotnie – nienawiść do radości Innego zawsze jest nienawiścią wobec własnej radości⁶⁷. Fantazje mówią więc o nadmiernej, jakiejś specjalnej radości Innego, o niezrównanej potencji i nienasyceniu seksualnym Czarnych, o szczególnym stosunku Żydów czy Japończyków do pieniędzy i pracy, słowem – o niezliczonych, z naszej perspektywy, odmiennych sposobach organizowania naszej własnej radości. Czyż nie znajdujemy radości właśnie w fantazjowaniu o radości Innego, w tym ambiwalentnym stosunku do niej? Czy nie uzyskujemy zaspokojenia za pomocą samego założenia, że Inny raduje się w sposób, który jest nam niedostępny? Czy radość innego nie budzi tak wielkiej fascynacji, ponieważ w niej przedstawiamy sobie samym nasz własny najskrytszy stosunek do radości? I odwrotnie, czy antysemitka kapitalistyczna nienawiść do Żydów nie jest nienawiścią do nadmiaru, jakim charakteryzuje się sam kapitalizm, tj. nadmiaru wytwarzanego z powodu wewnętrznej antagonistycznej natury kapitalizmu? Czy kapitalistyczna nienawiść do Żydów nie jest jego własną, najgłębszą, podstawową cechą? Z tego powodu nie wystarczy wskazać, w jaki sposób Inny stanowi w perspektywie rasistowskiej zagrożenie dla naszej tożsamości. Należałoby raczej odwrócić to stwierdzenie: fascynujący obraz Innego nadaje materialny kształt naszemu najgłębszemu rozdarciu, temu, co „jest w nas czymś więcej, niż my sami”, a tym samym uniemożliwia nam osiągnięcie pełnego utożsamienia z nami samymi. Nienawiść do Innego jest nienawiścią do nadmiaru naszej własnej radości.

Narodowa Rzecz funkcjonuje zatem jako swego rodzaju „partykularny Absolut” nie poddający się uniwersalizacji, przekazujący swą szczególną „tonalność” na każde neutralne, uniwersalne pojęcie. Z tego powodu erupcja narodowej Rzeczy w całej jej gwałtowności zawsze zaskakiwała oddanych wyznawców międzynarodowej solidarności. Być może najbardziej bolesnym przypadkiem tego zjawiska był upadek międzynarodowej solidarności ruchu robotniczego w obliczu „patriotycznej” euforii w początkach I wojny światowej. Dzisiaj trudno sobie wyobrazić, jak bolesnym szokiem musiało to być dla przywódców wszystkich nurtów socjaldemokracji, od Eduarda Bernsteina po Lenina, gdy partie socjaldemokratyczne wszystkich krajów (z wyjątkiem bolszewików w Rosji i Serbii) uległy wybuchom szowinizmu i „patriotycznie” poparły „swoje” rządy, nie zważając na deklarowaną solidarność klasy robotniczej, która „nie ma państwa”. Ten szok, bezsilna fascynacja odczuwana przez jej uczestników, jest świadectwem spotkania z tym, co Realne radości. To znaczy podstawowy paradoks polega na tym, że te wybuchy szowinistycznych „uczuć patriotycznych” nie były nieoczekiwane, wręcz przeciwnie. Na wiele lat przed faktycznym

67 Na tym polega także Lacanowska krytyka Hegla, tj. heglowskiej dialektyki Pana i Niewolnika. Wbrew tezie Hegla, że poprzez poddanie się swemu Panu, Niewolnik wyrzeka się radości, która od tej pory jest zarezerwowana dla Pana, Lacan twierdzi, że to właśnie radość (a nie strach przed śmiercią) utrzymuje Niewolnika w stanie poddaństwa – jest to radość uzyskiwana poprzez stosunek Niewolnika do (hipotetycznej, założonej) radości Pana. Niewolnik trwa w poddaństwie, ponieważ oczekuje na radość, jaka mu przypadnie w momencie śmierci jego Pana itd. Radość więc nigdy nie jest bezpośrednia, zawsze ma charakter zapośredniczony przez założoną radość przypisywaną Innemu. Jest to zawsze radość uzyskiwana poprzez oczekiwanie na radość, a więc poprzez wyrzeczenie się radości.

wybuchem wojny socjaldemokracja uczulała robotników na to, że imperialistyczne siły przygotowują się do nowej wojny i ostrzegała ich przed uległością wobec „patriotycznego” szowinizmu. Nawet w momencie wybuchu wojny, tj. w dniach po zamachu w Sarajewie, niemieccy socjaldemokraci ostrzegali robotników, że klasa rządząca posłuży się zamachem jako pretekstem do tego, aby wypowiedzieć wojnę. Ponadto Międzynarodówka Socjalistyczna przyjęła formalną rezolucję zobowiązującą wszystkich swoich członków do głosowania przeciwko kredytom wojennym w przypadku wojny... Wraz z wybuchem wojny cała międzynarodowa solidarność wyparowała. Znacząca jest anegdota opowiadająca o tym, jak ta gwałtowna zmiana zaskoczyła Lenina: kiedy zobaczył codzienną gazetę niemieckiej socjaldemokracji, ogłaszającą na pierwszej stronie, że socjaldemokratyczni deputowani głosowali za kredytami wojennymi, najpierw nabral przekonania, że to wydanie gazety zostało sfabrykowane przez policję niemiecką, aby zmylić robotników!

Tak samo jest w dzisiejszej Europie Wschodniej. „Spontaniczne” założenie głosiło, że to, co było tam represjonowane, wybuchnie natychmiast wraz z chwilą, gdy przykrywka „totalitaryzmu” zostanie usunięta, i że będzie to demokratyczne pożądanie we wszystkich jego postaciach, od politycznego pluralizmu do gospodarki rynkowej. To, co wychodzi na jaw, po faktycznym usunięciu przykrywki, to coraz więcej konfliktów etnicznych opartych na konstrukcjach różnych „złodziei radości”, jak gdyby pod komunistyczną powierzchnią połykiwało bogactwo „patologicznych” fantazji czekających tylko na sposobność, aby się ujawnić... Jest to doskonała egzemplifikacja Lacanowskiego pojęcia komunikacji, w której mówca otrzymuje od swego adresata swoje własne przesłanie w jego prawdziwej, odwróconej formie. Pojawienie się etnicznych Spraw rozpędza narcystyczny czar, z jakim pograżony w samozadowoleniu Zachód rozpoznawał swoje własne wartości na Wschodzie: Europa Wschodnia zwraca Zachodowi „wypartą” prawdę jego demokratycznego pożądania. Należy ponownie wskazać na ową bezsilną fascynację krytycznych lewicowych intelektualistów (tj. tego, co po nich pozostało) w obliczu tego wybuchu narodowej radości. Oczywiście wzbraniają się oni przed pełną akceptacją narodowej Sprawy; desperacko próbują zachować swego rodzaju dystans wobec niej, dystans ten jednak jest fałszywy, jest zaprzeczeniem faktu, że ich pożądanie jest już implikowane, pochwycone przez tę narodową Sprawę.

Obsesyjne trzymanie się narodowej Sprawy wcale nie jest wynikiem radykalnej zmiany w obecnej Europie Wschodniej, jest bowiem ona właśnie tym, co pozostaje takie samo poprzez cały ten proces; jest tym, co było wspólne na przykład zarówno Ceaușescu jak i radykalnym ruchom prawicowo-nacjonalistycznym, które obecnie zyskują na sile w Rumunii. Mamy tu do czynienia w tym, co Realne, z tym, co „zawsze wraca na swoje miejsce” (Lacan), z jądrem, które trwa niezmiennie poprzez radykalne przemiany w symbolicznej tożsamości społeczeństwa. Dlatego jest

błędem pojmowanie wzrostu nacjonalizmu jako swego rodzaju reakcji na rzekomą komunistyczną zdradę narodowych korzeni – gdzie zakłada się, że dlatego, iż władza komunistyczna rozerwała tradycyjną tkankę społeczną, jedynym momentem, od którego można wyjść, jest tożsamość narodowa. Już sama komunistyczna władza wytworzyła owo kompulsywne przywiązanie do narodowej Rzeczy; to przywiązanie miało tym bardziej wykluczający charakter, im bardziej struktura władzy była „totalitarna”; skrajne przypadki tego zjawiska znajdujemy w Rumunii Ceaușescu, w Kambodży Czerwonych Khmerów, w Korei Północnej i w Albanii. Etniczna Sprawa jest więc resztką, jaka pozostaje po tym, gdy komunistyczna ideologiczna tkanina ulega dezintegracji. Tę narodową Sprawę możemy odkryć na przykład w sposobie konstrukcji Wroga w dzisiejszej Rumunii: komunizm jest traktowany jako obcy organizm, jako Intruz, który zatrul i zniszczył Ciało narodu, jako coś, co w istocie nie mogło wyrosnąć we własnej etnicznej tradycji Narodu, i co wskutek tego musiało być wycięte, aby można było przywrócić zdrowie Ciału Narodu. Konotacje antysemitki są tu niewątpliwe: w Związku Radzieckim rosyjska nacjonalistyczna organizacja „Pamięć” znajduje upodobanie w wyliczaniu Żydów w Leninowskim Biurze Politycznym, aby udowodnić jego „nierosyjski” charakter. Popularną rozrywką w Europie Wschodniej nie jest już po prostu zwalanie całej winy na komunistów, lecz gra w „kto stał za komunistami?” (Żydzi dla Rosjan i Rumunów, Chorwaci i Słoweńcy dla Serbów itp.) Ta konstrukcja Wroga reprodukuje w swej czystej, by tak rzec, destylowanej formie sposób, w jaki Wroga konstruowały narodowo-komunistyczne reżymy schyłkowego komunizmu: gdy już obalimy komunistyczną formę symboliczną, uzyskujemy leżącą u podłoża relację do etnicznej Rzeczy odartą z tej formy.

Skąd więc to nieoczekiwane rozczarowanie? Dlaczego autorytarny nacjonalizm rzuca cień na demokratyczny pluralizm? Dlaczego szowinistyczna obsesja na punkcie „kradzieży radości”, zamiast otwarcia na etniczną różnorodność? Dlatego, że w tym aspekcie standardowa analiza Spraw i napięć etnicznych w krajach „realnego socjalizmu”, proponowana przez lewicę, okazała się nieprawidłowa. Lewicowa teza polegała na przekonaniu, że napięcia etniczne były inspirowane i manipulowane przez rządzącą biurokrację partyjną, co dawało jej sposób na legitymizację partyjnego monopolu na władzę. Na przykład w Rumunii nacjonalistyczna obsesja, sen o Wielkiej Rumunii, przymusowa asymilacja węgierskiej i innych mniejszości narodowych, wytwarzały stałe napięcie legitymizujące sprawowanie władzy przez Ceaușescu; w Jugosławii napięcia między Serbami i Albańczykami, Chorwatami i Serbami, Słoweńcami i Serbami itp. wydawały się dostarczać wzorca tego, w jaki sposób skorumpowane lokalne biurokracie mogą utrzymywać się przy władzy prezentując się jako jedyni obrońcy narodowych interesów... Hipoteza ta została jednak spektakularnie obalona przez ostatnie wydarzenia: po złamaniu władzy biurokracji komunistycznych etniczne napięcia ujawniły się z jeszcze większą siłą. Dlaczego więc owo przywiązanie do etnicznej Sprawy trwa nawet po załamaniu się struktury władzy, która ją wytworzyła? W wyjaśnieniu tego zagadnienia pomoże nam powiązane odniesienie do klasycznej Marksowskiej teorii kapitalizmu i Lacanowskiej psychoanalizy.

Elementarna cecha kapitalizmu polega na jego wewnętrznym strukturalnym braku równowagi, na jego, sięgającym możliwie najgłębiej, antagonistycznym charakterze: stały kryzys, nieustanne rewolucjonizowanie warunków własnej egzystencji. Kapitalizm nie zna „normalnego” zrównoważonego stanu: jego „normalnym” stanem jest permanentna produkcja pewnego nadmiaru – jedynym sposobem na przetrwanie kapitalizmu jest ekspansja. Kapitalizm znajduje się więc w swego rodzaju pętli, w błędnym kole, które zostało wyraźnie wskazane przez Marksa: wytwarzając więcej, niż jakakolwiek inna formacja, aby zaspokoić ludzkie potrzeby, kapitalizm zarazem wytwarza jeszcze więcej potrzeb do zaspokojenia; im większe bogactwo, tym większa potrzeba, aby wytwarzać jeszcze więcej bogactwa. Dzięki temu staje się jasne, dlaczego Lacan określił

kapitalizm jako władanie dyskursu tego, co Histeryczne⁶⁸, ponieważ definicją hysterii jest właśnie to błędne koło pożądania, którego pozorne zaspokojenie tylko powiększa lukę niezaspokojenia. Zachodzi swego rodzaju homologia strukturalna między kapitalizmem a Freudowskim pojęciem superego. Podstawowy paradoks superego również dotyczy pewnej strukturalnej nierównowagi: im bardziej jesteśmy posłuszni jego nakazom, tym bardziej czujemy się winni, wobec czego wyrzeczenia pociągają za sobą żądanie dalszych wyrzeczeń, skrucha implikuje jeszcze więcej winy... tak samo jak w kapitalizmie, gdzie wzrost produkcji mający na celu wypełnienie jakiegoś braku pogłębia jedynie sam brak.

Na tym tle należy się starać zrozumieć logikę tego, co Lacan nazywa Panem (dyskursem Pana) [ang. *(discourse of the) Master*]: jego rola polega właśnie na wprowadzaniu równowagi, na regulowaniu nadmiaru. Społeczeństwa prekapitalistyczne były jeszcze w stanie dominować nad strukturalną nierównowagą charakterystyczną dla superego o tyle, o ile dominującym w nich dyskursem był dyskurs Pana. W swych ostatnich pracach Michel Foucault wykazał, w jaki sposób starożytny Pan ucieleśniał etykę panowania nad sobą i „słusznej miary”: cała prekapitalistyczna etyka dążyła do zapobieżenia wybuchu nadmiaru charakterystycznego dla ludzkiej ekonomii libidinalnej. Wraz z kapitalizmem jednak ta funkcja Pana ulega zawieszeniu i błędne koło superego popada w niczym nie pohamowany wir.

Teraz jest już jasne, skąd bierze się korporacyjna pokusa, tj. dlaczego ta pokusa jest z konieczności odwrotnością kapitalizmu. Rozważmy na przykład ideologiczną konstrukcję korporacjonizmu faszystowskiego: faszystowskie marzenie polega po prostu na zrealizowaniu kapitalizmu bez jego „nadmiaru”, bez antagonizmu, który powoduje jego strukturalną nierównowagę. Dlatego też mamy w faszyzmie, z jednej strony, powrót do postaci Pana – Przywódcy – który gwarantuje stabilność i równowagę tkaniny społecznej, tj. kogoś, kto jest w stanie zbawić nas od strukturalnej nierównowagi społecznej; z drugiej zaś strony powody tej nierównowagi są przypisywane postaci Żyda, którego „nadmierna” akumulacja i chciwość są powodami antagonizmu społecznego. To marzenie polega więc na tym, że ponieważ nadmiar jest wprowadzany z zewnątrz, tj. jest on dziełem obcego intruza, to jego eliminacja pozwoliłaby nam na ponowne osiągnięcie stabilnego organizmu społecznego, którego elementy formowałyby harmonijne zbiorowe ciało, w którym – w przeciwieństwie do systemu kapitalistycznego wraz z jego nieustannym społecznym wykorzenieniem – każdy ponownie zajmowałby swoje miejsce. Funkcją Pana jest dominacja nad nadmiarem poprzez umiejscawianie jego przyczyny w wyraźnie ograniczonej sprawczości społecznej: „To oni kradną naszą radość, to oni, wskutek swych nadmiernych skłonności, wprowadzają nierównowagę i antagonizm...”. Wraz z postacią Pana, antagonizm charakterystyczny dla struktury społecznej ulega przekształceniu w stosunek władzy, w walkę o dominację między nami a nimi, którzy powodują antagonistyczną nierównowagę.

Być może matryca ta pozwoli nam zrozumieć także ponowne pojawienie się nacjonalistycznego szowinizmu w Europie Wschodniej jako swego rodzaju „amortyzatora” przeciwko nagłemu odsłonięciu społeczeństwa na wpływy otwartości i nierównowagi. Jak gdyby w tym samym momencie, w którym związek-łańcuch nie zezwalający na swobodny rozwój kapitalizmu, tj. na rozregulowaną produkcję nadmiaru, został zerwany, zetknął się ze sprzeciwem ze strony wołania o nowego Pana, który nad nim zapanuje. Wołanie to jest równoznaczne z żądaniem ustanowienia stabilnego i wyraźnie zdefiniowanego Ciała społecznego, które powściągnie kapitalistyczny destrukcyjny potencjał poprzez odcięcie „nadmiernego” elementu; a ponieważ to ciało społeczne jest doświadczane jako ciało Narodu, przyczyna jakiegokolwiek nierównowagi „spontanicznie” przyjmuje formę „wroga narodu”.

Gdy opozycja demokratyczna walczyła jeszcze przeciwko władzy komunistycznej,

68 Por. J. Lacan: *Le seminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*. Paris 1991.

jednoczyła pod hasłem „społeczeństwa obywatelskiego” wszystkie „antytotalitarne elementy”, od Kościoła po lewicowych intelektualistów. W „spontanycznym” doświadczeniu jedności tej walki umykał uwadze najważniejszy fakt: te same słowa używane przez tych samych uczestników walki odnosiły się do dwóch fundamentalnie odmiennych języków, do dwóch różnych światów. Po zwycięstwie opozycji, zwycięstwo to z konieczności przyjmuje kształt rozdarcia: entuzjastyczna solidarność walki przeciwko władzy komunistycznej utraciła swój mobilizacyjny potencjał, wobec czego pęknięcie oddzielające te dwa polityczne światy nie może być już dłużej ukrywane. To pęknięcie to oczywiście dobrze znana para pojęć Gemeinschaft/Gesellschaft: tradycyjna, organicznie powiązana wspólnota pojmowana jako przeciwieństwo „wyalienowanego” społeczeństwa, które rozrywa wszystkie organiczne więzy. Problem wschodnioeuropejskiego populizmu polega na tym, że postrzega on komunistyczne „zagrożenie” z perspektywy Gemeinschaft, jako obce ciało korodujące organiczną tkankę narodowej wspólnoty; tym samym nacjonalistyczny populizm faktycznie przypisuje komunizmowi fundamentalną cechę samego kapitalizmu. W swej moralistycznej opozycji wobec komunistycznego „zepsucia”, nacjonalistyczno-populistyczna Moralna Większość nieświadomie przedłuża oddziaływanie dawnego reżymu komunistycznego na Państwo jako organiczną wspólnotę. Pożądanie, jakie funkcjonuje w tym symptomatycznym podstawieniu komunizmu za kapitalizm jest pożądaniem kapitalizmu połączonego z Gemeinschaft, pożądanie kapitalizmu bez „wyalienowanego” społeczeństwa obywatelskiego, bez formalno-zewnętrznych relacji między jednostkami. Fantazje na temat „kradzieży radości”, odnowienie antysemityzmu itd., to cena, jaką trzeba zapłacić za to niemożliwe do zrealizowania pożądanie.

Liberalna fałszywka

Paradoksalnie możemy powiedzieć, że wschodnia Europa potrzebuje teraz więcej alienacji: ustanowienia „wyalienowanego” Państwa, które zachowywałoby dystans do społeczeństwa obywatelskiego, które byłoby „formalne”, „puste”, tj. które nie ucieleśniałoby żadnego konkretnego etniczno-wspólnotowego marzenia (a tym samym utrzymywałoby przestrzeń otwartą dla wszystkich). Czy zatem rozwiązanie dla wschodnioeuropejskich nieszczęść polegałoby na zwiększeniu dawki liberalnej demokracji? Faktem szczególnie podejrzanym w postawie antynacjonalistycznego liberalnego wschodnioeuropejskiego intelektualisty jest jego oczywista fascynacja zjawiskiem nacjonalizmu: liberałowie odrzucają go, wykpiwają, wyśmiewają, a jednak zarazem spoglądają na niego w bezsilnej fascynacji. Intelktualna przyjemność uzyskiwana dzięki potępianiu nacjonalizmu jest niesamowicie bliska zaspokojeniu, jakie człowiek uzyskuje wyjaśniając swoją własną impotencję i nieudacznosc (co zawsze było cechą charakterystyczną dla pewnego gatunku marksizmu). Na innej płaszczyźnie, zachodni intelektualiści liberalni często popadają w podobną pułapkę: w ich opinii akceptacja określonej autochtonicznej tradycji jest dla nich prostackim horrorem, źródłem populistycznego profaszyzmu (na przykład w USA w taki sposób postrzega się „zacofanie” polskich, włoskich i innych wspólnot, rzekomo wielką liczbę „autorytarnych osobowości” i tym podobnych liberalnych strachów na wróble), podczas gdy ci sami intelektualiści są zawsze gotowi zaakceptować autochtoniczne etniczne wspólnoty pewnych innych (Afroamerykanów, Portorykańczyków...). Innymi słowy, radość jest dobra, pod warunkiem, że nie jest zbyt nam bliska, pod warunkiem, że pozostaje ona radością innego.

A zatem tym, co naprawdę trapi liberałów to radość zorganizowana w formie samowystarczalnych wspólnot etnicznych. Na tym tle powinniśmy więc rozpatrywać np. ambiwalentne konsekwencje amerykańskiej polityki dowożenia uczniów do szkoły autobusami. Jego zasadniczym celem było oczywiście przekroczenie barier rasistowskich: dzieci ze wspólnot czarnej ludności miały w ten sposób poszerzać swoje horyzonty kulturalne poprzez uczestnictwo w

sposobie życia ludności białej, dzieci ze wspólnot ludności białej miały dzięki kontaktom z Czarnymi dochodzić do zrozumienia, że przesady rasowe są bezpodstawne itp. Jednakże w nieunikniony sposób w projekt ten była uwikłana inna logika, zwłaszcza tam, gdzie dowieżenie do szkół było narzucane z zewnątrz przez „oświeconą” biurokrację państwową: chodziło o zniszczenie radości zamkniętych wspólnot etnicznych poprzez zacieranie granic między nimi. Z tego powodu dowieżenie do szkół – w tej mierze, w jakiej było ono odbierane przez określone wspólnoty jako coś narzucanego z zewnątrz – wzmagало, a nawet do pewnego stopnia generowało rasizm tam, gdzie poprzednio wspólnoty etniczne pragnęły jedynie zachować zamkniętość swoich sposobów życia, co samo w sobie nie jest pragnieniem „rasistowskim” (jak przyznają sami liberałowie przez ich zafascynowanie egzotycznymi „sposobami życia” innych⁶⁹). Należy więc zakwestionować cały teoretyczny aparat utrzymujący tę liberalną postawę, sięgając aż do owego psychoanalitycznego piece de resistance wywodzącego się ze szkoły frankfurckiej, tj. do teorii „autorytarnej osobowości”. „Osobowość autorytarna” oznacza ostatecznie tę postać subiektywności, która „irracjonalnie” upiera się przy swym specyficznym sposobie życia i – w imię własnej radości – odrzuca liberalne dowody wykazujące, na czym polegają jej „prawdziwe” interesy. Teoria „autorytarnej osobowości” jest wyłącznie wyrazem resentymentu lewicowej inteligencji wobec faktu, że „nieoświecone” klasy robotnicze nie są skłonne zaakceptować jej przywództwa: jest to wyraz niezdolności lewicowej inteligencji do sformułowania pozytywnej teorii tego oporu⁷⁰.

Impas, w jaki popadła amerykańska idea dowieżenia uczniów do szkół pozwala nam także wskazać na wewnętrzne ograniczenia liberalnej etyki politycznej sformułowanej przez teorię sprawiedliwości dystrybucyjnej Johna Rawlsa⁷¹. Idea dowieżenia uczniów do szkół jest w pełni zgodna z warunkami sprawiedliwości dystrybucyjnej (przechodzi test tego, co Rawls nazywa „zasłoną niewiedzy”): prowadzi do bardziej sprawiedliwej dystrybucji dóbr społecznych, zrównuje szanse odniesienia sukcesu jednostek pochodzących z różnych poziomów społecznych itp. Jednakże paradoks polega na tym, że wszyscy – w tym ci, którzy mają zyskać najwięcej na dowieżeniu do szkół – czują się jakoś oszukani i skrzywdzeni. Dlaczego? Wymiar, jaki został tu pogwałcony, to właśnie wymiar fantazji. Rawlowska liberalno-demokratyczna idea sprawiedliwości dystrybucyjnej ostatecznie polega na „racjonalnych” jednostkach, które są w stanie abstrahować od swych partykularnych pozycji, spoglądać na siebie z neutralnego miejsca ulokowanego na płaszczyźnie czystego „metajęzyka”, a tym samym postrzegać swe „prawdziwe interesy” – takie jednostki są postulowanymi podmiotami umowy społecznej, która ustanawia współzależne sprawiedliwości. Wskutek takiego podejścia a priori znika z pola widzenia przestrzeń fantazji, w ramach której wspólnota organizuje swój „sposób życia” (swój sposób przeżywania radości): w ramach tej przestrzeni to, czego „my” pożądamy, nierozzerwalnie łączy się z tym, co my postrzegamy jako pożądanie odczuwane przez innego, a zatem to, czego „my” pożądamy, może

69 Por. np. wielki sukces thrillera pt. Świadek w reżyserii P. Weira, który rozgrywa się głównie we wspólnocie Amiszów: czyż Amisze nie są wzorcowym przykładem zamkniętej wspólnoty, która trwa przy swoim sposobie życia, ale nie popada przy tym w paranoiczną logikę „kradzieży radości”? Innymi słowy, paradoks Amiszów polega na tym, że jakkolwiek żyją oni zgodnie z najwyższymi wymogami Większości Moralnej, nie mają absolutnie nic wspólnego z Większością Moralną jako ruchem polityczno-ideologicznym, tj. są oni możliwie najdalej od paranoicznej logiki zazdrości panującej w ruchu Większości Moralnej, logiki agresywnego narzucania swoich własnych wzorców na innych. Na marginesie zauważmy fakt, że najbardziej wzniosłą i efektowną sceną filmu jest obraz kolektywnego budowania nowej stodoły obrazujący to, co F. Jameson nazywa „utopijnym” potencjałem współczesnej kultury masowej.

70 Jak wielu krytyków zwracało już uwagę, teoria „autorytarnej osobowości” jest w istocie obcym ciałem w gmachu teoretycznym szkoły frankfurckiej: opiera się ona na założeniach zakwestionowanych przez teorię Adorno-Horkheimera na temat późnokapitalistycznej subiektywności.

71 J. Rawls: A Theory of Justice. Cambridge, Mass. 1971 (wydanie polskie: Teoria sprawiedliwości, przekł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa 1994).

okazać się destrukcją cudzego [czy naszego] podmiotu pożądania (jak gdybyśmy zadawali cios pożądaniu odczuwanemu przez innego). Innymi słowy, ludzkie pożądanie, o ile jest już od zawsze zapośredniczone przez fantazję, nigdy nie może być ugruntowane w naszych „prawdziwych interesach” (lub z powrotem na nie przełożone); ostatecznym potwierdzeniem naszego pożądania – niekiedy jedynym sposobem na potwierdzenie jego autonomii w obliczu „dobroczynnego” innego zabiegającego o nasze Dobro – jest postępowanie wbrew naszemu Dobru⁷².

Każde „oświecone” działanie polityczne uprawomocnione przez odwołanie się do „prawdziwych interesów” prędzej czy później napotyka na opór określonej przestrzeni fantazmatycznej pod postacią logiki „zazdrości”, „kradzieży radości”. Nawet tak wyraźnie zdefiniowana kwestia jak ruch antyaborcyjny Moralnej Większości jest pod tym względem bardziej ambiwalentny, niż mogłoby się wydawać: jednym tego aspektem jest także reakcja na wysiłki „oświeconej” wyższej klasy, aby jej ideologia przeniknęła do wspólnotowego życia klas niższych, jest nim także, na innej płaszczyźnie, postawa przejawiająca się w niepokoju, z jakim szerokie koła angielskich liberałów lewicowych zareagowały na wielki strajk górników w 1988 roku. Niektórzy byli skłonni potępić ten strajk jako „irracjonalny”, jako „wyraz wstecznego fundamentalizmu klasy robotniczej” itd. Jakkolwiek wszystkie te stwierdzenia były zgodne z prawdą, pozostaje faktem, że strajk ten był również desperacką formą oporu ze strony pewnego tradycyjnego sposobu życia klasy robotniczej. Jako taki zatem, strajk ten był bardziej „postmodernistyczny” niż najczęściej spotykane „oświecone” liberalno-lewicowe głosy krytyczne formułowane przeciwko niemu, a to ze względu na same te cechy, które krytycy strajku postrzegali jako „wsteczne”.

Strach przed „nadmierną” identyfikacją jest zatem fundamentalną cechą późnokapitalistycznej ideologii: Wróg jest postrzegany jako „fanatyk”, który popada w „nadmierne utożsamienie” z rozproszoną wielością pozycji podmiotowych, zamiast zachować właściwy dystans wobec niej. Mówiąc krótko: wzniosła „dekonstrukcjonistyczna” logomachia skoncentrowana na „esencjalizmie” i „trwałych tożsamościach” zmagają się w rezultacie z wiatrakami. Rozproszony, wieloraki, konstruowany podmiot wychwalany przez teorię postmodernistyczną (podmiot charakteryzujący się skłonnościami do partykularnych, niespójnych sposobów zażywania radości itp.) nie tylko nie zawiera żadnego subwersyjnego potencjału, lecz po prostu oznacza formę subiektywności odpowiednią do okresu schyłkowego kapitalizmu. Być może nadszedł czas, aby powrócić do Marksowskiej intuicji, zgodnie z którą Kapitał jest ostateczną siłą „wydziedziczenia”, która podkopyje każdą trwałą tożsamość społeczną, i zinterpretować „późny kapitalizm” jako epokę, w której tradycyjna trwałość pozycji ideologicznych (autorytet patriarchalny, utrwalone role seksualne itd.) stają się przeszkodą na drodze do niczym nie pohamowanego utowarowienia każdego życia.

Niekończący się sąd kapitalizmu

Nie ma potrzeby podkreślać, że jesteśmy dalecy od tego, aby argumentować na rzecz przekonania, iż fundamentalistyczne nadmierne utożsamianie ma charakter „antykapitalistyczny”. Rzecz polega na tym, że współczesne formy „paranoidalnego” nadmiernego utożsamiania się z czymś są wewnętrzną odwrotnością uniwersalizmu Kapitału, stanowią wewnętrzną reakcję na ten uniwersalizm. Im bardziej logika Kapitału staje się uniwersalna, tym bardziej jej przeciwieństwo

72 Pojęcie fantazji wskazuje więc na wewnętrzne ograniczenia sprawiedliwości dystrybtywnej: jakkolwiek interesy innego są brane pod uwagę, jego fantazja została pokrzywdzona. Innymi słowy, gdy sprawdzian „zasłony ignorancji” mówi mi, że nawet jeżeli mam zajmować najniższe miejsce we wspólnotcie, mimo to powinienem zaakceptować mój wybór etyczny, to wówczas, poruszając się w mojej przestrzeni fantazji, mogę postawić pytanie: a jeżeli inny osądza według struktury fantazji, która jest absolutnie niemożliwa? Por. szczegółową krytykę teorii sprawiedliwości Rawlsa z Lacanowskiego punktu widzenia, [w:] S. Žižek: *Enjoy Your Symptom!*, rozdz. III. New York 1992.

będzie przyjmowało cechy „irracjonalnego fundamentalizmu”. Innymi słowy, nie ma stąd wyjścia tak długo, jak długo wymiar uniwersalny naszej formacji społecznej będzie definiowany w kategoriach Kapitału. Sposobem na przerwanie tego błędnego koła nie jest zwalczanie „irracjonalnych” nacjonalistycznych partykularyzmów, lecz wynajdywanie form praktyki politycznej, które będą mogły zawrzeć wymiar uniwersalności poza kapitałem; oczywiście wzorcowym przykładem takich praktyk jest obecnie ruch ekologiczny.

Problem demokracji liberalnej polega na tym, że a priori, z przyczyn strukturalnych, nie można jej poddać uniwersalizacji. Hegel powiedział, że moment zwycięstwa danej siły politycznej jest samym momentem jej rozszczępienia: zwycięski liberalno-demokratyczny „porządek nowego świata” w coraz większym stopniu odgradza swoje „wnętrze” od tego, co jest na „zewnątrz”; jest to granica między tymi, którym udaje się pozostawać „wewnątrz” (kraje rozwinięte, do których stosują się prawa człowieka, bezpieczeństwo socjalne itd.) oraz wykluczonymi (główną troską krajów „rozwiniętych” jest w stosunku do nich dążenie do pohamowania ich wybuchowego potencjału, nawet jeżeli ceną za takie powstrzymanie jest zarzucenie zasad demokratycznych)⁷³. To ta opozycja zatem definiuje współczesną konstelację, nie zaś opozycja między kapitalistycznym i socjalistycznym „blokiem”: „socjalistyczny” blok stanowił autentyczną „trzecią drogę”, był desperacką próbą modernizacji dokonywanej poza ograniczeniami kapitalistycznego systemu. W obecnym kryzysie państw postsocjalistycznych stawką jest właśnie walka o swoje miejsce po tym, gdy ułuda „trzeciej drogi” ulotniła się: chodzi to, kto będzie dopuszczony do „środka”, kto zostanie wintegrowany w rozwinięty porządek kapitalistyczny, a kto pozostanie z niego wykluczony. Była Jugosławia jest zapewne przypadkiem wzorcowym: każdy aktor w tej krwawej zabawie, jaką był rozpad Jugosławii, stara się uprawomocnić swoje miejsce „wewnątrz”, przedstawiając się jako ostatni bastion cywilizacji europejskiej (obecna ideologiczna nazwa na owo kapitalistyczne „wnętrze”) w obliczu orientalnego barbarzyństwa. Dla prawicowo-nacjonalistycznych Austriaków tą wyobrażoną granicą jest Karavanke, łańcuch górski oddzielający Austrię i Słowenię: za nim rozciąga się panowanie słowiańskich hord. Dla nacjonalistycznych Słoweńców granicą tą jest rzeka Kolpa, oddzielająca Słowenię od Chorwacji: my Słoweńcy jesteśmy jeszcze w Mitteleuropie, podczas gdy Chorwaci to Bałkany, zaangażowane w irracjonalne walki etniczne; sympatyzujemy z nimi, ale w ten sam sposób sympatyzuje się z ofiarami agresji w Trzecim Świecie... Dla Chorwatów ostateczną granicą jest oczywiście granica między nimi i Serbami, tj. między zachodnią cywilizacją katolicką a wschodnim ortodoksyjnym kolektywnym duchem, który nie jest w stanie zrozumieć wartości zachodniego indywidualizmu. Serbowie wreszcie uznają siebie samych za ostatnią linię obrony Europy chrześcijańskiej przed fundamentalistycznym niebezpieczeństwem ucieleśnionym w postaci muzułmańskich Albańczyków i Bośniaków. (Obecnie powinno być już oczywiste, kto w przestrzeni byłej Jugosławii zachowuje się w cywilizowany „europejski” sposób: są to ci, którzy zostali umieszczeni na samym dole tej drabiny, wykluczeni przez wszystkich – Albańczycy i muzułmańscy Bośniacy). Tradycyjna liberalna opozycja między „otwartymi” pluralistycznymi społeczeństwami a „zamkniętymi” nacjonalistyczno-korporacyjnymi społeczeństwami winna być zatem sprowadzona do punktu samoodniesienia: liberalne spojrzenie samo funkcjonuje według tej samej logiki, o ile opiera się ono na wykluczeniu Innego, któremu przypisuje się fundamentalistyczny nacjonalizm itd. Z tej racji wydarzenia w byłej Jugosławii stanowią doskonały przykład właściwego dialektycznego odwrócenia: coś, co najpierw przedstawiało się w danych okolicznościach jako element najbardziej zacofany, jako pozostałość z

⁷³ To rozdarcie jest zatem samą formą uniwersalności liberalnej demokracji: liberalno-demokratyczny „porządek świata” potwierdza swój uniwersalny zakres poprzez narzucanie tego rozdarcia jako determinujący antagonizm, jako zasada strukturyzująca stosunki między- i wewnątrznarodowe. Mamy tu więc do czynienia z dialektyką tożsamości i różnicy: sama tożsamość liberalno-demokratycznego „porządku” polega na rozcięciu, które oddziela jego „wnętrze” od tego, co na „zewnątrz”.

przeszłości, nagle, wraz ze zmianą ogólnej struktury, wyłania się jako element przyszłości w kontekście teraźniejszym, jako przeczucie tego, co czeka nas w przyszłości. Wybuchy bałkańskiego nacjonalizmu były początkowo lekceważone jako śmiertelne podrygi komunistycznego totalitaryzmu, kryjącego się pod płaszczykiem nowych nacjonalizmów, jako śmieszny anachronizm, którego właściwym czasem był XIX wiek państw narodowych, nie zaś nasza era organizmów wielonarodowych i światowej integracji; jednakże bardzo szybko stało się jasne, że konflikty etniczne w byłej Jugosławii stanowią pierwszy wyraźny przedsmak wieku XXI, prototyp postzimnowojennych konfliktów zbrojnych.

To antagonistyczne rozdarcie otwiera pole dla Czerwonych Khmerów, Sendero Luminoso i innych podobnych ruchów, które wydają się uosabiać „radykalne Zło” dzisiejszej polityki: jeżeli „fundamentalizm” funkcjonuje jako swego rodzaju „negatywny sąd” nad liberalnym kapitalizmem, jako wewnętrzna negacja uniwersalistycznego roszczenia liberalnego kapitalizmu, to ruchy takie jak Sendero Luminoso rozgrywają „nie kończący się sąd” nad nim. W „Zasadach filozofii prawa” Hegel uważa „motłoch” (Pöbel) za nieuchronny wytwór współczesnego społeczeństwa [G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Warszawa 1969, §§ 244–245]: jest to nie zintegrowany element w porządku prawnym, nie dopuszczany do uczestnictwa w jego korzyściach i z tej przyczyny zwolniony z wszelkiej odpowiedzialności za niego – jest to konieczny strukturalny nadmiar, wykluczony z zamkniętego kręgu społecznego gmachu. Wydaje się, że tylko dzisiaj, wraz z postępem kapitalizmu, to pojęcie „motłochu” uzyskało swoją adekwatną realizację w rzeczywistości społecznej dzięki siłom politycznym, które paradoksalnie jednocześnie najbardziej radykalny antymodernizm ubóstwa (odrzucając wszystko, co definiuje nowoczesność: rynek, pieniądze, indywidualizm...) z dobitnie modernistycznym projektem zacierania całej tradycji symbolicznej i rozpoczynania od punktu zerowego (w przypadku Czerwonych Khmerów oznaczało to likwidację całego systemu edukacji i mordowanie intelektualistów). Na czym właściwie polega „światłana droga” Senderystów, jeżeli nie na idei ponownego wpisania budowy socjalizmu w strukturę powrotu do starożytnego imperium Inków? (Czerwoni Khmerowie także uznawali swój reżym za powrót do utraconej wielkości starego królestwa Khmerów). Skutkiem tych desperackich prób przewyciężenia antagonizmu między tradycją i nowoczesnością jest podwójna negacja: radykalnie antykapitalistyczny ruch (odmowa integracji w rynek światowy) łączył się z systematycznym obalaniem wszelkich tradycyjnych hierarchicznych więzi społecznych, poczynając od rodziny (na płaszczyźnie „mikrowładzy” reżym Czerwonych Khmerów funkcjonował jako reżym „antyedypalny” w najczystszej formie, tj. jako „dyktatura niedorostków”, poprzez zachęcanie ich do donoszenia na ich rodziców). Prawda wyrażana w tym paradoksie podwójnej negacji polega na tym, że kapitalizm nie może reprodukcować się bez wsparcia przedkapitalistycznych form więzi społecznych. Innymi słowy, „radykalne Zło” Czerwonych Khmerów i Senderystów, wcale nie stanowi przypadku egzotycznego barbarzyństwa i jest zrozumiałe tylko na tle konstytutywnego antagonizmu dzisiejszego kapitalizmu. Jest bowiem czymś więcej niż przygodną okolicznością, że w obu omawianych przypadkach liderami ruchu są intelektualiści dobrze wyćwiczeni w subtelnościach kultury zachodniej (zanim Pol Pot stał się rewolucjonistą, był profesorem we francuskim lycée w Phnom Penh, znanym ze swych subtelnych odczytań Rimbauda i Mallarmégo; Abimael Guzman, „presidente Gonzalo”, przywódca ruchu Senderystów, jest profesorem filozofii, który poświęcił swoją pracę doktorską Kantowskiej teorii przestrzeni...). Z tego powodu byłoby rzeczą zbyt prostą starać się rozumieć te ruchy społeczne jako ostatnie wcielenia millenarystycznego radykalizmu, który poddaje strukturyzacji przestrzeń społeczną za pomocą rozłącznego antagonizmu między „nami” a „nimi”, nie dopuszczając żadnych form mediacji; ruchy te w istocie stanowią desperacką próbę uniknięcia strukturalnej nierównowagi konstytutywnej dla kapitalizmu, bez poszukiwania wsparcia w poprzednich tradycjach, które rzekomo umożliwiały nam zapanowanie nad tą nierównowagą (islamski fundamentalizm, również

tkwiący w tej logice, jest z tej racji skrajnie pokretnym instrumentem modernizacji). Innymi słowy, za wysiłkami ruchu Sendero Luminoso, polegającymi na zniszczeniu całej tradycji i idei rozpoczęcia od punktu zerowego poprzez akt twórczej sublimacji, kryje się poprawna intuicja dotycząca wzajemnej relacji między nowoczesnością i tradycją: jakkolwiek prawdziwy powrót do tradycji jest dzisiaj a priori niemożliwy, a jej rola sprowadza się do roli amortyzatora dla szoku, jakim jest proces modernizacji.

Czerwoni Khmerzy i Senderyści funkcjonują zatem jako swego rodzaju „nie kończący się sąd” nad późnym kapitalizmem w ściśle kantowskim sensie tego terminu: należy je lokować w trzeciej sferze, poza wewnętrznymi antagonizmem definiującym dynamikę późnego kapitalizmu (antagonizmem między dążeniem modernistycznym a fundamentalistyczną reakcją), ponieważ w radykalny sposób odrzucają one oba bieguny tej opozycji. Jako takie są one – by się wyrazić po heglowsku – integralną częścią pojęcia późnego kapitalizmu: jeżeli chce się objąć kapitalizm jako system światowy, należy wziąć pod uwagę jego wewnętrzną negację, „fundamentalizm”, jak i jego absolutną negację, tj. nie kończący się sąd nad nim.

Na tym tle należy osądzać znaczenie odnowionej (symbolicznej i realnej) przemocy przeciwko „obcym” w rozwiniętych krajach zachodnich. W odniesieniu do Rewolucji Francuskiej Kant stwierdził, że jej światowo-historycznego znaczenia nie należy poszukiwać w tym, co rzeczywiście się działo na ulicach Paryża, lecz w entuzjazmie, jaki wzbudziło dążenie do realizacji wolności w oświeconej, wykształconej ludności: być może jest prawdą, że to, co działo się w Paryżu było straszne, że uwolnione zostały najokropniejsze namiętności, jednak reperkusje tych wydarzeń wśród oświeconej ludności w całej Europie świadczą nie tylko o możliwości wolności, lecz także o samej realności dążenia do wolności jako faktu antropologicznego⁷⁴. Ten sam krok – przejście od bezpośredniej realności wydarzeń do modalności jej wpisania w wielkiego Innego, uosobionego przez biernych odbiorców – należy powtórzyć w odniesieniu do brutalnych wybuchów skierowanych przeciwko imigrantom w Niemczech latem 1992 roku (w Rostocku i innych miastach byłej NRD): prawdziwe znaczenie tych wydarzeń polega na tym, że te pogromy neonazistowkie spotkały się z aprobatą, a przynajmniej ze „rozumieniem” milczącej większości obserwatorów – nawet niektórzy najwyżsi przedstawiciele polityczni socjaldemokracji posługiwali się nimi jako argumentem za ponownym rozpatrzeniem liberalnej niemieckiej polityki wobec imigrantów. W tej zmianie w *Zeitgeist* kryje się prawdziwe niebezpieczeństwo: przygotowuje ona grunt pod możliwą hegemonię ideologii, która postrzega obecność „obcych” jako zagrożenie dla tożsamości narodowej, jako zasadniczą przyczynę antagonizmów dzielących polityczne ciało narodu.

Należy być szczególnie wrażliwym na różnicę między tym „ponowoczesnym” rasizmem szalejącym obecnie po Europie, a tradycyjnymi postaciami rasizmu. Dawny rasizm był bezpośredni i niezbyt wyrafinowany – „oni (Żydzi, Czarni, Arabowie, Wschodni Europejczycy...) są leniwi, skłonni do przemocy, knują, zatruwają naszą tkankę narodową...” – podczas gdy nowy rasizm ma charakter „odbity”, jest jak gdyby rasizmem do kwadratu, dlatego też może równie dobrze przybierać postać swojego własnego przeciwieństwa, walki przeciwko rasizmowi. Etienne Balibar trafił w samo sedno nazywając go „metarasizmem”⁷⁵. W jaki więc sposób „ponowoczesny” rasista reaguje na zamieszki w Rostocku? Rozpoczyna naturalnie od wyrażenia swego oburzenia i obrzydzenia wobec przemocy neonazistowskiej, jednak szybko dodaje, że te wydarzenia, jakkolwiek pożałowania godne, należy rozpatrywać w ich kontekście: są one w istocie wynaturzonym, zniekształconym wyrazem i skutkiem prawdziwego problemu, a mianowicie tego, że we współczesnym Babilonie doświadczenie przynależności do dobrze zdefiniowanej wspólnoty etnicznej, które nadaje znaczenie jednostkowemu życiu, traci swoje podstawy... krótko mówiąc,

74 I. Kant: *The Conflict of the Faculties*. University of Nebraska Press 1992, s. 153.

75 Por. E. Balibar: *Is There a "Neo-Racism"?*, [w:] E. Balibar i E. Wallerstein: *Race, Nation, Class*. London 1991.

prawdziwymi przestępcami są kosmopolityczni uniwersaliści, którzy w imię „wielokulturowości” mieszają rasy, a poprzez to uruchamiają naturalne mechanizmy samoobronne⁷⁶. Apartheid uzyskuje tym samym uprawomocnienie jako ostateczna forma antyrasizmu, jako dążenie do unikania napięć i konfliktów rasowych... Mamy tu namacalny przykład tego, co Lacan miał na myśli stwierdzając, że „nie ma metajęzyka”: dystans między metarasizmem a rasizmem nie istnieje, metarasizm jest rasizmem czystym i autentycznym, i jest tym bardziej niebezpieczny, ponieważ udaje swoje przeciwieństwo i domaga się rasistowskich rozwiązań jako formy walki z rasizmem.

Miejsce ideologii

Powyższa krytyka tej powszechnej wśród zachodnich liberałów postawy otwiera drogę do odmiennego, dodatkowego wyjaśnienia siły fascynacji, jaką w Europie Wschodniej wywiera nacjonalizm; niezwykłości „przejścia” od realnego socjalizmu do kapitalizmu. Weźmy przykład Słowenii. Jeżeli w obecnej dezintegracji „realnego socjalizmu” w Słowenii istnieje jakikolwiek podmiot społeczny, który zasługuje na miano „tragicznego”, to są nim słoweńscy komuniści, którzy dotrzykali obietnicy pokojowego, pozbawionego przemocy przejścia od socjalizmu do pluralistycznej demokracji. Od samego początku popadli we freudowski paradoks superego: im bardziej ustępowali żądaniom (ówczesnej) opozycji i akceptowali demokratyczne zasady gry, tym bardziej brutalne stawały się oskarżenia o ich „totalitaryzm” ze strony opozycji, tym bardziej byli podejrzani o to, że akceptują demokrację tylko „w słowach”, a w rzeczywistości knują demoniczne spiski przeciwko niej. Paradoks tych oskarżeń ujawnił się w całej pełni, gdy po wielu głośnych oświadczeniach, że nie należy poważnie traktować demokratycznego zaangażowania ze strony komunistów, stało się oczywiste, że oni naprawdę są zwolennikami demokracji: wówczas opozycja nie tylko nie popadła w zakłopotanie, ale po prostu zmieniła treść oskarżenia i zaczęła twierdzić, że komuniści „zachowują się bez żadnych zasad” – jak można ufać komuś, kto bezwstydnie zdradza swoją rewolucyjną przeszłość i akceptuje zasady demokratyczne? Żądanie opozycji, widoczne w tym paradoksie, jest ironicznym powtórzeniem starego dobrego stalinowskiego żądania funkcjonującego podczas potwornych politycznych procesów pokazowych, gdzie oskarżony był zmuszany do przyznania się do winy i żądania dla siebie najwyższego wymiaru kary: dla opozycji antykomunistycznej jedynym dobrym komunistą mógłby być ten, kto najpierw organizuje wolne wielopartyjne wybory, a następnie przyjmuje w nich z własnej woli rolę kozła ofiarnego, tj. przedstawiciela okropieństw totalitarnych, który musi być pokonany. Krótko mówiąc, od komunistów oczekiwano się przyjęcia pozycji w czystym metajęzyku i stwierdzenia: „Przyznajemy, jesteśmy totalitarystami, zasługujemy na to, żeby przegrać wybory!”, tak jak ofiara w stalinowskich procesach pokazowych, która wyznaje swoją winę i żąda najsurowszego wymiaru kary. Ta zmiana w społecznym postrzeganiu słoweńskich demokratycznych komunistów w istocie miała charakter enigmatyczny: do momentu osiągnięcia „punktu krytycznego” w drodze do demokracji, społeczeństwo drżało o los swoich komunistów, liczyło na nich, że uda się im nie ulec presji prawdziwie antydemokratycznych sił (armii jugosłowiańskiej, populizmu serbskiego, starych dogmatyków itp.) i że doprowadzą do wolnych wyborów; następnie jednak ci sami komuniści stali się Wrogiem...

Logikę tej zmiany, od „otwartej” sytuacji przed wyborami do jej „zamknięcia” [alternatywny przekład tej dychotomii: sytuacja „nierozstrzygnięta” i „rozstrzygnięta”] po wyborach, można zrozumieć za pomocą kategorii „zanikającego pośrednika”, wypracowanej przez

76 By przytoczyć jeden z niedawnych listów do tygodnika „Newsweek”: „Być może wspólne życie jest czymś fundamentalnie nienaturalnym dla różnych ras lub grup etnicznych. [...] Jakkolwiek nie można puścić płazem ataków skierowanych przeciwko przybyłym w Niemczech, Niemcy mają wszelkie prawa żądać, aby ich kraj pozostał krajem etnicznie niemieckim”.

Fredericka Jamesona⁷⁷. Dany system osiąga swoją równowagę, tj. stabilizuje się jako synchroniczna totalność, kiedy – mówiąc po heglowsku – „ustanawia” swe zewnętrzne założenia jako swe wewnętrzne momenty, a tym samym zaciera swe traumatyczne pochodzenie. Mamy tu do czynienia z napięciem między „otwartą” sytuacją, gdy generowany jest nowy pakt społeczny, a jej późniejszym „zamknięciem” – by posłużyć się terminami Kierkegaarda w odniesieniu do napięcia między możliwością i koniecznością: koło ulega zamknięciu, kiedy nowa umowa społeczna ustanawia się w swej Konieczności i zasłania swoją „możliwość”, tj. otwarty, nie rozstrzygnięty proces, który do niej doprowadził. W okresie przejściowym, gdy reżym socjalistyczny już się rozpadał, ale nowy reżym jeszcze się nie ustabilizował, byliśmy świadkami swego rodzaju otwarcia, rzeczy były przez chwilę widzialne, ale bezpośrednio potem znowu stały się niewidoczne. By to wyrazić po prostaku, ci, którzy wyzwolili proces demokratyzacji i toczyli o nią najcięższe bitwy, nie są tymi samymi, którzy dzisiaj korzystają z jej owoców, lecz jest tak nie ze względu na jakąkolwiek uzurpację czy oszustwo ze strony zwycięzców, lecz z powodu głębszej logiki. Gdy proces demokratyzacji osiągnął swój szczyt, zakopał swoje detonatory. To znaczy, kto właściwie naprawdę uruchomił ten proces? Nowe ruchy społeczne, punk, nowa lewica – po zwycięstwie demokracji wszystkie te impulsy nagle i tajemniczo utraciły grunt pod nogami i mniej lub bardziej znikły ze sceny. Sama kultura, zbiór preferencji kulturowych, uległ radykalnej zmianie: od punka, poprzez Hollywood po wiersze patriotyczne i quasi-folklorystyczną komercyjną muzykę (wbrew powszechnemu przekonaniu, że rozprzestrzeniająca się kultura amerykańska i zachodnia przytłacza autentyczne korzenie narodowe). Byliśmy zatem świadkami autentycznej „akumulacji pierwotnej” demokracji, chaotycznego zbiorowiska punków, studentów i ich strajków okupacyjnych, komitetów na rzecz obrony praw człowieka itd., które dosłownie stały się niewidoczne wraz z momentem, w którym nowy system się ustabilizował, a poprzez to skonstruował swój własny mit o swoim Pochodzeniu. Ci sami ludzie, którzy kilka lat wcześniej bezwzględnie krytykowali nowe ruchy społeczne z pozycji dogmatycznej, obecnie, jako członkowie rządzącej antykomunistycznej koalicji, oskarżają swoich własnych przedstawicieli o „protokomunizm”.

Ta dialektyka ma szczególnie interesujący aspekt teoretyczny.

Z grubsza możemy powiedzieć, że w minionych dwóch dziesięcioleciach intelektualne życie Słowenii zostało zdominowane przez dwie orientacje filozoficzne: heideggeryzm w opozycji i marksizm szkoły frankfurckiej w „oficjalnych” kołach partyjnych. Należałoby więc oczekiwać, że główna walka rozegra się między tymi dwoma orientacjami, podczas gdy trzeci blok – lakaniści i althusserianie – odegra rolę niewinnego obserwatora. Jednakże gdy tylko doszło do polemiki, obie główne orientacje gwałtownie zaatakowały tego samego trzeciego autora, Althussera. (Ponadto, co sprawiło, że niespodzianka była jeszcze większa, dwaj główni uczestnicy tej polemiki, pewien zwolennik Heideggera i (ówczesny) marksista frankfurckiej orientacji, później zostali członkami rządzącej koalicji antykomunistycznej...). W latach 70. Althusser faktycznie funkcjonował jako swego rodzaju punkt symptomatyczny, jako nazwisko, na temat którego wszyscy jego „oficjalni” oponenci – heideggeryści, marksiści orientacji frankfurckiej, filozofowie z kręgu Praxis oraz ideologowie komitetów centralnych w Zagrzebiu i Belgradzie – nagle zaczęli mówić tym samym językiem, wypowiadając te same oskarżenia. Od samego początku punktem wyjścia słoweńskich lakaniistów była obserwacja tego, w jaki sposób nazwisko „Althusser” wyzwalało tajemniczy niepokój we wszystkich obozach. Odczuwa się nawet pokusę, żeby zasugerować, że niefortunny wypadek w prywatnym życiu Althussera (który zadusił swoją żonę) odegrał rolę wyczekiwanego pretekstu, swoistego „małego fragmentu rzeczywistości” umożliwiającego jego teoretycznym przeciwnikom poddanie represji realne cierpienie, jakim była dla nich jego teoria („Jak można

77 Por. F. Jameson: *The Vanishing Mediator, or Max Weber as Storyteller*, [w:] *The Ideologies of Theory*, t. 2. Minneapolis 1988.

poważnie brać teorię kogoś, kto zadusił swoją własną zonę?”). Jest być może czymś więcej niż ciekawostką fakt, że w Jugosławii althusserianie (oraz, ogólniej, ci, którzy przyjmowali „strukturalistyczną”, nie zaś „poststrukturalistyczną” orientację) jako jedyni pozostali „czyści” w walce o demokrację: wszystkie inne szkoły filozoficzne w pewnym momencie sprzedały się reżymowi. Filozofowie analityczni sygnalizowali reżymowi: „To prawda: nie jesteśmy marksistami, ale też nie jesteśmy niebezpieczni; nasza myśl to czysty, apolityczny aparat profesjonalny, a więc nie macie się czego bać z naszej strony, a nawet, pozostawiając nas w spokoju, możecie zyskać uznanie za to, że dopuszczacie filozofię niemarksistowską, nie narażając przy tym swojej władzy”. Sygnał został odebrany i pozostawiono ich w spokoju. W Republice Bośni w latach 70. szkoła frankfurcka cieszyła się półoficjalnym statusem, podczas gdy w Chorwacji, a częściowo także w Serbii, pełniąc przywilejów cieszyli się „oficjalni” heideggeryści, zwłaszcza w kołach wojskowych, i to do tego stopnia, że podczas czystek uniwersyteckich były przypadki, iż ktoś stracił pracę za niezrozumienie pewnych subtelności dialektyki negatywnej (jak to później zostało sformułowane w uzasadnieniu decyzji), lub też, że socjalistyczne siły zbrojne formułowały dokumenty w najczystszej heideggerowskim stylu („istotą samo-obrony naszego społeczeństwa jest samo-obrona istoty naszego społeczeństwa” itd.). Opór wobec Althussera potwierdzał to, że to właśnie teoria Althussera – często oczernianego jako protostalinista – służyła jako swego rodzaju „spontaniczne” narzędzie teoretyczne dla skutecznego osłabienia totalitarnych reżymów komunistycznych: jego teoria Ideologicznych Aparatów Państwowych przypisywała podstawową rolę reprodukcji ideologii „zewnątrznym” rytuałom i praktykom, z uwagi na które „wewnętrzne” przekonania i wierzenia są ściśle wtórne. Czyż bowiem trzeba w ogóle zwracać uwagę na centralne miejsce tych rytuałów w „realnym socjalizmie”? To, co się liczyło, to zewnętrzne posłuszeństwo, nie zaś „wewnętrzne przekonania” – posłuszeństwo było tożsame z pozorem posłuszeństwa, co tłumaczy, dlaczego jedynym sposobem na odegranie autentycznie subwersyjnej roli było postępowanie „naiwne”, „wpychanie w gardło systemu jego własnych słów”, tj. kwestionowanie pozoru jego ideologicznej spójności.

To zniknięcie „zanikającego pośrednika” nie jest oczywiście słoweńską specjalnością. Czyż bowiem historia wschodniemieckiego Neues Forum nie jest tego spektakularnym przykładem? Los tej formacji jest naznaczony wewnętrznym tragicznym wymiarem etycznym: reprezentuje on punkt, w którym ideologia „bierze siebie dosłownie” i przestaje funkcjonować jako „obiektywnie cyniczna” legitymizacja istniejących stosunków władzy (Marks). Neues Forum składało się z grup zaangażowanych intelektualistów, którzy „brali socjalizm poważnie” i byli gotowi uczynić wszystko, aby zniszczyć skompromitowany system i zastąpić go utopijną „trzecią drogą” biegnącą z dala od kapitalizmu i „realnego” socjalizmu. Ich szczerze przekonanie i upieranie się przy tym, że naprawdę nie dążą do odbudowy zachodniego kapitalizmu okazały się oczywiście jedynie nic nie znaczącym złudzeniem; jednakże można powiedzieć, że to właśnie (owo wszechogarniające złudzenie pozbawione podstaw) okazało się *stricto sensu* nie-ideologiczne: nie „odzwierciedlało” ono w odwróconej ideologicznej postaci żadnych faktycznych stosunków władzy. W tym punkcie powinniśmy wprowadzić poprawkę do marksistowskiej Wulgaty: wbrew banałowi, zgodnie z którym ideologia staje się „cyniczna” (akceptuje dystans między „słowami” i „czynami”, już „nie wierzy w siebie samą”, nie jest już doświadczana jako prawda, lecz traktuje siebie samą jako czysto instrumentalny środek uprawomocnienia władzy) w okresie „dekadencji” formacji socjalistycznej, można w istocie powiedzieć, że okres „dekadencji” otwiera przed rządzącą ideologią sposobność do „wzięcia siebie samej poważnie” i przeciwstawienie się swojej własnej bazie społecznej. (Wraz z powstaniem protestantyzmu, chrześcijańska religia sprzeciwiła się feudalizmowi jako swojej bazie społecznej, tak samo jak Neues Forum sprzeciwiło się istniejącemu socjalizmowi w imię „prawdziwego socjalizmu”). W ten sposób nieświadomie „zanikający pośrednicy” uwalniali siły wiodące do ich własnej destrukcji; gdy już wykonali swoją pracę, byli „wyprzedzani przez historię”

(Neues Forum zdobyło 3% głosów w wyborach), a następnie rozpoczął się nowy „czas łajdaków”, kiedy przyszli do władzy ludzie, którzy w okresie represji komunistycznych przeważnie siedzieli cicho, lecz mimo to oskarżali Neues Forum jako „kryptokomunistów”...

Ogólnym morałem teoretycznym, jaki należy wywieść z tych przykładów, jest ten, że pojęcie ideologii trzeba uwolnić od problematyki „reprezentacyjnej”: ideologia nie ma nic wspólnego ze „złudzeniem”, z nieprawidłową, zniekształconą reprezentacją swej treści społecznej. Mówiąc zwięźle: polityczne stanowisko może być całkowicie prawidłowe („prawdziwe”), gdy idzie o swoją obiektywną treść, a mimo to być całkowicie ideologiczne, i odwrotnie, idea, jaką stanowisko polityczne wyraża w swej treści społecznej, może okazać się całkowicie błędna, a mimo to nie ma w niej nic „ideologicznego”. W odniesieniu do „prawdy faktualnej”, stanowisko Neues Forum – uznające rozpad reżimu komunistycznego jako otwarcie drogi prowadzącej do wynalezienia jakiejś nowej formy przestrzeni społecznej wykraczającej poza ograniczenia kapitalizmu – było bez wątpienia złudne. Wszystkie siły opozycyjne wobec Neues Forum stawiały wszystko na możliwie najszybszą aneksję Niemiec wschodnich przez Niemcy Zachodnie, tj. na włączenie ich kraju w system kapitalizmu światowego; w ich przekonaniu ludzie skupieni wokół Neues Forum byli jedynie gromadą heroicznym marzycieli. To przekonanie okazało się słuszne – było jednak mimo to całkowicie ideologiczne. Dlaczego? Konformistyczne przyjęcie modelu zachodniemieckiego implikowało ideologiczną wiarę w nieproblematyczne, nieantagonistyczne funkcjonowanie „państwa socjalnego” późnego kapitalizmu, podczas gdy w przypadku pierwszym – jakkolwiek zwodniczym, gdy idzie o jego faktualną treść (jego sformułowaną zawartość) – za pomocą swej „skandalicznej” i dalekiej od rzeczywistości treści programowej, wyrażała się świadomość prawdziwych problemów późnego kapitalizmu. Jest to jeden ze sposobów na rozumienie tezy Lacana, zgodnie z którą prawda ma strukturę fikcji: w tych pełnych zamieszania miesiącach przejścia od „realnego socjalizmu” do kapitalizmu, fikcja „trzeciej drogi” stanowiła jedyny moment, w którym antagonizm społeczny nie został zatarty. Na tym polega jedno z zadań „postmodernistycznej” krytyki ideologii: na wskazaniu elementów w istniejącym porządku społecznym, które – w formie „fikcji”, tj. „utopijnej” narracji o możliwych, lecz nieudanych alternatywnych dziejach – ujawniają antagonistyczny charakter systemu, a poprzez to „wyobcowują” nas od samoczywistości jego ustanowionej tożsamości.

Od polityki do postpolityki

Jakie to ma znaczenie dla naszej praktyki politycznej? Zaczniemy od pytania: czym jest polityka właściwa?⁷⁸ Jest to zjawisko, które po raz pierwszy pojawiło się w starożytnej Grecji, gdy członkowie demos (ci, którzy nie mieli ściśle określonego miejsca w hierarchicznej budowlu społecznej) zażądali, aby wysłuchano ich głosu. Wbrew sprawującym władzę i kontrolę społeczną, demos zaprotestował przeciwko krzywdom, jakie znosił i chciał, aby wysłuchiwno jego głosu, aby głos ten został uznany za element sfery publicznej; oni wykluczeni, pozbawieni trwałego miejsca w hierarchii społecznej, paradoksalnie uznali się za reprezentantów, zastępców za Całość Społeczeństwa, za prawdziwą Uniwersalność („my”, ci, którzy jesteśmy „niczym”, którzy wcale się nie liczymy w porządku społecznym, my jesteśmy ludem, jesteśmy Wszystkim, przeciwko czemu inni występują w imię swojego partykularnego, uprzywilejowanego interesu). Konflikt polityczny implikuje zatem napięcie między ustrukturyzowanym ciałem społecznym, w którym każdy ma swoje miejsce, a „częścią, która nie jest częścią”, elementem podważającym ten porządek w imię racji pustej zasady uniwersalności, zwanej przez Etienne Balibara egaliberte, tj. zasady równości wszystkich ludzi jako istot mówiących. Polityka właściwa zawsze implikuje więc swego rodzaju

78 Polegam tu na pracy J. Ranciere: *La mesentente*. Paris 1995.

zwarcie między tym, co Uniwersalne a tym, co Partykularne: implikuje paradoks czegoś jednostkowego, które przedstawia się jako reprezentant tego, co Uniwersalne, destabilizując „naturalny” porządek funkcjonalny stosunków panujących w ciele społecznym. Właściwa walka polityczna nie jest więc nigdy racjonalną debatą między wieloma różnymi interesami, lecz jest jednocześnie walką o wysłuchanie swojego głosu i uznanie go za głos prawomocnego partnera. Kiedy „wykluczeni” – poczynając od greckiego demosu, na polskich robotnikach kończąc – protestowali przeciwko rządzącej elicie (przeciwko arystokracji lub nomenklaturze), prawdziwą stawką nie były ich otwarcie formułowane żądania (wyższych płac, poprawy warunków pracy itp.), lecz samo ich prawo do głosu i do uznania za równego partnera w debacie – w Polsce nomenklatura przegrała z chwilą, gdy musiała uznać Solidarność za równego partnera... Cała historia myśli politycznej jest ostatecznie szeregiem zaprzeczeń tego politycznego momentu, właściwej logiki antagonizmu politycznego. Istnieją cztery główne wersje tych zaprzeczeń:

- archepolityka; jest to „komunitarystyczna” próba zdefiniowania tradycyjnej, zwartej, organicznie ustrukturyzowanej, homogenicznej przestrzeni społecznej, która nie dopuszcza żadnej próżni, w jakiej mogłoby dojść do zaistnienia politycznego momentu-wydarzenia;
- parapolityka; jest to próba depolitycyzacji polityki, co polega na tym, że akceptuje się konflikt polityczny, lecz reformuluje się ją jako „rywalizację” – toczącą się w przestrzeni reprezentacyjnej między uznanymi partiami lub osobami – której celem jest (czasowe) zajęcie miejsca u sterów władzy wykonawczej. Ta parapolityka ma cały szereg odmiennych, następujących po sobie wersji: główna zmiana jest widoczna między klasyczną a nowożytną Hobbesowską jej wersją, skoncentrowaną na problematyce umowy społecznej i alienacji praw jednostkowych w procesie wyłaniania się suwerennej władzy. Etyka Habermasa i Rawlsa są być może ostatnimi filozoficznymi pozostałościami po tej postawie: dążą one do deantagonizacji polityki za pomocą formułowania wyraźnych zasad, jakich należy przestrzegać, aby agonistyczna procedura społecznego spierania się nie przerodziła się w politykę właściwą;
- marksistowska (lub utopijno-socjalistyczna) metapolityka; konflikt polityczny jest tu w pełni uznany, ale jedynie jako teatr cieni, gdzie odgrywane są zdarzenia, których właściwym miejscem jest Inna Scena (procesów ekonomicznych); ostatecznym celem „prawdziwej” polityki jest więc samoobalenie, transformacja „administrowania ludźmi” w „administrowanie rzeczy” w ramach całkowicie przejrzystego racjonalnego porządku Woli zbiorowej. (Mówiąc ściślej, marksizm jest pod tym względem niejasny, ponieważ sam termin „ekonomia polityczna” otwiera również przestrzeń dla gestu przeciwnego, polegającego na wprowadzeniu polityki do samego serca ekonomii, czyli dla odrzucenia „apolitycznego” charakteru procesów ekonomicznych jako skrajnego ideologicznego złudzenia. Walka klasowa nie „wyraża” określonych obiektywnych sprzeczności ekonomicznych, jest bowiem formą samego istnienia tych sprzeczności.);
- czwarta wersja to ultrapolityka (Carl Schmitt); polega ona na próbie depolitycyzacji konfliktu za pomocą nadania mu skrajnej postaci poprzez bezpośrednią militaryzację polityki. W ultrapolityce „wyparty” czynnik polityczny powraca pod postacią dążenia do rozwiązania węzła konfliktu politycznego za pomocą jego fałszywej radykalizacji, tj. za pomocą przeformułowania go w wojnę między „Nami” a „Nimi”, w wojnę z naszym Wrogiem, gdzie nie ma wspólnej płaszczyzny dla konfliktu symbolicznego – jest rzeczą bardzo symptomatyczną, że zamiast o walce klasowej, radykalna prawica mówi o klasowej (czy seksualnej) wojnie.

We wszystkich tych czterech przypadkach mamy więc do czynienia z próbą uszlachetnienia autentycznie traumatycznego wymiaru polityki: w starożytnej Grecji pojawiło się coś pod nazwą demos i zażądało swych praw, i od samego początku (tj. od „Państwa” Platona) aż po najnowszy renesans liberalnej „filozofii politycznej”, „filozofia polityczna” była próbą zawieszenia destabilizującego potencjału tego, co polityczne, zaprzeczenia mu lub kontroli nad nim w ten czy inny sposób: poprzez powrót do przedpolitycznego ciała społecznego, poprzez ustanowienie zasad

rywalizacji politycznej itp., itd. „Filozofia polityczna” jest więc we wszystkich swych odmianach swego rodzaju „budowaniem obrony” i być może udałoby się sformułować jej typologię poprzez przywołanie odmiennych sposobów obrony przeciwko pewnym traumatycznym doznaniom w psychoanalizie. Arche-, para-, meta- i ultrapolityka układają się zatem w swoisty kwadrat logiczny Greimasa, w którym arche- i ultra- są dwiema twarzami tradycjonalistycznej postawy (zamknięta wspólnota i jej wojna z zewnętrznymi wrogami), zaś para- i meta- to dwie wersje nowoczesnej polityki (demokratyczne zasady formalne i pojęcie, że pole gry demokratycznej jedynie wyraża i/lub zniekształca inny poziom przedpolitycznych procesów społeczno-ekonomicznych, na których „faktycznie rozgrywają się realne problemy”, podczas gdy na innej osi meta- i ultrapolityka implikuje pojęcie nieprzewycięzalnej walki, konfliktu i antagonizmu, wbrew stwierdzeniom o harmonijnej współpracy na gruncie arche- i parapolityki.

Obecnie jednak mamy do czynienia z inną postacią negacji tego, co polityczne, postmodernistyczną postpolityką, która nie „represjonuje” już tego, co polityczne, nie stara się zawrzeć i spacyfikować „powrotów tego, co wyparte”, lecz – bardziej skutecznie – „nie dopuszcza” go, wskutek czego ponowoczesne formy przemocy etnicznej, ich „irracjonalny”, nadmierny charakter nie są już po prostu „powrotami tego, co wyparte”, lecz stanowią przypadek tego, co jest wykluczone (z tego, co Symboliczne), co – jak wiemy od Lacana – powraca w tym, co Realne. W postpolityce konflikt globalnych ideologicznych wizji, znajdujący ucieleśnienie w różnych partiach rywalizujących o władzę, zostaje zastąpiony przez współpracę oświeconych technokratów (ekonomistów, specjalistów od opinii publicznej...) i liberalnych multikulturalistów; poprzez proces negocjacji interesów osiągnany jest kompromis w postaci mniej lub bardziej uniwersalnej zgody. To, co polityczne (przestrzeń sporu, w której wykluczeni mogą protestować przeciwko krzywdom/niesprawiedliwościom im wyrządzonym), wykluczone z Symbolicznego, powraca następnie w rzeczywistości w formie nowych form rasizmu. Należy dostrzec, w jaki sposób „postmodernistyczny rasizm” wyłania się jako ostateczna konsekwencja postpolitycznego zawieszenia tego, co polityczne, redukcji Państwa wyłącznie do strażnika policyjnego będącego na usługach (ustalonych na mocy umowy) potrzeb sił rynkowych i multikulturalistycznego tolerancyjnego humanitaryzmu: „obcy”, którego status nigdy nie jest właściwie „uregulowany”, jest „niepodzielną resztką” [ang. *indivisible remainder*; jest to także tytuł jednej z książek S. Žižka] transformacji demokratycznej walki politycznej w postpolityczną procedurę negocjacji i multikulturowej polityki. Zamiast politycznego podmiotu „klasy robotniczej” domagającej się swych powszechnych praw, mamy z jednej strony określone warstwy społeczne lub grupy, każda ze swoimi problemami (zmniejszający się popyt na niewykwalifikowaną siłę roboczą itp., itd.), z drugiej zaś imigrantów, którym w coraz większym stopniu uniemożliwia się politycyzację swej sytuacji wykluczenia⁷⁹.

W tym momencie należy globalizację przeciwstawić uniwersalizacji: globalizacja (nie tylko w sensie globalnego kapitalizmu, ustanowienia globalnego rynku światowego, ale także w sensie uznania „człowieczeństwa” za globalny punkt odniesienia dla praw człowieka, uprawomocnienia złamania suwerenności Państwa, interwencji policji, restrykcji handlowych i bezpośrednich interwencji wojskowych w częściach świata, w których prawa człowieka są łamane) jest właśnie mianem dla wyłaniającej się logiki postpolitycznej, która coraz bardziej wyklucza wymiar uniwersalności funkcjonujący we właściwym procesie politycyzacji. Paradoks polega na tym, że nie ma autentycznej uniwersalności bez politycznego sporu, bez „części nie będącej częścią”, bez nie umocowanego bytu przedstawiającego się – manifestującego się – jako zastępnik za uniwersalność. Inność, wykluczona z konsensualnej tolerancyjnej/racjonalnej dziedziny postpolitycznych negocjacji i administracji, powraca w postaci niewyjaśnialnego czystego Zła, którego

79 Por. J. Ranciere: op.cit., s. 162.

emblematicznym obrazem jest Holocaust. Postmodernistyczną postpolitykę definiuje więc tajemnicza solidarność między jej dwiema Janusowymi twarzami: z jednej strony zastąpienie polityki właściwej przez odpolitycznione operacje „humanitarne” (humanitarna ochrona praw człowieka i obywatela, pomoc dla Bośni, Somalii, Ruandy, Korei Północnej...); z drugiej strony gwałtowne wyłanianie się odpolitycznionego Zła pod postacią „nadmiernej” etnicznej czy religijnej fundamentalistycznej przemocy. Krótko mówiąc, Ranciere proponuje nową wersję starego Heglowskiego motta „Zło mieści się w samym spojrzeniu, które spogląda na przedmiot jako na Zło”: współczesna postać Zła, zbyt „silna”, aby poddawać się analizie politycznej (Holocaust), jawi się jako takie tylko dla spojrzenia, które konstytuuje je jako takie (odpolitycznione). Najważniejsza jest ich spekulatywna tożsamość, tj. „nie kończący się sąd”. „Humanitarne, odpolitycznione współczucie jest nadmiarem Zła przekraczającym swą polityczną formę”.

Globalizm a uniwersalizm

Problematykę tę należy powiązać z zaproponowanym przez Balibara pojęciem nadmiernego, niefunkcjonalnego okrucieństwa jako cechy współczesnego życia⁸⁰: okrucieństwo, które przybiera różne postacie, od „fundamentalistycznego” rasistowskiego i/lub religijnego mordy, do „bezsensownych” aktów przemocy dokonywanych przez niedorostków i bezdomnych w naszych metropoliach, tj. przemocy, którą ma się pokusę nazwać Id-Złem, przemocy nie ugruntowanej w żadnych utylitarnych czy ideologicznych powodach. To znaczy faktem, jaki się rzuca w oczy w takich przypadkach, jest „pierwotny” poziom libidinalnej ekonomii, leżący u ich podłoża – jest to poziom „pierwotny” nie w sensie „regresji” do jakiegoś archaicznego stanu, lecz w sensie skrajnej, elementarnej natury stosunku między przyjemnością i jouissance, między okręgiem zasady przyjemności dążącym do równowagi, do reprodukcji swego zamkniętego obwodu, a eks-tymnym obcym ciałem. Libidinalna ekonomia, która leży u podłoża niesławnego okrzyku bitewnego „Ausländer raus!” („Obcy precz!”), może być przedstawiona za pomocą schematu Lacana ujmującego stosunek między Ich i Lust⁸¹, gdzie Unlust jest definiowane jako (nie)asymilacja, jako „to, co jest nieasymilowalne, nieredukowalne do zasady przyjemności”⁸². Terminy, jakimi posługują się Freud i Lacan, aby opisać stosunek między Ich i jouissance, doskonale pasują do metaforyki rasistowskiej postawy wobec obcych: asymilacja i opór wobec asymilacji, odrzucenie obcego ciała, zakłócenie równowagi... Aby umiejscowić tego rodzaju Zło, można się posłużyć jako zasadą klasyfikacyjną freudowską triadą Ego, Superego i Id:

- najpowszechniejszym rodzajem Zła jest Ego-Zło, tj. zachowanie kierujące się egoistyczną kalkulacją i zachłannością, tj. lekceważeniem dla uniwersalnych zasad etycznych;
- Zło przypisywane tak zwanym „fundamentalistycznym fanatykom”, ma – przeciwnie – charakter Superego-Zła: Zło jest dokonywane w imię fanatycznego poświęcenia dla jakiegoś ideologicznego ideału;
- jednakże w biciu obcokrajowców przez skinheadów nie można odkryć ani wyraźnego egoistycznego wyrachowania, ani wyraźnego utożsamienia ideologicznego. Cała gadanina o obcokrajowcach jako kradnących nam pracę lub o zagrożeniu, jakie stanowią dla naszych zachodnich wartości, nie powinna nas zwodzić: po bliższym przyjrzeniu się okazuje się, że ta gadanina stanowi co najwyżej powierzchowną, wtórną racjonalizację. Odpowiedź, jaką ostatecznie otrzymujemy od skinheada sprowadza się do tego, że dobrze się poczuł bijąc obcokrajowców, że ich obecność denerwuje go... Mamy tu do czynienia z Id-Złem, tj. ze Złem ustrukturyzowanym i motywowanym za pomocą najbardziej elementarnej nierównowagi w

80 Por. E. Balibar: *La violence: idealite et cruauté*, [w:] *La crainte des masses*. Paris 1997.

81 J. Lacan: *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. New York 1979, s. 240.

82 *Ibidem*, s. 241.

stosunku między Ich a jouissance, za pomocą napięcia między przyjemnością i obcym ciałem jouissance leżącym w samym jej sercu. Id-Zło ustanawia więc najbardziej elementarne „zwarcie” w stosunku podmiotu do pierwotnie brakującego przedmiotu-przyczyny jego pożądania: tym, co nas „niepokoi” w „innych” (Żydach, Japończykach, Afrykańczykach, Turkach...) jest fakt, że wydają się oni znajdować w uprzywilejowanym stosunku do przedmiotu – inny zatem posiada przedmiot-skarb, ukradłszy go nam (i to właśnie dlatego my go nie mamy!), albo stanowi zagrożenie dla naszego posiadania tego przedmiotu.

W tym miejscu należy jeszcze raz przywołać Heglowski „nie kończący się sąd” orzekający spekulatywną tożsamość tych „bezużytecznych” i „nadmiernych” aktów przemocy, które nie reprezentują nic innego poza czystą i nagą („nie wysublimowaną”) nienawiścią do Inności w postpolitycznym wielokulturowym świecie tolerancji dla różnicy, z której nikt nie jest wykluczony. Posłużyłem się właśnie terminem „nie wysublimowany” oczywiście w jego potocznym znaczeniu, które w tym sensie oznacza coś wręcz przeciwnego do znaczenia psychoanalitycznego. Krótko mówiąc, to, co się dzieje w koncentracji nienawiści na pewnych przedstawicielach (oficjalnie tolerowanych) Innych, jest w istocie samym mechanizmem sublimacji w swej elementarnej postaci: wszechogarniająca natura postpolitycznej Konkretnej Uniwersalności, dopuszczającej każdego na płaszczyźnie symbolicznego włączenia, ta wielokulturowa wizja-i-praktyka „jedności w wielości” („wszyscy równi, wszyscy różni”) otwiera – jako jedyną drogę umożliwiającą zaznaczenie różnicy – ów protosublimacyjny gest wyniesienia przygodnego Innego (kogoś innej rasy, innej płci, innej religii...) do rangi „absolutnej Inności” niemożliwej Rzeczy, ostatecznego zagrożenia dla naszej tożsamości, tej Rzeczy, która musi być poddana anihilacji, jeżeli my mamy przetrwać... Na tym polega prawdziwie Heglowski paradoks: ostateczne osiągnięcie prawdziwie racjonalnej „konkretnej uniwersalności” – zniesienie antagonizmów, „dojrzały” świat negocjowanego współistnienia różnych grup – jest tożsame ze swym radykalnym przeciwieństwem, z całkowicie przygodnym aktem przemocy.

Istnieją jeszcze dwa inne heglowskie aspekty tej brutalnej przemocy. Po pierwsze, Heglowska fundamentalna zasada stwierdza, że „obiektywnemu” nadmiarowi (bezpośrednim rządom abstrakcyjnej uniwersalności, która narzuca swe prawo „mechanicznie”, ze skrajnym lekceważeniem podmiotu, którego ono dotyczy i który jest pochwycony w swej sieci) towarzyszy zawsze nadmiar „subiektywny” (nieregularne, arbitralne zaspokajanie kaprysów). Wzorcowy przykład tej wzajemnej zależności między obiektywnym i subiektywnym nadmiarem sformułował Balibar, który odróżnia dwa przeciwne, lecz komplementarne tryby brutalnej przemocy: „ultraobiektywna” („strukturalna”) przemoc, nieodłączna od warunków społecznych globalnego kapitalizmu („automatyczne” tworzenie jednostek wykluczonych i zbędnych, od bezdomnych po bezrobotnych), i „ultrasubiektywna” przemoc wyłaniających się etnicznych i/lub religijnych (krótko: rasistowskich) „fundamentalizmów”. Drugi aspekt polega na tym, że ta „nadmierna” i „bezpodstawna” przemoc implikuje swój własny typ wiedzy, wiedzy cynicznej, refleksji pozbawionej siły oddziaływania – tu powracamy do naszego przykładu „Id-Zła”, tj. skinheada bijącego obcokrajowców: kiedy naprawdę zostanie zmuszony do odpowiedzi o powody jego brutalnego zachowania, i jeżeli jest zdolny do minimum refleksji teoretycznej, skinhead nagle zaczyna mówić jak pracownik służb społecznych, socjolog czy psycholog społeczny, przytaczając fakt zmniejszającej się mobilności społecznej, narastającej niepewności, dezintegracji autorytetu rodzicielskiego, brak matczynej miłości we wczesnym dzieciństwie... krótko mówiąc, sformułuje mniej lub bardziej precyzyjne psychosocjologiczne wyjaśnienie swoich poczynań, tak drogie sercu oświeconych liberałów, gorąco pragnących „rozumieć” brutalną młodzież jako tragiczne ofiary ich społecznych i rodzinnych konfliktów. Typowa oświecona formuła skuteczności „krytyki ideologii” poczynając od Platona („oni tak postępują, ponieważ nie wiedzą, co robią”, czyli stwierdzenie, że wiedza sama w sobie wyzwala, lub też, że gdyby błędzący człowiek zastanowił się nad tym, co

robi, przestałby to robić) zostaje tu odwrócona: brutalny skinhead „bardzo dobrze wie, co robi, ale mimo to nadal to robi”⁸³. Ta wiedza cynicznie pozbawiona siły oddziaływania jest lustrzanym odbiciem „bezsensownej”, „nadmiernej” przemocy, czyli że mamy tu do czynienia z czymś pokrewnym dobrze znanej nieprzyjemnej scenie z filmu Terry Gilliana „Brasil”: w luksusowej restauracji kelner rekomenduje swym gościom najlepsze propozycje z dziennego menu („Dzisiaj nasze tournedo jest naprawdę doskonale!”), jednak tym, co gości nakłania do dokonania wyboru, jest olśniewające kolorowe zdjęcie jakiegoś posiłku, umieszczone na stojaku nad talerzem, a na samym talerzu widzimy obrzydliwą, przypominającą ekskrementy maź. Podobnie jest w przypadku symbolicznie skutecznej wiedzy zawartej w efektywnej praxis społecznej podmiotu; ulega ona dezintegracji na – z jednej strony – brutalną „irracjonalną” przemoc pozbawioną jakichkolwiek ideologiczno-politycznych podstaw, z drugiej zaś na pozbawioną siły oddziaływania refleksję, która nie sprawia na podmiocie żadnego wrażenia.

A zatem oświecony tolerancyjny multikulturalista, dążący do „rozumienia” brutalnej przemocy, znajduje swoją własną postawę w odwróconej, prawdziwej formie w postaci skinheada obdarzonego refleksją cynicznie pozbawioną siły sprawczej, który z ironicznym uśmiechem usprawiedliwia zakłopotanemu dziennikarzowi korzenie swojego bezsensownego brutalnego zachowania. Jak by powiedział Lacan, w tym punkcie porozumienie między takim dziennikarzem a „przedmiotem” jego badań, nietolerancyjnym skinheadem, jest niczym nie zakłócone.

Ważne jest w tym momencie rozróżnienie między tą nadmierną („irracjonalną”) „dysfunkcyjną” brutalną przemocą, a aktami obscenicznej przemocy, które służą jako niejawne wsparcie dla standardowego uniwersalnego pojęcia ideologicznego: w sytuacji gdy – powiedzmy – „prawa człowieka” „nie są naprawdę powszechne”, lecz są „w istocie prawami białych posiadaczy płci męskiej”, jakkolwiek próba pominięcia tego niejawnego zbioru niepisanych zasad, skutecznie ograniczających powszechność praw, spotyka się z wybuchami przemocy. Kontrast ten jest najsilniejszy w przypadku stosunku wobec Afroamerykanów w USA: stary, parapolityczny demokratyczny rasizm wykluczał Czarnych ze skutecznego uczestnictwa w powszechnym życiu politycznym za pomocą milczącego egzekwowania ich wykluczenia (poprzez groźby werbalne, fizyczne itp.). Adekwatną reakcją na takie standardowe wykluczenie-z-tego-co-Uniwersalne był wielki ruch na rzecz Praw Obywatelskich, kojarzony z Martinem Lutherem Kingiem: zawieszenie niejawnego obscenicznego suplementu, który dokonuje faktycznego wykluczenia Czarnych z formalnej uniwersalnej równości. Łatwo było oczywiście pozyskać dla takiego gestu znaczną większość białego liberalnego establishmentu z wyższych klas, który lekcewał przeciwników jako tępych prostaków z klas niższych zamieszkujących Południe Stanów Zjednoczonych... Obecnie jednak sam obszar walki uległ zmianie: postpolityczny liberalny establishment nie tylko w pełni uznaje dystans między zwykłą formalną równością a jej aktualizacją/realizacją, nie tylko uznaje wykluczającą logikę tej „fałszywej” ideologicznej uniwersalności, a nawet aktywnie zwalcza tę logikę poprzez stosowanie do niej ogromnej sieci prawnych-psychologicznych-socjologicznych projektów, od identyfikacji specyficznych problemów każdej grupy i podgrupy (nie tylko homoseksualistów, lecz także afroamerykańskich lesbijek, afroamerykańskich matek-lesbijek, afroamerykańskich samotnych, pozbawionych pracy matek-lesbijek...), po przedsięwzięcie odpowiednich kroków („akcji zrównywania szans” [ang. *affirmative action*] itp.) mających na celu zaradzenie krzywdom. Jednakże taka tolerancyjna procedura uniemożliwia sam gest właściwego upolitycznienia: jakkolwiek trudności bycia afroamerykańską, samotną, pozbawioną pracy matką-lesbijką ulegają adekwatnemu skatalogowaniu aż po najdrobniejsze szczegóły, podmiot, którego to dotyczy, „czuje” mimo wszystko, że jest coś „nie tak”, że jest coś „frustrującego” w samym tym wysiłku, aby oddać sprawiedliwość jej konkretnej sytuacji: to bowiem, czego taka osoba jest

83 Por. E. Balibar: *La crainte des masses*, s. 42–43.

pozbawiona, to możliwość „metaforycznego” wyniesienia jej konkretnej „krzywdy” do rangi symbolu „krzywdy” uniwersalnej. Jedyne możliwy sposób wyrażenia tej uniwersalności – faktu, że w istocie ja nie jestem tylko konkretną jednostką znoszącą określone niesprawiedliwości – polega więc na czymś wręcz odwrotnym, tj. na całkowicie „irracjonalnym” wybuchu brutalnej przemocy. Stara Hegłowska zasada ponownie znajduje tu potwierdzenie: jedynym sposobem zaistnienia uniwersalności, jedynym sposobem na „postulowanie” siebie „jako takiej”, jest realizacja czegoś wręcz przeciwnego, czegoś, co nie może nie wyglądać na „nadmierny”, „irracjonalny” kaprys.

Teraz rozumiemy, dlaczego w wykrywaniu ślepych uliczek postpolitycznej liberalnej tolerancji odniesienie do Schmitta ma fundamentalne znaczenie: ultrapolityka Schmitta – radykalizacja polityki w formie otwartej wojny Nas przeciwko Nim, wykrywalna w różnych „fundamentalizmach” – jest formą, w której to, co politycznie wykluczone, powraca w postpolitycznym świecie pluralistycznej negocjacji i konsensualnego sprawowania kontroli. Z tego powodu drogą przeciwstawienia się tej odradzającej się ultrapolityce nie jest poszerzanie tolerancji, lecz powrót tego, co prawdziwie polityczne, tj. akceptacja tego wymiaru antagonizmu, który jest daleki od negowania uniwersalności, jest z nią współsubstancjalny. W tym tkwi kluczowy komponent właściwej lewicowej postawy jako przeciwnej prawicowej akceptacji własnej określonej tożsamości: w zrównywaniu Uniwersalizmu z militarystyczną, antagonizującą pozycją kogoś zaangażowanego w walkę, prawdziwymi uniwersalistami nie są ci, którzy głoszą globalną tolerancję różnic i wszechogarniającej jedności, lecz ci, którzy angażują się w zagorzałą walkę o powodującą nimi Prawdę. Jest na to mnóstwo teoretycznych, religijnych i politycznych przykładów: od św. Pawła, którego bezwarunkowy chrześcijański uniwersalizm (każdy może być zbawiony, ponieważ w oczach Chrystusa nie ma Żydów ani Greków, mężczyzn i kobiet...) uczynił zeń militarystycznego protoleninistę zwalczającego różne „dewiacje”, przez Marksa (którego pojęcie walki klasowej jest koniecznym odwróceniem uniwersalizmu jego teorii dążącej do „odkupienia” całej ludzkości), aż po Freuda i niektóre wielkie postacie polityczne. Kiedy np. niemal całkowicie opuszczony de Gaulle ogłosił w Anglii w 1940 roku swoje wezwanie do oporu przeciwko niemieckiej okupacji, zakładał w tym momencie, że przemawia w imieniu uniwersalności Francji i z tej właśnie przyczyny, wprowadzał w rzeczywistości rozdarcie, rozdział między jego zwolenników a tych, którzy woleli kolaboracyjny „egipski garnek pełen mięsa”. By się posłużyć słowami Alaina Badiou⁸⁴, nie należy w tym kontekście przekładać kategorii tej walki – rozpoczętej wraz z momentem emocjonalnego i przygodnego wygłoszenia nowej uniwersalnej Prawdy – na kategorie porządku pozytywnego Bycia, wraz z jego grupami i podgrupami, nie należy pojmować jej jako walki między dwoma społecznymi bytami zdefiniowanymi za pomocą konkretnych cech. Na tym właśnie polegała „pomyłka” stalinizmu, który sprowadzał walkę klasową do walki między „klasami” zdefiniowanymi jako grupy społeczne obdarzone zbiorem określonych cech (np. zajmowanym miejscem w sposobie produkcji itd.). Z prawdziwie marksistowskiej perspektywy, jakkolwiek rzeczywiście zachodzi związek między „klasą robotniczą” jako grupą społeczną a „proletariatem” jako bojowniczym stanowiskiem walczącym o uniwersalną Prawdę, związek ten nie jest deterministycznym związkiem przyczynowym, ponieważ należy tu wyraźnie odróżnić dwa poziomy: aby być „proletariuszem”, należy przybrać określoną postawę subiektywną (walki klasowej, której przeznaczeniem jest Odkupienie przez Rewolucję), co w zasadzie może nastąpić w każdej jednostce. By się wyrazić za pomocą kategorii religijnych, bez względu na swe (dobre) uczynki, każda jednostka może być „natchniona Łaską” i może być wezwana jako podmiot proletariacki. Granica oddzielająca obie opozycyjne strony w walce klasowej nie jest zatem „obiektywna”, nie jest to granica oddzielająca dwie konkretne grupy społeczne, lecz jest ona ostatecznie granicą radykalnie subiektywną –

84 Por. A. Badiou: *L'etre et l'evenement*. Paris 1988.

implikuje postawy zajmowane przez jednostki wobec Wydarzenia uniwersalnej Prawdy. Ponownie rzeczą podstawową tu jest to, że subiektywność i uniwersalizm nie wykluczają się wzajemnie, lecz są dwiema stronami tej samej monety: właśnie ze względu na to, że „walka klasowa” wzywa jednostki do przyjęcia subiektywnej postawy „proletariusza”, apel ten ma charakter uniwersalny, jest adresowany do każdego bez wyjątku. Podział, jaki ten apel wytwarza, nie jest podziałem między dwiema dobrze zdefiniowanymi grupami społecznymi, lecz podziałem biegnącym po przekątnej społecznego podziału w Porządku Bycia, tj. między tymi, którzy rozpoznają siebie w wezwaniu Prawdy-Wydarzenia, stając się jego zwolennikami, a tymi, którzy zaprzeczają tej Prawdzie lub ją ignorują. Mówiąc po heglowsku, istnienie prawdziwego Powszechnika (jako czegoś przeciwnego wobec „fałszywej” konkretnej Uniwersalności we wszechogarniającym, globalnym Porządku Bytu) jest istnieniem nie kończącej się i nieustannie antagonizującej walki: jest ono ostatecznie podziałem między dwoma pojęciami (i materialnymi praktykami) Uniwersalności, między tymi, którzy są zwolennikami pozytywności istniejącego globalnego Porządku Bytu jako ostatecznym horyzontem wiedzy i postępowania a tymi, którzy uznają skuteczność wymiaru Prawdy-Wydarzenia, nieredukowalnego (niewyjaśnialnego za pomocą odwołania się) do Porządku Bytu.

Rewolucja u bram⁸⁵

Anglosasi piszą, że Slavoj Žižek (w marcu kończy 56 l.) to słowiański gigant. W rodzimej Słowenii jest kimś pomiędzy Vaclavem Havlem w Czechach, Adamem Michnikiem w Polsce, Noamem Chomskim w Ameryce i Jürgenem Habermasem w Niemczech. Intelktualista uczestniczący w globalnej debacie, ale też w lokalnej polityce. Urodzony dysydent. Za czasów Jugosławii wiele lat bezrobotny. Polityk. Kandydat w słoweńskich wyborach prezydenckich. Filozof. Jeden z głównych spadkobierców lacanowskiej szkoły psychoanalizy. Jedyne Słowianin, który wdarł się na filozoficzny parnas w Europie, Ameryce Łacińskiej i Stanach Zjednoczonych. Jego główne książki ukazują się w kilkudziesięciu językach. Formalnie mieszka w Lublanie. Praktycznie tam, gdzie akurat wyklada. Ostatnio w Buenos Aires. Lekko szalony. Trochę roztrzepany, ale też bezlitośnie konsekwentny w myśleniu i radykalnie krytyczny wobec kierunku, w jakim świat się rozwija. Dwa lata temu zszokował intelektualną publiczność swoją książką „Revolution at the Gates” („Rewolucja u bram”), w której blisko połowę stanowią wypisy z Lenina.

Jacek Żakowski: – Naprawdę wierzy pan, że rewolucja już czai się u bram?

Slavoj Žižek: – To zależy, co pan ma na myśli mówiąc rewolucja.

Wiadomo: francuska, październikowa...

W przewrót dokonany przemocą nie wierzę. Ale widzę, że jesteśmy w paskudnie typowym rewolucyjnym momencie, kiedy radykalnie zmieniają się najbardziej podstawowe zasady naszego funkcjonowania i wszyscy na tym tracimy. Nie tylko zasady polityczne zmieniają się na niekorzyść. Także rozumienie samego człowieczeństwa. Wierzę w rewolucję, która odmieni świat i znów go uczłowieczy.

Ma pan na myśli jakąś nową utopię?

85 Źródło: tygodnik „Polityka”, *Niezbędnik inteligenta*, nr 10/2005 r. Wywiad przeprowadził Jacek Żakowski.

Problem polega na tym, że wielka utopia właśnie nam się rozpadła.

Rozpadła się 15 lat temu.

Tu się nie rozumiemy. Pan myśli tak jak większość ludzi Zachodu. Upadek muru berlińskiego uważa pan za symbol rozpadu największej utopii XX w. Bo panu się wydaje, że komunizm był ostatnią wielką utopią. A to nie jest prawda. W latach 90. miejsce utopii komunistycznej zajęła utopia liberalna. Paradoks polega na tym, że w 1990 r. wszyscy zauważyli upadek utopii komunistycznej, a nie zauważyli załamania wielkiej utopii Zachodu – państwa opiekuńczego, kapitalizmu, liberalnej demokracji. Jeżeli 11 września 2001 r. ma jakiś głębszy sens, to jest nim właśnie kres liberalno-demokratycznej utopii. Prawdziwa utopia to przecież nie jest przekonanie, że wszyscy będą dobrzy i szczęśliwi. Marks też nie wierzył w stworzenie raju na Ziemi. Prawdziwa utopia to wiara, że mamy ostateczną formułę, dzięki której świat będzie już coraz lepszy, że problem fundamentalny został rozwiązany i do załatwienia mamy tylko różne kwestie praktyczne. Lata 90. były epoką wielkiej liberalno-kapitalistycznej utopii. Jedenasty września tę utopię przekreślił.

A co zajęło jej miejsce?

Mury. Dużo nowych murów – począwszy od muru, który dzieli Palestynę. Dzielące nas mury znów rosną – bariery administracyjne, nadzór, ograniczenie wolności słowa i poruszania się ludzi. To nie jest zbieg okoliczności wynikający z rosnących wpływów jakiejś abstrakcyjnej ideologii nadzoru i kontroli. To jest konieczność wynikająca z wewnętrznych sprzeczności systemu kapitalistycznego.

Z jakich sprzeczności to pana zdaniem wynika?

Głównie z wykluczenia rosnącej grupy ludzi. Miliard osób żyje dzisiaj w slumsach. Między Lagos i Abidżanem żyje w nich 70 mln ludzi. Mamy kraje-slumsy. Ale mamy też eksplozje slumsów w krajach dobrze rozwiniętych i szybko się rozwijających. W Chinach, w Indiach. Nawet w Europie i Ameryce Północnej. To jest demograficzny fenomen naszych czasów. Sukces ekonomiczny oparty na liberalnym kapitalizmie wszędzie tworzy slumsy. Kolejne miliony ludzi są wykluczane poza demokrację i rynek. Szara strefa rośnie eksplozywnie.

Przepowiada pan rewolucję slumsów tak, jak Marks przepowiadał rewolucję proletariacką?

Nie wierzę w żadną marksowską rewolucję, ale wiem, że system tworzy antagonizmy, które coraz trudniej jest mu kontrolować. Czekają nas naprawdę trudne czasy i nie mamy dobrej odpowiedzi.

To jest dość powszechna wiedza, do której chyba zdążyliśmy przywyknąć. Szokująca jest pańska reakcja. Poszukiwanie odpowiedzi w lekturze Lenina przez intelektualistę, który był dysydem w rządzonej przez marksistów Słowenii.

Dla mnie też był to szokujący pomysł. „Lenin is dead” – napisałem. Lenin nie żyje, skończył się, nie istnieje. Ale punkt wyjścia, z którego zaczynał w 1914 r., jest dla nas ciekawy i ważny. Ruch socjaldemokratyczny przeżył wtedy szok totalnego fiaska, podobnie jak dziś demokratyczna lewica. Walka narodów przekreśliła marzenia o rewolucji klasowej. Zwyciężył nacjonalizm. W 1914 r. marksowskie hasło „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się” mogło tylko śmieszyć. Proletariusze wylądowali w okopach, mordowali się i nienawidzili. Socjaliści, podzieleni frontami I wojny, znaleźli się w totalnej rozsypce. Nie wiedzieli, co robić.

A Lenin to wiedział?

Lenin – ten gest mi się podoba – kompletnie się wycofał i wyjechał na wieś. Zaczął od początku czytać Hegla i Marksa. Taka podobno jest dziewiętnastowieczna tradycja rosyjskich intelektualistów. Gdy sprawy idą źle, jadą na wieś, czytają Hegla...

... i wymyślają wielką katastrofę.

Dla naszej cywilizacji totalną katastrofą była I wojna światowa. Nie można było udawać, że wszystko jest jak dawniej. Ja też mówię moim przyjaciółom z lewicy: Przestańmy udawać, że wszystko jest jak dawniej. Nie chodzi mi o to, żebyśmy po 100 latach próbowali powtarzać leninowskie błędy, ale żebyśmy mieli leninowską odwagę uświadomić sobie prawdę o katastrofie lewicy, odrzucić to, co wydaje się oczywiste i szukać od początku. Oni powtarzają: Zobacz, co się dzieje – AIDS, przestępczość, kryzysy humanitarne. Musimy to zmienić. A ja odpowiadam: Nie traćmy cierpliwości. Przyszedł czas namysłu. Działanie musi poczekać. Może już zmieniliśmy zbyt wiele? Potrzeba nam całkiem nowych pomysłów.

Ale dzisiejsza lewica ma różne pomysły.

Przyzna pan, że raczej rozpaczliwe. Trzecia Droga Blaire'a i Schrödera, luddyczna, antyinstytucjonalna lewica Negriego czy Hardta, rozmaici anty- i alterglobaliści. Wszyscy oni cały czas udzielają fałszywych odpowiedzi na wyzwania, przed którymi stoimy, albo zajmują się drugorzędnymi sprawami. Faktycznie kapitulują wobec liberalizmu albo bujają w obłokach. A przecież stoimy przed bardzo konkretnym pytaniem: Czy liberalno-demokratyczny kapitalizm, który produkuje rosnące napięcia i nierówności, naprawdę jest systemem ostatecznym – jak chce Fukuyama – czy może jednak czeka nas coś jeszcze? Kupujemy ten system z jego konsekwencjami, czy szukamy dalej?

Pan – rozumiem – jest zwolennikiem szukania.

To jest dzisiejsze leninowskie wyzwanie. Musimy dalej szukać.

Może lewica nie ma już czego szukać?

To by oznaczało nieuniknioną kompletną cywilizacyjny regres. Niech pan weźmie tortury. Od początku dziejów torturowano więźniów. Byłoby naiwnością, gdybyśmy wierzyli, że kiedykolwiek, w jakimkolwiek systemie tortury nie istniały. Ale od dawna nikt się do tego nie przyznawał. To było poza dyskusją. A dziś w kraju takim jak Stany Zjednoczone, albo nawet Niemcy, można już publicznie postawić pytanie: Kiedy tortury są uzasadnione? Stosowanie tortur stało się pełnoprawnym tematem publicznego dyskursu! To jest znak nowej ery. Nowego porządku, który po cichu, stopniowo, dla większości z nas niezauważenie, przejmuje panowanie nad światem. Stara wiara w bezwarunkową godność człowieka jest zastępowana przez nowe wartości. A zwłaszcza przez szczęście.

Co pan ma przeciw szczęściu?

Nic. Ale nie podoba mi się, że narcystycznie rozumiane szczęście zajęło główne miejsce na sztandarach lewicy. O co dziś walczy lewica? O homoseksualne małżeństwa, o prawo do aborcji, o szacunek dla odmienności, o równouprawnienie kobiet, o niedyskryminowanie mniejszości, o prawa zwierząt i ochronę przyrody. Nie atakuję prawa do odmienności, aborcji i małżeństw homoseksualnych, ale to nie są najważniejsze problemy dzisiejszego świata. To są problemy klasy średniej w bogatych społeczeństwach. Lewica ucieka w spory o tożsamość i wielokulturowość, bo boi się stawić czoła prawdziwym wyzwaniom. Popiera nowy rodzaj radykalnie indywidualistycznej cywilizacji, w której elementarnym prawem staje się osobiste spełnienie, a nie ma odwagi lub – w

imię swoich narcystycznych celów – nie ma zamiaru upomnieć się o tych, którzy przegrywają na rynku. Lewica stała się nośnikiem skrajnie narcystycznego indywidualizmu, który idzie w parze z przyznaniem państwu prawa do stosowania różnych środków nadzwyczajnych – jak tortury czy wzmożony nadzór policyjny. Byle ochronić przyjemności tych, którzy mają do nich dostęp.

Teraz już nie wiem, czego przed czym pan broni. Wykluczonych przed nadmiernym liberalizmem państwa neoliberalnego? Czy obywatele państw liberalnych przed ewolucją w kierunku państwa policyjnego?

Jednych i drugich. Ale ten paradoks nie jest przecież nowy. Przeszło 100 lat temu zarzucano Marksowi, że dąży do wyzucia ludzi z prywatnej własności. Odpowiadał, że zdecydowana większość już została z własności wyzuta przez rynek. Stosunek przeciętnego człowieka do własności nie zmienia się zasadniczo, gdy bank przejmuje to, co wcześniej należało do państwa, albo gdy państwo przejmuje to, co należało do banku. Nasz dramat polega na tym, że jeżeli utrzyma się widoczna dziś tendencja, w ciągu 10-15 lat liberalna demokracja zostanie zastąpiona przez jakiś inny system. Napięcia rosną zbyt szybko, by obecny porządek był w stanie im podołać.

Więc co pan proponuje?

Nie będę blefował. Nikt dzisiaj nie ma gotowego projektu. Ani alterglobaliści, ani ci, którzy chcą wrócić na stare socjaldemokratyczne tory i na przykład zarzucają Blairowi, że zdradził laburzystowską tradycję. Na tym polega dramat i analogia do sytuacji z 1914 r. Pan nie ma wrażenia, że przestaliśmy myśleć? W Europie i USA czuje się nawet coś w rodzaju Denkverbot – zakazu myślenia – jak by powiedzieli Niemcy. Nie wolno publicznie kwestionować istniejącego porządku. Ja myślę, że to jest groźne. Bo nie kwestionując, nie można tworzyć realnej alternatywy dla systemu, który wyraźnie się kończy. Jesteśmy w pułapce. Wszyscy to jakoś czują, nawet jeżeli sobie tego nie uświadamiają. Niech pan zwróci uwagę, że w masowej kulturze mamy prawdziwą obsesję wielkiej katastrofy. Asteroida uderzająca w Ziemię, fala, która wszystko zaleje, wojna atomowa, zaraza, która nas wybije. Podświadomie robimy to, co robi każdy scenarzysta, gdy nie umie wymyślić jakiejś sensownej pointy: uśmiercamy wszystkich bohaterów. Umiemy sobie wyobrazić, że wszyscy jesteśmy martwi, a nie potrafimy wyobrazić sobie istotnej zmiany społecznej.

Kiedy ostatnio Europejczycy próbowali ją sobie wyobrazić, żeby coś poradzić na niesprawiedliwość i złożoność demokratycznego kapitalizmu, wpadli w sidła faszyzmu i komunizmu. Miliony ludzi przyplącały te poszukiwania życiem.

Tym bardziej musimy szukać, zanim będzie zbyt późno. Inaczej grozi nam powrót do tej samej rzeki. A to by było złe nie tylko z powodów, które znamy z doświadczenia. Przede wszystkim dziś nie istnieje już stary marksowski wybór między własnością prywatną a nacjonalizacją. Własność odgrywa coraz mniejszą rolę w podziale bogactwa i pozycji społecznych. Właścicielami firm w coraz większym stopniu są banki i korporacje, a one należą do milionów akcjonariuszy. Dawniej jedni byli właścicielami, a drudzy pracownikami. Dziś mało kto jest tylko właścicielem lub tylko pracownikiem. Każdy ma trochę akcji, trochę udziałów w funduszach inwestycyjnych lub emerytalnych, a gospodarką nie rządzą właściciele, lecz menedżerowie. Wszyscy jesteśmy w coraz większym stopniu uwłaszczeni i wywłaszczeni zarazem. O pozycji społecznej w coraz mniejszym stopniu decyduje własność, a w coraz większym dostęp. Menedżment często wysysa z firmy więcej niż akcjonariusze. W istocie rzeczy wybieramy więc między mniej lub bardziej wolnym, mniej lub bardziej hierarchicznym, mniej lub bardziej egalitarnym modelem społeczeństwa powłasnościowego. Dwudziestowieczne pomysły już tu nie pasują. A nowych nie mamy. Jeżeli chcemy stworzyć jakąś nową wizję, musimy zacząć od opcji

zerowej. Musimy odrzucić wszystkie dotychczasowe pomysły i myśleć od nowa.

Jak pan sobie wyobraża takie myślenie od nowa?

Dla nas to jest na razie trudne. Obaj jesteśmy syci, mamy dach nad głową, porządne ubrania, lekarstwa i dość bezpieczną przyszłość. Żeby myśleć od nowa, potrzeba desperacji, rozpacz, beznadziejności. Miliard ludzi mieszkających w slumsach ma po temu większe predyspozycje. Ale i nas to przecież może dopaść.

Jak nas to może dopaść?

Niech pan spojrzy na Chiny. Tam się wyłania jakiś nowy, niezwykle skuteczny model kompletnie niedemokratycznego kapitalizmu. Dotychczas wydawało nam się, że skuteczny kapitalizm jest na dłuższą metę naturalnie związany z wolnością. Chiny mogą to przekonanie podważyć. Sporo słyszymy o drakońskich represjach wobec Falun-gong. Ale większym represjom poddawani są chińscy robotnicy próbujący prowadzić niezależną działalność związkową. W jakimś sensie mamy więc w Chinach idealny model kapitalizmu – bez pracowniczych i społecznych roszczeń, bez politycznych przeszkód w budowaniu sprawnej gospodarki. Można było ten model lekceważyć, dopóki Chińczycy robili podkoszulki. Ale teraz mają już wykształconą elitę, budują satelity i wchodzi na rynek wysokich technologii. Staną się dla Zachodu śmiertelnie niebezpieczni. Jak pan myśli, co Zachód wtedy zrobi?

Pewnie skłoni Chiny do demokratyzacji.

Boję się, że prędzej Zachód zrezygnuje ze swoich własnych zasad, niż narzuci je Chinom. Albo wycofa się z wolnego handlu, albo ograniczy prawa obywatelskie, które są dla gospodarki ciężarem. Być może jest to jedno z największych wyzwania, przed jakimi stoimy. Czy mamy jakąś odpowiedź?

Czy to jest ten podstawowy konflikt polityczny, którego ujawnienie uważa pan za konieczny warunek szukania nowych rozwiązań?

Pewnie jest to jeden z przejawów fundamentalnych sprzeczności, które musimy nazwać. Ale to jest trudne, bo dotarcie do fundamentów wymaga oczyszczenia naszego myślenia z politycznie kreowanych półprawd. Każdy, kto czyta gazety, ma przecież wrażenie, że dziś podstawowy konflikt dzieli świat zachodniej, liberalnej tolerancji od różnych przejawów nietolerancji albo fundamentalizmu. A to nie jest prawda. Najgorętsze fronty biegają wewnątrz Zachodu. Nie między Zachodem a – na przykład – islamem. To Zachód jest dziś wielką beczką prochu. A zwłaszcza Ameryka.

W jakim sensie?

Niech się pan przyjrzy tak zwanym nowo narodzonym, czyli amerykańskim chrześcijańskim fundamentalistom. Z liberalnych pozycji bardzo łatwo jest ich dezawuować jako nietolerancyjnych, ultrakonserwatywnych, fanatycznych zwolenników Busha. Ale jeżeli przyjrzymy im się bliżej, możemy zobaczyć, że w biednych regionach Stanów Zjednoczonych – takich jak Kentucky czy Alabama – ruch ten zajął miejsce starego Frontu Ludowego jako głównego reprezentanta klasy niższej w walce przeciwko nadużyciom klasy wyższej. W Europie mówimy o walce amerykańskich liberałów z Nowego Jorku, Bostonu, Kalifornii przeciwko fundamentalistom z Zachodu. Patrząc z daleka nie umiemy dostrzec, że jest to ukryta, perwersyjna forma starej walki klasowej. Nie przypadkiem liberałowie zwyciężają głównie w najbogatszych stanach, a populiści i fundamentaliści w biedniejszych. Amerykański chrześcijański fundamentalizm tak zwanych red-necków (czerwonokarkich) to w dużej mierze wyraz społecznej rozpacz i wściekłości spychanej

coraz niżej klasy pracującej. Nie cierpię fundamentalizmu, ale w sensie społecznym jestem po stronie red-necków. Nie po stronie bostońskich intelektualistów wciąż narzekających na niedostatki tolerancji i multikulturalizmu. Bo w istocie rzeczy walka między multikulturalizmem a fundamentalizmem to kostium, pod którym skryte są realne napięcia społeczne. Upośledzeni podświadomie odrzucają walkę uprzywilejowanych o równość kulturową, bo wciąż potrzebują głównie równości społecznej i ekonomicznej.

W takim ujęciu George Bush wyrasta na wodza proletariatu.

Takie ujęcie pokazuje, że dzisiejsze podziały polityczne są zmistyfikowane jak nigdy, a większość politycznych aktorów odgrywa fałszywe role i mówi fałszywym językiem. Polityka stała się grą pozorów w stopniu dotychczas nieznanym. Na co dzień widać, że w wielu sferach życia oczywiste ograniczenia wolności są prezentowane jako wyzwolenie.

Na przykład?

Na przykład w sferze pracy. Kiedyś przeciętny człowiek miał swoją stałą pracę i całe życie mógł mieć jednego pracodawcę. Teraz lewica i prawica tłumaczą nam, że mamy ją wciąż zmieniać, że zyskujemy wolność przechodząc na samozatrudnienie. A to przecież jest źródło nowego niewolnictwa. Ludzie, którzy w każdej chwili mogą stracić pracę, są w konfrontacji z pracodawcą nieporównanie słabsi niż ci, których praca jest jakoś gwarantowana. Niepewność egzystencji jest przerażająca. Ludzie godzą się na byle jakie warunki, żeby mieć jakiegokolwiek zajęcie. A weźmy ubezpieczenia. Wszyscy wiedzą, że stary system gwarantowanej przez państwo powszechnej, Nielimitowanej opieki zdrowotnej znalazł się w kryzysie. Być może jesteśmy skazani na przyjęcie modelu, w którym każdy sam wykupuje ubezpieczenie zdrowotne, na które go stać i które mu odpowiada. Może jest to konieczne. Ale z pewnością nie jest to żadne wyzwolenie. Człowiek przerażony wizją choroby, na którą go nie stać, i perspektywą śmierci z braku medycznej pomocy gotów jest sprzedać całą swoją wolność. Ja za taką wolność bardzo serdecznie dziękuję. Wolę niewolę publicznej służby zdrowia od zniewolenia fikcyjnego wyborcu, który skazuje mnie na niewolnictwo w pracy.

Ale w zamian dostaje pan jednak prawo wolnego wyboru.

Jakoś tak się składa, że przeważnie jest to wybór między cholera a dżumą. Nasze prawo wyboru jest tak sformułowane, że dobrego wyboru nie mamy. W sprawie służby zdrowia to jest najlepiej widoczne. Jaka w istocie jest treść zmiany, która się dokonuje? Bogaci zabierają swoje pieniądze z funduszu publicznej opieki zdrowotnej, a biedni mogą wybierać – między porządnym ubezpieczeniem zdrowotnym, na które ich nie stać, a płaceniem za leczenie w przypadku choroby, na które tym bardziej ich nie stać. To jest przedstawiane jako oczywista konieczność dająca nam nową wolność. Można oczywiście twierdzić, że jeśli biedni bardziej się wysilą, to też zarobią na lepsze ubezpieczenie. Ale świat jest tak skonstruowany, że zawsze jedni będą biedni, a drudzy bogaci. Więc zawsze jednych będzie stać na porządne leczenie, a innych nie. W istocie nie mówimy więc o realnym poszerzeniu indywidualnego wyboru, ale o politycznie dokonanym wyborze między solidarnością a egoizmem społecznym.

Może taka jest cywilizacyjna konieczność.

Tego właśnie nie wiemy. Nie wydaje mi się, żebyśmy umieli odróżnić to, co jest rzeczywiście konieczne, od tego, co tylko nam się konieczne wydaje. Moi przyjaciele z lewicy twierdzą, że wszystkiemu winny jest globalny kapitalizm i że trzeba po prostu wrócić do pytań politycznych.

A pan w to nie wierzy?

Ja nie wiem. Nie wydaje mi się, żebyśmy mieli porządną teorię tego, co się dziś z nami dzieje. Zdaje się, że czym prędzej pędzimy, tym mniej rozumiemy, ku czemu to wszystko zmierza i dlaczego akurat ku temu.

Może nam brakuje wielkich filozofów, którzy by to potrafili zrozumieć i objaśnić.

Brakuje wysiłku, żeby świat zrozumieć, bo rządzi logika oczywistości. Brakuje filozoficznego wysiłku w publicznym dyskursie. Przebijają się tylko dziennikarskie klisze. To jest bolesny paradoks, bo filozoficzne pytania dotyczą dziś każdego, jak może nigdy wcześniej. Nie tylko dlatego, że świat zmienia się szybciej niż kiedykolwiek. Nie tylko dlatego, że zmiana społeczna dramatycznie stawia przed nami pytanie o to, co nas łączy i czego w istocie chcemy. Przede wszystkim dlatego, że zmiany zachodzą w dziedzinach najgłębiej dotykających fundamentów naszego człowieczeństwa. Problemy, nad którymi filozofowie debatowali niegdyś w swoim zamkniętym gronie, są dziś na całym świecie stawiane publicznie. Mamy przed sobą wielki wiek filozofii. Na całe jej dziedzictwo przychodzi czas próby.

W jakim sensie?

Przede wszystkim w takim, że nauki podstawowe sięgnęły poziomu, na który dotychczas zapuszczali się tylko filozofowie. Biogenetyka dotyka obszaru naszej wolnej woli, natury, tożsamości. Na nowo musimy definiować pojęcie człowieczeństwa, ludzkiej godności i odpowiedzialności moralnej, wolności, tożsamości, sensu i celu życia. Dramat polega na tym, że pragmatyczna kultura oświecenia od jakiegoś czasu przestała stawiać te pytania. A skutek uwiadu fundamentalnych pytań jest taki, że nawet katolicy są zagubieni w obliczu nowych wyzwań. Kiedy na przykład oponują przeciwko klonowaniu i manipulowaniu genami, mówią, że nie wolno przyznawać sobie praw boskich, a życie pochodzi od Boga, który nam daje duszę. To by był dobry argument, gdybyśmy chcieli manipulować przy duszy. Ale przecież genetycy nie dotykają duszy. Zajmują się tylko genami, czyli ciałem. Uwiad fundamentalnej myśli sprawił, że demokratyczna debata zamieniła się w kłótnię. Taka demokracja na dłuższą metę funkcjonować nie może.

Ale pan chyba nie bardzo wierzy w demokrację.

Dlaczego pan tak uważa?

Bo pamiętam pańską wypowiedź: „Nie wierzę, byśmy wydostali się ze ślepego kręgu kapitalizmu przy pomocy sił demokratycznych w ich obecnym kształcie”.

Ja nie kwestionuję idei demokratycznej. Idea jest wspaniała. Ale nie mogę tego samego powiedzieć o demokracjach realnie istniejących. Nie przekonuje mnie ich skuteczność. Demokracja stała się abstrakcyjnym fetyszem. Zachód walczy o nią tak, jak kiedyś komuniści walczyli o pokój. A jednocześnie z góry odrzuca próby odnowienia współczesnych demokracji.

Na przykład?

Na przykład o Hugo Chavezie z zachodnich mediów może się pan dowiedzieć tylko, że to komunistyczny clown. Zgadza się, że Chavez jest clownem. Ale robi też rzeczy, którym warto się przyjrzeć. Próbuje mobilizować ludzi do działania w lokalnych wspólnotach. Stara się rozgrać stygnące instytucje lokalnej demokracji. Pewnie, że Chavezowi łatwo jest to robić, bo ma miliony z wenezuelskiej ropy. A jednak... My, nie mając naftowych pieniędzy, też musimy szukać jakichś nowych form przyciągnięcia do polityki ludzi, którzy się wycofali. Nie chcę demokracji delegitymizować. Ale ona sama się delegitymizuje. Trzeba ten proces odwrócić.

Tylko jak to zrobić?

Najpierw trzeba do demokracji przekonać jej obrońców. Bo dziś problem polega na tym, że demokraci przestali wierzyć w demokrację. Nie są przekonani, że byłoby lepiej, gdyby frekwencja wyborcza, zamiast 40 czy 50, wynosiła 90 proc., bo wtedy mogłyby wygrać opcje antysystemowe. I nie są pewni, że byłoby lepiej, gdyby demokracja objęła wszystkie kraje świata, bo mogłoby się okazać, że opcja zachodnia demokratycznie przegrywa. Nie wiem, czy Amerykanie byliby na przykład szczęśliwi, gdyby w Arabii Saudyjskiej nastąpiła demokracja, bo wygraliby pewnie nacjonalistyczni-fundamentalistyczni-tradycjonalistyczni-antyzachodni konserwatyści arabscy. Taki scenariusz sprawdził się w Algierii i wtedy Zachód faktycznie poparł armię, która rozpędziła demokratycznie wybrany parlament.

Pan by wolał, żeby władzę przejęli fundamentaliści?

Chodzi mi tylko o to, że demokracja, jak każda ideologia, niesie obietnicę, że poprzez nią w całym chaosie i cierpieniu świata ujawnia się jakaś pozytywna tendencja. Demokracja zakłada, że zbiorowa mądrość wcześniej czy później poprowadzi nas we właściwym kierunku. A co, jeśli to się nie sprawdzi? Nie twierdzę, że demokracja się myli. Pytam tylko, co by się stało, gdyby się pomyliła.

To jest ważne pytanie. Ale czy świat będzie lepszy, jeżeli przekona pan ludzi, że nie należy zbytnio wierzyć w demokrację i jeśli nakłoni ich pan do dalszych poszukiwań?

Chwileczkę! Ja nie mówię: Nie wiercie demokracji. Mówię tylko: Liczcie się z ograniczeniami metody demokratycznej. Odrzućcie iluzję, że mamy ostateczną odpowiedź. Nie widzę nic niebezpiecznego w takim sceptycyzmie. Nie myśli pan, że zdrowa nieufność wobec demokracji jest naturalną częścią zdrowej demokracji? Nie myśli pan, że zbytnia wiara w demokrację prowadzi do putinowskiej demokracji autorytarnej? Wielkość demokracji polega nie tylko na tym, że toleruje sceptycyzm wobec siebie samej, lecz także na tym, że go potrzebuje...

... ale w pewnych granicach. Przykład leninowskiej Rosji i hitlerowskich Niemiec pokazuje, że kiedy sceptycyzm posunie się zbyt daleko, łatwo jest popaść w zbrodniczą dyktaturę.

To się tak łatwo nie dzieje. Demokracja to nie tylko wybory. Demokracja to głównie system niepisanych, powszechnie uznawanych zasad. Wybory są tylko formalnym mechanizmem, który te zasady wyraża. Kiedy nie ma zasad, wybory wiele nie znaczą. Po II wojnie komuniści mogli w Jugosławii zdobyć 60-70 proc. głosów i rządzić legalnie. A jednak sfalszowali wyniki. Zapytałem kiedyś starego komunistę, dlaczego to zrobili. Powiedział: Dla zasady. Bo gdyby raz uznali, że ważne są prawdziwe wyniki, następnym razem mogliby stracić władzę.

To pana zdaniem świadczy, że kluczowe są nieformalne zasady, a formuła legalna tylko je maskuje albo urzeczywistnia.

To jest dość czytelne, nawet kiedy się porównuje dwa najbardziej zbrodnicze systemy XX w. – komunizm i nazizm. Nazizm był potworniejszy ze względu na swój stosunek do ludzi. Personifikował winę i obarczał nią Żydów. Żyd był skazany dlatego, że był Żydem. Zbrodnia popełniona na Żydach nie da się z niczym porównać. Ale, paradoksalnie, w sensie politycznym hitleryzm był bardziej uczciwy niż stalinizm. Wyrósł z zasady wodzowskiej, z idei władzy absolutnej i ją eksponował. Przywództwo Hitlera było oczywiste. Nikt go nie musiał wybierać i nikt nie mógł go odwołać. Zasadą było posłuszeństwo wodzowi. Natomiast stalinizm wyrósł z zasady demokratycznej. Utrzymał fikcję powszechnych wyborów. Zachował parlament. Cały lud musiał wybierać przywódcę i musiał go kochać. Tę różnicę widać na starych kronikach. Kiedy po

przemówieniu wybuchaly aplauzy, Hitler ich wysluchiwal, a Stalin sie przylaczal. Hitler stal ponad tlumem, a Stalin stal na czele. Znane sa sceny uchwalania zyczeń dla Stalina przez więźniów gułagu. Trudno sobie wyobrazic, zeby naziści pozwolili więźniom Auschwitz uchwalac zyczenia dla Hitlera. Hitleryzm część ludzi kompletnie wykluczal – odziral z wszelkich praw. W stalinizmie kazdy musial miec swój udzial. Kazdy go musial poprzeć – nawet jezeli był w ostatnim kręgu ofiar tego systemu. W tym sensie stalinizm był większym gwałtem na ludzkiej naturze, bo ofiara musiala być własnym oprawcą.

Uważa pan, że zerwanie z demokracją może mieć straszne skutki, ale konsekwencje radykalnego zdeprawowania idei demokratycznej mogą być jeszcze gorsze?

Dokładnie.

Pan, zdaje się, lubi szokować rozmówcę?

Oczywiście. Bo kiedy radykalnie formułuję poglądy, wzbudzam w panu emocje i zmuszam pana do określenia własnego stanowiska. Nie musi go pan od razu wypowiadać, ale musi pan jakies zajac. W kazdym razie nie może pan pozostac obojętny. I o to mi chodzi. Bo obojętność jest potwornie groźna.

Za kogo pan się uważa?

Jestem filozofem.

A poza tym? Rewolucjonistą? Dysydem? Intelktualistą wciąż szukającym dziury w całym? Demokratą zaniepokojonym ewolucją systemu?

Chyba pana zaskoczę. Nie jestem tylko wiecznym malkontentem. Nie cierpię lewicowców, którzy cieszą się, gdy sprawy idą źle, bo wtedy mogą najlepiej rozwijać swoje teorie tłumaczące, dlaczego jest źle. Dwudziestowieczny marksizm zajmował się głównie produkowaniem teorii tłumaczącej, dlaczego jest źle na świecie. Czym było gorzej, tym ta teoria się lepiej sprawdzała. Ja się w to nie bawię. Mnie interesuje pytanie, co zrobić, żeby było lepiej. I nie boję się polityki. Dziesięć lat temu kandydowałem w słoweńskich wyborach prezydenckich. Bez specjalnej nadziei na sukces, ale z przekonaniem, że kiedy ma się poglądy i pomysły, jak ten świat urządzić, to dobrze jest spróbować je urzeczywistnić. Sęk w tym, że dziś, gdy nasza cywilizacja przeżywa wielkie trzęsienie ziemi, nie ma już takich rozsądnych pomysłów. Musimy je stworzyć. Dlatego warto przypomnieć gest Lenina z 1914 r.

Trzy lata później Lenin wywołał największą katastrofę w historii Europy. To też warto przypomnieć.

Rewolucja była skutkiem katastrofalnych cierpień I wojny światowej. W tej analogii Październik mógłby wrócić, gdyby wojna z terroryzmem miała fatalny przebieg. Gdyby były setki katastrofalnych zamachów. Gdyby pogłębiał się chaos na Bliskim i Dalekim Wschodzie. Gdyby Afryka całkiem wymknęła się spod kontroli... Nie myśli pan, że wtedy potrzebne by były radykalne ruchy?

Na szczęście chwilowo to nie jest realna perspektywa.

W 1914 r. największe cierpienia też były przed Europą. Tamta wojna nie musiała stać się aż taką katastrofą. Ale mogła. I ta także może.

Ale jednak nie musi. Więc może optymistyczna pointa jest taka, że rewolucja czai się za bramami i tam pozostanie?

Może. Ale ja mam bardziej naiwną nadzieję. Może zmienimy naturę rewolucji. Jak rewolucja miałaby dziś wyglądać? Gdzie jest Pałac Zimowy? W głowie Billa Gatesa? Może w internetowej sieci, którą rewolucja musiałaby przejąć? Chyba już nie ma sensu snucie po kątach tych wszystkich starych spisków z planami zamachu stanu, szturmami, bombami. Musimy być otwarci. Ta rewolucja musi się dokonać w symbolicznej przestrzeni wirtualnej. Kto przejmie kontrolę nad wirtualną przestrzenią, nie będzie musiał zdobywać pałaców, koszar ani nawet mandatów w parlamencie. Wystarczy wygrać walkę o wyobraźnię ludzi i zdobyć ich umysły. Za 10-15 lat, kiedy wybuchnie cały ten wielki kryzys, który dziś zapowiada wojna z terroryzmem, napięcie z Chinami, pęknięcie Zachodu, erupcja świata slumsów, będziemy musieli sięgnąć po wyniki refleksji, której wciąż jest zbyt mało. Od tego, co zdążymy wymyślić, będzie zależała przyszłość. Bo przecież żaden porządek świata nigdy nie trwał wiecznie. Nasz ład też nie jest wieczny. Trzeba wymyślić nowy.

Rumsfeld w ulu⁸⁶

Od dwóch lat tajemnicza choroba dziesiątkuje pszczoły miodne w USA i Europie. Może to mieć katastrofalny wpływ na dostawy żywności: ludzka dieta w jednej trzeciej opiera się na roślinach zapyłanych przez owady, wśród których 80 procent stanowią pszczoły miodne... Tak powinniśmy sobie wyobrażać ewentualną globalną apokalipsę: nie wielki wybuch, lecz jakieś mało spektakularne zakłócenie o katastrofalnych globalnych konsekwencjach. Nie mamy nawet pewności, czy wystarczy powrót do „naturalnej równowagi” – jakiej równowagi? A jeśli amerykańskie i europejskie pszczoły już się przystosowały do przemysłowego poziomu skażenia środowiska?

Masowe wymieranie pszczół otacza mgiełka tajemnicy: chociaż dzieje się to w całym świecie rozwiniętym, w poszczególnych regionach naukowcy wskazują na różne przyczyny: toksyczne działanie pestycydów, utratę poczucia orientacji przestrzennej wywołaną przez fale elektromagnetyczne emitowane przez urządzenia telekomunikacyjne itd. Ta mnogość hipotez sprawia, że jednoznaczne ustalenie związku przyczynowo-skutkowego jest niemożliwe, a jak wiemy z historii, w takich sytuacjach pojawia się pokusa szukania głębszego Sensu. Może za tym wszystkim kryje się jakaś przyczyna duchowa? Bo jak inaczej wytłumaczyć zjawisko, które z punktu widzenia nauki ma różne, rozbieżne przyczyny? W tym miejscu wkracza do akcji „ekologia duchowa”: czy ule nie są koloniami niewolników, obozami koncentracyjnymi, w których bezwzględnie wykorzystujemy pszczoły? Może Matka Ziemia mści się na nas za ten wyzysk?

Najlepszym antidotum na tę spirytualistyczną pokusę jest wyciągnięcie wniosków z epistemologii Donalda Rumsfelda. Mam oczywiście na myśli znaną wypowiedź z marca 2003 roku, kiedy ówczesny sekretarz obrony wdał się w amatorskie rozważania filozoficzne na temat relacji między znanym i nieznanym. „Są znane znane, czyli rzeczy, o których wiemy, że o nich wiemy. Są znane nieznanne, czyli rzeczy, o których wiemy, że o nich nie wiemy. Ale są też nieznanne nieznanne, czyli rzeczy, o których nie wiemy, że o nich nie wiemy”. Rumsfeld zapomniał o niezwykle istotnej czwartej kategorii: nieznanym znanych, czyli rzeczach, o których nie wiemy, że o nich wiemy, a mianowicie wszystkich podświadomych poglądach i uprzedzeniach, które kształtują nasze postrzeganie rzeczywistości i reakcje na nią. Rumsfeld uważał, że w wojnie irackiej najbardziej niebezpieczne są „nieznane nieznanne” – zagrożenia ze strony Saddama, których istnienia nawet nie

86 Źródło: Dziennik, Europa, 5 lipca 2008 r. Przekład: Tomasz Bieroń.

podejrzewaliśmy. Jak teraz widzimy, najbardziej niebezpieczne były „nieznane znane”, czyli podświadome poglądy i uprzedzenia, które legły u podstaw wszystkich błędów popełnionych przez armię amerykańską.

W wypadku wymierających pszczół także są rzeczy, o których wiemy, że o nich wiemy (szkodliwe działanie pestycydów), i rzeczy, o których wiemy, że o nich nie wiemy (na przykład jak pszczoły znoszą promieniowanie generowane przez człowieka). Przeważają jednak nieznane i nieznane znane. Pewnych aspektów interakcji pszczół ze środowiskiem nie tylko nie znamy, ale nawet nie podejrzewamy ich istnienia. Jest też wiele „nieznanych znanych”: antropocentrycznych uprzedzeń, które w nieświadomości przez nas sposób wpływają na nasze metody badawcze.

Najbardziej niepokojącym aspektem takich zjawisk są zakłócenia jeszcze innego typu poznania (nazywanego przez francuskiego psychoanalityka Jacques’a Lacana „poznaniem realnego”), czyli poznania „instynktownego”, które kieruje życiem zwierząt i roślin. Poznanie to może się rozregulować. Kiedy zima jest za ciepła, rośliny i zwierzęta uznają to za sygnał, że zaczęła się już wiosna i dostosowują do tego swoje zachowania, przez co nie tylko narażają się na śmiertelne niebezpieczeństwo w razie powrotu mrozów, ale również zaburzają cały cykl reprodukcyjny. Najprawdopodobniej właśnie coś takiego dzieje się z pszczołami.

Z teorii układów złożonych wynika, że układy te wykazują dwie przeciwstawne cechy: zdolność przywracania równowagi i podatność na katastrofy. Potrafią sobie radzić z bardzo dużymi odchyleniami od stanu równowagi, ale tylko do pewnego pułapu („przejścia fazowego”), powyżej którego nawet niewielkie zakłócenie może spowodować katastrofę, czyli przejście do zupełnie innego układu. Przez stulecia ludzkość nie musiała się przejmować wpływem swojej działalności na środowisko – natura potrafiła się przystosować do wycinania lasów, stosowania paliw kopalnych itd. Dzisiaj nie możemy jednak mieć pewności, czy nie zbliżamy się do przejścia fazowego – można to wyraźnie dostrzec, dopiero kiedy jest już za późno. W takiej sytuacji mówienie o przewidywaniu, planowaniu i środkach zapobiegawczych traci sens, ponieważ mamy do czynienia z „nieznanymi nieznanymi”.

Współczesne „społeczeństwo wyboru” staje się zatem fikcją. Chlubimy się tym, że żyjemy w społeczeństwie, w którym możemy swobodnie decydować o rzeczach ważnych. W rzeczywistości fundamentalne decyzje podejmujemy w warunkach niedostatecznej wiedzy. Jest to sytuacja głęboko frustrująca: chociaż wiemy, że wszystko zależy od nas, nie umiemy przewidzieć konsekwencji naszych działań. Nie jesteśmy bezsilni, ale wręcz przeciwnie – wszechmocni, nie znamy jednak skutków wykorzystania tej wszechmocy. Nie możemy w pełni zapanować nad biosferą, ale możemy ją zniszczyć, czyli do tego stopnia zaburzyć równowagę, że dojdzie do katastrofy, która pochłonie również nas samych.

Społeczeństwo obywatelskie, fanatyzm i rzeczywistość digitalna⁸⁷

– ze Slavojem Žižkiem rozmawia Geert Lovink z pisma „CTHEORY”

Grozi nam kilka poważnych kryzysów: kryzys ekonomiczny, konflikt krajów rozwiniętych z rozwijającymi się oraz utrata poczucia rzeczywistości w obliczu szybkich zmian. Czy struktury liberalne kapitalizmu zdolne są do rozwiązania tych antagonizmów?

87 Źródło: „Magazyn Sztuki”, nr 21/1999. Przekład: Jadwiga Węgrodzka. Wywiad przeprowadzony w Linzu (Austria) 20 czerwca 1995 roku dla internetowego magazynu CTHEORY.

Niestety, moja odpowiedź brzmi: nie. W tej sprawie jestem staromodnym lewicowym pesymistą. Myślę, że gettoizacja jest znacznie silniejsza niż marksistowska walka klas. Zarówno robotnicy, jak i kapitaliści mieli przynajmniej dostęp do prawa i do państwa. Natomiast liberalny kapitalizm po prostu nie wchłania nowych gett. Liberalna demokracja nie zna rozwiązań takich problemów.

O POLITYCE I INTELIGENCJI

CTHEORY: Porozmawiajmy o roli intelektualistów. Przed rokiem 1989 istniała dziwna relacja między intelektualistami a władzą w Europie Wschodniej. Zarówno biurokratów, jak i dysydentów łączyły z władzą jakieś stosunki. Po części nadal się tak dzieje. W Europie Zachodniej to zjawisko dawno zniknęło i trudno się nawet dopatrzeć jakiegokolwiek dialogu. Jaka powinna być rola intelektualistów?

Žižek: Jest to częściowo prawda. Chociaż realny socjalizm był skorumpowanym i cynicznym systemem, to miał, według mnie, pewną atrakcyjną i sympatyczną cechę: wiarę w moc słowa. Jakieś dwadzieścia lat temu byłem redaktorem niewielkiego czasopisma, poświęconego zagadnieniom sztuki, o nakładzie 3400 egzemplarzy. Kiedyś opublikowaliśmy krótki, dość niezrozumiały i bardzo nowoczesny utwór poetycki, w którym pomiędzy wierszami ukryte było dysydenckie przesłanie. Gdyby władze zignorowały wiersz, nic by się nie stało. Jednak Komitet Centralny zebrał się na nadzwyczajnym posiedzeniu. Oczywiście były represje, ale podoba mi się w tym wszystkim to, że władze komunistyczne poważnie traktowały wybuchowy potencjał słowa. Komunistów zawsze interesowała rozmowa z intelektualistami. Weźmy na przykład Tarkowskiego, który po części był dysydem. Nie zakazywano mu pracy całkowicie, chociaż zatrzymywano niektóre jego filmy. Władze przejmowały się jego poczynaniami, uważały je za ważne. Bardzo istotna jest tutaj uwaga Fredrica Jamesona: „dopiero teraz zaczynamy rozumieć, że to, co tak bardzo ceniliśmy u wschodnioeuropejskich dysydentów, na przykład u Havla, możliwe było wyłącznie w obrębie systemu socjalistycznego”. Nasz wpływ (intelektualistów – red.) zaznaczający się od połowy lat 80., był niewiarygodnie silny, zwłaszcza w zakresie filozofii i teorii literatury, aczkolwiek ograniczony. Obecnie reżim wykazuje kompletną ignorancję i brak zainteresowania problemami ideologicznymi. Należy jednak żałować krajów, gdzie pisarze odgrywają ważną rolę, tak jak np. w Serbii, z powodu nacjonalizmu. Ten obłęd został tam sfabrykowany przez pisarzy. Nawet Słowenia ma swoich pisarzy nacjonalistycznych, na szczęście nie cieszą się oni zbyt wielkimi wpływami.

CTHEORY: Jednak ty sam jesteś do dziś związany z polityką. Wiele kontrowersji otacza w Ljublanie twoje związki z partią rządzącą i fakt, że piszesz dla jej członków przemówienia.

Žižek: Intelektualiści w Europie Wschodniej mają kompleks mesjanistyczny. Nie mam nic przeciwko temu, ale w Słowenii dochodzi do niezwykle niebezpiecznej sytuacji, gdy ta mesjanistyczna wizja łączy się z wulgarnym antyamerykanizmem, bardzo popularnym w środowiskach prawicowych. Ameryka jest dla nich synonimem braku narodowej solidarności, brudnego liberalizmu, wielokulturowości, indywidualizmu i rynku. Charakterystyczna jest też ich obawa przed pluralizmem demokracji. Jest w takich postawach potencjał profaszystowski. Wielkie niebezpieczeństwo kryje się w takim połączeniu obsesyjnej troski nacjonalistycznych pisarzy o zachowanie narodowej tożsamości z antykapitalizmem ruchów prawicowych. Jeśli chodzi o mnie, zrobiłem coś, co spowodowało, że straciłem wszystkich przyjaciół, coś, czego nigdy nie robi dobry lewicowiec: udzieliłem pełnego poparcia rządzącej partii Słowenii (liberalno-demokratycznej – przyp. red.). Moi lewicowi przyjaciele zgodnie nienawidzą zarówno mnie, jak i całej prawicy. Jednak to, co zrobiła partia liberalno-demokratyczna, to cud. Pięć lat temu była ona tak samo mało ważna jak feministki czy ekolodzy. Wszyscy wówczas sądzili, że nasza rola skończy się na

mediacji. Wykonaliśmy kilka sprytnych, może nie do końca uczciwych, ale dobrych posunięć, i teraz jesteśmy najsilniejszą partią. Myślę, że to nasza partia uratowała Słowenię od losu innych republik byłej Jugosławii, gdzie przyjęto model monopartyjny. Albo w imię narodowych interesów dominuje prawica, jak w Chorwacji, albo lewica, jak w Serbii. My mamy scenę prawdziwie zróżnicowaną, pluralistyczną i otwartą na cudzoziemców (choć oczywiście zdarzają się problemy). Nie zahamowaliśmy przemian idących w kierunku stworzenia prawdziwego społeczeństwa pluralistycznego. To charakterystyczne, że taka pozycja wyzwała tak ogromną nienawiść do mnie. Media w Słowenii zupełnie mnie ignorują, nic się na mój temat nie pisze. Z drugiej strony, jeżeli jakiś nacjonalistyczny poeta opublikuje krótki wiersz w jakimś mało znanym austriackim czasopiśmie, jest to wielki sukces Słowenii. Mnie natomiast postrzega się jako złowieszczonego spiskowca, ciemnego manipulatora politycznego, która to rola ogromnie mi się zresztą podoba.

CTHEORY: Czy nie masz cynicznego stosunku do walki o władzę, w której bierzesz udział?

Žižek: Nie słyszysz, żebym milczał na temat tego, jakie to wstętnie. Jest to prosty wybór zawodowy. Polityka staje się w Słowenii biznesem-takim-jak-wszystkie. Już nie polega na tym, że raz w tygodniu piszesz heroiczny artykuł i jesteś bohaterem. Polityka to intrygi i spotkania. Musiałem dokonać wyboru: czy zajmuję się teorią, czy polityką? Nienawidzę lewicowych pięknoduchów, którzy opłakują straty, skarżą się na korupcję i wzdychają do dawnych, dobrych czasów prawdziwej, lewicowej opozycji. Nie, trzeba przyjąć reguły gry. Swietłana Slapzak (z Belgradu, dziś z Ljubljany – red.) i skupiona wokół niej grupa przedstawiają się jako zmarginalizowane ofiary. Jednak kontrolują dwa departamenty i najpotężniejsze wydawnictwo. Dostają największe dotacje z ministerstwa nauki. A przez Fundację Sorosa kolportują historie o otaczającym ich nacjonalizmie. Spójrzmy na mnie. Nie pozwolono mi pracować na uniwersytecie; uczyłem tylko za granicą, we Francji i w Ameryce. Nigdy nie uczyłem w żadnym słoweńskim uniwersytecie. Jestem zupełnie sam, nie mam nawet asystenta. Dostaję tylko tyle pieniędzy, by móc przeżyć. Moją odpowiedzią dla Swietłany Slapzak byłoby pytanie: dlaczego przyjęła obywatelstwo Słowenii? Jej pozycja zaprzecza jej własnym słowom. W dwumilionowym państwie nadaliśmy obywatelstwo 100 tysiącom nie-Słoweńców, wbrew gwałtownym sprzeciwom nacjonalistów. Nie było przy tym żadnych paskudnych utrudnień, takich jak na przykład test na znajomość słoweńskiego. Nadal jesteśmy w studium przejściowym. Gdy ustala się nowa polityczna logika, Sittlichkeit, niepisane zasady są nadal niepewne, a ludzie ciągle szukają modelu. Pytanie brzmi: czy staniemy się kolejnym małym, nacjonalistycznym państwkiem, czy też utrzymamy kierunek wyznaczony przez pluralistyczny porządek. Taki cel wart jest każdego kompromisu.

CTHEORY: Jakie masz zdanie na temat Fundacji Sorosa i koncepcji „społeczeństwa otwartego”?

Žižek: Gdybyś zajrzał mi do serca, zobaczyłbyś że jestem staromodnym lewicowcem. Na krótką metę popieram to, ale nie znaczy to, że mam takie same poglądy jak Popper. Soros robi dobrą robotę w zakresie edukacji i uchodźców a także pomaga utrzymać żywotność nauk teoretycznych i społecznych. Kraje bałkańskie są nie tylko biedne, ale również zdominowane przez heideggerowskich nacjonalistów. Ludzie Sorosa wyznają etykę złego państwa w opozycji do dobrych, niezależnych struktur obywatelskich. Niestety, w Słowenii popieram państwo przeciw społeczeństwu obywatelskiemu! W Słowenii społeczeństwo obywatelskie to prawicowcy. Po wybuchu bomby w Oklahomie, Ameryka nagle odkryła, że szaleńcy zdarzają się wszędzie. Społeczeństwo obywatelskie to nie sympatyczny ruch społeczny, ale układ moralnej większości, konserwatywnych i nacjonalistycznych grup nacisku przeciw aborcji lub za nauczaniem religii w szkołach. Prawdziwa oddolna presja. Dla mnie społeczeństwo otwarte oznacza coś bardzo konkretnego: niepisane zasady rządzące przestrzenią polityczną. Na przykład, czy będąc w opozycji

do obecnego rządu lub dominującej partii, jesteś nadal akceptowany, czy też ciąży na tobie niewyraźny stygmat, piętno półnacionalistycznego zdrajcy? Do jakiego stopnia możesz robić karierę bez wchodzenia w polityczne kompromisy? Nie wiążę zbyt głębokich nadziei z socjalistyczną rewolucją lub czymś podobnym. Grozi nam kilka poważnych kryzysów: kryzys ekonomiczny, konflikt krajów rozwiniętych z rozwijającymi się oraz utrata poczucia rzeczywistości w obliczu szybkich zmian. Czy struktury liberalne kapitalizmu zdolne są do rozwiązania tych antagonizmów? Niestety, moja odpowiedź brzmi: nie. W tej sprawie jestem staromodnym lewicowym pesymistą. Myślę, że gettoizacja jest znacznie silniejsza niż marksistowska walka klas. Zarówno robotnicy, jak i kapitaliści mieli przynajmniej dostęp do prawa i do państwa. Natomiast liberalny kapitalizm po prostu nie wchłania nowych gett. Liberalna demokracja nie zna rozwiązań takich problemów. W wielu przypadkach otwartość podejścia Sorosa zakłada pewien rodzaj ukrytego rasizmu. Ostatnio na konferencji w Amsterdamie dziennikarze „Press Now” pytali mnie, czy można znaleźć uniwersalny język, w którym mogliby zacząć rozmawiać intelektualiści z różnych części byłej Jugosławii. Uważam, że jest to niezwykle niebezpieczny komunał, ponieważ wynika on z postrzegania Bałkanów jako fantasmagorycznej przestrzeni nacionalistycznego szaleństwa. Ta fantastyczna wizja podlega manipulacjom, a jej wyrazem są niektóre popularne dzieła sztuki, jak na przykład film Kusturicy „Underground”. Jak on sam powiedział w „Cahiers du Cinema”, na Bałkanach wojna jest zjawiskiem naturalnym, nikt nie wie, kiedy się pojawi, ale po prostu przychodzi, bo mamy ją w genach. Takie sprowadzenie Bałkanów do apolitycznego, pierwotnego teatru namiętności jest według mnie bardzo podejrzanym komunałem. Chciałbym tu zacytować Hegla: „Prawdziwe zło to postawa, która wszędzie widzi zło”. Bardzo nieufnie podchodzę do takiej pozornie wielokulturowej, neutralnej, liberalnej postawy, która widzi wokół siebie tylko nacionalistyczne szaleństwo, a sama pozostawia sobie rolę świadka. Wojna jugosłowiańska jest wyłącznie rezultatem europejskiej dynamiki kulturowej. Nie potrzeba nam uproszczonych ubolewań liberałów: „dlaczego ludzie ze sobą nie rozmawiają?” Nikt nie przeprowadza analizy walki o władzę. Powszechnym na Zachodzie komunałem jest tak zwane skomplikowanie Bałkanów. Pozwala to Zachodowi utrzymać pozycję niezaangażowanego obserwatora. Powinno się natomiast przeprowadzić to, co nazywam fenomenologiczną redukcją a l'envers. Nie chodzi o osiągnięcie zrozumienia. Jak w telewizorze: gdy wyłączysz dźwięk, to zostają ci śmieszne i głupie gesty. Wyłącz rozumienie, a zobaczysz czystą walkę o władzę. Bałkany są symptomem tego, co w Europie jest złe w świetle utopijnych wizji Wspólnoty Europejskiej. Na czym ta wizja polega? Jest to rodzaj neutralnej, czysto technokratycznej brukselskiej biurokracji. Lustrzane odbicie samych siebie nakładają na Bałkany. Oba te obrazy łączy wykluczenie właściwych antagonizmów politycznych.

CTHEORY: Prowadzona w Holandii kampania „Press Now” popiera tak zwane media niezależne w byłej Jugosławii. Jedną z przesłanek tej kampanii jest przekonanie, że wojnę wywołała kierowana odgórnie akcja propagandowa w mediach kontrolowanych przez państwo. Ponieważ na interwencję Zachodu było już zbyt późno, uważa się, że możliwe jest wypracowanie jakiegoś długofalowego rozwiązania przy pomocy niezależnych mediów. Czy zgadzasz się z taką analizą?

Žižek: Do pewnego stopnia zgadzam się, ale zawsze popierałem ideę militarnej interwencji Zachodu. Około 1992 roku wojna mogła się zakończyć, gdyby zastosowano odrobinę presji. Ale przegapiono ten moment. Teraz nie jest to już możliwe, bo nastąpiła zmiana rozkładu sił i wzmocnienie Rosji. Wówczas Chorwaci i Słoweńcy opowiadali się za niepodległością, a Bośniacy byli znacznie bardziej ambiwalentni, za co zresztą teraz płacą. Bośnia nie chciała przygotowywać się do wojny, działała powoli i ostrożnie, dlatego też obecnie tak wiele tam gniewu skierowanego przeciw Zachodowi. Mimo wszelkich gwarancji, Bośnia została bezbronna wobec armii jugosłowiańskiej. Natomiast Zachód po rozpoczęciu tej wojny, nagle zaczął mówić o walkach

etnicznych, o winie wszystkich zaangażowanych stron, o pierwotnych namiętnościach. Nie oplakuję nadmiernie Jugosławii. W momencie, kiedy Milosević opanował i zaanektował Kosowo i Wojwodinę, zmienił się rozkład sił. Był wybór między bardziej federalną Jugosławią, a nową, rządzoną centralistycznie. Nie przeceniajmy roli mediów w końcu lata osiemdziesiątych. Pozwolono im odgrywać taką rolę po to, by przy władzy mogli zostać lokalni komunistyczni biurokraci. Kluczem do kryzysu jugosławiańskiego jest przyjęta przez Milosevića strategia utrzymania przy władzy starej nomenklatury: on po prostu posłużył się kwestiami narodowościowymi. Media wykonywały swoją brudną robotę. Strasznie było codziennie słuchać w Słowenii opowieści o gwałcących nas Serbach, a w Serbii o gwałcących ich Albańczykach. Każdą informację – od codziennych przestępstw do zagadnień gospodarczych – filtrowano przez tę zatruwającą nienawiść. Nie to jednak było źródłem konfliktu. Wywołały go kalkulacje elity władzy, zainteresowanej utrzymaniem swojej pozycji. Jeżeli określisz niezależność jako brak oparcia lub kontroli ze strony państwa, to najgorsze prawicowe czasopisma są mediami niezależnymi i zasługują na opiekę Sorosa. Przyznaję, że w Serbii i Chorwacji kontrola nad mediami jest absolutna. Pozwala się istnieć tylko mediom małym i marginalnym. Bezstronna, niezależna informacja mogłaby wiele pomóc, ale chyba nie będzie jej zbyt wiele.

O RZECZYWISTOŚCI DIGITALNEJ

CTHEORY: W przemówieniu na konferencji „Ars Electronica” podkreślałeś, że wkrótce po etapie wstępnym zakończy się proces uwodzenia nowych mediów tak jak i „wirtualny seks”. Czy pragnienie podłączenia się zostanie równie szybko wyczerpane?

Žižek: Tak zwane „społeczności wirtualne” nie są aż tak rewolucyjne, jak mogłoby się wydawać. Interesujące wydaje mi się to, że zjawiska wirtualne pozwalają nam retrogresywnie stwierdzić, w jakim stopniu nasza tożsamość zawsze była wirtualna. Nawet najbardziej fizyczne doświadczenie siebie zawiera element symboliczności, wirtualności. Przykładem mogą być gry erotyczne. Fascynujące wydaje mi się to, że sama możliwość satysfakcji uznana zostaje za satysfakcją rzeczywistą. Wielu moich przyjaciół grało we Francji w gry erotyczne na Minitelu. Mówili mi, że tak naprawdę celem nie jest poznanie kogoś ani nawet masturbacja. Spisanie własnych fantazji erotycznych jest już samo w sobie fascynujące. W porządku symbolicznym potencjalność przynosi prawdziwą satysfakcję. W teorii psychoanalitycznej często źle się rozumie pojęcie kastracji symbolicznej. Poczucie zagrożenia skutkami kastracji działa tak, jak kastracja rzeczywista. Albo w sferze władzy, gdzie nawet potencjalna władza może stanowić zagrożenie. Weźmy Margaret Thatcher. Uważała ona, że jeśli ktoś nie polega na pomocy państwa, ale na własnych siłach, to szybko odniesie sukces. Większość ludzi w to nie wierzyło, wiedzieli bardzo dobrze, że i tak pozostaną biedakami. Wystarczyło jednak, że znajdowali się w kontekście, w którym sukces był możliwy. Sytuacja, w której mogłeś coś zrobić, lecz tego nie zrobiłeś, przynosi więcej satysfakcji niż rzeczywiste wykonanie danej czynności. Podobno we Włoszech zapanowała taka moda, że w trakcie aktu seksualnego kobieta opowiada mężczyźnie jakieś nieprzyzwoite fantazje. Rzeczywista czynność już nie wystarcza, konieczne jest jakieś fantasmagoryczne, wirtualne podtrzymanie. „Jesteś dobry, ale wczoraj pieprzyłam się z innym facetem i on był jeszcze lepszy...” Interesują mnie tak zwane sadomasochistyczne, zrytualizowane praktyki seksualne. Nigdy nie dochodzisz do końca, po prostu powtarzasz pewną grę wstępną. Jest w tym wirtualność – w tym sensie, że zapowiadasz akt, ale nigdy tej zapowiedzi nie wypełniasz. Niektórzy podpisują kontrakt: nawet w trakcie aktu nie wolno stracić kontroli, przez cały czas trzeba się utrzymać w roli reżysera własnej sztuki. Fascynuje mnie „Spaltung”, rozziw, który pozwala zachować dystans. Ten dystans nie psuje przyjemności, wprost przeciwnie: czyni ją bardziej intensywną. Widzę tu wielkie możliwości dla VR.

Uważam, że w komputerze załamuje się wirtualność – w sensie fikcji symbolicznej. To pojęcie ma długą tradycję. W panoptikum Benthama znajdujemy wirtualność w formie najczystszej. Nigdy nie wiesz, czy w środku ktoś jest. Gdybyś wiedział, byłoby to mniej przerażające. Jest to w sformułowaniu Benthamu – „miejsce całkowicie ciemne”. Jeżeli ktoś za tobą idzie, ale nie masz co do tego pewności, sytuacja jest znacznie bardziej przerażająca niż wówczas, gdy jesteś pewien czyjeś obecności. Radykalna niepewność.

CTHEORY: Znany jesteś z analiz filmów. Czy możesz sobie wyobrazić, że posługujesz się przykładami z sieci komputerowych lub materiałem telewizyjnym, czy też, że analizujesz fabuły CD-ROMów?

Žižek: Brytyjski Instytut Filmowy zapronował mi wybranie sześciu, siedmiu filmów i przygotowanie na ich temat paru wykładów. Wymyślili również, że można by wydać CD-ROM, skoro i tak to, co piszę, zawiera polecenia: kliknij tutaj, przejdź tam, użyj tego fragmentu, tej fabuły, czy tej sceny. Jak już mi ktoś powiedział: moje książki to nieudane CD-ROMy. Jednak z powodu praw autorskich jest to przedsięwzięcie niezmiernie trudne do zrealizowania, więc brudny kapitalizm zniszczy ten plan. Czy oni nie rozumieją, że kiedy używasz fragmentu ich pracy, to tym samym ją propagujesz? Marzę o zrobieniu czegoś takiego. W mojej ulubionej książce pt. „Tarrying with the Negative”, posługuję się fragmentami z Hitchcocka. Wspaniale byłoby móc je włączyć do tekstu. Co do filmu, to rzeczywiście, jestem raczej konserwatywny. W tej chwili pracuję nad tematem: rola muzyki w filmie. Pomysł polega na tym, że w latach '30, kiedy ustalał się tradycyjny kanon hollywoodzki, panowała muzyka wagnerowska, która służyła jako czysty akompaniament, wyraźnie podkreślający niektóre fragmenty i determinujący subiektywną perspektywę. Jest to klasyczny przypadek konserwatywnej rewolucji. Jak powiedział Wagner o swoim „Gesmakunstwerk” jeżeli tylko pozwolimy muzyce na swobodny rozwój, stanie się atonalna i niemożliwa do naśladowania. Studiuję także ścieżki dźwiękowe filmów Lyncha i Altmana oraz przesunięcie od krajobrazu do dźwiękoobrazu. Z Altmanem i systemem Dolby stereo nie potrzeba już ścieżki dźwiękowej jako ogólnej ramy. Jakość nie konstytuuje się na poziomie wizualnym. Chciałbym to połączyć z „Short Cuts” Altmana, gdzie przypadkowo zderzają się różne przekonania. Jest to bardzo deleuzeańskie: globalny nonsens, gdzie przypadkowe spotkania dają lokalne efekty sensu, co pozwala zrozumieć znaczenie subiektywności w naszym społeczeństwie późnego kapitalizmu. Albo weźmy największe niepowodzenie Lyncha „Dunę”. Czy zauważyłeś użycie wielości monologów wewnętrznych? Rzeczywistość jest dla Lyncha czymś bardzo kruchym. Jeżeli za bardzo się do niej zbliżysz, odkryjesz Leni Riefenstahl. Nie interesuje mnie bezpośrednia analiza treści, ale czysto formalne zmiany w naszej relacji do fizykalności filmu i przesunięcia w pojęciach subiektywności. Oczywiście, wszystko to odbywa się w lekko anty-derridiańskiej atmosferze. Dla nas traumatycznym punktem jest dźwięk, często krzyk lub nawet piosenka. Punkt, w którym tracisz jedność i właściwy sobie sposób odbierania dźwięku, zawsze podlega ścisłej kontroli. Na poziomie politycznym najbardziej interesuje mnie to, w jaki sposób maszyna dyskursu – aby w ogóle funkcjonować – musi polegać na obscenicznym głosie. Choć wydaje się to nam karnawałową subwersją, to jednak ten wybuch obscenicznej wolności w gruncie rzeczy służy władzy. Te moje prace, o których mówię, należą jednak do klasy B, jeżeli posłużyć się kategoriami Hollywoodu. W ciągu ostatnich dwóch lat do klasy A zakwalifikowała się książka o Schellingu, którą właśnie skończyłem.

CTHEORY: Ostatnio obchodziliśmy stulecie kina. W jakiej kondycji jest współczesna teoria filmu? Film można analizować z pozycji krytycznych, semiologicznych i z punktu widzenia kulturowego uwarunkowania płci. Czego możemy oczekiwać w przyszłości? Czy nadal warto postrzegać film jako jedność, czy też powinniśmy śmigać przez media i posługiwać się różnymi źródłami?

Žižek: Stwierdził to już Fredric Jameson. To, co dzieje się z kinem, zależy od tego, co

dzieje się w innych mediach. Jeśli chodzi o teorie, to jest ich wiele, a cała dziedzina krytyki kulturowej w Stanach Zjednoczonych to w gruncie rzeczy teoria kina. Dla mnie najbardziej atrakcyjne jest przecięcie się spojrzenia i głosu; nigdzie napięcie między nimi nie jest tak wyraźne jak w kinie. Według mnie to przecięcie wyznacza zasadniczą oś. Kino jest dla mnie rodzajem kondensacji. Z jednej strony masz problem głosu, a z drugiej narratywizację. Jediną zmianą, jaką dostrzegam, jest to, że dwadzieścia lat temu chodzenie do kina było całkowicie odmiennym doświadczeniem. Działo się to w sobotnie lub niedzielne popołudnie, a to się zmieniło. Ale nadal w zwyczajnych, komercyjnych filmach widać przesunięcie w pojęciu subiektywności. Kino pozwala na rozpoznanie tego, co dzieje się na najgłębszym, podstawowym poziomie naszej symbolicznej tożsamości i tego, jak doświadczamy samych siebie. Ma ono dla nas taką samą wartość jak kiedyś dla Freuda sny, które otwierały mu drogę do podświadomości. Może jestem częścią ruchu nostalgicznego. Z powodu wszystkich tych nowych mediów kino przeżywa dziś kryzys. Zaczyna być popularne jako medium nostalgiczne. A czego naprawdę dotyczy współczesna teoria filmu? Jej przedmiotem są właśnie nostalgiczne filmy z lat '30 i '40. Wydaje się, jakby teoria miała usprawiedliwiać oglądanie ich. To niewiarygodne, jaką ta gra sprawia przyjemność nawet marksistom. Widzieli wszystkie filmy, nie żartuję. Nie chodzi tylko o paternalizujący pogląd, że dobrze jest posługiwać się przykładami z filmów. Ja będę twierdził, że sama teoria ma własną, wewnętrzną logikę, tak jakby istniała uprzywilejowana relacja, przypominająca rolę literatury w XIX wieku.

O JAPONII I MASKACH

CTHEORY: Byłeś w Japonii. Jaka jest twoja opinia o technologicznej kulturze tego kraju?

Žižek: Po pierwsze muszę powiedzieć, że nie mam własnej teorii na temat Japonii. Mam natomiast to, co ma każdy zachodni intelektualista: mity odniesienia. Istnieje stary prawicowy obraz kodeksu samurajów: walka na śmierć i życie, bezwzględna etyka Japonii. Istnieje także obraz lewicowy, z Eisensteina – Japonia semiotyczna. Puste znaki, brak zachodniej metafizyki obecności. Jest to Japonia równie fantasmagoryczna, jak ta pierwsza. Wiadomo, że przy montażu Eisenstein posługiwał się japońskimi ideogramami. Bertold Brecht był wyjątkiem. Przejął takie elementy jak poświęcenie i autorytet, i umieścił je w kontekście lewicowym. Na Zachodzie uważano, że Brecht wprowadza fanatyczną moralność Wschodu. Teraz jednak „Suhrkamp Verlag” opublikował szczegółowe wydanie jego „Jasager” i „Lernstecke”. Stwierdzono, że wszystkie te fragmenty, w których zachodni krytycy dostrzegali cesarską, pełną poświęcenia Japonię, były w istocie zredagowane przez Brechta. Pomylili Brechta z Japonią.

Istnieje także Japonia kapitalistyczna na różnych etapach swojego rozwoju. Istnieje mit o nieoryginalnej Japonii, która przejmuje różne rzeczy od innych i rozwija je znacznie lepiej: Philips dla bogatych, a Sony dla biednych. Istnieje też Japonia Kojeve. Dla Kojeve końcem historii była najpierw Rosja i Ameryka, urzeczywistnienie rewolucji francuskiej. Potem zauważył, że czegoś jednak brakuje. Rozwiązanie znalazł w Japonii, w pewnej nadwyżce. Kiedy wszystko tylko funkcjonuje – tak jak w Ameryce – masz ochotę się zabić. W atmosferze japońskiego snobizmu, w eleganckim picu herbaty odkrył, że życie nadal ma znaczenie.

Jest jednak jeszcze inna Japonia: psychoanalityczna. Z punktu widzenia wielokulturowości najbardziej charakterystycznym przykładem jest „Verneinung”, mówienie „nie”. „Nie” można powiedzieć na trzydzieści różnych sposobów. Inaczej mówisz „nie” do żony, a inaczej do dziecka. Nie ma jednego zaprzeczenia. Jest taki mały tomik Lacana „La chose japonaise”. Ich zapożyczenia z innych języków są starannie rozwinięte i pełne niejasności. Czy Lacan nie mówił, że Japończycy nie mają podświadomości?

Dla Zachodu Japonia reprezentuje niezrozumiałą obcość: jest jednocześnie fascynująca i

odpychająca. Nie zapominajmy, że z Japonią kojarzy się pewien stereotyp psychologiczny: uśmiechasz się, ale ja nie wiem, czy to uśmiech szczery, czy też prześmiewczy – to emblemat Japonii w jej nieprzeniknionej obcości. Niejednoznaczna grzeczność. Czego oni naprawdę chcą?

Amerykanie mają też wizję Japończyków jako „namiastki” Żydów: japoński rząd wchodzi w tajne układy z dwiema lub trzema wielkimi korporacjami. Cała ta paleta przynębiających fantazji to dla nas Japonia. Zdziwiło mnie jednak, że autorzy, których uważałem za ściśle europejskich – jak na przykład George Lukacs – są w Japonii szeroko znani.

Istnieje także Japonia, którą kochają krytycy naszej zachodniej, dekadentycznej demokracji liberalnej, szukając w niej modelu łączącego dynamikę kapitalizmu z tradycyjnie silną strukturą autorytetu. Znowu jednak działa to w obie strony. W fantazjach lubię właśnie to, że zawsze są niejednoznaczne. Ten pogląd także ma swoją negatywną stronę: Japończycy tylko bawią się w kapitalizm, a tak naprawdę to mamy do czynienia z autorytetem władzy i ze spiskiem. Po stronie pozytywnej widać, że kapitalizm można połączyć z wartościami moralnymi. W japońskich restauracjach i w metrze podobała mi się nieobecność angielskiego. Nie ma tam obrzydliwego unizenia i usłużności. Obcokrajowiec sam musi sobie poradzić. Ogromnie podobały mi się automaty do sprzedaży.

Widziałeś „Lśnienie” oparte na powieści Stephena Kinga? To Ameryka w najgorszym wydaniu. Troje ludzi, rodzina, przebywa w dużym hotelu, ale przestrzeń jest za ciasna i zaczynają się zabijać. W Japonii nawet w największym tłumie nie czujesz presji, mimo że w sensie fizycznym jesteś bardzo blisko innych ludzi. Sztuka ignorowania. W nowojorskim metrze, nawet jeżeli jest zapełnione tylko w połowie, będziesz miał przerażające doświadczenie absolutnej bliskości Obcego.

Tokijska konferencja na temat Foucaulta, na którą pojechałem do Japonii, mogłaby skłaniać do przypuszczeń, że Japończycy zastosują Foucaulta do własnych poglądów. Podobało mi się, że tak nie było. Wszystkie japońskie interwencje dotyczyły Flauberta. Nie zaakceptowali antropologicznej gry w idiotów dla naszej przyjemności. Nie starali się nas pokonać w naszej własnej grze: znamy Flauberta lepiej niż wy.

(...)

W każdym europejskim narodzie jest fanatyzm, który każe postrzegać siebie jako naród prawdziwy, pierwotny. Na przykład Serbowie wyznają mit, według którego są pierwszym narodem świata. Chorwaci uważają się za pierwotnych Ariów. Słoweńcy tak naprawdę nie są Słowianami ale wywodzą się od Etrusków. Miło byłoby znaleźć naród, który akceptuje drugą pozycję i nie upiera się przy pierwszej.

Balkany są teraz rejonem, na który – jak na Japonię – nakładają się projekcje fantazji Zachodu. W obu przypadkach proces ten może zawierać wiele sprzeczności. W filmie „Rising Sun” ukryta jest sugestia, że Japończycy knują wykupienie i przejęcie Hollywoodu. Chodzi o to, że oni nie tylko chcą naszych fabryk i naszej ziemi, ale nawet naszych marzeń. Kryje się za tym podejrzenie o kontrolę umysłów. Z drugiej strony Japonia jest według mnie bardzo ciekawym i skutecznym argumentem przeciwko pseudomarksistowskiej koncepcji ewolucji, według której trzeba przejść przez pewne stopnie rozwoju. Japonia udowadnia, że możliwe są skróty. Można zatrzymać pewne elementy starej struktury hierarchicznej i ładnie je połączyć z czymś, co wygląda na najbardziej efektywną wersję kapitalizmu. Jest to świetne doświadczenie z nieantropocentryzmu. Dla zachodnich socjologów, którzy twierdzą, że do efektywnego rozwoju kapitalizmu potrzebna jest etyka protestancka, Japonia pozostaje tajemnicą. Wśród amerykańskich socjologów popularne jest obecnie rozróżnienie między cywilizacją winy a cywilizacją wstydu. Żydzi to wewnętrzna wina, a Grecy to kultura wstydu. Japonię klasyfikuje się jako kwintesencję cywilizacji wstydu. Brzydzi mnie charakterystyczna dla Ameryki logika aktorskiego studia zakładająca, że nawet w bezwzględnym wyrażaniu siebie jest coś dobrego: nie daj się zdusić,

otwórz się, nawet za cenę wrzasku i kopania innych zrób wszystko, by wyrazić i wyzwolić siebie. Mam nadzieję, że w Japonii grzeczność nie oznacza nieszczerości, nawet gdy jest wyłącznie powierzchowna. Istnieje różnica między powiedzeniem „Dzień dobry, co dobrego słyszałeś?” a przekleństwami, jakimi zasypuje klienta nowojorski taksówkarz. To, co zewnętrzne, także ma znaczenie. Jeśli zaburzysz powierzchnię, możesz utracić znacznie więcej niż myślisz. Nie należy majstrować przy rytuałach. Maski nigdy nie są jedynie maskami. Może dlatego Brecht zbliżył się do Japonii, ponieważ przemawiała do niego myśl, że nie ma nic autentycznie wyzwalającego w typowym dla Zachodu geście zrywania masek i obnażania prawdziwej twarzy. W ten sposób odkrywa się coś absolutnie obrzydliwego. Zachowujmy pozory. To moja własna fantazja na temat Japonii.

Spowiedź zatwardziałego leninisty⁸⁸

Reakcje na moją książkę zawierającą pisma Lenina w większości oscylują między standardowym liberalnym antykomunizmem (jak śmiem rehabilitować ludobójcę itp.) oraz z pozoru sympatyczniejszą, ale groźniejszą w skutkach „życzliwą” recepcją, która oswaja moją teorię i przekształca ją w „prowokację”, które „nie są pomyślane na serio”, lecz mają jedynie na celu obudzić nas z demokratyczno-dogmatycznej drzemki i tym samym przyczynić się do ożywienia demokracji... Takich „wywrotowych” teoretyków najchętniej akceptuje establishment. Zamienia ich w nieszkodliwe gzy, które nas kásają i tym samym otwierają nam oczy na niekonsekwencje i niedoskonałości naszego demokratycznego przedsięwzięcia – broń Boże, byśmy mieli traktować ich projekt poważnie i próbowali wcielić go w życie.

Obie reakcje są całkowicie przewidywalne i jako takie niezbyt interesujące. Kiedy w odpowiedzi na moją tezę o zmarnowanych przez Lenina szansach czytam: „Jasne, mógł wymordować cały naród rosyjski i kilka narodów sąsiednich”, kiedy na mój komentarz o Leninie reaguje się słowami: „W ten sposób moglibyśmy równie dobrze komentować «Mein Kampf»”, to ten styl krytyki nieodparcie przywodzi mi na myśl moją młodość w socjalistycznej Jugosławii, gdzie przez wiele lat byłem bez pracy i nie mogłem uczyć i gdzie moje odwołania do Freuda czy Lacana kwitowano tymi samymi słowami, których użył jeden z moich obecnych krytyków: „Byłoby to żenująco śmieszne, gdyby nie było niebezpieczne”. Mogę tylko powiedzieć, że szczerze się cieszę z odrzucenia mojej książki przez ludzi, którzy potrafią pisać takie oszczercze kłamstwa – gdyby okazali choć odrobinę zrozumienia dla mojego pisarstwa, poczułbym się głęboko zawstydzony moralnie. Nic dziwnego, że jeden z moich krytyków pozytywnie odnosi się do „konstytucyjnego zakazu propagowania komunizmu”! Zakaz ten jest elementem osobliwego, lecz symptomatycznego zjawiska „spóźnionego antykomunizmu”, który kwitnie po 2000 roku w większości wschodnioeuropejskich krajów postkomunistycznych (na Litwie, w Polsce, w Czechach, na Węgrzech, w Słowenii...). To próba kryminalizacji komunizmu, postawienia go na jednym poziomie z faszyzmem i nazizmem (próba obejmująca zakaz publicznego posługiwania się symbolami komunizmu, łącznie z czerwoną gwiazdą). Nietrudno zauważyć, że ta „równość” jest w istocie pozorna: komunizm zostaje *implicite* wyniesiony do rangi największej zbrodni, a faszyzm uznany za jedynie za reakcję na komunizm i jego imitację posługującą się politycznym terrorem.

Zamiast martwić się o mój leninizm, moi krytycy powinni raczej skupić się na rzeczywistych zagrożeniach dnia dzisiejszego. Przypomnijmy sobie kuriozalny incydent, który – by

88 Źródło: Dziennik, „EUROPA”, numer 146/2007-01-20, strona 14. Tłumaczenie: Tomasz Bieroń.

powtórzyć słowa moich krytyków – byłby żenująco śmieszny, gdyby nie był niebezpieczny. W grudniu 2006 roku grupa konserwatywno-narodowych posłów polskiego Sejmu na poważnie zaproponowała proklamowanie Jezusa Chrystusa królem Polski. Nie dość, że pomylili porządek religijny z politycznym, to jeszcze logika ich propozycji była głęboko pogańska. Tego rodzaju zjawiska – by uderzyć w podniosły ton – są prawdziwym zagrożeniem dla europejskiego dziedzictwa chrześcijańskiego. Same w sobie błahe, sygnalizują niebezpieczne zmiany „ducha obiektywnego”, jak to nazywał Hegel. Zaskakujący paradoks polega na tym, że zagrożenia te często wychodzą spoza Kościoła katolickiego. Dzisiaj, kiedy Kościół przedstawia się jako moralny drogowskaz w kwestii poszanowania wolności i ludzkiej godności, warto przeprowadzić pewien prosty eksperyment myślowy. Do początku lat 60. ubiegłego stulecia Kościół publikował osławiony indeks książek, których lektura była zakazana dla (zwykłych) katolików. Spróbujmy sobie wyobrazić, jak wyglądałyby artystyczne i intelektualne dzieje nowożytnej Europy, gdybyśmy z nich usunęli wszystkie dzieła, które w tym czy innym czasie znalazły się na indeksie – spróbujmy sobie wyobrazić nowożytną Europę bez Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Hume’a, Kanta, Hegla, Nietzschego i Sartre’a, już nie wspominając o większości najwybitniejszych dzieł literackich. Kiedy zatem polskie Ministerstwo Edukacji zaproponowało ostatnio, by w programie szkół średnich zastąpić teorię ewolucji kreacjonizmem, doskonale wpisało się w tradycję Kościoła. Nie żeby Słowenia – mój własny kraj – była lepsza od Polski. Rasistowska banda „prawdziwych” Słoweńców zatrzymała ostatnio samochód z prezydentem republiki, który jechał odwiedzić grupę romskich przesiedleńców (obywateli Słowenii!) – obkoczyli samochód i ublizali prezydentowi na oczach policji, która nie interweniowała... Wróćmy jednak do głównego tematu: jakie jest moje stanowisko wobec Lenina i Stalina? W książce o Leninie nie tylko przeprowadziłem obszerną analizę stalinizmu, ale także jednoznacznie stwierdziłem, że stalinizm był konsekwencją leninizmu – oto odnośny fragment: „Nie da się oderwać tej wyjątkowej konstelacji, która umożliwiła rewolucyjny przewrót w październiku 1917 roku, od późniejszego «stalinowskiego» zwrotu. Ta sama konstelacja, która umożliwiła rewolucję (niezadowolone chłopów, dobrze zorganizowana rewolucyjna elita itd.), doprowadziła następnie do «stalinowskiego» zwrotu – oto prawdziwa tragedia leninizmu. Słynna alternatywa Róży Luksemburg «socjalizm albo barbarzyństwo» skończyła ostatecznie jako sąd nieskończony, potwierdzający spekulatywną tożsamość dwóch przeciwstawnych terminów: «realny socjalizm» był barbarzyństwem”.

A zatem kiedy mówię, że powinniśmy dzisiaj „powtórzyć Lenina”, jasno stwierdzam, co przez to rozumiem: „W rezultacie powtórzenie Lenina nie oznacza powrotu do Lenina – powtórzenie Lenina wiąże się z akceptacją tego, że «Lenin jest martwy», że jego konkretne rozwiązania zawiodły, nawet monstrualnie zawiodły, ale że istnieje w nich iskierka utopii, którą warto ocalić” [oba cytaty w przekładzie Juliana Kutyły – przyp. tłum.]. W porównaniu do dzisiejszych antyglobalistycznych marzycieli prezentuję stanowisko znacznie skromniejsze i – czemu nie? – pesymistyczne: realia są takie, że żyjemy w ciężkich dla polityki emancypacyjnej czasach. Choć możemy dostrzec ograniczenia obecnego globalnego systemu kapitalistycznego (w tym także demokratycznej formy jego politycznej samolegitymizacji), choć możemy przedstawić autodestrukcyjną dynamikę, która napędza jego reprodukcję, i zauważamy niewystarczalność wszystkich form walki, którymi dysponujemy, to jednak nie da się sformułować konkretnego projektu globalnych zmian. A zatem – na przekór tanim „rewolucyjnym” wezwaniom do radykalnego obalenia kapitalizmu i jego demokratycznej formy politycznej – moja teza brzmi: takie wezwania, choć w dłuższej perspektywie konieczne, są dzisiaj pozbawione znaczenia. Nie mam jednak zamiaru akceptować typowego „postmodernistycznego” rozwiązania politycznego, które polega na tym, by porażkę zmienić w ukryte błogosławieństwo, czyli porzucić horyzont radykalnych zmian na rzecz perspektywy wielorakich lokalnych „praktyk oporu” – dzisiaj ważniejsze niż kiedykolwiek jest to, by nieprzerwanie kwestionować same fundamenty kapitalizmu

jako globalnego systemu i precyzyjnie wskazywać ograniczenia demokratycznego projektu politycznego.

Dlatego chciałbym wyrazić moją teoretyczną i polityczną solidarność z projektem „Krytyki Politycznej”, a zwłaszcza ze Sławomirem Sierakowskim: popieram ich na całej linii. Nawiązanie współpracy pomiędzy podobnymi środowiskami w różnych krajach europejskich to jedno z wielkich zadań politycznych dla dzisiejszej lewicy.

Tybet w więzieniu marzeń⁸⁹

Oto jaki obraz narzuca się nam dziś w doniesieniach wszystkich mediów: Chińska Republika Ludowa, która od 1949 r. nielegalnie okupuje Tybet, przez dekady zajmowała się brutalnym i systematycznym niszczeniem nie tylko religii tybetańskiej, ale wręcz tożsamości Tybetańczyków jako wolnych ludzi. Niedawno, kolejny raz protest ludności tybetańskiej przeciw chińskiej okupacji został zdławiony przez brutalne siły wojskowe i policyjne. Biorąc pod uwagę, że Państwo Środka organizuje Letnie Igrzyska Olimpijskie w 2008 r., obowiązkiem nas wszystkich, kochających demokrację i wolność, jest wywieranie nacisku na Chiny, żeby oddały Tybetańczykom to, co im ukradły. Nie można pozwolić, aby kraj odznaczający się tak wysokim wskaźnikiem nieprzestrzegania praw człowieka, wybielił swoje oblicze przy pomocy spektaklu olimpijskiego. Co zatem zrobią nasze rządy? Czy, jak zwykle, ustąpią ze względu na pragmatyzm ekonomiczny, czy też zbiorą siły, by najwyższe wartości etyczne i polityczne przedłożyć nad krótkoterminowy interes ekonomiczny?

Choć chińskie działania w Tybecie bez wątpienia obejmują liczne akty morderczego terroru i zniszczenia, wiele kwestii maści ten uproszczony obraz „dobrych przeciwko tym złym”. Oto dziewięć punktów, które powinien mieć na uwadze każdy, kto wydaje sąd na temat ostatnich wydarzeń w Tybecie:

– Nie jest tak, iż Tybet do 1949 r. był niepodległym krajem, nagle poddanym pod okupację Chin. Historia stosunków między Tybetem i Chinami jest długa i skomplikowana, przy czym należy pamiętać, że Chiny często odgrywały tu rolę opiekuńczego zwierzchnika – wystarczy wskazać fakt, iż antykomunistyczna partia Kuomintang także obstawała przy chińskim zwierzchnictwie nad Tybetem. (Sam termin „Dalajlama” jest świadectwem tego wzajemnego oddziaływania: łączy mongolskie dalai [„ocean”] z tybetańskim blama.)

– Przed rokiem 1949 Tybet nie był Shangrila, lecz krajem o skrajnie okrutnych stosunkach feudalnych, z szerzącą się biedą (średnia długość życia wynosiła zaledwie 30 lat), lokalną korupcją i wojnami domowymi (ostatnia miała miejsce między dwiema frakcjami monastycznymi w 1948 r., gdy Armia Czerwona pukała już do drzwi!). Obawiając się społecznych niepokojów i dezintegracji, rządząca elita zakazała jakiegokolwiek rozwoju przemysłu, tak, że w efekcie każdy kawałek metalu musiał być importowany z Indii. Nie przeszkodziło to jednak tej samej elicie w posyłaniu swoich dzieci do brytyjskich szkół w Indiach i transferze aktywów finansowych do tamtejszych brytyjskich banków.

– Rewolucja kulturalna, która zniszczyła tybetańskie klasztory w latach 60. XX w., nie została po prostu „zaimportowana” przez Chińczyków: w czasie rewolucji kulturalnej, do Tybetu przybyło mniej niż stu czerwonogwardzistów, tak więc młodociane bandy podpalające klasztory składały się prawie wyłącznie z Tybetańczyków.

89 Źródło: „Le Monde Diplomatique” Nr 5 (27), 2008. Tłumaczenie: Maciej Kropiwnicki.

– Od wczesnych lat 50. mamy do czynienia z długim, systematycznym i istotnym zaangażowaniem CIA w wywoływanie problemów w Tybecie, stąd też chińskie obawy przed zewnętrznymi próbami destabilizacji Tybetu w żaden sposób nie były „irracjonalne”. (Patrz szczegółowe studium Kennetha Conboya i Jamesa Morrisona pt. *The CIA's Secret War in Tibet* [Tajna wojna CIA w Tybecie], University Press of Kansas, 2002.)

– Jak pokazują dobrze znane obrazy telewizyjne, tym, co dzieje się teraz w regionach tybetańskich, nie jest już realizowany pokojowo „duchowy” protest mnichów (a taki był zeszłoroczny protest w Birmie), ale (również) działania gangów podpalających sklepy i mordujących zwykłych chińskich imigrantów. Do protestów tybetańskich należy zatem przykładać miarę w oparciu o te same standardy, jakie stosujemy do innych aktów przemocy: jeśli Tybetańczycy mogą atakować chińskich imigrantów, to dlaczego Palestyńczycy nie mogą robić tego samego z izraelskimi osadnikami na Zachodnim Brzegu?

– Jest faktem, że Chińczycy wykonali ogromne inwestycje w rozwój ekonomiczny Tybetu, jak również w jego infrastrukturę, edukację i służbę zdrowia, etc. Mówiąc bez ogródek: mimo niezaprzeczalnej opresji, przeciętny Tybetańczyk nigdy przedtem nie korzystał z takiego standardu życia jak dziś. Aktualnie, bieda jest zdecydowanie większa w nierozwiniętych wiejskich zachodnich prowincjach samych Chin niż w Tybecie: np. dziecięca praca niewolnicza w fabrykach cegły, przerażające warunki w więzieniach itd.

– W ostatnich latach Chińczycy zmienili swoją strategię w Tybecie: odpolityczniona religia jest teraz tolerowana, często nawet wspierana; Chińczycy bardziej niż na przymusie wojskowym polegają dziś na etnicznej i ekonomicznej kolonizacji. Szybko przekształcają Lhasę w chińską wersję kapitalistycznego Dzikiego Zachodu, z barami karaoke przemieszanyymi z „buddyjskimi parkami tematycznymi” na wzór disneyowski, przeznaczonymi dla zachodnich turystów. Ujmując rzecz w skrócie, medialny obraz brutalnych chińskich żołnierzy i policjantów terroryzujących buddyjskich mnichów ukrywa o wiele bardziej skuteczną socjoekonomiczną transformację w stylu amerykańskim: za dekadę lub dwie Tybetańczycy zostaną zredukowani do statusu rdzennych Amerykanów w USA. Wydaje się, że chińscy komuniści zrozumieli wreszcie tę lekcję: czymże jest opresyjna siła tajnej policji i Czerwone Gwardie niszczące starożytnie posągi w porównaniu z mocą nieokiełznanego kapitalizmu, podważającą wszelkie tradycyjne stosunki społeczne? Krótko mówiąc: Chińczycy robią to, co robiły i cały czas robią kraje Zachodu, np. Brazylia w Amazonii lub Rosja na Syberii, nie mówiąc już o Stanach Zjednoczonych na ich Dzikim Zachodzie.

– Jeden z głównych powodów, który sprawia, że tak wielu ludzi na Zachodzie uczestniczy w proteście przeciw Chinom, jest powód ideologiczny: tybetański buddyzm. Zręcznie propagowany przez Dalajlamę, stanowi jeden z podstawowych punktów odniesienia dla new age'owej, hedonistycznej duchowości, która szybko staje się dominującą dziś formą ideologii. Nasza fascynacja Tybetem czyni z niego kraj mityczny, na który dokonujemy projekcji naszych marzeń. Ludzi opłakujących stratę autentycznego, tybetańskiego sposobu życia, realni Tybetańczycy tak naprawdę nic nie obchodzą: od nich chcą tylko, aby byli autentycznie duchowi (zamiast nich) i aby oni sami mogli dalej grać w szaloną, konsumerystyczną grę. Francuski filozof Gilles Deleuze pisał: *si vous etez pris dans le reve de l'autre, vous etez foutu* – kto staje się więźniem marzeń innych, jest stracony. Protestujący przeciwko Chinom mają całkowitą rację przeciwstawiając pekińskiemu hasłu olimpijskiemu „Jeden świat, jedno marzenie” hasło: „Jeden świat, wiele marzeń”. Ale powinni sobie uświadomić, że w ten sposób zamykają Tybetańczyków w więzieniu swojego własnego marzenia, które jest tylko jednym spośród wielu.

– W końcu dochodzimy do tego, że naprawdę złowieszczy wymiar tego, co dzieje się teraz w Chinach, leży gdzie indziej. W obliczu dzisiejszej eksplozji chińskiego kapitalizmu, analitycy często pytają, kiedy, jako „naturalny” dodatek do kapitalizmu, zostanie wprowadzona w życie demokracja polityczna. Kwestia ta przyjmuje też nierzadko formę innego pytania: o ile szybciej

rozwijałyby się Chiny, gdyby ich rozwój byłby połączony z demokracją polityczną? Czy rzeczywiście by tak było?

W wywiadzie telewizyjnym sprzed kilku lat, Ralf Dahrendorf powiązał zwiększający się deficyt zaufania do demokracji w postkomunistycznych krajach Europy Wschodniej z faktem, iż po każdej rewolucyjnej zmianie, droga do nowego dobrobytu wiedzie przez „aleję łez”: nie można natychmiast po upadku socjalizmu przejść do obfitości kwitnącej ekonomii rynkowej – ograniczony, lecz realny, socjalistyczny dobrobyt i zabezpieczenia musiały zostać zdemontowane i te pierwsze kroki z konieczności muszą być bolesne. To samo stosuje się do Zachodniej Europy, gdzie przejście od państwa opiekuńczego do nowej, globalnej gospodarki oznacza bolesne wyrzeczenia, redukcję zabezpieczeń, mniejszą gwarantowaną opiekę społeczną. Zdaniem Dahrendorfa, problem ten najlepiej widać na przykładzie prostego faktu, że to bolesne przejście przez „aleję łez” trwa dłużej niż przeciętny okres oddzielający (demokratyczne) wybory, tak iż istnieje wielka pokusa, by odwlekać trudne zmiany dla zapewnienia sobie w wyborach krótkoterminowego zysku politycznego. Idąc tym tropem Fareed Zakaria wskazał, że demokracja może przyjąć się tylko w krajach ekonomicznie rozwiniętych: kiedy kraje rozwijające się zostają „przedwcześnie zdemokratyzowane” pojawia się populizm, który kończy się katastrofą ekonomiczną i politycznym despotyzmem – nie dziwi zatem, że dzisiejsze kraje Trzeciego Świata, którym najbardziej się powiodło (Tajwan, Korea Południowa, Chile) obrały w pełni demokratyczny kurs dopiero po okresie autorytarnego przywództwa.

Czy ta ścieżka rozumowania nie jest najlepszym argumentem za chińską drogą do kapitalizmu jako antidotum przeciw drodze rosyjskiej? Idąc śladem Chile i Korei Południowej, Chińczycy uniknęli chaosu, używając nieskrępowanej autorytarnej siły państwowej do kontroli społecznych kosztów przejścia do kapitalizmu. Krótko mówiąc, dziwaczne połączenie kapitalizmu i rządów komunistycznych, dalekie od bycia komiczną anomalią, okazało się błogosławieństwem (nie tylko) w przebraniu: Chiny rozwinęły się tak szybko nie wbrew autorytarnym komunistycznym rządóm, lecz właśnie dzięki nim. A może tych, których martwi brak demokracji w Chinach, tak naprawdę niepokoi szybki ich rozwój, który sprawia, że kraj ten staje się kolejną globalną superpotęgą, zagrażającą prymatowi Zachodu?

Można tu dostrzec jeszcze głębszy paradoks: co się stanie, jeśli obiecane drugie stadium demokratyczne, które przychodzi po autorytarnej „alei łez”, nigdy nie nastanie? Być może właśnie to najbardziej niepokoi w dzisiejszych Chinach: podejrzenie, że ich autorytarny kapitalizm nie jest wyłącznie pozostałością z przeszłości, powtórzeniem procesu akumulacji kapitalistycznej, która miała miejsce w Europie od XVI do XVIII w., a znakiem przyszłości. A jeśli „fałszywa kombinacja azjatyckiego bicia z europejskim rynkiem giełdowym” okaże się ekonomicznie bardziej efektywna niż nasz liberalny kapitalizm? Czy byłby to sygnał, że demokracja, tak jak ją rozumiemy, nie jest już warunkiem i motorem rozwoju ekonomicznego, lecz przeszkodą na jego drodze?

Wewnętrzna wielkość Stalina⁹⁰

Kiedy po śmierci Lenina, marksizm uległ rozszczepieniu na oficjalny marksizm radziecki i na tzw. marksizm zachodni, oba te kierunki niewłaściwie odczytały pojęcie zewnętrżności Partii jako oznaczające pozycję neutralnej, obiektywnej wiedzy. Idąc śladami Kautsky'ego, radziecki

90 Źródło: *Revolution at the Gates. A Selection of Writings from February to October 1917*, V.I. Lenin. Edited and with an Introduction and Afterword by Slavoj Žižek; Verso: London, New York 2004. Tłumaczenie: Ewa Balcerek.

marksizm po prostu przyjął to stanowisko, podczas gdy marksizm zachodni odrzucił je jako teoretyczną legitymizację „totalitarnych” rządów Partii. Nieliczni spośród wolnościowych marksistów, którzy chcieli odzyskać Lenina – przynajmniej częściowo – usiłowali przeciwstawić „złego” Lenina, elitarystę i jakobina, z *Co robić?*, opierającego się na partii jako na elitarnym gronie profesjonalnych intelektualistów, którzy mieliby oświecać klasę robotniczą z zewnątrz, „dobremu” Leninowi z *Państwa i rewolucji*, który przewidywał obalenie państwa, przejęcie przez szerokie masy zarządu nad sprawami publicznymi. To przeciwstawienie ma jednak swoje granice: kluczowym założeniem *Państwa i rewolucji* jest to, że nie sposób w pełni „zdemokratyzować” państwa; że państwo jako takie, w samej swej pojęciowości, jest dyktaturą jednej klasy nad drugą. Logicznym wnioskiem z tego założenia jest więc, że *tak długo, jak długo mamy do czynienia ze sferą państwa*, mamy pełne prawo wywierać bezwzględny terror, albowiem w tej sferze każda demokracja jest złudzeniem. Tak więc, ponieważ państwo jest narzędziem ucisku, nie warto usprawniać jego instytucji, ochrony porządku prawnego, wyborów, praw gwarantujących osobistą wolność... – wszystko to staje się nieadekwatne⁹¹. Elementem prawdy w tej krytyce jest to, że nie sposób oddzielić niepowtarzalnej konstelacji, która umożliwiła rewolucyjne przejęcie władzy w październiku 1917 r. od późniejszego „stalinowskiego” zwrotu: ta sama konstelacja, która umożliwiła rewolucję (niezadowolone chłopów, dobrze zorganizowana elita rewolucyjna itd.) doprowadziła do „stalinowskiego” zwrotu w wyniku rewolucji – to jest rzeczywista *tragedia* leninizmu. Słynna alternatywa Róży Luksemburg „socjalizm albo barbarzyństwo” skończyła się jako ostateczny, nieskończony sąd o teoretycznej identyczności obu przeciwstawnych pojęć: „realny socjalizm” był barbarzyństwem⁹².

W dziennikach Georgi Dymitrowa, opublikowanych ostatnio po niemiecku⁹³, mamy niepowtarzalny wgląd w fakt, że Stalin był w pełni świadom tego, co wyniosło go do władzy, nadając nieoczekiwany rys jego znanemu powiedzeniu: „Ludzie (kadry) są naszym największym bogactwem”. Kiedy podczas obiadu w listopadzie 1937 r. Dymitrow wychwala „wielkie szczęście” międzynarodowej klasy robotniczej – że ma ona takiego geniusza, jak Stalin jako przywódcę – Stalin odpowiada: „Nie zgadzam się z nim. Nawet wyraził się nie po marksistowsku... Decydują kadry średniego szczebla” (7 listopada 1937 r.). Ujmuje to nawet jaśniej we wcześniejszym akapicie:

Dlaczego odnieśliśmy zwycięstwo nad Trockim i innymi? Wiadomo dobrze, że po Leninie, Trocki był najpopularniejszy w kraju... Ale mieliśmy poparcie średnich kadr, a one wyjaśniły masom nasze pojmowanie sytuacji... Trocki nie przywiązywał żadnej wagi do kadr.

91 Jedną z desperackich strategii mających na celu próbę odzyskania utopijnego potencjału XX wieku jest twierdzenie, że skoro XX wiek mógł stworzyć bezprecedensowe Zło (Holokaust i Gułag), dostarcza też negatywnego dowodu na możliwość podobnej utraty równowagi w drugą stronę, tzn. że radykalne Dobro także jest możliwe... Cóż jednak, jeśli to przeciwieństwo jest fałszywe? Cóż, jeśli mamy tu do czynienia z głębszą tożsamością: co, jeśli dwudziestowieczne radykalne Zło było właśnie wynikiem prób bezpośredniego zrealizowania radykalnego Dobra?

92 Jednym możliwym kontrargumentem jest tutaj ten, że kategoria tragiczności nie jest adekwatna do analizy stalinizmu: problem nie polega na tym, że oryginalna marksistowska wizja została podminowana przez swe niezamierzone konsekwencje; problem leży w samej wizji. Gdyby Leninowski – czy nawet Marksowski – projekt komunizmu miał być w pełni zrealizowany zgodnie z jego prawdziwym kanonem, sprawy byłyby jeszcze gorsze niż w przypadku stalinizmu – mielibyśmy do czynienia z wersją tego, co Adorno i Horkheimer nazywali „die verwaltete Welt (administrowane społeczeństwo)”, całkowicie samoprzejrzyste społeczeństwo zarządzane zreifikowanym „powszechnym rozumem”, z którego zostałaby wyparta ostatnia, najmniejsza resztką ludzkiej autonomii i wolności... Sposobem odpowiedzi na tę krytykę jest odróżnianie analizy Marksa dynamiki kapitalistycznej od jego pozytywnej wizji komunizmu, jak i wizji oraz faktycznego stanu rewolucyjnego zamieszania: cóż, gdyby Marksowska analiza kapitalistycznej dynamiki nie była zależna od jego pozytywnych określeń społeczeństw komunistycznych? A co, gdyby jego teoretyczne oczekiwania same zostały rozbite dzięki rzeczywistemu doświadczeniu rewolucyjnemu? (Jasne, że Marks sam był *zaskoczony* nową formą polityczną Komuny Paryskiej).

93 Georgi Dimitroff, *Tagebuecher 1933-1943*, Berlin: Aufbau Verlag 2000.

Tutaj Stalin ujawnia tajemnicę swego dojścia do władzy: jako raczej anonimowy sekretarz generalny nominował dziesiątki tysięcy członków kadr, które mu zawdzięczały swoje wyniesienie... To dlatego Stalin nie chciał, aby Lenin umarł na początku 1922 r. odrzucając jego żądanie podania mu trucizny w celu położenia kresu jego życiu po udarze [?]: gdyby Lenin zmarł na początku 1922 r., kwestia sukcesji mogłaby nie zostać rozwiązana po myśli Stalina, albowiem Stalin, jako sekretarz generalny, nie opanował jeszcze w wystarczającym stopniu aparatu partyjnego przy pomocy ludzi przez siebie mianowanych – potrzebował jeszcze roku lub dwóch, aby w chwili śmierci Lenina był w stanie liczyć na poparcie tysięcy ludzi średniego aparatu mianowanych przez siebie, aby wygrać z wielkimi postaciami bolszewickiej „arystokracji”.

Powinniśmy wreszcie zaprzestać śmiesznego przeciwstawiania terroru stalinowskiego „autentycznemu”, leninowskiemu dziedzictwu zdradzonemu przez Stalina: „leninizm” jest całkowicie *stalinowskim* pojęciem. Gest projektowania wstecz emancypacyjno-utopijnego potencjału stalinizmu na okres wcześniejszy wskazuje więc na niezdolność naszego umysłu do stawienia czoła „absolutnej sprzeczności”, nieznośnemu napięciu immanentnemu samemu stalinowskiemu projektowi⁹⁴. Kluczowym jest natomiast odróżnienie „leninizmu” (jako autentycznego jądra stalinizmu) od rzeczywistej politycznej praktyki i ideologii okresu leninowskiego: rzeczywista wielkość Lenina nie jest tym samym, co stalinowski, autentyczny mit leninizmu. A więc, co z oczywistym kontrargumentem, który odnosi się dokładnie tak samo do każdej ideologii – w tym do nazizmu, który także, jeśli postrzegać go od wewnątrz, roztacza „wewnętrzna wielkość”, która uwiodła nawet tak wybitnego filozofa, jak Heidegger? Odpowiedź powinna być po prostu donośnym *nie*: rzecz w tym, że nazizm *nie* zawiera żadnej autentycznej „wewnętrznej wielkości”.

Jeśli chcemy zobaczyć sztukę stalinowską w jej najczystszej postaci, wystarczy jedno nazwisko: Brecht. Badiou miał rację twierdząc, że „Brecht był stalinowcem, jeśli rozumie się słusznie stalinizm jako połączenie polityki i filozofii materializmu dialektycznego pod przewodnictwem tej ostatniej. Albo też, powiedzmy, Brecht uprawiał zestalinizowany platonizm”⁹⁵. To właśnie to, co „niearystotelesowski” teatr Brechta ostatecznie objawia: platoński teatr, w którym urok estetyczny jest ściśle kontrolowany w celu przekazania filozoficzno-politycznej prawdy *zewnątrznej* w stosunku do niego. Brechtowskie uzewnętrznienie oznacza, że „estetyczne podobieństwo musi się samozdystansować, tak aby w tym rozzewie zewnętrzna obiektywność Prawdy została *przedstawiona*”⁹⁶. Tak więc, kiedy Badiou mówi, że „uzewnętrznienie jest protokołem filozoficznego nadzoru”⁹⁷, powinniśmy bez wstydu przypisać temu pojęciu pełną konotację z tajną policją. Tak więc, przestańmy grać w śmieszne przeciwstawianie jakiegoś rodzaju „dysydenckiego” Brechta stalinowskiemu komunizmowi: Brecht jest najwyższym „stalinowskim” artystą; był wielki nie mimo Stalina, ale dzięki niemu. Czy naprawdę potrzebujemy dowodów?

Pod koniec lat trzydziestych Brecht szokował gości na nowojorskim przyjęciu mówiąc o oskarżonych w trakcie moskiewskich procesów pokazowych: „Im bardziej są niewinni, tym bardziej zasługują na to, aby ich zastrzelić”⁹⁸. To stwierdzenie należy brać jak najbardziej poważnie, nie jako perwersyjny żart [?]: ukrytym założeniem jest to, że w konkretnej walce historycznej postawa „niewinności” („Nie chcę pobrudzić sobie rąk zaangażowaniem w walkę, chcę

94 Jednym z nielicznych historyków, którzy są gotowi sprostać owemu bolesnemu napięciu jest Sheila Fitzpatrick, która wskazała, że rok 1928 był decydującym zwrotem, prawdziwą drugą rewolucją – nie jakimś rodzajem „termidora”, ale raczej konsekwentna radykalizacja Rewolucji Październikowej. Zob.: *Stalinism: New Directions*, Sheila Fitzpatrick (red.), London: Routledge 2001.

95 Alain Badiou, *Petit manuel d'inesséthique*, Paris: Édition du Seuil 1998, s. 16.

96 Tamże.

97 Tamże.

98 Cyt. za Sydney Hook, *Out of Step*, New York: Dell 1987, s. 493.

tylko wieść skromne i uczciwe życie”) zawiera ostateczną winę. W naszym świecie, nic nie robienie nie jest puste, zawiera już znaczenie – oznacza mówienie „tak” istniejącym stosunkom podporządkowania. To dlatego, przy okazji procesów moskiewskich, Brecht – przyznając, że metody oskarżycieli nie należały do łagodnych – zadawał sobie pytanie: czy można sobie wyobrazić, że szczerzy, uczciwy komunista żywiący wątpliwości co do stalinowskiej polityki szybkiego uprzemysłowienia, mógłby dojść do tego, że szukałby pomocy ze strony zagranicznych tajnych służb i angażował się w terrorystyczne intrygi przeciwko stalinowskiemu przywództwu? Jego odpowiedź brzmiała „tak” i nawet zaproponował on szczegółową rekonstrukcję takiego rozumowania.

Nic dziwnego więc, że kiedy, w drodze z domu do teatru w lipcu 1953 r. Brecht miał kolumnę radzieckich czołgów jadących na rozprawę z robotnikami aleją Stalina, pomachał im i zapisał w pamiętniku później tego samego dnia, że w tej chwili on (który nigdy nie był członkiem partii) odczuł po raz pierwszy chęć wstąpienia do partii komunistycznej⁹⁹ – czyż to nie jest uderzający przypadek tego, co Alain Badiou nazwał *la passion du réel* określająca dwudziesty wiek? Brecht wcale nie tolerował okrucieństwa walki w nadziei, że przyniesie to lepsze jutro: szorstkość przemocy jako takiej była postrzegana i przyjmowana jako znak autentyzmu. Dla Brechta, radziecka interwencja wojskowa przeciwko wschodnioblerlińskim robotnikom nie była skierowana przeciwko robotnikom, ale przeciwko „zorganizowanym elementom faszystowskim”, które żerowały na robotniczym niezadowoleniu. Z tego powodu twierdził on, że radziecka interwencja w rzeczywistości zapobiegła nowej wojnie światowej¹⁰⁰.

Nawet personalnie Brecht „miał słabość do Stalina”¹⁰¹ i rozwinął ciąg argumentacyjny usprawiedliwiający rewolucyjną konieczność dyktatury jednostki¹⁰²; jego reakcją na „destalinizację” na XX Kongresie Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego w 1956 r. były słowa: „Bez znajomości dialektyki, takie przejścia jak to od Stalina jako motoru [postępu] do Stalina jako jego hamulca nie może być zrozumiałe”¹⁰³. Krótko mówiąc, zamiast odrzucić Stalina, Brecht odgrywa pseudo-dialektyczną grę polegającą na tym, że „to, co było wcześniej postępowe, w latach trzydziestych i czterdziestych, obecnie stało się (w latach pięćdziesiątych) przeszkodą”... Mam pokusę stwierdzenia, że śmierć Brechta (jesień 1956 r., akurat po XX Kongresie i przed powstaniem węgierskim) przyszła w odpowiednim momencie: łaskawa śmierć zwolniła go z bólu stanięcia twarzą w twarz z pełną „destalinizacją”.

Chcąc zobaczyć najlepszego Brechta, musielibyśmy skupić uwagę na wielkiej niemieckiej, stalinowskiej triadzie: Brecht (słowa), Hanns Eisler (muzyka), Ernst Busch (wykonanie)¹⁰⁴. Jeśli

99 Zob. Carola Stern, *Maenner lieben anders. Helene Weigel und Bertolt Brecht*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2001, s. 179.

100 Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke*, vol. 20, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1967, s. 327.

101 *The Cambridge Companion to Brecht*, pod redakcją Petera Thomsona, Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 162.

102 Zob.: Bertolt Brecht, „Ueber die Diktaturen einzelner Menschen”, w: *Shriften*, tom 2, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, ss. 300-301.

103 Brecht, *Gesammelte Werke*, tom 20, s. 326.

104 Eisler zajmuje uprzywilejowaną pozycję wśród trzech kompozytorów brechtowskich: Kurt Weill, Eisler i Paul Dessau. Każdy z nich ucieleśnia pewien specyficzny etap pracy Brechta: Weill jest kompozytorem obrazującym jego przedmarksistowskie, karnawałowo-sarkastyczne odrzucenie świata mieszczańskiego, które kulminuje w „Operze za trzy grosze”; Eisler jest najbardziej „stalinowskim” kompozytorem Brechta, Brechta od „dydaktycznych sztuk” oraz „Matki”; Dessau jest kompozytorem brechtowskiego „dojrzałego” teatru epickiego. Paradoksalnie, Eisler był także najbardziej awangardowy ze wszystkich trzech: tuż przed śmiercią w 1961 r. przyznał się do swego długu wobec Arnolda Schoenberga (który także, tuż przed śmiercią, uznał Eislera za jednego ze swych trzech autentycznych następców wraz z Bergiem i Webernem). Jest coś tragicznego w Eislerowskiej utopii, przy której upierał się aż do gorzkiego końca: przekroczyć rozłam między „poważną” muzyką (głównie muzyka kameralną i wybitnymi pieśniami, niektóre z nich do słów Hoelderlina) oraz jego „Kampflieder” (pieśni zaangażowane), oraz

chcemy przekonać samych siebie do prawdziwej wielkości projektu Stalina, wystarczy posłuchać jednego z najwspanialszych nagrań XX wieku: Hannsa Eislera „Historycznych nagrań” ze słowami (przeważnie) Brechta oraz (w większości) wykonywanymi przez Buscha. W prawdopodobnie ich najwspanialszym osiągnięciu, pieśni „Śpiewając w więzieniu” z „Matki”, czyni się aluzje do rozziwu między symbolicznym załamaniem oponenta i jego prawdziwą klęską, kiedy uwięziony robotnik Paweł zwraca się do władców:

Macie kodeksy i prawa
Macie więzienia i twierdze...
Macie strażników i sędziów
Którzy są dobrze opłacani i gotowi na wszystko.
Po co?...
Tuż przed waszym zniknięciem – a to stanie się wkrótce –
Zauważycie, że to wszystko nie zdało się na nic.

Macie gazety i drukarnie
Aby nas zwalczać i pacyfikować...
Macie księży i profesorów
Którzy są dobrze opłacani, aby być gotowymi na wszystko.
Po co?
Czy naprawdę musicie tak bać się prawdy?

Macie czołgi i broń
[Tommy guns] i granaty ręczne...
Macie policjantów i żołnierzy
Którzy są dobrze opłaceni i gotowi na wszystko.
Po co?
Czy naprawdę macie tylu potężnych wrogów?...
Któregoś dnia – a to nastąpi wkrótce –
Zobaczycie, że to wszystko było na nic¹⁰⁵.

Prawdziwą klęskę wroga poprzedza symboliczne załamanie, nagły wgląd w to, że jego walka jest pozbawiona sensu, a cała broń i wszystkie narzędzia w jego posiadaniu *nie służą niczemu*. Takie jest fundamentalne założenie walki demokratycznej: ze względu na aprioryczne racje strukturalne, a nie tylko dzięki jakimś przypadkowym błędom, wróg błędnie postrzega współrzędne sytuacji globalnej i gromadzi niewłaściwy rodzaj sił w niewłaściwym miejscu. Dwa niedawne przykłady: ile był wart w 1979 r. aparat represji Szacha w konfrontacji z ruchem ludowym Chomeiniego? Po prostu ten aparat się załamał. A czemu służyła rozdęta sieć agentów Stasi oraz informatorów działających dla wschodnioniemieckiej nomenklatury w 1989 r., kiedy doszło do konfrontacji z narastającym protestem masowym? Wielkie systemy opresyjne nigdy nie bywają pokonane w konfrontacji wręcz – w pewnym momencie, kiedy „stary kret” dopełni swej podziemnej pracy wewnętrznej dezintegracji ideologicznej, systemy te po prostu upadają same.

Poza wspaniałym kawałkiem „Pochwała komunizmu” („najprostsze, a najtrudniejsze”), trzecią kluczową pieśnią „Matki” jest „The Song of Patch and Gown”, która rozpoczyna się od ironicznego odmalowania humanitarystów, którzy są świadomi pilnej konieczności wspomnienia biednych:

Kiedy nasze ubrania stają się łachmanami

skomponować utwór będący jednocześnie dodekafoniczny i ludowy (do zaakceptowania przez masy pracujące).

105. „Historyczne nagrania” Eislera, Berlin Classics, LC 6203; Bertolt Brecht, Die Mutter, Frankfurt: Suhrkamp 1980, ss. 47-48 (przekład na ang. S. Žižek).

Zawsze przychodźcie i mówcie: tak nie może być dłużej.
Należy temu zapobiec wszelkimi metodami!
I pełni zapału biegniecie do mistrzów
A my czekamy marznąć.
A kiedy wracacie i tryumfalnie
Pokazujecie to, co dla nas zdobyliście:
Małą łatkę.
OK, to jest tylko łatka.
Ale gdzie jest
cały łachman?¹⁰⁶

To cierpkie pytanie retoryczne powtarza się przy okazji chleba („OK¹⁰⁷, to jest kromka chleba, ale gdzie jest cały bochen?”), a cała pieśń kończy się wybuchem niepohamowanych żądań („...chcemy całej fabryki i węgla, i złóż, i władzy w państwie”) – właściwy moment rewolucji, w którym *quid pro quo* utarczek z rządzącymi się załamuje, a rewolucjoniści brutalnie twierdzą, że chcą wszystkiego, a nie tylko „sprawiedliwego” udziału.

Tutaj Brecht znajduje się na przeciwległym końcu spektrum w stosunku do Gyorgy Lukacsa: dokładnie w tej mierze, w jakiej Lukacs, „miękki” europejski humanista, odgrywał rolę „dysydenta z szafy”, prowadząc „walkę partyzancką” przeciw stalinizmowi, a nawet przyłączając się do rządu Imre Nagy’ a w 1956 r., narażając swe życie, on był *spełnionym* stalinowcem. Przeciwnie niż Lukacs, Brecht był nieznośny dla stalinowskiego kulturowego establishmentu ze względu na swoją „nadortodoksyjność” – nie ma miejsca dla „The Measure Taken” w stalinowskim świecie kulturalnym¹⁰⁸. O ile młody Lukacs w *Historii i świadomości klasowej* był filozofem

106Tamże, ss. 21-22 (przekład S. Žižek).

107Jak zawsze, Brecht zapożyczył tu od wcześniejszej pieśni Buscha, „Ballady o miłosierdziu”, skomponowanej przez Eislera w 1930 r. ze słowami Kurta Tucholsky’ego: refren pieśni brzmiał: „Dobrze, to jest fenig, ale gdzie jest marka?”

108W NRD literatura była klasyfikowana na sześć kategorii:

1. bezdyskusyjni klasycy socjalistyczni, tzn. pisarze bezpośrednio uznający się za komunistów i przyjmujący kierowniczą rolę partii;
2. autorzy „problematyczni”, którzy chociaż zaangażowani marksiści, nie całkiem byli kontrolowani przez Partię i dlatego zawsze podejrzani i ściśle kontrolowani (jak Brecht);
3. autorzy należący do „humanistycznego dziedzictwa”, tzn. wielkie nazwiska klasycznej przeszłości oraz „postępowi” autorzy współcześni, od Goethego i Schillera do Thomasa Manna;
4. autorzy „tolerowani”, których jeszcze publikowano, choć w ograniczonych nakładach;
5. autorzy niepublikowani, albowiem odrzuceni jako mieszczańscy dekadenci i reakcyjniści (Kafka, Joyce, Nietzsche);
6. zdeklarowani autorzy antykomunistyczni, których całkowicie ignorowano, nawet nie wspominając o nich w historii literatury czy encyklopediach.

Jednym z najlepszych wskaźników dynamiki „liberalizacji” było przejście danego autora z jednej kategorii do drugiej: w połowie lat 80.m, na przykład, Kafka, Joyce i Freud przeszli z (5) do (4), opublikowano wybór ich dzieł, choć w ograniczonym nakładzie; zaś Heinrich von Kleist przeszedł z (4) do (3), tzn. odzyskał status należenia do „wielkiego dziedzictwa humanizmu”. Najciekawszą cechą tej klasyfikacji jest jednak fakt, że zakłada on dwa poziomy, jeden jawny, drugi niejawny: o ile (2) i (6) są konieczne, muszą one pozostawać ukryte, poza całkiem jawnym zbiorem kategorii i w konsekwencji skrajnie bliskie jedne drugim.

Kategorie (2) i (6) nie istnieją dla publicznego dyskursu: oficjalnie używano jedynie pozostałych 4 kategorii, tzn. byli tam komunistyczni klasycy, wielcy postępowi humaniści, tolerowani autorzy i autorzy zakazani. Jawnie antykomunistyczne prace (powiedzmy, Artura Koestlera *Ciemność w południe*) nie były po prostu zakazane, dosłownie *nie wspomniano o nich* – ich zakaz sam był zakazany; nie mówiło się o nich. Jeszcze delikatniejsza była sprawa z kategorią (2), rodzaj dziwnego odwrócenia (6): o ile ci autorzy byli publikowani i (do pewnego stopnia) publicznie celebrowani, istniał rodzaj dziwnej niezręczności, co do ich prac – jednak publiczne artykułowanie owej niezręczności było ściśle kontrolowane, a nawet zakazane. Nomenklatura po prostu nie wiedziała, co z nimi zrobić: to byli „nasi”, zaangażowani komuniści, ale w taki sposób, który bezpośrednio groził ześlizgnięciem się w kategorię (6) – to był przypadek Brechta. Gdyby, powiedzmy, Brecht przekroczył granicę tolerancji i stał się „dysydemem” –

Leninowskiego momentu historycznego, o tyle, kiedy minęły lata trzydzieste, stał się idealnym filozofem stalinowskim, który z tej właśnie racji, w przeciwieństwie do Brechta, nie zrozumiał prawdziwej wielkości stalinizmu.

Witajcie na pustyni rzeczywistości¹⁰⁹

Współczesna amerykańska paranoja jest mniej więcej taka: mieszkaniec idyllicznego kalifornijskiego miasteczka – synonimu konsumpcyjnego raju – nagle zaczyna podejrzewać, że świat w którym żyje jest nieprawdziwy, że jest przedstawieniem odgrywanym po to, by go przekonać, że żyje w prawdziwym świecie, podczas gdy wszyscy otaczający go ludzie są aktorami i statystami monstrualnego show.

Tak dzieje się w filmie Petera Weira „Truman Show”, w którym Jim Carrey gra małomiasteczkowego urzędnika, odkrywającego stopniowo, że jest bohaterem 24-godzinnego reality show: jego rodzinne miasteczko to gigantyczne studio, w którym przez cały czas obserwują go kamery.

Podobnie jest w filmie Philipa Dicka pt. „Time Out of Joint” z 1959 roku. Główny bohater prowadzi skromne życie w kalifornijskim miasteczku końca lat 1950 i stopniowo odkrywa, że całe miasto jest sceną, stworzoną po to, by go uszczęśliwić...

U podłoża obu filmów leży przekonanie, że Kalifornia – mityczna kraina rajskiej konsumpcji późnego kapitalizmu – jest, w samej rzeczy [w sensie hiper-rzeczywistym] NIEREALNA, pozbawiona materialnej substancji i właściwej jej inercji.

Można powiedzieć, że Hollywood przedstawia pozorowaną rzeczywistość nie bez powodu. Bowiem społeczeństwo konsumpcyjne samo zmienia „prawdziwe życie społeczne” w przedstawienie, w którym nasi sąsiedzi zachowują się w „prawdziwym” życiu jak aktorzy i statyści... W kapitalistycznym, utylitarnym, pozbawionym duszy wszechświecie następuje dematerializacja „prawdziwego życia”, które zamienia się we własne przeciwieństwo: widmowy show.

Tę nierzeczywistość amerykańskiej codzienności dobrze zilustrował Christopher Isherwood posługując się przykładem motelu: „Amerykańskie motele są nierzeczywiste! (...) bo są tak zaprojektowane. (...) Europejczycy nie znoszą nas, bo życie zastąpiliśmy reklamą”. W tej wypowiedzi odnajdujemy cień „kuli” Petera Sloterdijka – gigantycznej metalowej kuli, przykrywającej i izolującej całe miasto.

Dzisiejszą postmodernistyczną predominantę zapowiadały filmy science fiction takie, jak „Zardoz” czy „Logan’s Run”, które przedstawiały odseparowane, żyjące w technologicznej, higienicznej niszy grupy ludzi tęskniące za doświadczeniem prawdziwego świata i materialnego rozkładu.

W kultowym „Matrixie” braci Wachowski z 1999 roku logika ta osiągnęła apogeum: domniemana materialna rzeczywistość jest cyfrową projekcją generowaną przez mega-komputer, do którego podłączeni są wszyscy mieszkańcy Ziemi. Gdy główny bohater (grany przez Keanu Reevesa) trafia z Matrixu do „prawdziwej rzeczywistości” – zaśmieconych ruin przypominających Chicago po globalnej wojnie – przywódca rebeliantów Morpheus mówi do niego ironicznie: „Witaj na pustyni rzeczywistości”.

nie byłoby dla niego żadnego innego miejsca.

109 Źródło: „Magazyn Sztuki”, wersja on-line, 2001. Tłumaczenie: Beata Maciejewska.

Czy nie to samo wydarzyło się 11 września w Nowym Jorku? Czy Nowojorczycy nie zostali brutalnie wyrzuceni na „pustynię rzeczywistości”? Jedno jest pewne: nam – ludziom skorumpowanym przez Hollywood – krajobraz i huk upadających wież WTC kojarzył się z katastroficznymi scenami wielkich filmowych produkcji.

Gdy słyszymy, że atak był całkowicie nieoczekiwany, że był szokiem, że niewyobrażalne „Niemożliwe” wydarzyło się, powinniśmy przypomnieć sobie inną równie charakterystyczną katastrofę z początku XX wieku – zatonięcie Titanica. To także był szok. Ale i ta katastrofa została przewidziana przez ideologicznych fantastów, dla których Titanic był symbolem potęgi XIX-wiecznej cywilizacji industrialnej. Czy w przypadku ataku na WTC nie jest tak samo? Media bombardowały nas informacjami o groźbie terroryzmu a ilustrowały ją dosadnie produkcje filmowe (poczynając od „Ucieczki z Nowego Jorku” a kończąc na „Dniu Niepodległości”). Tak więc to, co nie do pomyślenia, było obiektem fantazji od dawna. W pewnym sensie Ameryka dostała to, o czym fantazjowała. I to było największą niespodzianką.

Właśnie teraz, gdy nie okrzepła jeszcze Rzeczywistość po katastrofie, musimy pamiętać o ideologicznych i fantasmagorycznych czynnikach determinujących percepcję owej katastrofy. Jeśli upadek wież WTC coś symbolizuje, to na pewno nie upadek staromodnego pojęcia „centrum finansowego kapitalizmu”. Wieże WTC reprezentowały raczej centrum WIRTUALNEGO kapitalizmu – finansowych spekulacji oderwanych od sfery materialnej produkcji. Niszczącą siłę tego aktu terroru można tłumaczyć tylko w odniesieniu do przeszłości, a więc do czasów narodzin granicy oddzielającej cyfrowe Centrum Pierwszego Świata od „pustyni Rzeczywistości” Trzeciego Świata. Atak uzmysłowił nam, że żyjemy w wyizolowanym, sztucznym wszechświecie, który sam generuje poczucie zagrożenia personifikowane przez złowieszczy, szykującego nam zagładę, agenta.

Idąc tym tropem, Osama bin Laden, domniemany „mózg” bombardowania, jest odpowiednikiem Ernesta Stavro Blofelda – super-kryminalisty dążącego do zniszczenia całego świata z filmowej serii Bonda. Warto zauważyć, że jedynym obrazem wyteżonej pracy (intensywnego procesu produkcji narkotyków, konstruowania rakiety, która ma zniszczyć Nowy Jork...) jest odkryta przez Bonda sekretna kryjówka super-kryminalisty. Schwytawszy Bonda, super-kryminalista zabiera go na przechadzkę po swojej nielegalnej fabryce. W tej sekwencji wyczuwamy naiwną hollywoodzką fascynację realistycznością produkcji fabrycznej, a same sceny mają w sobie coś z socrealizmu. Funkcją Bonda, co oczywiste, jest wysadzić tę całą fabrykę w powietrze... Czy to nie jest tak – z tymi wieżami WTC – że nasza własna broń wobec groźnego świata Zewnętrznego obróciła się przeciwko nam?

Zagrożenia strefy bezpieczeństwa Amerykanie upatrują w ataku terrorystów z Zewnątrz. Terrorysty są ludźmi gotowymi poświęcić własne życie, ale są JEDNOCZEŚNIE tchórzami, są niezwykle inteligentni i JEDNOCZEŚNIE barbarzyńscy. Gdy stajemy oko w oko z czystym złem z Zewnątrz, musimy przypomnieć sobie lekcję z Hegla: w czystej Zewnętrzności rozpoznać przedestyłowany obraz Własnej esencji. (...) Jakkolwiek okrutnie by to nie brzmiało, powinniśmy także pamiętać, że skutki ataku na Nowy Jork są raczej symboliczne. Stany Zjednoczone zaledwie posmakowały tego, co na co dzień dzieje się na całym świecie, od Sarajewa po Grozny, od Rwandy i Kongo po Sierra Leone. Jeśli ktoś doda do sytuacji w Nowym Jorku wyborowych strzelców i gangi rabusiów, może zacząć rozumieć, czym dziesięć lat temu było Sarajewo.

Oglądany na ekranach telewizorów upadek dwóch wież WTC, ujawnił nieprawdziwość „telewizyjnych reality show”, które dzieją się „na prawdę” tylko w tym sensie, że ich bohaterowie występują na scenie „grając” samych siebie. (...) Oczywiście „powrót do Rzeczywistości” może przyjąć inny obrót – pravicowi komentatorzy, m.in. George Will, natychmiast ogłosili koniec amerykańskich „wakacji od historii”. (Oto wpływ rzeczywistości druzgocącej odosobnioną wieżę liberalnej tolerancji i uniwersyteckich Studiów Kulturalnych). Ale jest to powrót tekstualny. Mówi

się: teraz musimy oddać cios, walczyć z prawdziwymi wrogami w prawdziwym świecie... Ale KOMU oddać? Żaden cios sam dla siebie nie rozwiąże problemu. Uderza głupota planów ataku na Afganistan: czy zniszczenie przez najpotężniejszy kraj świata jednego z najbiedniejszych krajów nie będzie wymownym przykładem impotencji?

W pojęciu „starcia cywilizacji” tkwi częściowa prawda. Spójrzmy na zaskoczenie przeciętnego Amerykanina: „Jak to możliwe, że ci ludzie tak bardzo pogardzają własnym życiem?” Czy za tym zdziwieniem nie stoi smutny fakt, iż my mieszkańcy Pierwszego Świata nie potrafimy nawet wyobrazić sobie publicznej czy uniwersalnej Przyczyny, dla której ktoś byłby gotów poświęcić własne życie?

(...)

Atak ten zmienił jedno: odbudował poczucie solidarności – widok Afroamerykanów pomagających przejść przez ulicę starszemu Żydowi, był jeszcze kilka dni temu nie do wyobrażenia.

Teraz, tuż po ataku, zatrzymaliśmy się w wyjątkowym czasie pomiędzy traumatycznym przeżyciem a jego symbolicznym znaczeniem. W tych dniach, gdy zostaliśmy głęboko zranieni a nie odczuwamy jeszcze bólu – kwestia symboliki tych wydarzeń wciąż jest otwarta. Nie wiadomo jaka będzie symboliczna skuteczność wydarzeń i jakie usprawiedliwione czyny wydarzenia te za sobą pociągną. Są już pierwsze złe znaki: dzień po ataku otrzymałem wiadomość od wydawcy gazety, która miała opublikować mój obszerny tekst o Leninie, że postanowiono odłożyć publikację. Tekst o Leninie wydał im się niestosowny tuż po bombardowaniu. Czy fakt ten nie zapowiada złowieszczych ideologicznych restrykcji?

Nie ZNAMY jeszcze ekonomicznych, ideologicznych, politycznych i wojennych konsekwencji tego wydarzenia, ale jedno jest pewne: Stany Zjednoczone, które dotąd uważały się za wyspę bezpieczeństwa, zostały boleśnie doświadczone. Reakcją obronną może być jeszcze większa izolacja, a jej konsekwencją wzmożona agresja wobec Świata Zewnętrznego ukoronowana paranoicznym odwetem. Amerykanie mogą również zaryzykować wyjście z izolacji. Zamiast powtarzać „Dlaczego to stało się u nas? Takie rzeczy nie powinny mieć TUTAJ miejsca!” mogą przekroczyć fantasmagoryczny ekran oddzielający ich od Rzeczywistego świata, czyniąc mocno spóźniony krok od „Takie rzeczy nie powinny mieć TUTAJ miejsca!” do „Takie rzeczy nie powinny mieć miejsca NIGDZIE!”.

Amerykańskie „wakacje od historii” były nieprawdą: Amerykański pokój okupiony był katastrofami, które miały miejsce gdzie indziej.

Lekcja jaka z tego płynie jest następująca: jedynym sposobem na to, by akt terroru nie powtórzył się TUTAJ, jest dbanie o to, by nie wydarzyło się to GDZIEKOLWIEK INDZIEJ.

Wybór Lenina (Posłowie do „Revolution at the Gates”)¹¹⁰

W kontekście obowiązujących dziś zasad życia naukowego, pomysł zajęcia się Leninem natychmiast wywołuje postulat spełnienia dwóch warunków: czemu nie, przecież żyjemy w warunkach liberalnej demokracji, mamy prawo do swobody myśli... należy tylko podejść do Lenina w „sposób obiektywny, krytyczny i naukowy”, a nie z nutą nostalgicznego bałwochwalstwa; należy ponadto stanąć na gruncie głęboko zakorzenionej w demokratycznym porządku politycznym

¹¹⁰Źródło: Revolution at the Gates. A Selection of Writings from February to October 1917, V.I. Lenin. Edited and with an Introduction and Afterword by Slavoj Žižek; Verso: London, New York 2004. Tłumaczenie: Ewa Balcerek.

perspektywy, perspektywy praw człowieka – taka jest bowiem nauka płynąca z bolesnego doświadczenia XX-wiecznego totalitaryzmu.

I cóż możemy na to odpowiedzieć? Problem zresztą leży w dalszych, wynikających z tych pierwszych uwarunkowaniach, które można z łatwością wyodrębnić dzięki, jakby to ujął sam Lenin¹¹¹, „konkretnej analizie konkretnej sytuacji”. „Wierność demokratycznemu konsensowi” oznacza akceptację obecnego liberalno-parlamentarnego konsensu, który wyklucza jakiegokolwiek poważne zakwestionowanie uwikłania liberalno-demokratycznego ładu w zjawiska, które ten oficjalnie potępia oraz, rzecz jasna, jakąkolwiek poważną próbę wyobrażenia sobie *odmiennego* ładu społeczno-politycznego. W skrócie oznacza to: mów i pisz, co tylko chcesz – pod warunkiem, że tak naprawdę nie będziesz kwestionował dominującego konsensu politycznego czy choćby tylko mu przeszkadzał. Wszystko jest dozwolone, nawet pożądane – jako przedmiot dociekań krytycznych: perspektywa globalnej katastrofy ekologicznej; pogwałcenie praw człowieka; seksizm, homofobia, antyfeminizm; narastająca przemoc w odległych krajach, ale także w naszych megapoliach; przepaść między Pierwszym a Trzecim Światem, między biednymi a bogatymi; niszczący wpływ komputeryzacji na nasze życie codzienne... Nic łatwiejszego, jak otrzymać dziś międzynarodowe, państwowe czy korporacyjne fundusze na projekty interdyscyplinarne dotyczące kwestii, jak zwalczać nowe formy przemocy etnicznej, religijnej czy seksualnej. Rzecz w tym, że wszystko to dzieje się na tle fundamentalnego *Denkverbot*: zakazu myślenia.

Dzisiejszą liberalno-demokratyczną hegemonię podtrzymuje bowiem pewien rodzaj niepisanego *Denkverbot*, analogicznego do niesławnego *Berufsverbot* (zakazu zatrudniania ludzi o poglądach lewicowych w instytucjach państwowych) w Niemczech z końca lat sześćdziesiątych. Z chwilą okazania najmniejszej oznaki zaangażowania w projekty polityczne, których celem jest postawienie poważnego wyzwania istniejącemu ładowi, następuje natychmiastowa kontra: „Najlepsza wola nie uchroni twojego działania przed doprowadzeniem do nowego Gułagu!” Okazuje się, że ideologiczną funkcją ciągłego odwoływania się do Holokaustu, Gułagu i, od niedawna, katastrof Trzeciego Świata jest więc podtrzymywanie *Denkverbot* poprzez stałe przypominanie nam o tym, że *mogłoby być przecież dużo gorzej*: „Rozejrzyj się tylko wokół i sam zobacz, co by się stało, gdybyśmy dali posłuch twoim radykalnym hasłom!” Mamy tu do czynienia z krańcowym przykładem tego, co Anna Dinerstein i Mike Neary nazwali projektem *dysutopii*: „nie tylko z czasową nieobecnością Utopii, ale wręcz polityczną celebracją końca społecznych marzeń”¹¹². Żądanie „naukowego obiektywizmu” sprowadza się zaledwie do innej wersji tego samego *Denkverbot*: z chwilą, gdy poważnie kwestionujemy istniejący liberalny konsens, jesteśmy oskarżani o porzucenie naukowego obiektywizmu na rzecz przestarzałych pozycji ideologicznych. To jest ten „leninowski” punkt, z którego nie można i nie należy ustępować: *dziś prawdziwa wolność myślenia oznacza wolność kwestionowania przeważającego liberalno-demokratycznego konsensu „postideologicznego” – albo nie oznacza nic.*

Prawo do prawdy

¹¹¹Istnieje też, oczywiście, fałszywe odwołanie do „konkretnych okoliczności” – przypomnijmy sobie Silvio Berlusconi, który we wrześniu 2001 r., po szerokiej reakcji krytycznej na jego uwagi o wyższości zachodniej cywilizacji chrześcijańskiej nad islamem, odparował, że skandal został spreparowany przez dziennikarzy, którzy wyrwali jego uwagi z kontekstu. Charakterystyczne, że kiedy ktoś broni się w ten sposób, nigdy nie podaje pozytywnej definicji *kontekstu*, w jakim tego typu uwagi byłyby akceptowalne (to samo przytrafiło się brytyjskiemu reprezentantowi Louisa Farrakhana, który także twierdził, że antysemitckie uwagi Farrakhana zostały „wyrwane z właściwego kontekstu”, ale kiedy dano mu czas na przedstawienie „właściwego kontekstu” w wywiadzie telewizyjnym, oczywiście odmówił). Ujmując rzecz w terminologii Hegla, takie bezpośrednie i niekonkretne odwołanie się do „kontekstu” jest abstrakcją w czystej postaci.

¹¹²Cyt. za Peter McLaren, *Che Guevara, Paulo Freire, and the Pedagogy of Revolution*, Oxford: Rowan & Littlefield 2000, s. XXV.

Perspektywa krytyki ideologii zmusza nas do przemiany wittgensteinowskiego „O czym nie można mówić, o tym należy milczeć” w: „O czym nie należy mówić, tego nie można przemilczać”. Jeżeli chcesz mówić o systemie społecznym, nie możesz przemilczać jego wypartych dewiacji. Nie polega to na wypowiedzeniu całej Prawdy, ale na załączeniu do (oficjalnej) Całości niezręcznego suplementu, który obnaża jej fałsz. W latach trzydziestych Max Horkheimer ujął to następująco: „Jeśli nie chcesz mówić o kapitalizmie, powinieneś milczeć o faszyzmie”. Faszyzm jest głębokim „symptodem” (powrotem wypartego) kapitalizmu, kluczem do jego „prawdy”, a nie tylko zewnętrznym, przypadkowym zejściem z „normalnego” kursu. Dziś sytuacja jest analogiczna: ci, którzy nie chcą poddać liberalnej demokracji oraz słabości jej wielokulturowej tolerancji krytycznej analizie, powinni zachować milczenie na temat nowoprawicowej przemocy i nietolerancji.

Jeśli mamy wyjść poza sprzeczność między liberalno-demokratycznym uniwersalizmem a etnicznym/religijnym fundamentalizmem, pierwszym krokiem jest uznanie istnienia *liberalnego fundamentalizmu*: perwersyjnej gry polegającej na podnoszeniu wrzawy, kiedy łamie się prawa seryjnego mordercy lub podejrzanego o zbrodnie wojenne przy jednoczesnym ignorowaniu masowego gwałcenia praw „zwykłych” ludzi. Ścisłej mówiąc, politycznie poprawne postawy zdradzają pewną perwersyjną racjonalność dzięki oscylowaniu między dwoma ekstremami: zarówno fiksacji na punkcie innego-ofiary (bezbronni dzieci, zgwałcone kobiety...), jak i skupienia się na sprawiającym kłopoty innym, który chociaż jest zbrodniarzem itp., również zasługuje na ochronę swych praw ludzkich, albowiem „dzisiaj on, jutro my” (doskonałym przykładem jest obrona przez Noama Chomsky’ego książki francuskiego autora stojącego na pozycjach rewizjonizmu w odniesieniu do Holocaustu). Na innym poziomie, podobny przykład perwersyjności politycznej poprawności zdarzył się w Danii, gdzie mówi się ironicznie o „ciążarce białej kobiety”, jej etyczno-politycznym obowiązku uprawiania seksu z imigrantami z Trzeciego Świata – co jest uważane za ostateczny, konieczny krok prowadzący do położenia kresu wykluczeniu tych ostatnich.

Dziś, w epoce, którą Habermas określił jako *die neue Unuebersichtlichkeit* (nowa nieprzejrzystość)¹¹³, nasze codzienne doświadczenie jest bardziej mistyfikujące niż kiedykolwiek: modernizacja tworzy nowy obskurantyzm; ograniczanie wolności jest przedstawiane jako świt nowej wolności. Pogląd, że żyjemy w społeczeństwie wolnego wyboru, w którym możemy wybierać nawet nasze najbardziej „naturalne” cechy (tożsamość narodową lub płciową), jest formą przejawiania się czegoś całkowicie przeciwnego: *braku* prawdziwych wyborów¹¹⁴. Najnowsza moda w kinematografii, czyli filmy mówiące o „alternatywnej rzeczywistości”, które przedstawiają naszą rzeczywistość jako jedną z wielu możliwych, jest charakterystyczna dla społeczeństwa, w którym strywalizowane wybory nie są już sprawą naprawdę ważną. Morał opowieści o cofaniu się w czasie jest nawet jeszcze prostszy, albowiem wskazuje na całkowite zamknięcie w pętli: usilne dążenie do uniknięcia fatum nie tylko wiedzie nas nieuchronnie do realizacji tego, co się miało wydarzyć, ale tak naprawdę konstytuuje owo wydarzenie – od czasów Edypa usiłujemy uniknąć wydarzenia A, gdy tymczasem właśnie poprzez nasze starania i uniki A się urzeczywistnia.

W tych okolicznościach powinniśmy być szczególnie uwrażliwieni na to, *aby nie mylić ideologii panującej z ideologią, która wydaje się dominować*. Bardziej niż kiedykolwiek powinniśmy pamiętać o przestrodze Waltera Benjamina, że nie wystarczy pytać o to, jak pewna teoria (czy sztuka) określa się wobec walk społecznych, ale powinniśmy też zadać pytanie o to, jaką tak naprawdę rolę w owych walkach odgrywa. W sprawach płci, prawdziwie hegemoniczną postawą nie jest patriarchalna represja, ale nachalny promiskuityzm; w sztuce prowokacje w stylu niesławnych wystaw „Sensation” są normą, przykładem sztuki w pełni zintegrowanej z

113Zob. Jürgen Habermas, *Die neue Unuebersichtlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1985.

114Odwołuje się tutaj do Anny Kornbluh, „The Family Man”, maszynopis niepublikowany (UCLA, marzec 2001).

establishmentem. Ayn Rand doprowadziła tę logikę do końca, opatrując ją dodatkowo pewnego typu heglowskim chwytem, tzn. na nowo ustanawiając oficjalną ideologię jako największe własne przekroczenie, podobnie jak to zostało ujęte w tytule jej późnej, nie-fikcyjnej książki *Capitalism, This Unknown Ideal* czy w wyrażeniu: „najwyższa klasa menedżerów, ostatni zagrożony gatunek Ameryki”.

Istotnie, ponieważ „normalne” funkcjonowanie kapitalizmu zakłada jakiś typ odrzucenia podstawowej zasady jego funkcjonowania (współczesny modelowy typ kapitalisty to ktoś, kto najpierw będzie bezwzględnie maksymalizował zysk, aby następnie szcudroliwie podzielić się jego częścią rozdając spore datki na kościół, ofiary gwałtów etnicznych lub seksualnych itp., czyli pozując na osobnika humanitarne), ostatecznym aktem przekroczenia byłoby zaakceptowanie tej zasady w sposób otwarty, pozbawiając ją jednocześnie jej humanitarnej maski. Korci mnie, aby odwrócić jedenastą tezę Marksa: dziś pierwszym zadaniem jest *nie* uleganie pokusie działania, bezpośredniego wkraczania i zmieniania biegu spraw (co nieuchronnie kończy się zabrnięciem w ślepy zaułek zniewalającej bezsilności: „Cóż możemy począć przeciwko globalnemu kapitałowi?”), ale zakwestionowanie współrzędnych panującej ideologii. Krótko mówiąc, naszym historycznym czasem jest wciąż czas Adorna:

„Na pytanie o to „Co powinniśmy zrobić?” najczęściej mogę prawdziwie odpowiedzieć jedynie, że „Nie wiem”. Mogę co najwyżej próbować rzetelnie analizować to, co jest. Wtedy ludzie mi zarzucają: Jeśli krytykujesz, twoim obowiązkiem jest też powiedzieć, w jaki sposób należy postępować, żeby było lepiej. W moim przekonaniu, jest to bezspornie burżuazyjny przesąd. Wiele razy w historii okazywało się, że te właśnie prace, które stawiały sobie czysto teoretyczne cele, zmieniały świadomość i, w konsekwencji, także społeczną rzeczywistość”¹¹⁵.

Jeżeli dziś posłuchamy bezpośredniego wezwania do działania, to działanie nie będzie się odbywać w pustej przestrzeni – będzie działaniem wytyczonym współrzędnymi hegemonicznej ideologii: ci, którzy „chcą naprawdę coś zrobić, żeby pomóc ludziom” zostają uwikłani w (niewątpliwie godne szacunku) działania, takie jak *Médecins sans frontières* [Lekarze bez granic], Greenpeace, kampanie feministyczne i antyrasistowskie, które są nie tylko tolerowane, ale nawet wspierane przez media, nawet jeśli w jakiś sposób wydają się wkraczać na obszar ekonomii (na przykład, dzięki obniżaniu praktyk i bojkotowaniu firm, które nie przestrzegają rygorów ekologicznych czy wykorzystują pracę dzieci) – są one tolerowane i wspierane tak długo, jak długo nie zbliżają się zbyt blisko pewnej granicy¹¹⁶.

Ten rodzaj aktywności dostarcza doskonałego przykładu wzajemnie napędzanej bierności¹¹⁷: działania nie mającego na celu osiągnięcie czegoś, ale zapobieżenie zdarzeniu się czegoś, jakiejś realnej zmianie. Całe to gorączkowe, humanitarne, politycznie poprawne itp. działanie mieści się w formule „Zmieniamy bez ustanku, tak aby globalnie wszystko pozostało po staremu!” Jeśli normalne studia kulturoznawcze krytykują kapitalizm, robią to według pewnego schematu, który dobrze ilustruje liberalna paranoja Hollywood: wrogiem jest „system”, ukryta „organizacja”,

¹¹⁵Theodor W. Adorno, *Vermischte Schriften I*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1997, s. 404.

¹¹⁶Co więcej, nierzadko walka z rasizmem eurocentrycznym pociąga za sobą własny typ rasizmu. Książka Sheparda Krecha, *The Ecological Indian: Myth and History* (New York: Norton 1999) ukazuje w przekonujący sposób, jak mit rdzennych Amerykanów żyjących w niezakłóconej równowadze z przyrodą, zamiast zdominować i przekształcać ją, okazuje się rasistowskim mitem pośrednio redukującym rdzennych Amerykanów do istot, które, niczym zwierzęta, nie pozostawiły śladów na swojej ziemi, podczas gdy „agresywni” przybysze z Zachodu ziemię tę uprawiali. To pojęcie zaciera kluczowy fakt, że zachowanie i konserwowanie naturalnych zasobów wynika w pełni z zachodnich koncepcji, pozostając obcym w zasadniczy sposób widzeniu świata przez rdzennych Amerykanów.

¹¹⁷Wyjaśnienie tego pojęcia znajduje się w rozdziale 3 książki Slavoj Żižka, *The Plague of Fantasies*, London and New York: Verso 1997.

antydemokratyczna „konspiracja”, nie po prostu kapitalizm czy instytucje państwa. Problem z tą krytyczną postawą nie sprowadza się do tego, że zastępuje ona konkretną analizę społeczną walką przeciw abstrakcyjnym, paranoicznym fantasmagoriom, ale że – w typowym geście paranoika – w sposób niekonieczny *podwaja* rzeczywistość społeczną, jak gdyby istniała tajna Organizacja *za plecami* „widocznego” kapitalizmu i organów państwa. Powinniśmy przyjąć do wiadomości, że nie ma potrzeby istnienia tajnej „organizacji-wewnątrz-organizacji”: sama „konspiracja” istnieje już w „widocznej” organizacji jako takiej, w systemie kapitalistycznym, w sposobie, w jaki funkcjonują przestrzeń polityczna i instytucje państwa¹¹⁸.

Weźmy choćby jeden z najzarliwiej dyskutowanych tematów w dzisiejszym, amerykańskim świecie akademickim: studia postkolonialne. Problem postkolonializmu jest niezaprzeczalnie kluczowym zagadnieniem; jednak studia postkolonialne usiłują przełożyć to zagadnienie na wielokulturową problematykę prawa kolonizowanych mniejszości do „własnej narracji” ich doświadczenia bycia ofiarą, na mechanizmy władzy, które tłumią „inność”, tak że na koniec dowiadujemy się, iż źródłem postkolonialnego wyzysku jest nasza nietolerancja wobec Innego i, co więcej, że ta nietolerancja sama jest zakorzeniona w naszej nietolerancji wobec „obcego w nas samych”, w naszej niezdolności do stawienia czoła temu, co sami wyparliśmy w sobie lub z siebie – walka polityczno-ekonomiczna zostaje więc w sposób niezauważalny przekształcona w pseudopschoanalytyczną dramę podmiotu nie potrafiącego uporać się z własnymi traumami... (Dlaczego pseudopschoanalytyczną? Albowiem prawdziwa psychoanaliza nie uczy wcale, że zewnętrzne wydarzenia, które fascynują i/lub przeszkadzają nam są zaledwie projekcjami naszych stłumionych impulsów. Nieznośnym faktem istnienia jest to, że naprawdę istnieją rzeczy, które nam przeszkadzają: istnieją inni ludzie, którzy cieszą się pełnią intensywnego życia seksualnego, kiedy my sami jesteśmy na wpół impotentami; istnieją ludzie poddawani niewyobrażalnym torturom... I znów, ostateczną prawdą psychoanalizy nie jest odkrywanie naszego prawdziwego Ja, ale traumatyczne zetknięcie z Rzeczywistością, którego ciężaru nie potrafimy udźwignąć). Prawdziwa korupcja amerykańskich uczelni nie ma charakteru głównie finansowego, nie polega tylko na tym, że uniwersytety mogą sobie pozwolić na kupowanie licznych krytycznych, europejskich intelektualistów (w tym – do pewnego stopnia – także i mnie), ale na kwestii pojęć: pojęcia „europejskiej” krytycznej teorii są niezauważalnie przekładane na niegroźny szyk świata studiów kulturoznawczych. W jakimś punkcie ten szyk nie jest już odróżnialny od słynnych reklamówek Citibanku, gdzie scenom z udziałem bawiących się dzieci ze Wschodniej Azji, Europy, czarnych czy amerykańskich, towarzyszy głos z tła: „Ludzi, których niegdyś dzieliły kontynenty... dziś łączy jedna gospodarka” – w tym kluczowym momencie dzieci są, oczywiście, zastępowane logo Citibanku¹¹⁹. Przeważająca większość dzisiejszych „radykałnych” uczonych akademickich milcząco liczy na długotrwałą stabilizację amerykańskiego modelu kapitalizmu włącznie z ich bezpieczną, wolną od groźby relegowania pozycją jako ich najwyższym celem (zadziwiająco liczna ich grupa gra na giełdzie). Jeżeli jest coś, czego naprawdę się obawiają, to radykalnego zniszczenia tego (względnie) bezpiecznego środowiska życiowego „symbolicznych klas” w rozwiniętym

118Teorie konspiracji są dopełnieniem oświeceniowego przekonania, że Rozum (racjonalna, świadoma intencja) rządzi światem: jeśli tak jest, to widoczne (pozorne) niepowodzenie w ustanowieniu swojego królestwa musi zostać wyjaśniona w kategoriach Rozumu – nie tylko jako niepowodzenie Rozumu do opanowania złożoności rzeczywistego świata, ale też jako rezultat działania ciemnych mocy, które racjonalnie spiskują przeciwko rządowi Rozumu (od idei, że masy są ciemne i działają wbrew swoim interesom, ponieważ manipulują nimi reakcyjne siły religii aż do stalinowskiej koncepcji, że za „trudnościami” budowania socjalizmu musi kryć się kontrrewolucyjny spisek). Czyż to wszystko nie potwierdza tezy Adorna i Horkheimera, że współczesny antysemityzm (*par excellence* teoria spiskowa) ma swoje korzenie w Oświeceniu?

119Zawdzięczam ten przykład Annie Kornbluh (UCLA), której niepublikowany maszynopis „Multiculturalism and Multinational Corporate Capitalism” zawiera uzasadnioną krytykę niektórych sposobów moich sformułowań dotyczących wielokulturowości w rozdziale 4 książki *The Ticklish Subject* (London and New York: Verso 1999).

społeczeństwie Zachodu. Ich nadmiernie politycznie poprawna gorliwość, kiedy mają do czynienia z seksizmem, rasizmem, wyzyskiem w Trzecim Świecie itd. jest więc ostatecznie obroną przed ich własną wewnętrzną identyfikacją, rodzajem kompulsywnego rytuału, którego niejawną logiką jest: „Mówmy tak wiele, jak tylko można o potrzebie radykalnej zmiany, żeby zapewnić sobie brak rzeczywistej zmiany!” Pismo „October” jest tu typowym przykładem: jego redaktor zapytany do czego odwołuje się ten tytuł, na w pół poufale wskazuje, że chodzi tu oczywiście o *ten* Październik. W ten sposób można sobie ulżyć za pomocą żargonowej analizy współczesnej sztuki, mając tajemną pewność, że w jakiś sposób utrzymuje się więź z radykalną przeszłością rewolucyjną... Mając na względzie ten radykalny szyk, naszym gestem w kierunku ideologów i praktyków Trzeciego Świata powinna być pochwała: oni przynajmniej grają swoją grę wprost, są uczciwi w akceptacji globalnych współrzędnych kapitalizmu – inaczej niż pseudoradykalni akademicy lewicowcy, którzy przyjmują postawę całkowitej pogardy wobec Trzeciej Drogi, podczas gdy ich własny radykalizm ostatecznie sprowadza się do pustych gestów, które nie obligują do niczego konkretnego.

Istnieje, oczywiście, ścisła różnica, którą należy dostrzegać, między autentycznym zaangażowaniem społecznym po stronie wyzyskiwanych mniejszości (na przykład, organizowanie nielegalnie zatrudnianych meksykańskich pracowników polowych w Kalifornii) a wielokulturowymi/postkolonialnymi „uprawami buntu bez ryzyka, bez winy (...)”¹²⁰ tak częstego wśród „radykalnych” amerykańskich akademików. Gdybyśmy jednak, w opozycji do „korporacyjnego multikulturalizmu” zdefiniowali „krytyczną wielokulturowość” jako strategię wskazywania na fakt, że „istnieją wspólne siły ucisku, wspólne strategie wykluczenia, narzucania stereotypów i stygmatyzacji grup uciskanych, a więc wspólni wrogowie i cele ataku”¹²¹, wtedy nie widziałbym żadnego argumentu za kontynuowaniem posługiwania się pojęciem „wielokulturowości”, albowiem akcent zostałby przesunięty tutaj na *wspólną* walkę. W jej potocznie przyjmowanym znaczeniu, wielokulturowość doskonale dopasowuje się więc do logiki globalnego rynku.

Niedawno, w Indiach, Hindusi zorganizowali szeroko zakrojone demonstracje przeciwko McDonaldom potem, jak do wiadomości publicznej podano, że przed zamrożeniem frytki smaży się w tłuszczu zwierzęcym (wołowym). Kiedy tylko firma ustąpiła w tym względzie i zapewniła, że odtąd wszystkie frytki sprzedawane w Indiach będą smażone wyłącznie na tłuszczu roślinnym, usatysfakcjonowani Hindusi beztrząsco wrócili do przeżuwania swoich frytek. Zamiast podkopywania globalizacji, ten protest przeciwko McDonaldom, a także szybka reakcja firmy, ucieleśnia doskonałą zdolność przystosowawczą Hindusów do zróżnicowanego ładu globalnego. Chodzi tu nie tylko o to, że globalny rynek wzrasta na zróżnicowaniu popytu, ale że na czysto formalnym poziomie obrona tradycji przez Hindusów została już wpisana w logikę nowoczesności, że jest już „odzwierciedlonym” gestem: Hindusi *dokonali wyboru* (pozostanie wiernymi) swej tradycji i w ten sposób przekształcili ową tradycję w jedną z wielu dostępnych im opcji.

Bliższa analiza powinna brać pod uwagę rozdział między dosłownym a metaforycznym wymiarem protestu Hindusów przeciwko frytkom McDonalda: jest jasne, że ten protest działał jako metaforyczny substytut ogólnego niezadowolenia z powodu zachodniego imperializmu kulturowego. Możemy sobie wyobrazić dwie kolejne wersje historyjki (nie uwzględniając trzeciej, a mianowicie: gdyby McDonald skłamał używając nadal tłuszczu zwierzęcego, zaś Hindusi wierzyli firmie? Czy nie jest prawdą, że i w tym przypadku wszyscy byłiby usatysfakcjonowani?):

gdyby, otrzymawszy zapewnienie, że McDonald naprawdę zaprzestał stosowania tłuszczu wołowego, Hindusi nadal czuli się w jakimś stopniu sfrustrowani? Czy spełniając ich

120McLaren, *Che Guevara*, p. x.

121Douglas Kellner, *Media Culture*, London: Routledge 1995, s. 97.

dosłowne żądanie McDonald zapobiegłby wyrażeniu bardziej zasadniczego protestu przeciwko kulturowemu imperializmowi Zachodu?

gdyby, potem jak McDonald naprawdę zaprzestał stosowania tłuszczu wołowego, prasa hinduska nadal rozpowszechniała kłamstwo, że tłuszcz ten jest wciąż używany i gdyby to kłamstwo wywołało bunt ludności przeciwko kulturowemu imperializmowi wraz z emancypacyjnymi konsekwencjami? Czyż nie byłoby w tym przypadku prawdą, że oczywiście kłamstwo posłużyło jako środek wyrazu ogólniejszej prawdy? (Rozważmy również analogiczny przypadek wyroku wobec afroamerykańskiego mordercy: nawet gdyby naprawdę popełnił on przypisywaną mu zbrodnię, wyrok pozostałby w jakimś stopniu „niesłuszny”, gdyż służyłby podtrzymaniu rasistowskiej postawy wobec Afroamerykanów).

Szacunek McDonalda dla Hindusów ma więc charakter postawy nieodparcie paternalistycznej, zupełnie jak w przypadku normalnej postawy wobec małych dzieci: chociaż nie traktujemy ich poważnie, „szanujemy” ich nieszkodliwe przyzwyczajenia po to, aby nie rozbić ich iluzorycznego świata. Kiedy gość przybywa do jakiejś wsi z jej lokalnymi zwyczajami, czyż może być coś bardziej rasistowskiego niż jego niezdarne wysiłki okazania, jak bardzo „rozumie” on owe zwyczaje i potrafi się do nich stosować? Czy taka postawa nie obnaża paternalistycznej postawy analogicznej do tej, jaką okazują dorośli, którzy dostosowują się do małych dzieci naśladowując ich gesty i sposób mówienia? Czy lokalni mieszkańcy nie mogą się poczuć słusznie dotknięci, kiedy obcy intruz przedrzeźnia ich mowę? Paternalistyczny fałsz gościa nie tkwi wyłącznie w fakcie, że ten tylko udaje, że jest „jednym z nas” – polega raczej na tym, że możemy ustanowić rzeczywisty kontakt z lokalnymi mieszkańcami dopiero wtedy, kiedy ci odsłaniają przed nami dystans, jaki sami przejawiają wobec litery swoich obyczajów¹²². Jest taka bardzo znana opowiadka o księciu Piotrze Petroviciu Njegosie, wczesnodziewiętnastowiecznym władcy Czarnogóry, słynnym zarówno z walk przeciw Turkom, jak i z epickiej poezji: kiedy pewien angielski gość przebywający na jego dworze, dogłębnie przejęty pewnym lokalnym rytuałem, wyraził chęć wzięcia w nim udziału, Njegos okrutnie go skarcił: „Dlaczego chciałby pan robić z siebie pośmiewisko. Wystarczy, że my musimy odgrywać to niemądre przedstawienie...”

Więcej, jak się zachować wobec praktyk, takich jak palenie żywcem wdów, należących do tej samej tradycji hinduskiej, co święte krowy? Czy my (tolerancyjni zachodni multikulturaliści) mamy także szanować tego typu praktyki? W tym przypadku, tolerancyjny multikulturalista jest zmuszony odwołać się do europocentrycznego rozróżnienia, które jest całkowicie obce hinduizmowi: Inny jest tolerowany w relacji do zwyczajów, które nie czynią nikomu krzywdy – z chwilą, kiedy stajemy oko w oko z ich traumatycznym wymiarem, kończy się tolerancja. Mówiąc krótko, tolerancja pozostaje tolerancją dopóki Inny nie jest „nietolerancyjnym fundamentalistą” – co po prostu oznacza: dopóki nie jest tak naprawdę Innym. Tolerancja okazuje się zerowa dla rzeczywistego Innego, Innego z jego pełnią *napawania się* tą innością. Można zauważyć, w jaki sposób ta liberalna tolerancja odtwarza elementarną „postmodernistyczną” operację sięgania po obiekt pozbawiony swej istoty: możemy rozkoszować się kawą bez kofeiny, piwem bez alkoholu, seksem bez bezpośredniego kontaktu cielesnego, tylko za pośrednictwem wirtualnej rzeczywistości, która jest rzeczywistością pozbawioną swej bezwładnej, materialnej substancji – analogicznie, mamy nawet etnicznego Innego pozbawionego istoty jego Inności...

Innymi słowy, problem z liberalnym multikulturalistą polega na tym, że on czy też ona nie jest zdolny (zdolna) do utrzymania postawy rzeczywistej obojętności względem tego, co sprawia

¹²²Równoległe do tej postawy „szacunku dla cudzych, specyficznych zwyczajów”, który w rzeczywistości zawiera poniżającą postawę znizania się do cudzego poziomu, jest fałszywie narzucona subiektywizacja, którą często spotykamy w procesie pedagogicznym: po wytłumaczeniu jakiejś kwestii w pozornie „obiektywny”, bezstronny sposób, nauczyciel zwraca się do ucznia prosząc go, by ten opowiedział własnymi słowami to, co naprawdę zrozumiał z objaśnienia...

Innemu *satysfakcję* – ta *satysfakcja* im przeszkadza, co sprawia, że cała ich strategia sprowadza się do trzymania jej na właściwą odległość. Ta obojętność na to, co stanowi satysfakcję Innego, całkowita nieobecność zawiści, jest kluczową składową tego, co Lacan nazywa subiektywną postawą „świętego”. Podobnie jak autentyczni „fundamentalisci” (dajmy na to, Amisze), którzy cechują się obojętnością, nie gnębi ich potajemna satysfakcja Innych, prawdziwi wyznawcy (uniwersalnej) przyczyny, jak święty Piotr, są w oczywisty (uderzający) sposób obojętni na lokalne zwyczaje i obyczaje, które po prostu *nie mają znaczenia*. Wręcz przeciwnie, liberalni multikulturaliści są „ironistami” typu Rorty’ego, zawsze zachowującymi dystans, zawsze przerzucającymi wiarę na Innych – Inni wierzą zamiast nich, w ich zastępstwie. I chociaż mogłoby się wydawać („dla siebie”), że wyrzucają oni wierzącemu Innemu jakąś konkretną zawartość jego/jej wiary, jednak tym, co naprawdę („w sobie”) im przeszkadza, to jest *forma wiary jako taka*. Nietolerancja jest nietolerancją wobec Rzeczywistości wiary. Ci ludzie faktycznie zachowują się jak przysłowiowy mąż, który przystaje w zasadzie na to, żeby jego żona posiadała kochanka, tylko nie tego *konkretnego* faceta, tzn. każdy konkretny kochanek jest nie do przyjęcia: tolerancyjny liberał przyznaje zasadniczo prawo do wierzenia, odrzucając jednak każdy określony rodzaj wiary jako „fundamentalistyczny”¹²³. Najlepszym dowcipem na temat wielokulturowej tolerancji jest, oczywiście, sposób, w jaki są weń wpisane różnice klasowe: dodając (ideologiczną) obrazę do (polityczno-gospodarczej) zniewagi, politycznie poprawne jednostki z klas wyższych używają jej do zarzucania klasom niższym wściekłego „fundamentalizmu”.

Jedną z najbardziej wyrafinowanych form rasistowskiego (lub seksualnego) ucisku jest odmawianie innemu prawa do definiowania swojej tożsamości – robimy to za nich; mówimy im kim i czym naprawdę są. Praktyka ta jest rozpowszechniona w ramach politycznie poprawnego multikulturalizmu: kiedy członkowie jakiejś starej grupy etnicznej wyrażają, na przykład, jasne pragnienie zakosztowania przyjemności „społeczeństwa konsumpcyjnego”, paternalistyczni multikulturaliści usiłują ich przekonać, że są ofiarami zachodniej ideologii kapitalistycznej i że powinni się jej oprzeć. Ta paternalistyczna postawa może się wyrazić nawet w bezpośrednim wtrącaniu się w kwestie nadawania sobie nazwy: podczas dyskusji przy okrągłym stole w Minnesocie, kilka lat temu, oświeceni biali liberałowie usiłowali przekonać partnerów, aby określali się jako „rdzenni Amerykanie”, gdy tymczasem tamci wyrażali zdecydowaną preferencję na rzecz starego określenia „Indianie”.

To prowadzi nas do radykalniejszego postawienia pytania: czy szacunek dla wiary innych (powiedzmy, w święte krowy) jest istotnie kresem etycznego horyzontu? Czy to nie jest kres horyzontów postmodernistycznej etyki, w której ze względu na fakt, że odwoływanie się do jakiegokolwiek postaci uniwersalnej prawdy jest dyskwalifikowane jako przejaw kulturowego gwałtu, wszystkim, co się ostatecznie liczy jest szacunek dla fantazji innych? Albo, ujmując rzecz jeszcze bardziej dosadnie: OK, możecie twierdzić, że kłamanie Hindusom o tłuszczu wołowym jest etycznie problematyczne – czy to jednak oznacza, że nie macie prawa publicznie dowodzić, że ich wiara (w świętość krów) sama jest już kłamstwem, fałszywą wiarą? Fakt, że „komitety etyki” wyrastają dziś jak grzyby po deszczu wskazuje na podobny kierunek rozumowania: w jaki sposób etyka stała się nagle sprawą biurokratycznych (administracyjnych), mianowanych przez państwo komitetów wyposażonych we władzę określania, jaki rodzaj działania może być jeszcze zaliczony do zakresu działań etycznie akceptowalnych, a jaki już nie? Odpowiedź, jakiej udzielają teoretycy „społeczeństwa ryzyka” (potrzebujemy komitetów, albowiem stoimy w obliczu nowych sytuacji, w których nie znajdują już zastosowania stare normy, czyli że komitety etyki są znakiem „odbitej” etyki) jest jawnie nieadekwatna: te komitety są symptomem głębszego problemu (i jednocześnie są

123. „Mieszcząskim” sposobem przewycięzenia tej trudnej sytuacji jest przeniesienie tolerancji na państwo: państwo powinno być neutralne, obojętne, tak byśmy mogli jako jednostki nienawidzić i walczyć, podczas gdy państwo gwarantuje neutralne ramy nie dopuszczające do prawdziwego skrzywdzenia innych ludzi.

nieadekwatną na ten problem odpowiedzią).

Ostatecznym problemem „prawa do narracji” jest ten, że wykorzystuje ono jednostkowe, niepowtarzalne doświadczenie jako argument polityczny: „Tylko czarna kobieta-lesbijka może doświadczyć i powiedzieć, co to znaczy być czarną kobietą-lesbijką” itd. Takie odwołanie się do poszczególnego doświadczenia, którego nie sposób zuniwersalizować jest zawsze i z definicji, konserwatywnym gestem politycznym: ostatecznie każdy może powołać się na swoje niepowtarzalne doświadczenie w celu uzasadnienia swych nagannych czynów¹²⁴. Czyż w przypadku nazistowskiego oprawcy nie jest możliwe tłumaczenie, że jego ofiary tak naprawdę nie rozumiały wewnętrznej wizji, która nim kierowała?

W latach 50. analogicznie, Veit Harlan, nazistowski reżyser par excellence, wypowiadał się z rozpaczą o tym, że amerykańscy Żydzi nie wykazali żadnego zrozumienia powodów, dla których nakręcił „Żyda Suessa” twierdząc, że żaden amerykański Żyd nie może naprawdę zrozumieć jego sytuacji w hitlerowskich Niemczech – daleki jestem od usprawiedliwiania go, ta odrażająca (faktyczna) prawda jest w ostatecznym rozrachunku kłamstwem. Co więcej, fakt, że najdonioślejsza mowa w obronie tolerancji w historii kina dotyczyła obrony przed „nietolerancyjnymi” atakami na adwokata Ku Klux Klanu wiele mówi o tym, w jak wielkim zakresie – aby użyć obecnego pojęcia – oznacznik „tolerancja” jest „nieokreślony”. W przypadku D.W. Griffitha „Nietolerancja” nie była sposobem na oczyszczenie się z agresywnie rasistowskiego przesłania „Narodzin narodu”: wręcz przeciwnie, reżyser cierpiał z powodu tego, co uważał za przejaw „nietolerancji” ze strony grupy, która usiłowała zakazać rozpowszechniania filmu ze względu na jego antymurzyńską wymowę. Krótko mówiąc, kiedy Griffith skarży się na „nietolerancję”, znajduje się o wiele bliżej dzisiejszych fundamentalistów oskarżających „politycznie poprawną” obronę uniwersalnych praw kobiet jako „nietolerancję” wobec ich partykularnych stylów życia niż dzisiejszej multikulturalistycznej akceptacji różnic.

Z tego wynika, że dziedzictwem Lenina, które należy na nowo odkryć, jest polityka prawdy. Zarówno demokracja liberalno-polityczna, jak i „totalitaryzm” zamknęły drogę polityce prawdy. Demokracja jest oczywiście królestwem sofistów: istnieją tylko opinie; jakiegokolwiek odwołanie podmiotu politycznego do prawdy ostatecznej jest obnażane jako „totalitarne”. Jednak „totalitaryzm” narzucany przez rządy jest również zaledwie pozorem prawdy: arbitralna edukacja, której funkcją jest zwykła legitymizacja pragmatycznych decyzji rządzących¹²⁵. Żyjemy w epoce „postmodernizmu”, gdzie dążenie do prawdy jako takiej jest odrzucane jako wyraz ukrytego mechanizmu władzy – jak to odradzający się pseudonietzscheiści lubią podkreślać, prawda jest kłamstwem, tyle że takim, które najskuteczniej wspiera naszą wolę mocy. Istotne pytanie: „Czy to jest prawda?” w odniesieniu do jakiegoś stwierdzenia zostaje zastąpione przez pytanie „Pod jakimi warunkami można było wypowiedzieć to twierdzenie?”

Tym, co otrzymujemy zamiast uniwersalnej prawdy jest wielość perspektyw lub – jak to dziś się modnie mówi – wielość „narracji”; w efekcie dwaj filozofowie dzisiejszego globalizmu są dwoma wielkimi lewicowo-liberalnymi „postępowcami”, Richard Rorty i Peter Singer – obaj są uczciwi w swych radykalnych opiniach. Rorty definiuje zasadnicze współrzędne: fundamentalnym wymiarem istoty ludzkiej jest zdolność do cierpienia, do doświadczania bólu i upokorzenia – a ponieważ ludzie są zwierzętami symbolicznymi, fundamentalnym prawem jest prawo do

¹²⁴Oczywiście, jest element częściowej prawdy w takim stanowisku. Sam jestem świadom tego, że za każdym razem, kiedy odwiedzam moich zachodnich przyjaciół, tłumaczą mi oni szczegółowo, o co naprawdę chodzi w postjugosłowiańskiej wojnie wszystko, co zawsze chciałem wiedzieć o słoweńskim nacjonalizmie i „egotyzmie” itp. – wzorcowy przykład lewicowego rasizmu, jeśli kiedykolwiek taki miał miejsce. Jednak sposobem na zwalczanie go jest przedstawienie lepszej analizy opartej na konkretach niż odpiertanie ataków pod hasłem, że „tylko ktoś, kto pochodzi z byłej Jugosławii może uchwycić o co w rzeczywistości w tej wojnie chodziło”.

¹²⁵Alain Badiou, *D'un désastre obscur*, Paris: Éditions de l'Aube 1998, s. 50.

opowiedzenia własnego doświadczenia cierpienia i upokorzenia¹²⁶. Zaś Singer zapewnia darwinowskie zaplecze: „gatunkizm” (uprzywilejowanie gatunku ludzkiego) nie różni się od rasizmu: nasze postrzeganie różnicy między ludźmi i (innymi) zwierzętami jest nie bardziej logiczne i nieetyczne niż nasze wcześniejsze postrzeganie etycznej różnicy między, powiedzmy, mężczyzną a kobietą, czy białymi i czarnymi¹²⁷.

Problem z Singerem dotyczy nie tylko raczej oczywistego faktu, że o ile my, świadomi ekologicznie ludzie, chronimy zagrożone gatunki zwierzęce, naszym ostatecznym celem w odniesieniu do uciskanych i wyzyskiwanych grup ludzkich nie jest zaledwie „ochrona”, ale przede wszystkim, danie im możliwości troszczenia się samym o siebie i prowadzenia wolnego i autonomicznego życia. Tym, co ulega zagubieniu w owej darwinowskiej narracji jest po prostu wymiar prawdy, *nie* „obiektywnej prawdy” jako pojęcia rzeczywistego z punktu widzenia kogoś, kto porusza się ponad wielością poszczególnych narracji. Bez odniesienia do uniwersalnego wymiaru prawdy ostatecznie wszyscy pozostajemy „małpami zimnego Boga” (jak to Marks ujął w wierszu z 1841 r.¹²⁸), nawet w singerowskiej, postępowej wersji darwinizmu. Leninowska przesłanka – która dziś, w naszej epoce postmodernistycznego relatywizmu, okazuje się bardziej oczywista niż kiedykolwiek – jest taka, że uniwersalna prawda i partyjność, gest opowiedzenia się po jakiejś stronie, nie są nie tylko wzajemnie wykluczające się, ale warunkują się nawzajem: *uniwersalna* prawda konkretnej sytuacji może zostać wyartykułowana wyłącznie z perspektywy dogłębnie analitycznej i *stronniczej*; prawda, z natury, jest jednostronna.

Jest to, oczywiście, przeciwstawne przeważającej doxie kompromisu, znajdowania pośredniej drogi w wielości skonfliktowanych interesów. Jeśli nie określimy kryteriów zróżnicowanej, alternatywnej, narracyjności, wtedy nasz wysiłek może napotkać ryzyko potraktowania serio, zgodnie z politycznie poprawnym kanonem, śmiesznych „narracji”, jak te o wyższości niektórych holistycznych mądrości tubylców, o uznaniu nauki jako jednej z wielu narracji równorzędnej przednowoczesnym przesądom. Leninowska odpowiedź na postmodernistyczne, wielokulturowe „prawo do narracji” powinna więc polegać na pozbawionym wstydu żądaniu *prawa do prawdy*. Kiedy podczas klęski 1914 r. niemal wszystkie europejskie partie socjaldemokratyczne uległy wojennej gorączce i głosowały za kredytami wojennymi, całkowite odrzucenie przez Lenina „linii patriotycznej” w realnym osamotnieniu wobec przeważającego nastroju, miało charakter opowiedzenia się za szczególnym pojawieniem się prawdy o całej sytuacji. Przeciwno stereotypowi, zgodnie z którym polityka rozrywa więzi między ludźmi wprowadzając brak jedności do ciała społecznego, powinniśmy głosić stanowczo, że *tylko sfera polityki jest rzeczywistą uniwersalnością*: uniwersalna więź łącząca tych wszystkich, którzy doświadczyli fundamentalnej solidarności, tych wszystkich, którzy stali się świadomi, że ich walki są częścią zasadniczej walki przebiegającej w poprzek całej budowy społecznej¹²⁹. Ujmując to w

126Zob. Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989. Analogicznie, Habermas, wielki oponent Rorty’ego, wywyższa wzrost „sfery publicznej” społeczeństwa obywatelskiego, przestrzeni wolnej dyskusji, która zapośrednicza życie prywatne i polityczne/państwowe aparaty w okresie Oświecenia. Problem polega na tym, że przestrzeń oświeconej publicznej debaty była zawsze zdwojona strachem przed irracjonalnym namiętym tłumem, który może przecież poprzez zarażenie (które Spinoza nazywał *imitatio affecti*) wybucha w morderczej przemocy opartej na przesądach manipulowanych przez księży czy innych ideologów. Tak więc, oświecona przestrzeń racjonalnej debaty był zawsze oparty na pewnych wykluczeniach: wykluczeniu tych, którzy nie byli postrzegani jako wystarczająco „racjonalni” (niższe klasy, kobiety, dzieci, dzicy, zbrodniarze...) – oni potrzebują nacisku „irracjonalnej” władzy, która by ich kontrolowała. To znaczy, w odniesieniu do nich znane powiedzenie Woltera „Gdyby Bóg nie istniał, należałoby go wymyślić” pozostaje ważne.

127Zob. Peter Singer, *The Essential Singer: Writings on an Ethical Life*, New York: Ecco Press 2000.

128Cytowane za Robert Payne, *Marx*, New York: Simon & Schuster 1968, s. 61.

129Liberalny brak solidarności i wynikająca stąd dezintegracja społeczna są najlepiej zilustrowane dobrze znaną historią dwóch białych mężczyzn w dzikim otoczeniu, którzy spostrzegli nagle zbliżającego się głodnego lwa: kiedy pierwszy wpadł w panikę, drugi zaczął spokojnie nakładać sportowe buty. Pierwszy zapytał: „Dlaczego to robisz?”

kategoriach Badiou: uniwersalność (prawdy-procedury) może zostać stwierdzona pod postacią cięcia, radykalnego podziału, w samym sercu organizmu społecznego. W jaki sposób de Gaulle pojawił się jako symbol zjednoczonej Francji? Dzięki swemu „szalonemu” uporowi w 1940 r., po francuskiej klęsce, że wojna się nie skończyła, że walka musi trwać – upór, którego skutkiem były głębokie podziały.

Bliższa analiza powinna wykazać, w jaki sposób kulturowy relatywizm orientacji powołującej się na „prawo do narracji” zawiera swe własne pozorne zaprzeczenie, fiksję na rzeczywistości pewnej traumy, która opiera się swemu ujęciu w narracji – to czysto dialektyczne napięcie podtrzymuje dzisiejszy „przemysł Holocaustu”. Postmodernistyczna logika, że „wszystko jest konstrukcją dyskursywną, nie istnieją bezpośrednie, twarde fakty”, nigdy nie została użyta w celu osłabienia Holocaustu: rewizjoniści Holocaustu wolą argumentować w kategoriach analizy empirycznej. Ich rozumowanie obejmuje szeroką gamę argumentów, od „faktu”, że nie istnieją dokumenty pisane, w których Hitler zlecałby dokonanie Holocaustu, aż do zdumiewającej arytmetyki: „Biorąc pod uwagę liczbę pieców gazowych w Auschwitz, nie jest możliwym, aby spalono aż tyle ciał...” W przeciwieństwie do rewizjonistów, to właśnie postmodernistyczni dyskursywni konstrukcjoniści (jak np. Lyotard), którzy usiłują podnieść Holocaust do rangi najwyższego, niezatartego, metafizycznego Zła – dla nich Holocaust jest nietykalną-świętą Rzeczywistością, negatywem przypadkowych gier językowych¹³⁰. Problem z tymi, którzy uważają każde porównanie Holocaustu z innymi obozami koncentracyjnymi i masowymi zbrodniami politycznymi za niedopuszczalną relatywizację Holocaustu polega na tym, że chybiają celu i odsłaniają jednocześnie własne wątpliwości: tak, Holocaust był czymś jedynym w swoim rodzaju, ale jedynym sposobem ustalenia tej niepowtarzalności jest porównanie go z innymi, podobnymi zjawiskami, i tym samym, pokazanie granic porównania. Jeśli, zamiast ryzykownego porównania, zakazuje się go, można się znaleźć w pułapce wittgensteinowskiego paradoksu zabraniającego mówienia o tym, o czym nie sposób mówić: jeśli trzymamy się zakazu porównań, pojawia się drażące podejrzenie, że gdybyśmy mogli porównać Holocaust z innymi, zbliżonymi zbrodniami, mógłby on jednak zostać pozbawiony swego wyjątkowego charakteru...

Materializm po latach

Czy nie wiesz, że lwy biegają szybciej niż ludzie?” Drugi odparł: „ Nie zamierzam biec szybciej od lwa, ale od ciebie!”

¹³⁰To także pozwala nam odpowiedzieć na krytykę Dominika la Capry, zgodnie z którą Lacanowskie pojęcie braku łączy dwa poziomy, które powinny pozostawać rozdzielone: czysto formalny bak „ontologiczny”, konstytutywny dla porządku symbolicznego jako takiego, oraz szczególne traumatyczne doświadczenia (np.: Holocaust), które także mogły się nie zdarzyć – pewne historyczne katastrofy, jak Holocaust, wydają się więc „uprawnione” jako bezpośrednio zakorzenione w fundamentalnej traumie, która jest właściwa kondycji ludzkiej. (Zob. Dominick la Capra, „Trauma, Absence, Loss”, *Critical Inquiry*, t. 25, nr 4, lato 1999, ss. 696-727.

Jakby się nie wydawało przekonujące, rozróżnienie między strukturalną a przypadkowo-historyczną traumą jest podwójnie nieadekwatne w swym oparciu na Kantowskim rozróżnieniu między formalnym/strukturalnym a priori a przypadkowym/empirycznym a posteriori. Po pierwsze, *każda* trauma, trauma „jako taka”, w swym zasadniczym pojęciu jest doświadczana jako coś przypadkowego, jako nieoczekiwana, bezsensowna dolegliwość – trauma z definicji nie jest „strukturalna”, ale jest czymś, co przeszkadza strukturalnemu porządkowi. Po drugie, Holocaust nie był tylko historyczną przypadkowością, ale czymś, co – w swej niepowtarzalnej mieszance mitycznej ofiary i technologicznej, instrumentalnej efektywności, urzeczywistniał pewien destrukcyjny potencjał wpisany w samą logikę tzw. zachodniej cywilizacji. Nie możemy przyjąć wobec niego neutralnej perspektywy bezpiecznego dystansu, z której pozbywamy się Holocaustu jako niefortunnego przypadku: Holocaust jest, w pewien sposób, „symptomem” naszej cywilizacji, szczególnym punktem, w którym uniwersalna i wyparta prawda o niej wychodzi na jaw. Ujmując to w nieco patetycznym stylu: żadna relacja na temat zachodniej cywilizacji, która nie bierze pod uwagę Holocaustu sama się dyskredytuje.

Prawda Lenina jest w ostatecznym rozrachunku prawdą *materializmu*. W dzisiejszym klimacie obskurantyzmu charakterystycznego dla New Age, nawiązanie do Leninowskiego *Materializmu i empiriokrytycyzmu* może w rzeczy samej okazać się atrakcyjnym: w odniesieniu do dzisiejszego potocznego odczytywania fizyki kwantowej, podobnie jak w czasach Lenina, *doxa* utrzymuje, że sama nauka wreszcie przezwyciężyła materializm – materia rzekomo „zniknęła”, rozplynęła się w niematerialnych falach pól energetycznych¹³¹. Jest również prawdą, że (jak to podkreślał Lucio Colletti) Leninowskie rozróżnienie między filozoficznym a naukowym pojęciem materii wyklucza samo pojęcie „dialektyki przyrody”: filozoficzne pojęcie materii jako rzeczywistości istniejącej niezależnie od umysłu wyklucza jakąkolwiek interwencję filozofii w sferę nauki. Jednakże ... to „jednakże” dotyczy faktu, że w *Materializmie i empiriokrytycyzmie* nie ma miejsca dla dialektyki, dla Hegla. Jakie są podstawowe tezy Lenina? Odmowa redukcji wiedzy do instrumentalizmu zjawiskowego czy pragmatycznego (tj. twierdzenie, że poprzez wiedzę naukową poznajemy, w jaki sposób rzeczy istnieją niezależnie od naszych umysłów – niesławna „teoria odbicia”) wraz z naciskiem na niepewny charakter naszej wiedzy (która jest zawsze ograniczona, względna i „odzwierciedlająca” zewnętrzną rzeczywistość wyłącznie w nieskończonym procesie przybliżeń). Czyż to nie brzmi swojsko? Czyż nie jest to, w anglosaskiej tradycji filozofii analitycznej, fundamentalne stanowisko Karla Poppera, archetypowego antyheglisty? W swym krótkim artykule „Lenin i Popper”¹³², Colletti przypomina słowa Poppera z jego listu napisanego w 1970 r., po raz pierwszy wydrukowanego w „Die Zeit”: „Książka Lenina o empiriokrytycyzmie jest, moim zdaniem, naprawdę doskonała”¹³³.

To twarde jądro materializmu z *Empiriokrytycyzmu* istnieje wciąż w *Notatkach filozoficznych* (1915), pomimo odkrycia na nowo Hegla przez Lenina – dlaczego? W swych *Notatkach filozoficznych* Lenin zmagają się z tym samym problemem, co Adorno w swej „negatywnej dialektyce”: w jaki sposób połączyć heglowskie dziedzictwo krytycyzmu wobec wszelkiej bezpośredniości, subiektywnego zapośredniczenia wszelkiej danej nam obiektywności z minimum materializmu, co Adorno nazywa „przewagą obiektywnego”; to dlatego Lenin wciąż trzyma się „teorii odbicia”, zgodnie z którą myśl ludzka odbija obiektywną rzeczywistość:

„Istnieją *naprawdę*, obiektywnie, trzy człony: (1) natura; (2) ludzkie poznanie = ludzki *mózg* (jako najwyższy wytwór tej samej natury); oraz (3) forma odbicia natury w ludzkim poznaniu, a ta forma składa się właśnie z pojęć, praw, kategorii itd. Człowiek nie może pojąć = odbić = odzwierciedlić natury *jako całości*, w jej całokształcie, jej „bezpośredniej totalności”, może tylko *wiecznie* zbliżać się do tego, tworząc abstrakcje, pojęcia, prawa, naukowy obraz świata itd., itp.”¹³⁴

Obaj, Adorno i Lenin obrali tutaj niewłaściwą drogę: sposobem na potwierdzenie materializmu nie jest trzymanie się minimum obiektywnej rzeczywistości *na zewnątrz* subiektywnej mediacji myśli, ale poprzez naleganie na absolutną *wewnętrzność* zewnętrznej przeszkody, która

131 Na temat Althusserowskiej próby uratowania Empiriokrytycyzmu Lenina, zob. Dominique Lecourt, *Une crise et ses enjeux*, Paris: Maspéro 1973.

132 Pierwsze wydanie w 1990 r., we włoskim tygodniku „L’Espresso”, następnie przedrukowanym w: Colletti, *Fine della filosofia*, Roma: Ideazione 1996.

133 Kiedy w typowym geście patetycznego przeniesienia Lenin powtarza na okrągło, jak to Marks i Engels nazywali swą filozofię „materializmem dialektycznym”, łatwo jest antyleninowskiemu marksologowi skierować uwagę na fakt, że Marks i Engels nigdy nie użyli tego określenia (wprowadził je Jerzy Plachanow). Ta sytuacja wpędziła radzieckich wydawców dzieł zebranych Marksa i Engelsa w ciekawą sytuację: w indeksie musiało pojawić się hasło „materializm dialektyczny”, które zapełnili odniesieniami do stron, na których Marks lub Engels wypowiadali się o dialektyce, o materialistycznej koncepcji historii... Jednak nie jest to pełna historia: istnieje efekt prawdy w tej halucynogennej projekcji tego ostatniego pojęcia na twórczość Marksa.

134 Zob. W.I. Lenin, „Konspekt Heglowskiej ‘Nauki logiki’” w: *Dzieła wszystkie....* Zawdzięczam tę paralelę Eustache Kouvélakisowi (w rozmowie prywatnej).

uniemożliwia umysłowi osiągnięcie pełnej identyfikacji z samym sobą. Z chwilą, gdy przyjmujemy tamten punkt widzenia i eksternalizujemy przeszkodę, wracamy do pseudoproblemu myśli przybliżającej się asymptotycznie do wciąż uciekającej „obiektywnej rzeczywistości”, nigdy nie będąc zdolnymi do uchwycenia jej w jej nieskończonej złożoności¹³⁵.

Problem z Leninowską „teorią odbicia” polega na zawartym w niej idealizmie: jej mocno kompulsywny nacisk na niezależne istnienie rzeczywistości materialnej poza świadomością powinien być odczytany jako symptomatyczne przemieszczenie mające na celu zamazanie kluczowego faktu, że *sama świadomość* jest implicite postawiona jako zewnętrzna wobec rzeczywistości, którą „odzwierciedla”. Już sama metafora odbicia zbliżającego się w nieskończonym procesie do rzeczywistego stanu rzeczy, obiektywnej prawdy, zdradza ten idealizm: tym, co ta metafora pozostawia poza rozważaniami jest fakt, że cząstkowość (zniekształcenie) „subiektywnego odbicia” zdarza się właśnie dlatego, że podmiot jest zawarty w procesie, który odzwierciedla – tylko świadomość obserwująca świat z zewnątrz mogłaby dostrzec całą rzeczywistość „taką, jaką ona naprawdę jest”, tzn. całkowicie adekwatna, „neutralna” wiedza o rzeczywistości zakładałaby po prostu naszą egzystencję, nasz zewnętrzny status względem niej, tak jak lustro może doskonale odbijać przedmiot tylko wtedy, kiedy jest względem niego zewnętrzne (tyle na temat Leninowskiej teorii poznania jako „odzwierciedlenia” obiektywnej rzeczywistości)¹³⁶. Sprawa nie polega na tym, że istnieje niezależna rzeczywistość na zewnątrz, poza mną; rzecz w tym, że ja sam jestem „na zewnątrz”, jestem częścią tej rzeczywistości¹³⁷. Tak więc, pytanie nie dotyczy tego, czy istnieje rzeczywistość na zewnątrz i niezależna od świadomości, ale czy sama świadomość jest na zewnątrz i niezależna od rzeczywistości: a więc, zamiast leninowskiego (implicite idealistycznego) pojęcia obiektywnej rzeczywistości jako istniejącej „na zewnątrz”, oddzielonej od świadomości warstwami złudzeń i zniekształceń, oraz poznawczo dającej się przybliżyć poprzez proces nieskończonego dochodzenia, powinniśmy stać na stanowisku, że „obiektywna” wiedza o rzeczywistości jest niemożliwa właśnie dlatego, że my (świadomość) jesteśmy zawsze już częścią jej samej, w jej środku – tym, co oddziela nas od obiektywnej wiedzy na temat rzeczywistości jest właśnie nasze ontologiczne zawarcie się w niej.

135Bardziej szczegółowa krytyka „przewagi obiektywnego” w: Slavoj Žižek, *On Belief*, London:routledge 2001, rozdział 2.

136W pewnym fragmencie swych Notatek filozoficznych Lenin dochodzi do granic tej intuicji, kiedy odnotowuje, jak sama „abstrakcja” myśli, jej niepowodzenie w bezpośrednim chwytaniu przedmiotu w jego nieskończonej złożoności, jego dystans do przedmiotu, jego odchodzenie od niego, przybliża nas do tego, czym ten przedmiot naprawdę jest: w swej właśnie „jednostronnej” redukcji przedmiotu do niektórych spośród jego abstrakcyjnych właściwości, to pozorne „ograniczenie” naszej wiedzy (podtrzymujące marzenie o całkowicie intuicyjnej wiedzy) stanowi sedno istoty wiedzy:

Myśl przebiegająca od konkretnego do abstraktu – zakładając, że jest ona prawidłowa (NB: Kant, podobnie jak wszyscy filozofowie, mówi o prawidłowej myśli) – nie oddala się od prawdy, ale się do niej przybliża. Abstrakcja materii, prawa natury, abstrakcja wartości itd., w skrócie wszelka naukowa (prawidłowa, poważna, nie absurdalna) abstrakcja odzwierciedla naturę głębiej, prawdziwie i w jej pełni. Od żywej percepcji do abstrakcyjnej myśli, oraz od tego do praktyki – taka jest dialektyczna droga poznania prawdy, poznania obiektywnej rzeczywistości” (Lenin, *Konspekt...*, s. 168).

Znajduje się on na zakręcie – i znów wraca do przeważającej, ewolucyjnej koncepcji nieskończonego przybliżania się do rzeczywistości.

137Ujmując to w brutalnych i bezpośrednich słowach: jest oczywiste, że „Lenin tak naprawdę nie zrozumiał Marksa” – a przynajmniej heglowska złożoność marksowskiej „krytyki ekonomii politycznej” była poza jego zasięgiem; jednak paradoks polega na tym, że tylko dlatego, że Lenin „nie zrozumiał Marksa”, był on zdolny do zorganizowania Rewolucji Październikowej, pierwszej naprawdę marksowskiej rewolucji. Oznacza to, że rozłam musiał już mieć charakter dojrzały w samym Marksie: jeśli pewna nieznamość teorii Marksa okazała się pozytywnym warunkiem dokonania marksistowskiej rewolucji, to sama rewolucyjna teoria marksizmu, chociaż postrzegana jako moment teoretyczny globalnej rewolucyjnej praktyki, musiała zawierać rozziew względem rewolucyjnej praktyki – musiała niewłaściwie postrzegać warunki rewolucyjnej aktywności.

To, oczywiście, w żaden sposób nie oznacza, że kreślenie różnic między idealizmem a materializmem nie miałyby dziś większego znaczenia niż kiedykolwiek. Ale powinniśmy być ostrożni w podążaniu rzeczywistą drogą Lenina, rozróżniając – poprzez „konkretną analizę konkretnych okoliczności” – gdzie przebiega ta linia podziału¹³⁸. Linia podziału między idealizmem a materializmem przebiega nawet w sferze religii, gdzie pojedynczy punkt, w jakim pojawia się materializm jest sygnalizowany poprzez słowa Chrystusa na krzyżu: „Ojczy, czemu mnie opuściłeś?” – w tym momencie całkowitego opuszczenia podmiot doświadcza i w pełni przyjmuje *brak istnienia wielkiego Innego*. Mówiąc ogólniej, linia podziału przebiega między „idealistyczną”, sokratejsko-gnostyczną tradycją, która głosi, że prawda znajduje się w nas czekając, abyśmy ją (od) (z)naleźli poprzez podróż w głąb siebie, a judeo-chrześcijańskim, „materialistycznym” pojęciem, że prawda może się pojawić wyłącznie w wyniku zewnętrznego, traumatycznego spotkania, które zniweczy równowagę podmiotu. „Prawda” wymaga walki, w której musimy zwalczyć nasze „spontaniczne” skłonności.

Ujmując to samo inaczej: prawidłowym, materialistycznym stanowiskiem (które wywodzi radykalne, heglowskie, ontologiczne konsekwencje z antynomii Kanta) jest takie, że *nie istnieje uniwersum jako Całość*: jako Całość, uniwersum (świat) jest Niczym – wszystko, co istnieje, zawiera się wewnątrz tego Nic:

Świat nie powstał z niczego: świat powstał wewnątrz niczego. Wszystko jest niczym, widzianym od środka. *Świat na zewnątrz jest niczym widziany od wewnątrz*. Jesteśmy wewnątrz niczego.

Widziany z zewnątrz, istnieje zilch, nic. Widziany od wewnątrz, istnieje wszystko, co znamy. Cały świat¹³⁹.

Linia oddzielająca materializm od idealizmu jest tu bardzo delikatna. Z jednej strony, istnieje pokusa, aby odczytywać to w sposób subiektywistyczny (świat „na zewnątrz” pojawia się wyłącznie poprzez bycie postrzeganym przez Umysł); z drugiej, istnieje oczywista, radykalna konkluzja, że świadomość jest wszechstronnie zawarta w obserwowanym przedmiocie. To tu znowu napotykamy na ograniczenie leninowskiej „teorii odbicia”: tylko świadomość obserwująca świat z pozycji zewnętrznej mogłaby widzieć zewnętrzną całość rzeczywistości taką, jaką ona jest. Stąd, samo pojęcie „cały świat” zakłada niemożliwą pozycję zewnętrznego obserwatora. Ujmując rzecz w kategoriach Gille’a Deleuze’a, oznacza to absolutny perspektywizm: zniekształcająca, cząstkowa perspektywa jest wpisana w samo materialne istnienie rzeczy.

To właśnie oznacza wyrażenie „nie istnieje świat”: nie istnieje „prawdziwa, obiektywna rzeczywistość”, albowiem rzeczywistość jako taka wyłania się ze zniekształconej perspektywy, z zakłócenia równowagi pierwotnej Pustki-Nicości. Jest to homologiczność między Heglem a myślą buddyjską Nagarjuna: Nagarjuna utrzymuje, że Pustka jako ostateczna rzeczywistość nie stoi na stanowisku zaprzeczania powszechnego zaprzeczenia bytów, ale tylko faktu, że każdy pozytywny

¹³⁸Ogólnie, zadaniem materializmu nie jest zaledwie efektywnie „redukować” doświadczenie Znaczenia do ruchu materii; powinniśmy sięgać wyżej: udowodnić, w jaki sposób materializm może pokonać idealizm w jego własnej grze dzięki podaniu lepszej wykładni doświadczenia samego Znaczenia, w jego niepowtarzalności. Materializm dialektyczny jest tutaj ściśle przeciwstawiony materializmowi mechanistycznemu, który jest z natury redukcjonistyczny: nie przyznaje radykalnej heteronomii skutku względem przyczyny, tj. pojmując skutek zmysłowy jako zwykle przejawienie się leżącej u podłoża, „głębiej” istoty materialnej. Odwrotnie idealizm zaprzecza, że skutek zmysłowy jest efektem procesów materialnych, fetyszyzując go jako samogenerujący się byt. Cena, jaką płaci za to zaprzeczenie jest *substancjalizacja* skutku zmysłowego: idealizm niejawnie zalicza skutek zmysłowy do nowych Ciał (niematerialne ciało form platońskich, na przykład). Jakby to nie brzmiało paradoksalnie, tylko dialektyczny materializm może pomyśleć skutek Zmysłów, zmysłów jako zdarzenia, w jego specyficznej autonomii, bez redukowania go do jakiejś wersji substancjalnej istoty (to dlatego wulgarny materializm mechanistyczny stanowi konieczne dopełnienie idealizmu).

¹³⁹Tor Norretranders, *The User Illusion*, Harmondsworth: Penguin 1999, s. 353.

być jest w pełni relatywistyczny, że pojawia się w pustce nieobecnych innych, które go warunkują – dochodzimy do Pustki, jeśli usiłujemy pojmować świat jako Całość¹⁴⁰. Moglibyście to również ubrać w kategorie heideggerowskiej epokowości: „absolutny perspektywizm” oznacza, że nasz „świat” jest dla nas zawsze otwarty w ramach pewnego skończonego horyzontu, który pojawia się na tle jakiegoś nieprzeniknionego samoukrycia Istnienia. Każde ontologiczne ujawnienie jest z definicji cząstkowe, zniekształcone, jest „błędzeniem” Istnienia, a to ograniczenie jest pozytywnym warunkiem jego możliwości.

Jeżeli jest jakaś fundamentalna nauka wspólna Hegłowi i Lacanowi, to jest to akurat przeciwieństwo powszechnej mądrości mówiącej, że powinno się odrzucić nie-zasadnicze pozory i zmierzać w kierunku istotnych: pozory są ważne; pozory są istotne. Nie możemy po prostu przeciwstawić się temu, jaką jest rzecz „sama w sobie” i jaką się przejawia z naszej zawężonej, cząstkowej perspektywy: te pozory więcej ważą niż rzecz sama w sobie, albowiem wskazują na sposób, w jaki dana rzecz wpisuje się w sieć relacji z innymi. W marksizmie, „fetyszym towarowy” dostarcza współrzędnych sposobu, w jaki towary objawiają się podmiotom, a *te przejawy determinują ich obiektywny status społeczny*; w psychoanalizie „fantazje” dostarczają ram, w których przedmioty ukazują się pożądanemu ich podmiotowi *i te ramy stanowią współrzędne tego, czego podmiot doświadcza jako rzeczywistości*.

We właściwie heglowskim stosunku między Skończonym a Nieskończonym, nie powinniśmy wychodzić od Skończonego i potem dopiero zadawać pytania o to, w jaki sposób dotrzeć do Nieskończonego – z chwilą, gdy to zrobimy, z chwilą, gdy rozpoczynamy od (i w ten sposób przyjmujemy do wiadomości) Skończonego, właśnie wtedy chybiamy osiągnięcia prawdziwie Nieskończonego, które jest czymś poza Skończonym, ale niczym poza brakiem-bycia samego Skończonego, jego negatywnym samozapreczeniem. Tu jest kluczowy punkt, w którym Alain Badiou myli się, gdy nalega na postawienie ścisłej granicy między Politycznym a Społecznym (sferą państwa, historii) – przyjmuje zbyt wiele: a mianowicie, że *istnieje społeczeństwo*. Wbrew temu ustępstwu powinniśmy przyjąć tezę, wyartykułowaną przez Laclau i Mouffe¹⁴¹, że „społeczeństwo nie istnieje” – społeczeństwo nie jest pozytywnym polem, albowiem rozziw Politycznego jest wpisany w same jego fundamenty (Marksowską nazwą polityczności, która przenika całe ciało społeczne jest „walka klas”). Badiou czyni zbyt ustępstwo, kiedy przyjmuje, że istnieje porządek Bytu i przechodzi do tego, w jaki sposób możliwe jest Wydarzenie. Podobnie, jak nie istnieje społeczeństwo, powinniśmy sformułować podstawową tezę materialistyczną, że „świat nie istnieje” (lub, w kategoriach Badiou, że nie istnieje ład Bytu). To samo dotyczy stosunku między koniecznością a Wolnością: nie powinniśmy w pierw stawiać tezy o sieci przyczynowej Konieczności, a następnie pytać, w jaki sposób możliwe jest w niej zerwanie, w jaki sposób Wolność może się pojawić. Tutaj możemy jasno zlokalizować ambiwalencję Kanta, jego wahania między materializmem a idealizmem – nie w zwykłym znaczeniu (transcendentalny status jest idealistycznym subiektywizmem; rzeczy same w sobie są pozostałością materializmu), ale pod postacią wahań między twierdzeniem, w czysto immanentnej postaci, o nieistnieniu Świata jako Całości a ideą innej noumenalnej sfery wolności poza fenomenami.

Od Arystotelesa do Akwinaty, idealizm podtrzymuje twierdzenie o istnieniu ontycznych przedmiotów wewnątrz świata, następnie stawia Boga jako jego zewnętrzną Granicę/Wyjątek, który gwarantuje jego ontologiczną spójność. W efekcie, formułą materializmu nie jest przeczenie temu, co Poza, żądanie, że istnieje tylko jeden świat naprawdę skończonych „rzeczywistych” przedmiotów, ale twierdzenie, że ten naprawdę „rzeczywisty” przedmiot nie posiada pełnej ontologicznej spójności – że z Zewnątrz, pojmowany jako Całość, jest niczym. I znowu formułą

140Tym, co buddyzm wydaje się niezdolnym do skonceptualizowania jest status podmiotowości.

141Ernesto Laclau i Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso 1985.

prawdziwego ateizmu nie jest „Bóg nie istnieje”, ale „świat nie istnieje”. Istnienie świata implikuje jego założycielski wyjątek, którym jest Bóg. Tutaj, powinniśmy kłaść nacisk na ściśle heglowską determinację istnienia jako przejawu ukrytej istoty: nieistnienie świata oznacza, że żadna Podstawa-Istota nie pojawia się w nim ani poprzez niego. (W ten sam sposób, dla Freuda w jego *Mojżeszu i monoteizmie*, prawdziwą formułą antysemityzmu było: „Żyd (Mojżesz) nie istnieje...”.) Lenin w *Materializmie i empiriokrytycyzmie*, z jego naciskiem na istnienie przedmiotów poza świadomością, jest niejawnie idealistą: ten całkowicie ukonstytuowany świat może pojawić się wyłącznie poprzez niematerialną Świadomość jako jego Wyjątek.

Cóż jednak, gdybyśmy mieli powiązać koncepcję prawdy jako wyłaniającą się z zewnętrznego spotkania z Leninowską (nie)sławną koncepcją – z *Co robić?* – mówiącą o tym, że klasa robotnicza nie może osiągnąć swej adekwatnej świadomości klasowej „spontanicznie”, dzięki własnemu, „organicznemu” rozwojowi – że ta prawda musi być wprowadzona z zewnątrz (poprzez intelektualistów partyjnych)? Cytując Kautsky’ego w tym punkcie, Lenin zmienia znacząco swą parafrazę: kiedy Kautsky mówi o tym, jak intelektualiści spoza klasy robotniczej, pozostający poza walką klasową, powinni wprowadzać naukę (dostarczając obiektywnej wiedzy o historii) do klasy robotniczej, Lenin mówi o świadomości, która winna zostać wprowadzona przez intelektualistów, którzy pozostają poza walką ekonomiczną, ale nie poza walką klasową! Poniżej mamy fragment z Kautsky’ego, który Lenin cytuje z aprobatą:

Socjalizm i walka klasowa narastają obok siebie, a nie jedna z drugiej; każda narasta w różnych warunkach... Motorem napędowym nauki nie jest proletariatus, ale inteligencja burżuazyjna... Tak więc, świadomość socjalistyczna jest czymś wprowadzonym do walki proletariatus z zewnątrz, a nie czymś, co narasta spontanicznie wewnątrz niej¹⁴².

a tutaj parafrazę Lenina:

Każda cześć dla spontaniczności ruchu klasy robotniczej, każde pomniejszanie roli „elementu świadomego”, roli socjaldemokracji, oznacza, niezależnie od tego, czy ten, który dokonuje tego pomniejszenia, pragnie tego czy nie, umacnianie wpływu ideologii burżuazyjnej na robotników... jedynym wyborem jest – zarówno burżuazyjna, jak i socjalistyczna ideologia... Nie ma drogi pośredniej... spontaniczny rozwój ruchu klasy robotniczej prowadzi do jego podporządkowania ideologii burżuazyjnej... albowiem spontanicznym ruchem klasy robotniczej jest ruch związkowy¹⁴³.

Może to brzmieć podobnie, ale nie jest tym samym: dla Kautsky’ego nie ma miejsca dla właściwej polityki, tylko kombinacja społecznego (klasa robotnicza oraz jej walka, z której intelektualiści są implicite wyłączeni) oraz czysta, neutralna, bezklasowa, subiektywna wiedza owych intelektualistów. Dla Lenina, wręcz przeciwnie, „intelektualiści” sami są wzięci w sidła konfliktu ideologii (tj. ideologicznej walki klasowej), która jest nieunikniona. (To Marks postawił ten punkt – od czasów młodości, kiedy marzył o zjednoczeniu niemieckiej filozofii idealistycznej z francuskimi masami rewolucyjnymi, aż do jego nacisku, w późniejszych latach, na to, żeby w żadnym wypadku nie oddawać kierownictwa Międzynarodówki w ręce angielskich robotników: chociaż byliby oni najliczniejsi i najlepiej zorganizowani, brakuje im – w przeciwieństwie do robotników niemieckich – teoretycznego rygoryzmu.) Tak więc, kiedy Lenin napomyka o wiedzy, jakiej intelektualiści powinni dostarczyć proletariatusowi, wszystko zależy od dokładnie określonego statusu owej wiedzy.

Lacan wyróżnia cztery główne typy wiedzy: „know-how” służącego, wiedzę praktyczną rzemieślnika, rolnika itd.; „bezinteresowną” *teorię* (Platon w *Menonie*: filozof przeciwstawiony niewolnikowi) jako przywłaszczenie/przekształcenie wiedzy przez Pana, wiedzy, która nie jest

142Cyt. za Leninem w *Co robić?*....

143Tamże, s.

współczesną wiedzą naukową, albowiem wciąż opiera się ona na początkowym stosunku między panem a jego czeladnikiem/ucznikiem – jak podkreśla Platon, ta wiedza zakłada przekazywalny stosunek oparty na miłości; współczesna wiedza naukowa, która ma charakter bezosobowy, nie oparty na postaci pana, ale istniejąca w bezosobowych podręcznikach i wyposażeniu technicznym, w zasadzie dostępna wszystkim (tutaj przedmiot jest nieodzyskiwalny, jak to ujmuje Lacan); oraz wiedza biurokratyczna, która polega na rejestrowaniu, „zapisywaniu”, ujmowaniu w zbiorach, katalogowaniu wszystkiego, co (powinno) istnie(ć)je.

Należałoby tutaj podkreślić dwa związane ze sobą paradoksy, paradoks wiedzy naukowej oraz wiedzy biurokratycznej. Kiedy naukowcy usiłowali zrekonstruować „software” tak pospolitego przejawu aktywności, jak spacer, byli zadziwieni tym, jak wiele skomplikowanych równań musiał rozwiązać nasz umysł bez wysiłku – jakby to ujął jakiś inżynier: „Poruszanie się istoty ludzkiej w postawie wyprostowanej na dwóch nogach wydaje się przepisem na katastrofę samą w sobie i wymaga niezwyklej kontroli, aby móc stać się czymś praktycznym”¹⁴⁴. Noga musi zmienić swój punkt oparcia natychmiast, a ciężar musi zostać przeniesiony, aby tego dokonać. Motory kontrolujące nogę muszą zmieniać naprzemiennie, aby utrzymać stopę na ziemi, kiedy podejmuje i przenosi ciężar, oraz zdejmować ciężar po to, aby nogę uwolnić w celu umożliwienia jej ruchu. Cały czas muszą utrzymywać środek ciężkości ciała wewnątrz poligonu określonego stopami, tak aby ciało nie przewróciło się. Kiedy idziemy, nieustannie przeważamy i przerywamy upadek w jednej chwili¹⁴⁵. Ta złożoność chwilowej, spontanicznej kalkulacji, wiedza, którą ciało musi osiąść, aby móc chodzić, jest tym, co Lacan nazwał „wiedzą rzeczywistości” – i, oczywiście, tym, o czym nie powinniśmy zapominać tutaj jest podstawowym punktem hermeneutycznym: tylko wtedy, kiedy znajdujemy się wewnątrz naukowego horyzontu kalkulacji, kiedy obserwujemy idące ciało z perspektywy inżyniera, usiłują wyjaśnić równania, które pozwalają ciału na ruch, wtedy jesteśmy zmuszeni przyznać istnienie tego typu „wiedzy o rzeczywistości”; wewnątrz bardziej „naiwnego” podejścia po prostu odnosimy się do jakichś uwewnętrznionych lub wyuczonych „dyspozycji”. Mówiąc w skrócie, ta „wiedza w rzeczywistości” pojawia się, kiedy przyjmujemy postawę zewnętrznego obserwatora analizującego dane oraz wysiłek przełożenia przedrefleksyjnego know-how zaangażowanego, żyjącego aktora w czynność regulowaną ustanowionymi zasadami wyłożonymi explicite.

Co do wiedzy biurokratycznej, to jej wszędobylstwo daje asumpt do pewnego rozziwku, który najlepiej ilustruje francuski „certyfikat o istnieniu” (*certificat d’existence*) lub dziwne historie pojawiające się od czasu do czasu o tym, jak to (zazwyczaj we Włoszech) jakiś nieszczęsny osobnik domagający się czegoś od aparatu państwa zostaje poinformowany o tym, że – według jego spisów – oficjalnie nie żyje lub nigdy nie istniał i że, aby jego żądanie mogło zostać spełnione, musi on najpierw dostarczyć oficjalny dokument potwierdzający jego istnienie – czyż nie jest to biurokratyczna wersja czegoś na kształt bycia „pomiędzy dwiema śmierciami”?¹⁴⁶ Francuska

144Cyt. za Stevenem Pinkerem, *How the Mind Works*, Harmondsworth: Penguin 1999, s. 11.

145Tamże, s. 10-12.

146Jacques-Alain Miller sam odnosi się do Lacana jako S2 do S1: jest on „biurokrata” Lacana rejestrującym rzeczy, przysposabiającym je podobnie jak to miało miejsce w jego dwóch pierwszych wielkich wystąpieniach, eseju „Suture” oraz przygotowanie szczegółowego „Index raisonné” do francuskiego wydania „Ecrits. Sama jego obecność oddziaływała zwrotnie na Lacana zmuszając go do formułowania swego stanowiska w dużo bardziej precyzyjny sposób.

Jednak, jeśli Lacan był już tym, który „formalizował” Freuda, to czy Miller znowuż, w jakimś rodzaju dekonstrukcjonistycznej, fałszywej nieskończoności, byłby tm, który „formalizuje” Freuda? Albo, aby pójść krok dalej: jeśli Lacan jest w stosunku do Freuda tym, kim Lenin jest dla Marksa (jak napomyka sam Lacan ironicznie w swym *Seminarium XX: Jeszcze*), to czy Miller jest dla nich obu tym, czym *Stalin* jest dla Marksa i Freuda: tym, który „biurokratyzuje”, wprowadza rządy terroru instytucjonalnego (i w efekcie, mnóstwo ex-Millerystów istotnie oskarża Millera o „stalinizm” posuwając się nawet do żądania publicznych spowiedzi ze strony tych, którzy go

businesswoman została niedawno wezwana do prefektury ponieważ – jak głosiło oficjalne wezwanie – zgubiła ona swą *carte vitale* (francuska karta zdrowia). W rzeczywistości ona jej nie zgubiła; tak więc, kiedy po ponad dwugodzinnym oczekiwaniu, znalazła się na początku kolejki i pokazała swą kartę jako dowód, że jej nie zgubiła, biurokrata, który się zajmował jej sprawą powiedział: „Ale komputer twierdzi, że pani ją zgubiła, a więc ta, którą pani posiada nie jest już ważna – musi ją pani oddać do zniszczenia po to, aby uzyskać nową!” Jeżeli istniało kiedykolwiek coś takiego, jak etyka biurokracji, to to jest właśnie jej przykład.

Wzajemna relacja między owymi dwoma modelami wiedzy leży w fakcie, że są to odwrotności: „wiedza realna” polega na bezpośredniości wiedzy bezpośrednio wpisanej w Rzeczywistość samego ciała, pomijając symboliczne zapośredniczenie; natomiast wiedza biurokratyczna wprowadza absurdalny brak zgody między Symbolicznym a Rzeczywistym.

Do tych czterech form wiedzy powinniśmy, oczywiście, dodać paradoksalny status (przypuszczalnej) wiedzy w psychoanalizie: analityk ma jakoby znać sekrety pragnień analizowanego. I bez wątpienia, niesławna „wiedza”, jaką ma wprowadzić do klasy robotniczej z zewnątrz partia leninowska jest tej samej natury, co (przypuszczalna) wiedza w psychoanalizie. Kluczowe pytanie dotyczy więc precyzyjnego statusu owej zewnętrżności: czy jest to po prostu zewnętrżność jakiegoś „bezsronnego” naukowca, który po przestudiowaniu historii i ustaleniu, że – na dłuższą metę – klasa robotnicza ma przed sobą wielką przyszłość, decyduje się dołączyć do zwycięzcy? Tak więc, kiedy Lenin mówi: „Teoria marksowska jest wszechmocna ponieważ jest prawdziwa”¹⁴⁷, wszystko zależy od tego, jak rozumiemy „prawdę”: czy jako „obiektywną wiedzę” czy jako prawdę zaangażowanego podmiotu?¹⁴⁸ (Jedną z konsekwencji tego pojęcia uniwersalnej, stronniczej prawdy dotyczy postawy, jaką powinniśmy przyjąć wobec populistycznej Nowej Prawicy: powinniśmy całkiem „dogmatycznie” wykluczyć ją, odrzucić wszelki dialog, nie akceptując jej „normalizacji”, jej przekształcenia się w „normalnego”, politycznego partnera-podmiot. Krótko mówiąc, powinniśmy w pełni zaakceptować paradoks: tak, to my, lewicowcy, powinniśmy odrzucić jakikolwiek dialog i to prawicowcy chcą (w warunkach dzisiejszej hegemonii liberalnej demokracji przynajmniej) po prostu zostać przyjętymi jako „normalni partnerzy dialogu”...)

Kluczem do statusu owej zakładanej wiedzy w psychoanalizie jest paradoksalna wiedza o wiedzy Innego. Weźmy końcowe odwrócenie sytuacji w „Wiekach niewinności” Edith Wharton, kiedy mąż, który latami ukrywał zakazaną namiętność do księżnej Oleńskiej, dowiaduje się, że jego młoda żona *wiedziała* o tym przez cały czas. Być może takie rozwiązanie mogłoby w jakiś sposób uratować nieszczęsny film „Co się zdarzyło w Madison County”: gdyby, na koniec, umierająca Francesca mogła się dowiedzieć, że jej pozornie naiwny i stąpający po ziemi mąż cały czas wiedział o jej krótkim i namiętnym związku z fotografem z „National Geographic” i o tym, jak wiele ten związek dla niej znaczył, ale milczał, żeby jej nie zranić. To jest zagadka wiedzy: jak to możliwe, żeby cała ekonomia psychiczna sytuacji radykalnie zmieniała się nie wtedy, kiedy bohater bezpośrednio dowiaduje się czegoś (jakiegoś długo utrzymywanego w tajemnicy sekretu), ale kiedy

zdradzili)? Na coś takiego mam ochotę odpowiedzieć: dlaczego nie? Jedyną rzeczą, jakiej uczy ta analogia jest różnica między organizacją psychoanalityczną a polityczną: to, co w polityce jest samodestruującym terrorem, w społeczności psychoanalitycznej jest rzeczą całkowicie innego porządku – tutaj Stalin jest postacią „pozytywną”.

147W.I. Lenin, „Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu”, w: *Dzieła wszystkie*...

148To tutaj święty Piotr może wciąż wskazywać nam drogę: celem jego „politycznej teologii” było właśnie stworzenie nowego kolektywu (wyznawców), który uniknąłby osłabiającego wyboru między „rzymską” drogą (wielokulturowe, tolerancyjne imperium prawnie umocowanych swobód) a drogą „żydowską” (etnicznego fundamentalizmu). (Zob. wybitne dzieło Jacoba Taubesa, *Die politische Theologie des Paulus*, Munich: Wilhelm Fink Verlag 1993). Czyż dylemat świętego Piotra nie jest także naszym: jak zapewnić, w obliczu wąskiego „fundamentalistycznego” zagrożenia, uniwersalizm Prawdy, który pozostawia z boku aseptyczny i formalistyczny uniwersalizm liberalnodemokratycznego dyskursu?

okazuje się, że inny (którego omyłkowo brał za pozbawionego wiedzy) także wiedział o sprawie przez cały czas i tylko udawał, że nie wie, aby zachować pozory. Czy jest coś bardziej upokarzającego niż sytuacja męża, który, po długo ukrywanej historii miłosnej, dowiaduje się nagle, że jego żona wiedziała o niej przez cały czas, ale milczała ze względu na grzeczność lub, co gorsza, ze względu na swoją miłość do niego?

Przy okazji „Hamleta”, Lacan twierdzi, że założenie, iż Inny nie wie utrzymuje przegrodę między Nieświadomym a Świadomym¹⁴⁹ – jak? W „Wiek niewinności” bohater żyje w złudnym przekonaniu, że jego wielkim pragnieniem jest bycie wraz ze swą wielką miłością: to, czego nie wie (a co wypiera do swej podświadomości) i z czym staje oko w oko, kiedy dowiaduje się, że Inny (jego żona) także wie, jest fakt, iż nie tyle pragnie on opuścić rodzinę i żyć z ukochaną – prawdziwym przedmiotem jego pożądania była cała sytuacja, w której mógł cieszyć się tylko w tajemnicy swą namiętnością. To nie przedmiot pożądania jest nieświadomy, to sposób, w jaki naprawdę ustosunkowujemy się do niego, warunki, w jakich byliśmy przywiązani do owego przedmiotu. Tak więc, właśnie wtedy, kiedy sędzę, iż – głęboko w sobie – wiem (o mojej namiętności, o której Inny nie ma pojęcia), okazuje się, że padam ofiarą oszustwa co do charakteru mojej namiętności. Kiedy żonaty mężczyzna ma romans i jest przekonany, że już nie kocha swojej żony, jakże często zdarza się, że kiedy z jakiegoś powodu (rozvodu, śmierci żony) może on w końcu zrealizować swoje pragnienie, zrywa. Albo, jeszcze prościej, kiedy dowiaduje się, że żona wie o romansie i proponuje, że pozwoli mu odejść, wtedy jest do tego niezdolny...

Wybitny dokument „Cienka niebieska linia” [?] cytuje pamiętne stwierdzenie wypowiedziane przez anonimowego prokuratora: „Przeciętny prokurator może skazać winnego, potrzeba naprawdę dobrego prokuratora, aby skazać niewinnego”. Logika tego paradoksu jest analogiczna do tej, jaka była zawarta w motto nazistowskiego dostojnika sformułowanym przez Himmlera: „Łatwo dokonywać szlachetnych czynów dla ojczyzny, nawet oddać dla niej życie; prawdziwym bohaterstwem jest jednak wykonywanie dla niej brudnej roboty: zabijanie i torturowanie, wzięcie całego ciężaru na siebie!” Taki jest tajny, uwodzicielski urok cynizmu: życie w prawdzie i dobru jest nudne; jedynym prawdziwym wyzwaniem jest Zło, tzn. jedyną przestrzeń nadzwyczajnych dokonań można znaleźć w ekscentryzmie przekraczania norm. Krótko mówiąc, powtarzając za Fernando Pessoa: „Jeśli znasz prawdę, zachowaj ją dla siebie!”

Dlaczegoż byśmy więc, przeciwstawiając się temu twierdzeniu, nie mieli bez wstydu i odważnie przyjąć nudny, klasyczny krytycyzm, zgodnie z którym marksizm jest „świecką religią”, a Lenin jego Mesjaszem itd. Tak, przyjęcie proletariackiego punktu widzenia jest dokładnie skokiem w wiarę i staniem się w pełni zaangażowanym w Sprawę; tak, „prawda” marksizmu jest dostrzegalna tylko dla tych, którzy owego skoku dokonali, nie zaś dla neutralnych obserwatorów. Zewnętrzność oznacza tutaj, że prawda nie mniej uniwersalna, nie jest tylko „punktem widzenia” szczególnego podmiotu historycznego: „zewnątrzni” intelektualiści są potrzebni, ponieważ klasa robotnicza nie może bezpośrednio dostrzec własnego miejsca w społecznej całości, co pozwalałoby jej na spełnienie jej „misji” – ten wgląd musi być zapośredniczony poprzez element zewnętrzny.

Dlaczegoż by nie powiązać owych dwóch zewnętrzności (traumatycznego doświadczenia Boskiej Rzeczywistości oraz Partii) z trzecią – zewnętrznością terapii psychoanalitycznej? We wszystkich trzech przypadkach mamy do czynienia z tą samą niemożliwością, która świadczy o napotkaniu na materialistyczną przeszkodę: wierzący nie może „odkryć Boga jako takiego”, poprzez samozanurzenie, poprzez spontaniczne uświadomienie sobie własnego ja – Bóg musi interweniować z zewnątrz zakłócając naszą równowagę; klasa robotnicza nie może uświadomić sobie spontanicznie swej historycznej misji – musi wdać się Partia z zewnątrz otrząsając ją z samowyznawczej spontaniczności; pacjent-analityk nie może sam siebie zanalizować – w

149Zob. Jacques Lacan, “Le désir et son interpretation”, (niepublikowane seminarium 1958-59).

przeciwieństwie do gnostycznego samozanurzenia, w psychoanalizie nie ma właściwej samoanalizy; analiza jest możliwa tylko, jeśli jakieś obce jądro nadaje ciało przedmiotowi-sprawcy pragnienia podmiotu. Skąd ta niemożność? Dokładnie stąd, że żaden z tych trzech podmiotów (wierzący, proletariusz, analityk) nie jest skupionym na sobie czynnikiem samomediacji – wszyscy są zdecentrowanymi czynnikami walczącymi z obcym jądrem.

W tym, co jest dla niektórych najbardziej problematycznym songiem w „The Measure Taken”, głoszeniu chwały Partii, Brecht proponuje coś, co jest o wiele bardziej niepowtarzalne i precyzyjne, niż mogłoby się wydawać. To znaczy, wydaje się, że Brecht po prostu wynosi Partię do rangi inkarnacji Absolutnej Wiedzy, do roli historycznego podmiotu, który ma pełny i doskonały wgląd w sytuację historyczną – podmiotu, który miałby wiedzę, gdyby tylko taki istniał: „Masz parę oczu, ale Partia ma ich tysiące!” Jednak uważne wyczytanie się w tekst ukazuje jasno, że zachodzi coś całkiem odmiennego: w swojej reprimendzie udzielonej młodemu komuniście, chór powiada, że Partia *nie* wie wszystkiego, że młody komunista może mieć rację w swej niezgodzie z przeważającą linią Partii:

Wskaż nam drogę, którą powinniśmy obrać i my
Pójdziemy za tobą, ale
Nie idź tą drogą bez nas.
Bez nas, ta droga jest najfałszywszą.
Nie odłączaj się od nas.¹⁵⁰

To oznacza, że autorytet Partii nie jest autorytetem wiedzy pozytywnej, ale formą wiedzy, nowego typu wiedzy związanej ze zbiorowym podmiotem politycznym. Jedynym kluczowym punktem, na który chór kładzie nacisk, jest ten, że jeśli młody towarzysz sądzi, iż ma rację, powinien walczyć o swoje zdanie *wewnątrz* kolektywnej formy Partii, a nie na zewnątrz – ujmując to w nieco patetycznej formie: jeśli młody towarzysz ma rację, wtedy partia potrzebuje go nawet bardziej niż innych członków. Tym, czego Partia żąda jest, abyśmy wyrazili zgodę na oparcie naszego „Ja” na „My” zbiorowej tożsamości Partii: walcz z nami, dla nas, walcz o prawdę przeciw linii Partii – *tylko nie rób tego samotnie*, poza Partią. Dokładnie, jak w Lacanowskiej formule dyskursu analityka, tym, co ważne w przypadku wiedzy partyjnej nie jest jej zawartość, ale fakt, że zajmuje ona miejsce Prawdy.

Bóg, Analityk, Partia – trzy formy „podmiotu, który ma posiadać wiedzę”, obiektu przeniesionego; to dlatego we wszystkich tych trzech przypadkach słyszymy żądanie, aby „Bóg/Analityk/Partia mieli zawsze rację”. I, co było jasne dla Kierkegarda, prawda tego stwierdzenia jest zawsze negatywna – *się* zawsze się myli. Zewnętrzny element nie zastępuje obiektywnej wiedzy, tzn. jego zewnętrżność jest ściśle wewnętrzna: potrzeba Partii wynika z faktu, że klasa robotnicza nigdy nie jest „w pełni sobą”. Tak więc ostateczne znaczenie leninowskiego nacisku na tę zewnętrżność polega na tym, że „właściwa” świadomość klasowa nie pojawia się „spontanicznie”, że nie odpowiada „spontanicznej tendencji” klasy robotniczej; wręcz przeciwnie, „spontaniczne” jest *błędne postrzeganie* własnej pozycji społecznej, tak że „adekwatna” świadomość klasowa musi być wywalczona dzięki ciężkiej pracy. Tutaj znowu sytuacja jest analogiczna do sytuacji psychoanalizy, jak bezustannie podkreśla Lacan, nie ma czegoś takiego, jak pierwotnego *Wissenstrieb* (skłonności do wiedzy): spontaniczną, ludzką postawą jest: *je n'en veut rien savoir* (nic nie chcę o tym wiedzieć), i terapia psychoanalityczna, daleka od dowiadywania się o naszych najgłębszych tendencjach, musi poruszać się *wbrew* nim¹⁵¹.

150Bertolt Brecht, *Die Massnahme*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag 1998, s. 67. To Alain Bdiou zwrócił mi uwagę na ten fragment.

151Ta postawa *je n'en veut rien savoir* (nic nie chcę o tym wiedzieć) najlepiej może ilustruje klasyczna scena z filmu szpiegowskiego lub kryminalnego: umierający zbrodniarz czy szpieg przekazuje zwykłemu człowiekowi, który się przypadkiem znajduje w niewłaściwym miejscu o niewłaściwej porze, jakąś informację (wyznanie, taśmę,

Możemy zrobić tak samo w kategoriach przeciwieństwa między *interpretacją* a *formalizacją*¹⁵²: zewnętrzny podmiot (Partia, Bóg, Psychoanalityk) nie jest tym, kto „rozumie nas lepiej niż my sami”, kto może dać nam prawidłową interpretację znaczenia naszych czynów i twierdzeń; raczej chodzi o *formę* naszej działalności. Czym zatem jest ta Forma? Weźmy „rewizjonistyczny” argument Ernsta Noltego dotyczący stosunku między faszyzmem a (radzieckim) komunizmem: jakby nie zasługiwał na potępienie, nazizm nie tylko pojawił się po komunizmie; był także, ze względu na swą zawartość, nadmiarową *reakcją* na zagrożenie komunistyczne. Co więcej, wszystkie potworności popełnione przez nazizm tylko naśladowały potworności popełnione przez radziecki komunizm: tajna policja, obozy koncentracyjne, terror ludobójstwa... Czy to jest ta Forma, o której mówimy? Czy idea, że komunizm i nazizm dzielają wspólną totalitarną Formę, i że różnica między nimi dotyczy tylko empirycznych podmiotów, które wypełniają te same strukturalne miejsca („Żydzi” w miejsce „wroga klasowego” itd.)? Zwyczajową liberalną reakcją na Noltego jest moralistyczny wrzask: Nolte relatywizuje nazizm redukując go do drugorzędного echa Komunistycznego Zła – jak można, wszakże, nawet porównywać komunizm, który zniszczył próby wyzwolenia, z radykalnym Złem Nazizmu?

W przeciwieństwie do tej rejterady, powinniśmy całkowicie zgodzić się z centralnym punktem rozumowania Noltego: tak, nazizm był faktycznie reakcją na zagrożenie komunistyczne; zaledwie zastąpił walkę klasową walką między Aryjczykami a Żydami – problem leży jednak w tym „zaledwie”, które nie jest w żaden sposób tak niewinne, na jakie wygląda. Mamy tu do czynienia z przeniesieniem [*Verschiebung*] we freudowskim znaczeniu: nazizm przenosi walkę klasową na płaszczyznę walki rasowej i w ten sposób zamazuje swe prawdziwe usytuowanie. Tym, co zmienia się w przejściu od komunizmu do nazizmu jest Forma, a to w tej zmianie Formy sytuuje się nazistowska mistyfikacja ideologiczna: walka polityczna została znaturalizowana jako konflikt rasowy, (klasowy) antagonizm właściwy konstrukcji społecznej został zredukowany do inwazji obcego (żydowskiego) ciała, które zakłóca harmonię społeczności Aryjskiej. Tak więc, jeżeli powinniśmy w pełni przyjąć, że nazizm można zrozumieć tylko jako reakcję na zagrożenie (radzieckim) komunizmem, jako przeniesione powtórzenie komunistycznego uniwersum ideologicznego, powinniśmy umiejscowić Formę, która determinuje konkretne funkcjonowanie nazizmu nie w abstrakcyjnym pojęciu „totalitaryzmu”, które obejmuje zarówno komunizm, jak i nazizm jako dwa przypadki szczególne, ale jako rzeczywiste przesunięcie, któremu nazizm poddaje komunistyczne wyznaczniki. To pojęcie Formy jest bardzo dialektyczne: Forma nie stanowi neutralnych ram pewnej szczególnej zawartości, ale jest właściwą zasadą [*concretion*], tzn. „dziwnego elementu przyciągającego”, który zniekształca, wpływa, dodaje specyficznego zabarwienia każdemu elementowi totalności.

Innymi słowy, formalizacja jest zawsze ściśle skorelowana ze skupieniem się na realności jakiegoś antagonizmu. W perspektywie marksistowskiej, „walka klasowa” nie jest ostatecznym horyzontem znaczenia, ostatnim oznaczanym wszelkich zjawisk społecznych, ale formalną matrycą generującą różnorodne horyzonty ideologiczne rozumienia. To znaczy: nie powinniśmy mylić tego właściwie dialektycznego pojęcia Formy z liberalno-wielokulturowym pojęciem Formy jako neutralnymi ramami wielości „narracji” – nie tylko literatura, ale też polityka, religia, nauka, wszystkie są różnymi narracjami, opowieściami, które sobie opowiadamy o sobie samych, a ostatecznym celem etyki jest zagwarantowanie neutralnej przestrzeni, w której ta wielość narracji mogłaby istnieć pokojowo – w jakiej każdy, od etnicznych do seksualnych mniejszości, miałby prawo i okazję opowiedzenia własnej historii. Lub, jak to Fernando Pessoa lakonicznie

fotografię...). Niewinny przechodzień ma świadomość, że wiedza ta jest niebezpieczna, zaraźliwa lub może nawet być śmiertelnym zagrożeniem, więc jest przerażony perspektywą wejścia w jej posiadanie. Bywają sytuacje, kiedy najstraszniejszą rzeczą, jaką wróg może nam zrobić, jest powierzenie nam takiego kawałka zakazanej wiedzy.

152Zawdzięczam to rozróżnienie Alainowi Badiou (w rozmowie prywatnej).

sformułował: „Całość, prawdziwa i niezafalszowana, jest chorobą naszych myśli”. Właściwie dialektyczne pojęcie Formy sygnalizuje dokładnie *niemożliwość* owej liberalnej kategorii Formy: Forma nie ma nic wspólnego z „formalizmem”, z ideą neutralności Formy, niezależnej od przypadkowej, szczególnej zawartości; symbolizuje raczej traumatyczne jądro Rzeczywistości, antagonizm, który „nadaje koloryt” całemu polu, o które chodzi. W tym precyzyjnym znaczeniu walka klasowa jest Formą tego, co Społeczne: każde zjawisko społeczne jest naddeterminowane przez nią, tak więc nie ma możliwości pozostania neutralnym względem niej.

W tym precyzyjnym znaczeniu, zarówno Marks, jak i Freud, byli wielkimi formalistami. W swej analizie fetyszyzmu towarowego, Marks utrzymuje, że tajemnica towaru-formy leży w samej formie, a nie w zawartości ukrytej pod nią, wtórując w ten sposób uwadze poczynionej przez Freuda (w swym mistrzowskim tekście pod mylącym tytułem „Interpretacja snów”), że specyfika snów leży w ich formie, a nie w treści zakodowanej w owej formie¹⁵³. Z tego właśnie względu Marksowskie rozwinięcie towaru-formy w rozdziale 1 *Kapitału* nie jest „narracją”, *Vorstellung*, ale *Darstellung*, rozwinięciem wewnętrznej struktury świata towarowego – narracją, przeciwnie, jest historią „pierwotnej akumulacji”, mitem, jaki kapitalizm wysuwa jako opowieść o swoich narodzinach. W analogiczny sposób heglowska *Fenomenologia ducha* – przeciwnie do interpretacji Richarda Rorty’ego – nie sugeruje wielkiej narracji o narodzinach i rozwoju podmiotowości, ale *formy* podmiotowości. Jak sam Hegel podkreśla we „Wstępie”, skupia się na „aspekcie formalnym [*das Formelle*]”. To w ten sposób powinniśmy także podchodzić do braku wielkich wszechogarniających narracji doby dzisiejszej – to subtelny opis impasu w dialogu między zachodnią nową lewicą a wschodnioeuropejskimi dysydentami, braku wspólnego języka między nimi, tak ujęty przez Frederica Jamesona:

Mówiąc krótko, Wschód chce rozmawiać w kategoriach władzy i ucisku; Zachód – w kategoriach kultury i utowarowienia. Istotnie, nie ma wspólnego mianownika w tej początkowej walce o zasady dyskursu i musimy skończyć nieuchronnie na komedii, w której obie strony będą bełkotały nieadekwatne odpowiedzi w swym ulubionym języku¹⁵⁴.

Jednocześnie, Jameson nalega na to, że marksizm wciąż dostarcza meta-języka, który pozwala nam na usytuowanie i odniesienie się wszelkich innych, częściowych narratywizacji/interpretacji – czy jest tylko niekonsekwentny? Czy jest dwóch Jamesonów: jeden postmodernistyczny, teoretyk nieredukowalnej wielości narracji; i drugi – bardziej tradycyjny stronnik marksistowskiej hermeneutyki? Jedynym sposobem na uratowanie Jamesona od tej trudnej sytuacji jest położenie nacisku, że marksizm nie ma tutaj charakteru wszechogarniającego horyzontu interpretacyjnego, ale że jest matrycą, która umożliwia nam wyjaśnienie (generowanie) wielości narracji albo/i interpretacji. Także tutaj powinniśmy wprowadzić kluczowe dialektyczne rozróżnienie między ojcem-założycielem ruchu a późniejszą osobistością, która ów ruch sformalizowała: Lenin nie tylko adekwatnie przełożył teorię marksistowską na praktykę polityczną – raczej „sformalizował” Marksa definiując Partię jako polityczną formę jego historycznego zaistnienia – tak jak święty Paweł „sformalizował” Chrystusa, a Lacan „sformalizował” Freuda¹⁵⁵.

153Kiedy w „Wojnie domowej we Francji” Marks chwalił Komunę Paryską jako „wreszcie odkrytą *formę*, w której walka klasowa może być przeprowadzona do końca” (Karl Marx, ...), termin „forma” powinien być odczytany biorąc pod uwagę cały jej heglowski ciężar.

154Cyt. za Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe*, Cambridge, MA: MIT Press 2000, s. 237. Na innym poziomie, w Palestynie istnieją dziś dwie przeciwstawne narracje (żydowska i palestyńska), które nie posiadają absolutnie żadnego wspólnego horyzontu, żadnej „syntezy” w szerszej meta-narracji; tak więc nie sposób znaleźć rozwiązania w jakiegokolwiek wszechogarniającej narracji.

155To rozróżnienie między interpretacją a formalizacją jest także kluczowe, gdybyśmy mieli wprowadzić nieco (teoretycznego) porządku do niedawnych debat na temat Holokaustu: chociaż jest prawdą, że Holokaustu nie sposób adekwatnie zinterpretować czy opowiedzieć – krótko mówiąc: nadać mu znaczenia; że wszystkie próby były nieudane i musiały rozpląnąć się w milczeniu, *może i powinien zostać „sformalizowany”*, usytuowany w swych

Za mało bomb i za późno¹⁵⁶

Za zwycięzcę w konkursie na największą pomyłkę 1998 roku możemy uznać pewnego latynosa – patriotę i terrorystę – który w liście do konsulatu Stanów Zjednoczonych wysłał bombę, protestując przeciwko amerykańskiej ingerencji w wewnętrzne sprawy jego kraju. Jako uczciwy obywatel podał na kopercie adres zwrotny, ale ponieważ nalepił za mało znaczków, poczta mu ją odesłała. Zapomniawszy, co do niej włożył, człowiek ów otworzył kopertę i zginął rozerwany przez własną bombę. Oto doskonały przykład na to, że list w końcu zawsze trafia do właściwego odbiorcy. Czy coś podobnego nie przytrafia się dziś reżimowi Slobodana Miloszevicia? Bardzo wymowny w tym względzie jest styl propagandy serbskiej telewizji satelitarnej, której program kierowany jest do odbiorców znajdujących się poza Serbią: nie ma żadnych informacji o okrucieństwie wobec Kosowian, a o uciekinierach mówi się, jak o ludziach uciekających przed bombardowaniami NATO. Serbia jawi się jako wyspa pokoju, jedyne miejsce w byłej Jugosławii, które pozostało nietknięte toczącą się wszędzie wokół wojną, a które teraz z jakiś irracjonalnych pobudek zostało zaatakowane przez szaleńców z NATO, którzy niszczą mosty i szpitale... Przez lata Miloszević wysyłał bomby w listach do swoich sąsiadów – od Albanii po Chorwację i Bośnię. Rozpalał ogień w całej byłej Jugosławii, ale nie wciągał bezpośrednio do konfliktu Serbii. W końcu jednak ostatni list wrócił do nadawcy. Miejmy nadzieję, że skutkiem interwencji NATO będzie ogłoszenie Miloszevicia największą polityczną pomyłką roku.

W interwencji Zachodu w Kosowie tkwi ziarno sprawiedliwości dziejowej – nie zapominajmy, że tu właśnie zaczęła się wspinaczka Miloszevicia po władzę. Owa wspinaczka została ukoronowana wzmocnieniem pozycji Serbii zagrożonej w sposób szczególny przez albański „separatyzm”. Albańczycy byli pierwszym celem Miloszevicia, później skierował swój gniew przeciw innym republikom byłej Jugosławii – Słowenii, Chorwacji, Bośni – aż w końcu cały konflikt powrócił do Kosowa. Zatoczywszy koło, strzała etnicznych konfliktów wróciła do tego, który ją wypuścił. To kluczowy, wart zapamiętania fakt: rozpad Jugosławii nie zaczął się wtedy, gdy słoweńska „secesja” spowodowała efekt domina (najpierw Chorwacja, potem Bośnia, Macedonia), ale już w 1987 roku, gdy Miloszević wprowadził konstytucjonalne reformy, pozbawiając Kosowo i Wojewodinę ograniczonej autonomii. To właśnie wtedy została bezpowrotnie zniszczona krucha równowaga, na której opierała się Jugosławia. Od tego momentu Jugosławia żyła jeszcze jakiś czas tylko dlatego, że nie zdawała sobie sprawy, iż już jest martwa – była jak kot z filmów animowanych, który unosi się nad przepaścią i spada w nią dopiero wówczas, gdy dostrzeże, że nie ma pod sobą gruntu. Od czasu przejścia władzy przez Miloszevicia jedyną szansą przetrwania dla Jugosławii była zmiana jej formuły: Jugosławia pod dominacją Serbii lub jakaś forma radykalnej decentralizacji – od luźnej konfederacji po całkowicie niezależne republiki.

Bombardowania Serbii są pierwszym przypadkiem interwencji w kraju, co prawda pogrążonym w wojnie domowej, ale jednak suwerennym. Czyż nie jest pocieszający fakt, iż przyczyną interwencji sił NATO nie jest obrona interesów ekonomiczno-strategicznym, ale po prostu okrutne łamanie podstawowych praw człowieka jednej grupy etnicznej przez drugą? Czyż nie jest to powód do nadziei, że w naszej erze istnieje siła gwarantująca respekt wobec minimum etycznych (i miejmy nadzieję także zdrowotnych, społecznych i ekologicznych) standardów?

strukturalnych warunkach możliwości.

156Źródło: „Magazyn Sztuki”, nr 22/1999. Tłumaczenie: Beata Maciejewska.

Niewątpliwie tak. Jednakże sytuacja jest bardziej złożona, niż może się to wydawać na pierwszy rzut oka. Wskazuje na to usprawiedliwienie ingerencji w Serbii pogwałceniem praw człowieka. Otóż ten argument zawsze wiąże się z niejasnymi, a często złowieszczyimi „interesami strategicznymi”. Z jednej strony NATO postrzegane jako stróż poszanowania praw człowieka. Z drugiej – problem oceny wysoce dziś cenionej nowej globalnej etyki, która daje jednym przyzwolenie na naruszanie suwerenności innych w imię obrony gwałconych praw człowieka. Rzut oka na historię tego typu interwencji ujawnia selektywność informacji i brak obiektywizmu zachodnich mediów, które przedstawiają lokalnych „wojskowych dygnitarzy” czy dyktatorów jako ucieleśnienie diabła. Saddam Husajn, Miloszević, nieszczęsny (a teraz już zapomniany) Aidid w Somalii – w każdym przypadku jest to lub była kruczata „społeczności cywilizowanych narodów przeciwko barbarzyństwu...”. Na jakich kryteriach opiera się ta selekcja? Dlaczego Albańczycy w Serbii, a nie także Palestyńczycy w Izraelu, Kurdowie w Turcji etc.? Rzecz oczywista, wchodzimy tu w mętny świat międzynarodowego kapitału i jego strategicznych interesów.

Według autorów „Project CENSORED” najważniejszym ocenianym wydarzeniem 1998 roku jest tajne międzynarodowe porozumienie MAI (Multilateral Agreement on Investment). Głównym celem MAI jest ochrona globalnych interesów korporacji międzynarodowych. Porozumienie to uderza w suwerenność narodów, gdyż daje korporacjom prawie taką samą władzę, jaką sprawują rządy państw, na terenie których korporacje mają swe siedziby. Między innymi organizacja ogranicza możliwość ochrony przez państwo mniejszych, lokalnych firm. Przewiduje się sankcje wobec krajów, które nie podporządkują się opracowanym przez korporacje standardom ochrony środowiska, zdrowia i organizacji pracy, włącznie z delegalizacją. Korporacje będą mogły zaskarżać do NAFTA (która jest podstawą modelu MAI) rządy suwerennych państw w wypadku zbyt dużych restrykcji handlowych. [Ethyl Corporation podało już do sądu Kanadę za zakaz wykorzystania addytywnej gazołiny MMT.] Najbardziej zagrożone przez MAI są oczywiście kraje trzeciego świata. Renato Ruggerio, dyrektor Światowej Organizacji Handlu, reklamuje MAI – rezultat potajemnych dyskusji i uzgodnień, któremu towarzyszy znikome zainteresowanie mediów – jako „konstytucję nowej globalnej ekonomii”. Czyż nie jest to przewrotne potwierdzenie tezy samego Marksa, że powiązania rynkowe stanowią prawdziwą podstawę indywidualnej wolności i praw?! MAI na równi z ingerencją NATO w byłej Jugosławii jest przykładem stosowania/przestrzegania zasad wysoce cenionej nowej globalnej moralności, sławionej nawet przez niektórych neoliberalnych filozofów. Wszystko to są sygnały początku nowej ery, w której społeczność międzynarodowa będzie ustanawiać i wprowadzać w życie kodeks minimum, obejmujący zarówno zakaz popełniania zbrodni przeciwko ludzkości, ale i blokujący prawo do niezależnego rozwoju gospodarczego i ustrojowego. [Wydaje się, że katastrofa ekonomiczna w Rosji jest również bezpośrednim rezultatem logiki globalnego kapitalizmu, ucieleśnionego przez MAI.]

Nowa globalna moralność jest także nieco mętna w sferze militarnej. Wszystkie ostatnie interwencje Ameryki, od operacji desantowej Fox przeciwko Irakowi w końcu 1998 roku po obecne bombardowania na Bałkanach, sygnalizują nową erę w historii wojny, która charakteryzuje się tym, że strona atakująca nie ponosi ofiar ludzkich. Kiedy amerykański myśliwiec rozbił się w Serbii, media przede wszystkim podkreślały fakt, że pilot się URATOWAŁ! [Pojęcie „wojny bez ofiar” stworzył generał Collin Powell.] Niemal surrealistyczne relacje CNN, w których wojna jest wydarzeniem telewizyjnym, jego scenariuszowi zdają się podporządkowywać nawet Serbowie – za dnia Belgrad jest „normalnym” miastem, wypełnionym ludźmi zajętymi swoimi sprawami – powodują, że wojna i bombardowania zdają się nierealnym widmem przychodzącym tylko w nocy i na ekranie TV.

Przypomnijmy sobie, co działo się podczas decydującego ataku na linie irackie podczas wojny w Zatoce. Jak wiadomo czołgi uzbrojone w pługi przejechały po irackich okopach,

zagrzebując w piasku tysiące iraakijskich żołnierzy. Wydarzenie to nie było relacjonowane – żadnych fotografii, żadnych ekip TV – to, co się wydarzyło było rzekomo zbyt brutalne w swojej czysto mechanicznej skuteczności, zbyt inne od powszechnego wyobrażenia heroicznej walki twarzą w twarz. Obrazy te mogłyby zbyt wstrząsnąć opinią publiczną. Mamy tu do czynienia z rozbięciem rzeczywistości na dwie sfery: wojny jako wydarzenia czysto technologicznego, które rozgrywa się na ekranach radarów i komputerów, a więc bez ofiar – obraz wojny, który doskonale nadaje się do pokazywania przez media, oraz wojny tradycyjnej charakteryzującej się niezwykle okrucieństwem, której obraz jest zbyt drastyczny, by pokazywać go w telewizji. Widzimy więc wojnę z perspektywy lotnika. Obrazy okaleczonych dzieci, zgwałconych kobiet, zmasakrowane ciała ofiar lokalnych „wojskowych dygnitarzy” kryją się za zdjęciami tysięcy bezimiennych żołnierzy i uchodźców, prawdziwych ofiar bezimiennej skuteczności technologicznej wojny. Stwierdzenie Jeana Baudrillarda, że wojna w Zatoce nie miała miejsca, można także odnieść do obecnej wojny w Serbii, której RZECZYWISTY, traumatyczny obraz został w całości oceniony.

Jaka jest zatem prawda tej wojny? Jest taki słynny rysunek, który można odczytać na dwa sposoby: rozpoznajemy w nim kontury głowy królika lub głowy gęsi, zależnie od naszego mentalnego nastawienia. Zdaje się, że podobną sytuację mamy w Serbii. Zależnie od naszego nastawienia widzimy albo międzynarodową społeczność, która narzuca minimum praw człowieka nacjonalistycznemu neokomunistycznemu liderowi zaangażowanemu w czystki etniczne, gotowemu zrujnować własny naród po to tylko, by pozostać przy władzy, albo NATO w roli żandarma, broniące strategicznych interesów globalnego kapitału, a pozujące na stróża praw człowieka. Serbia, mimo problematycznej natury reżimu Miloszevicia, jest suwerennym państwem, które stoi na drodze tryumfu Nowego Porządku Świata.

Co jednak stanie się, gdy ktoś odrzuci ów podwójny szantaż (jeśli jesteś przeciwko nalotom NATO, jesteś za protofaszystowskim reżimem, za etnicznymi czystkami; jeśli jesteś przeciw Miloszevicowi, popierasz kapitalistyczny Nowy Porządek Świata)? Co się stanie, jeśli okaże się, że pomiędzy międzynarodową interwencją przeciw etnicznym fundamentalistom a heroicznym, ostatnim przyczółkiem oporu przeciw Nowemu Porządkowi Świata nie ma tak naprawdę różnic? Jeśli stwierdzimy, że reżim Miloszevicia nie jest przeciwieństwem Nowego Porządku Świata, ale raczej symptomem, miejscem, gdzie wyłania się ukryta PRAWDA o Nowym Porządku Świata?

Jeden z amerykańskich negocjatorów powiedział, że Miloszević nie jest częścią większego problemu, ale że to on sam jest problemem. Czy nie było to jasne OD SAMEGO POCZĄTKU? Dlaczego więc Zachód zwlekał, a nawet przez lata szedł na rękę Miloszevicowi, uznawał go za gwaranta stabilności w regionie, odczytywał przypadki serbskiej agresji jako domowej, plemiennej wojny, obarczał winą tych polityków, którzy od początku ostrzegali przed Miloszevicem? Z jakiego powodu desperacko popierali ostatniego premiera Jugosławii Ante Markovicia, którego program – niezwykle przypadkowy politycznej ślepoty – rozważano jako jedyną szansę dla demokratycznej, zjednoczonej Jugosławii (patrz: publiczne poparcie Jamesa Bakera dla „ograniczonej interwencji militarnej” przeciw słoweńskiej sukcesji)? Teraz, gdy Zachód ruszył na wojnę, nie walczy już z Miloszevicem, nie walczy z wrogiem, z ostatnim punktem oporu przeciwko liberalno-demokratycznemu Nowemu Porządkowi Świata; jest to raczej walka z własną kreaturą, z potworem, który stał się dzieckiem kompromisów i braku konsekwencji w polityce. (Nie przez przypadek to samo jest z Irakiem: jego siła także jest rezultatem amerykańskiej strategii).

Tak więc moja odpowiedź, jako lewicowca, na dylemat „bombardować czy nie?” brzmi: CIĄGLE ZA MAŁO BOMB I ZA PÓŹNO. Obecne bombardowania noszą w sobie oznaki hamletowskiego morderczego wybuchu gniewu, wskutek czego wielu ludzi niepotrzebnie umiera (nie tylko król Klaudiusz, prawdziwy cel, ale także królowa Gertruda, Laertes, Hamlet). Hamlet zaczął działać zbyt późno, przegapił właściwy moment. Interwencja NATO wyczerpuje wszystkie

oznaki gwałtownego wybuchu bezsilnej agresji pozbawionej jasnego celu politycznego. Jest to cena za lata ulegania iluzji, że z Miloszevicem można ubić interes. Rezultaty są takie, że gdy Zachód waha się przed podjęciem decyzji o lądowej interwencji w Kosowie, serbski reżim pod osłoną bombardowań dokonuje finalnego ataku na Kosowo i „oczyszcza” je z Albańczyków. Gdy zachodni dyplomaci powtarzają w kółko, że nie walczą z narodem serbskim, ale ze skorumpowanym reżimem, opierają się na typowo liberalnych, fałszywych przesłankach: uważają, że Serbowie są ofiarami diabelskiej manipulacji Miloszevicia. Tymczasem agresywny model nacjonalizmu popiera większość Serbów. Nie są więc oni biernymi ofiarami nacjonalistycznej manipulacji. Zachód myli się w dwójnasób: przekonaniu, że zły przywódca manipuluje dobrymi ludźmi towarzyszy też inne, a mianowicie, że ludy bałkańskie żyją przeszłością, że toczą stare bitwy i patrzą na dzień dzisiejszy przez pryzmat starych mitów... Moim zdaniem oba te przekonania powinny zostać ODWRÓCONE: ludzie nie tylko nie są „dobrzy”, ale też dają sobą manipulować z obsceniczną przyjemnością; nie ma także „starych mitów” – istnieje natomiast TERAŹNIEJSZY wybuch rasistowskiego nacjonalizmu, który zgodnie ze swoimi potrzebami wskrzesza stare mity...

W Belgradzie, przynajmniej teraz, wulgarnej serbskiej propagandzie [Clinton pokazywany jako „amerykański Führer”; dwa z transparentów na antynatowskiej demonstracji głosiły: „Clinton, choć do nas, będziesz naszą Moniką” (tzn. cmoknij nas w ch...) i „Moniko, czy ssałaś także jego mózg?”] towarzyszy atmosfera karnawału. Gdy ludzie nie siedzą w schronach, tańczą na ulicy w takt rocka i etnicznej muzyki – „Z poezją i muzyką przeciw bombom!”. Grają rolę zbuntowanych bohaterów (ponieważ wiedzą, że NATO nie bombarduje celów cywilnych i że w konsekwencji są bezpieczni!). Wszystko to dowodzi, jak pomylili się stratedzy NATO złapani w sidła schematów, nie umiejący przewidzieć, że reakcją na bombardowania będzie pobudzenie bachtinowskiego karnawału. Ten pseudoautentyczny spektakl, który może fascynować niektórych skonfundowanych Leftystów, ma też inną twarz etnicznych czystek: tańczący na ulicach Belgradu ludzie podżegają tych, którzy niespełna trzysta kilometrów dalej na południe dokonują rzezi na skalę afrykańską. [Zachód na tę obscenę, ulegając jej, odpowiada również rasistowskim tonem. Gdy do niewoli zostali wzięci trzej amerykańscy żołnierze, CNN poświęciło im pierwsze dziesięć minut wiadomości – choć wszyscy wiedzieli, że nic im się nie stanie! – a dopiero później zajęło się dziesiątkami tysięcy uchodźców, spalonymi wioskami i Prisztiną, która zamieniła się w miastowidmo.] Gdzie się podziała tak ceniona serbska „opozycja demokratyczna”?

W ostatnim starciu tak zwanej „demokratycznej opozycji” w Serbii z reżimem Miloszevicia większość „demokratów” całkowicie poparła antyalbańską nacjonalistyczną postawę Miloszevicia. Co więcej, oskarżyła go o zbyt daleko idące kompromisy z Zachodem i „zdradę” serbskich narodowych interesów w Kosowie. Podczas studenckiej demonstracji przeciw sfałszowaniu zimowych wyborów w 1996 roku przez Socjalistyczną Partię Miloszevicia, zachodnie media, które z uwagą śledziły to wydarzenie, wychwalając demokratycznego ducha Serbii, rzadko wspominały o jednym z głównych haseł demonstracji przeciw specjalnym służbom policyjnym, które brzmiało: „Zamiast kopać nas, wykop z Kosowa Albańczyków!”. Na tym tle staje się zrozumiałe, że politycznym samobójcą w dzisiejszej Serbii jest ten, kto odrzuca ideologiczny topos „albańskiego zagrożenia”.

Jedno jest pewne: bombardowania NATO zmieniają globalne, geopolityczne współrzędne. Niepisany pakt pokojowego współistnienia (poszanowanie całkowitej suwerenności każdego kraju, tzn. niewtrącanie się w wewnętrzne sprawy, nawet w wypadku rażącego pogwałcenia praw człowieka) już nie istnieje. Ostatnie wydarzenia sygnalizują także koniec roli, jaką odgrywają Narody Zjednoczone i Biuro Bezpieczeństwa. Ponadto został zerwany cichy pakt z Rosją, na mocy którego była ona traktowana jako supermocarstwo. Upokorzona Rosja ma teraz do wyboru albo otwarcie stawiać opór, albo spełniać rozkazy Zachodu. Logicznym rezultatem tej nowej sytuacji będzie oczywiście powstanie nowego, antyzachodniego bloku w Europie Wschodniej i krajach

Trzeciego Świata, czego smutną konsekwencją będzie wyniesienie ludobójcy Miloszevicia do rangi bohaterskiego wojownika, występującego przeciwko Nowemu Porządkowi Świata.

Lekcja płynąca z ostatnich wydarzeń na Bałkanach jest następująca: nie ma wyboru pomiędzy Nowym Porządkiem Świata a będącym jego przeciwieństwem neorasistowskim nacjonalizmem, gdyż są to dwie strony tej samej monety. Nowy Porządek Świata sam tworzy potworności, z którymi walczy. Z tego powodu protesty przeciw bombardowaniu formułowane przez zreformowane, europejskie partie komunistyczne są nietrafione: jest to fałszywy protest przypominający karykaturalne postawy pseudoleftystów, którzy przeciwstawiają się osądzeniu dealera narkotyków, twierdząc, że jest on rezultatem patologii systemu kapitalistycznego. Z Nowym Porządkiem Świata nie można walczyć, popierając lokalny protofaszystowski reżim. Należy raczej skoncentrować się na ważnym dziś pytaniu: jak zbudować TRANSNARODOWE polityczne ruchy i instytucje silne na tyle, by mogły przeciwstawić się nieograniczonej władzy kapitału. A można mu się przeciwstawić dopiero wówczas, gdy uświadomimy sobie, że lokalny fundamentalizm, czy to w wydaniu Miloszevicia, czy skrajnie prawicowego Le Pena, jest jego częścią.

Zasłona dobrego wychowania¹⁵⁷

Najczęstszym sposobem utrzymania dystansu wobec natarczywej bliskości niehumanoidalnego Bliźniego jest grzeczność. Czym jest grzeczność? Jest taka delikatnie wulgarna opowieść, która gra na niuansach sztuki uwodzenia: chłopak i dziewczyna żegnają się późno wieczorem przed jej domem i on, wahając się, mówi: „Czy nie miałabyś nic przeciw temu, żebym wszedł do ciebie na kawę?”, na co ona odpowiada: „Przepraszam, ale nie dziś. Mam okres...”. W grzecznej wersji dziewczyna mówiłaby: „Mam dobre wieści, mój okres się skończył – zapraszam do siebie!”, na co chłopak odpowiedziałby: „Przepraszam, ale nie jestem teraz w nastroju na kawę...”. Bezpośrednio stajemy tym samym przed ambiwalencją grzeczności: bez wątpienia w grzecznej odpowiedzi chłopaka istnieje wymiar upokarzającej brutalności – jak ujął to John Lennon w piosence „Working Class Hero” – „musisz nauczyć się uśmiechu, gdy zabijasz”.

Ambiwalencję grzeczności najlepiej oddają arcydzieła Henry’ego Jamesa: w tym świecie, gdzie niepodzielnie panuje takt, gdzie otwarty wybuch czyichś emocji uznaje się za najgorszą wulgarność, wszystko zostaje powiedziane, podejmuje się najbardziej bolesne decyzje, przekazuje najbardziej delikatne uwagi – a jednak wszystko to odbywa się pod płaszczykiem formalnej konwersacji. Nawet jeśli szantażuję mojego partnera, robię to z grzecznym uśmiechem, oferując mu herbatę i ciastka... Czy zatem tam, gdzie brutalna bezpośredniość chyba istoty Innego, osiągnąć go może taktowny taniec? W „Minima moralia” Adorno zauważył tę dogłębną dwuznaczność taktu, łatwo dostrzegalną już u Henry’ego Jamesa: pełne szacunku baczenie na wrażliwość innego, troska o to, by nie pogwałcić jego (lub jej) intymności, może z łatwością przeistoczyć się w brutalną niewrażliwość na jego (jej) ból. Tego samego ducha, ale podniesionego do absurdu, zaprezentował marszałek polny von Kluge, dowódca Grupy Armii Środek na froncie rosyjskim. W styczniu 1943 roku grupa niemieckich oficerów w Smoleńsku, gdzie znajdował się sztab tej grupy armii, planowała zabójstwo wizytującego Hitlera. Pomysł polegał na tym, że podczas posiłku w kasynie jakieś dwa tuziny oficerów miały jednocześnie wyciągnąć broń i zastrzelić go, zrzucając tym

¹⁵⁷Źródło: Dziennik, „Europa” nr 216 z 24 maja br. Fragment książki „W obronie przegranych spraw” (wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2008). Tłumaczenie: Julian Kutyla.

samym odpowiedzialność na wszystkich i dając pewność, że osobista ochrona Hitlera nie będzie w stanie ochronić go przynajmniej przed kilkoma kulami. Niestety von Kluge zawetował plan, choć był antynazistą i chciał śmierci Hitlera: zgodnie z jego argumentem członkom niemieckiego korpusu oficerskiego „nie godzi się zastrzelić człowieka przy obiedzie”.

W tym sensie grzeczność (politeness) zbliża się do dobrego wychowania (civility). W scenie z filmu „Sztuka zrywania” zdenerwowany Vince Vaughn z wrzaskiem zarzuca Jennifer Aniston: „Chciałaś, żebym pozmywał naczynia, i zmywam naczynia – na czym polega problem?”. A ona odpowiada: „Nie chcę, żebyś zmywał naczynia – chcę, żebyś chciał zmywać naczynia!”. Na tym polega minimalna refleksyjność pragnienia, jego terrorystyczne żądanie: chcę nie tylko, żebyś zrobił to, czego ja chcę, ale żebyś zrobił to tak, jakbyś naprawdę tego chciał – chcę mieć wpływ nie tylko na to, co robisz, ale też na to, czego pragniesz. Najgorszą rzeczą, jaką można wtedy zrobić, nawet gorszą niż nierobienie tego, co chcę, żebyś robił, jest robienie tego, ale niechętnie... To prowadzi nas do dobrego wychowania: dobre wychowanie polega właśnie na udawaniu, że chcę zrobić to, o co prosi mnie ktoś inny, tak aby moje spełnienie jego życzenia nie wywierało na niego (lub na nią) presji.

W wyjątkowym, krótkim eseju poświęconym dobremu wychowaniu („The Ethical Status of Civility”) Robert Pippin zajął się enigmatycznym i nieokreślonym statusem tego pojęcia, które opisuje wszystkie działania wykazujące podstawowy szacunek dla innych jako wolnych i autonomicznych podmiotów, równych nam. Chodzi o wykroczenie poza ściśle utylitarystyczną lub racjonalną kalkulację zysków i strat w relacjach z innymi, o zaufanie im, o to, by starać się ich nie poniżyć itp. Mierząc to jednak stopniem zobligowania, jest to coś więcej niż zwykła grzeczność (kindness) lub hojność (generosity) (nie sposób wymagać od ludzi, by byli hojni), ale też coś dużo mniej niż moralne czy prawne zobowiązanie. To właśnie nie gra w politycznie poprawnych próbach moralizowania czy nawet bezpośredniej penalizacji zachowań, które normalnie należą do dobrego wychowania (jak wulgaryzmy, które mogą razić innych, itp.): mogą one podkopać cenne miejsce pomiędzy zajmowane przez dobre wychowanie pośredniczące między pozbawionymi kontroli prywatnymi fantazjami a ściśle uregulowanymi formami zachowań intersubiektywnych. Ujmując to w bardziej heglowskich kategoriach, w tej penalizacji braku ogłady (civility) tracimy etyczną substancję – w przeciwieństwie do praw i jawnych regulacji normatywnych dobre wychowanie jest z definicji substancjalne, doświadcza się go jako czegoś już zawsze danego, lecz nigdy narzuconego bądź stworzonego¹⁵⁸. Dlatego właśnie z dobrym wychowaniem wiążą się wszystkie paradoksy rzeczy-będących-w-swej-istocie-produktami-ubocznymi: z definicji nie da się go celowo wytworzyć – jeśli obserwujemy coś takiego, mamy pełne prawo powiedzieć, że jest to fałszywa, a nie prawdziwa ogłada. Pippin ma rację, gdy łączy kluczową rolę dobrego wychowania w nowoczesnych społeczeństwach z wytworzeniem autonomicznych i wolnych jednostek – nie tylko w tym sensie, że uprzejmość jest praktyką traktowania innych jako równych, wolnych i

158Wizja politycznej poprawności wprowadza w życie przedziwne odwrócenie rasistowskiej nienawiści względem Inności – przedstawia swego rodzaju parodię heglowskiej negacji/zniesienia bezpośredniej rasistowskiej nienawiści wobec Inności, postrzegania Innego jako Wroga, który zagraża naszemu sposobowi życia. W politycznie poprawnej wizji skierowana przeciw nam przemoc Innego, choć okrutna i godna potępienia, jest zawsze reakcją na nasz (białych ludzi, imperialistów, kolonizatorów itd.) grzech pierworodny odrzucenia i ucisku Inności.

My, biali ludzie, jesteśmy odpowiedzialni i winni, Inny tylko reaguje jako ofiara; nas należy potępić, Innego należy zrozumieć; my należymy do dziedziny moralności (moralnego potępienia), oni do socjologii (socjologicznego wyjaśnienia). Oczywiście z łatwością można zauważyć, jak pod maską skrajnego samoupokorzenia i obwiniania siebie tego rodzaju stanowisko prawdziwie etycznego masochizmu powtarza dokładnie formę rasizmu: choć na sposób negatywny, brzemień białego człowieka jest tu wciąż obecne – my, biali, jesteśmy podmiotami Historii, inni tylko reagują na nasze (niecne) postęпки. Innymi słowy, wygląda to tak, jakby prawdziwe przesłanie tego moralistycznego obwiniania siebie reprezentowanego przez polityczną poprawność brzmiało: jeśli nie możemy już być wzorem demokracji i cywilizacji dla całej reszty świata, bądźmy chociaż wzorem Zła.

autonomicznych podmiotów, ale w znacznie bardziej subtelny sposób. Delikatna sieć uprzejmości (civility) jest substancją społeczną wolnych i niezależnych jednostek, jest sposobem istnienia ich (współ)zależności. Jeśli substancja ta ulegnie rozpadowi, niedostępna stanie się również społeczna przestrzeń dla indywidualnej wolności.

Teoretyczne sedno dobrego wychowania polega więc na tym, że wolną podmiotowość musi podtrzymywać udawanie – nie chodzi jednak o to, by udawać, że robię coś z wolnej woli, podczas gdy robię to pod presją lub ponieważ jestem do tego zobligowany (najbardziej podstawową tego formą jest oczywiście rytuał potlacz, wymiany darów, w społeczeństwach pierwotnych). Jaki jest zatem związek między dobrym wychowaniem a tym zestawem niepisanych reguł, które de facto ograniczają moją wolność, choć na pozór ją podtrzymują? Wyobraźmy sobie scenę, w której, by zachować się w sposób miły i nie upokorzyć Innego, mój skierowany do niego rozkaz (ponieważ mam nad nim władzę i musi być posłuszny moim poleceniom) formułuję jako grzeczną prośbę: „Czy byłbyś tak miły i...” (podobnie kiedy wpływowi lub znani ludzie goszczą kogoś nieznanego, jedną z grzecznościowych form jest udawanie, że to ta nieznana osoba wyświadcza im przysługę tymi odwiedzinami: „Dziękujemy, że był pan na tyle miły, by nas odwiedzić...”). Nie jest to jednak prawdziwa uprzejmość: uprzejmość nie jest po prostu przymusem-pod-postacią-aktu-wolnej-woli; jest ona raczej czymś dokładnie przeciwnym: aktem wolnej woli pod postacią przymusu. Wróćmy do naszego przykładu: prawdziwy akt uprzejmości ze strony tego kogoś u władzy polegałby na udawaniu, że robi to, co musi, podczas gdy w rzeczywistości byłby to z jego strony wyraz szlachetnego gestu (generosity). Wolność jest zatem podtrzymywana przez paradoks, który odwraca spinozjańską definicję wolności jako uświadomionej konieczności: wolność to udawana konieczność.

Ujmując rzecz w terminach heglowskich, wolność jest podtrzymywana przez etyczną substancję naszego istnienia. W danym społeczeństwie określone cechy, postawy i normy życiowe nie są już postrzegane jako ideologicznie określone, wydają się neutralnym i pozbawionym ideologii zdroworozsądkowym stylem życia. Ideologia jest otwarcie głoszonym (oznaczonym, marked, w semiotycznym sensie) stanowiskiem, które wyróżnia się na tym tle (jak przypadek skrajnej wiary, oddanie jakiejś orientacji politycznej itp.). Zdaniem Hegla to właśnie ta neutralizacja pewnych cech w spontanicznie akceptowane tło jest ideologią w najczystszej (i najskuteczniejszej) postaci – to dialektyczna tożsamość sprzeczności, urzeczywistnienie danego pojęcia (w tym wypadku ideologii) zbiega się – lub mówiąc dokładniej, zdaje się zbiegać – ze swoją negacją (na przykład nieideologią). Mutatis mutandis to samo dotyczy przemocy: przemoc społeczno-symboliczna w najczystszej postaci jawi się nam jako coś przeciwnego, jako spontaniczność otoczenia, w którym żyjemy, powietrze, którym oddychamy.

To ujęcie uprzejmości stanowi sedno nierozwiązywalnych kłopotów multikulturalizmu. Kilka lat temu w Niemczech trwała debata dotycząca Leitkultur (kultury dominującej): przeciwstawiając się abstrakcyjnym multikulturalistom, konserwatyści twierdzili, że każde państwo opiera się na dominującej przestrzeni kulturowej, którą powinni uszanować zamieszkujący ją członkowie innych kultur. Choć liberalni lewicowcy krytykowali to ujęcie jako ukrytą formę rasizmu, trzeba przyznać, że oferuje ono przynajmniej adekwatny opis faktów. Szacunek dla wolności i praw osobistych, nawet kosztem praw grupowych, pełna emancypacja kobiet, wolność wyznania (włączając w to ateizm) i orientacji seksualnej, wolność do publicznego atakowania wszystkich i wszystkiego są kluczowymi składnikami zachodniej liberalnej Leitkultur i to jest odpowiedź dla tych żyjących w krajach zachodnich muzułmanów, którzy protestują przeciw niedobremu traktowaniu, ale akceptują jako normalne, że na przykład w Arabii Saudyjskiej zabrania się modlić publicznie wyznawcom innych religii niż islam. Powinni zaakceptować, że ta sama Leitkultur, która zapewnia im na Zachodzie swobodę wyznania, wymaga od nich szacunku dla wszystkich pozostałych swobód. Ujmując rzecz zwięźle: wolność muzułmanów jest częścią

wolności Salmana Rushdiego, by pisał, co tylko chce. Nie można dostać tylko tej części zachodnich swobód, która nam pasuje. W odpowiedzi na standardową krytykę, że zachodni multikulturalizm nie jest tak naprawdę neutralny i uprzywilejowuje pewne wartości, powinniśmy bez wstydu uznać ten paradoks: powszechna otwartość jest zakorzeniona w zachodniej nowoczesności.

By uniknąć jakichkolwiek nieporozumień, ten sam zarzut dotyczy chrześcijaństwa. 2 maja 2007 roku „L’Osservatore Romano”, oficjalna gazeta Watykanu, oskarżyło Andreę Rivere, włoskiego komika, o terroryzm, ponieważ skrytykował on papieża. Jako konferansjer na transmitowanym przez telewizję koncercie rockowym z okazji 1 Maja Rivera zaatakował stanowisko papieża w sprawie ewolucji („Papież mówi, że nie wierzy w ewolucję. Przyznaję mu rację. To prawda, że Kościół nigdy nie ewoluował”). Skrytykował również Kościół za odmowę prawa do katolickiego pogrzebu Piergiorgio Welby’emu, ofierze dystrofii mięśniowej, który walczył o eutanazję i zmarł w grudniu 2006 roku, po tym jak lekarz zgodził się wyłączyć mu respirator („Nie mogę znieść tego, że Watykan odmówił pogrzebu Welby’emu, ale nie Pinochetowi czy Franco”). A oto jak zareagował Watykan: „To również jest terroryzm. Terroryzmem są tego rodzaju ataki na Kościół. Terroryzmem są takie wybuchy ślepego i irracjonalnego gniewu przeciw komuś, kto zawsze przemawiał w imię miłości, miłości do życia i miłości do człowieka”. To właśnie zrównanie intelektualnej krytyki z fizycznymi atakami terrorystycznymi jest brutalnym naruszeniem europejskiej Leitkultur, która głosi istnienie uniwersalnej sfery publicznego używania rozumu, gdzie można krytykować i problematyzować, co tylko chcemy – w oczach podzielanej przez nas Leitkultur twierdzenia Rivery są absolutnie dopuszczalne.

Uprzejmość (civility) jest tu kluczowa – wielokulturowa wolność również działa tylko wtedy, gdy podtrzymują ją reguły uprzejmości, które nigdy nie są abstrakcyjne, ale zawsze zanurzone w Leitkultur. W ramach naszej Leitkultur to nie Rivera, ale „L’Osservatore Romano” jest terrorystyczne, gdy określa proste i rozsądne uwagi Rivery mianem wyrazu ślepego i irracjonalnego gniewu. Wolność słowa działa, gdy wszystkie strony postępują zgodnie z tymi samymi niepisаныmi zasadami dobrego wychowania (civility), mówiącymi nam, jakie rodzaje ataków są niewłaściwe, choć nie są prawnie zabronione; zasady te wskazują nam, które cechy danego etnicznego lub religijnego stylu życia są akceptowalne, a które nie. Jeśli wszystkie strony nie wykazują poszanowania dla tych samych zasad dobrego wychowania, wówczas multikulturalizm przeistacza się w regulowaną prawnie mieszaninę nienawiści i niewiedzy.

Jednym z lacanowskich określeń tego rodzaju zasad dobrego wychowania jest znaczące panowanie (Master-signifier), zestaw zasad umocowanych tylko w sobie (jest tak, bo tak, bo taki mamy zwyczaj) – to właśnie ten wymiar znaczącego panowania jest w naszych społeczeństwach coraz mocniej zagrożony.

Zemsta światowych finansów¹⁵⁹

Rywalizujący z chrześcijaństwem buddyzm w stylu New Age (niemający wiele wspólnego z właściwym buddyzmem, będący raczej swobodnym dostosowaniem różnych motywów religii Wschodu do naszej nowej globalnej cywilizacji i kreowanych przez nią potrzeb) jest dziś obiektem fascynacji jako sposób na zaakceptowanie rozwoju kapitalizmu finansowego i napięć związanych z postępem technologii. Nawet reżyser George Lucas nie oparł się jego wpływowi. Świadczy o tym

¹⁵⁹Źródło: „EUROPA” (22) 125/05 (01.06.2005), GLOBALIZACJA, str. 8. Tłumaczenie: Michał Warchał. Pierwotnie tekst został opublikowany w „Le Monde Diplomatique”, 2005.

„Zemsta Sithów”, ostatnia część sagi „Gwiezdných wojen”, która wchodzi właśnie na ekrany kin całego świata.

Przedstawiając wreszcie w „Zemście Sithów” (trzeci epizod „pierwszej trylogii”) kluczowy moment całej sagi „Gwiezdných wojen”, czyli przemianę „szlachetnego” Anakina w „złego” Lorda Vadera, George Lucas tworzy paralelę między jednostką i polityką. Na poziomie jednostkowym wyjaśnienie tej przemiany opiera się na pewnego rodzaju buddyzmie w wersji pop. „On zmienia się w Vadera – wyjaśnia Lucas – ponieważ przywiązał się do rzeczy. Nie udaje mu się oderwać od matki ani od przyjaciółki. Nie może odrzucić przedmiotów. To przywiązanie go zaślepia. A gdy jesteśmy ślepi, wkraczamy na drogę ku ciemnej stronie, ponieważ boimy się stracić to, co posiadamy”. W przeciwieństwie do tego nieprzyjemnego uwikłania Zakon Jedi jawi się jako zamknięta męska wspólnota, zakazująca swym członkom wszelkich więzów, jako nowa wersja wspólnoty Graala opiewanej przez Ryszarda Wagnera w „Parsifalu”.

Wyjaśnienie polityczne owej przemiany ujawnia jeszcze więcej: „W jaki sposób Republika przekształciła się w Imperium? (Pytanie analogiczne do poprzedniego: jak Anakin stał się Lordem Vaderem?). Jak demokracja przekształca się w dyktaturę? Nie dlatego, że Imperium podbiło Republikę, ale dlatego że samo jest Republiką”. Imperium rodzi się za sprawą wewnętrznego zepsucia Republiki: „Pewnego pięknego dnia księżniczka Leia i jej przyjaciele obudzili się ze słowami: «To już nie jest Republika, to Imperium. Jesteśmy złymi ludźmi»”.

Błędem byłoby lekceważenie współczesnych konotacji, pobrzmiewających w nawiązaniach do starożytnego Rzymu, które pojawiają się przy okazji tej przemiany państw narodowych w globalne Imperium (podobne aluzje widzieliśmy ostatnio m.in. w „Gladiatorze” Ridleya Scotta). Problematykę „Gwiezdných wojen” należy umieścić właśnie w kontekście dokonującego się niejako na naszych oczach przejścia od państwa narodowego do Imperium.

W „Gwiezdných wojnach” sporo jest wzajemnie przeciwstawnych politycznych aluzji. Nadają one tej serii filmów „mityczną” siłę oddziaływania: wolny świat kontra Imperium Zła; debata nad państwem narodowym przywołująca tezy Pata Buchanana albo Jeana-Marie Le Pena; sprzeczności popychające osoby z kręgów arystokracji (księżniczka, członkowie elitarnego Zakonu Jedi) do obrony „demokratycznej” (choć jednocześnie wewnętrznie zepsutej i znajdującej się w stanie kryzysu) Republiki przeciw Imperium Zła; wreszcie ta zasadnicza refleksja: „to my jesteśmy źli”.

Jak głoszą wszystkie te filmy, Imperium Zła nie leży gdzieś poza nami – jego pojawienie się zależy od tego, czy i jak my, „dobrzy”, będziemy je obalać. To pytanie dotyczy obecnej „wojny z terroryzmem”: w jaki sposób ta wojna odmieni nas samych?

Polityczny mit nie jest narracją obdarzoną określonym znaczeniem politycznym, lecz pustym naczyniem, do którego wlewa się wiele różnych sprzecznych ze sobą znaczeń. „Mroczne widmo”, pierwszy odcinek „Gwiezdných wojen”, dostarcza tu kluczowej wskazówki, przedstawiając „chrystusowe” cechy młodego Anakina – jego matka twierdzi, że jest on owocem „niepokalanego poczęcia”, a wygrany przez niego wyścig w widoczny sposób nawiązuje do sławnego wyścigu rydwanów z „Ben Hura”, tej „opowieści o Chrystusie” przedstawionej w taki sposób, by zrozumieli ją XX-wieczni Amerykanie.

Ideologiczny wszechświat „Gwiezdných wojen” odsyła do pogańskiego wszechświata New Age. Logiczne jest zatem, że centralna postać stanowi odbicie postaci Chrystusa. W wizji pogańskiej nadejście Chrystusa jest niesłychanym skandalem. W tej mierze, w jakiej „diabolos” (oddzielać, rozrywać) jest przeciwieństwem „symbolos” (łączyć, jednoczyć), Chrystus sam staje się figurą diaboliczną – w tym sensie, że przynosi „miecz, a nie pokój” i zakłóca istniejącą jedność. Wedle Ewangelii św. Łukasza Chrystus miał powiedzieć: „Jeśli ktoś przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem”.

Trzeba pamiętać, że stanowisko chrześcijańskie jest odstępstwem od mądrości pogańskiej. U swych początków chrześcijaństwo za najbardziej wzniosły akt uznało to, co pogańska mądrość potępiała jako źródło zła: gest oddzielenia, rozdzielenia albo związania się z jednym tylko żywiołem, co zakłóca całą równowagę żywiołów.

Oznacza to, że należy przeciwstawić buddyjskie (czy taoistyczne) współczucie chrześcijańskiej miłości. Stanowisko buddyjskie jest koniec końców stanowiskiem obojętności – stanem, w którym wszystkie namiętności zostały wygaszone – podczas gdy chrześcijańska miłość jest namiętnością, której cel stanowi nadanie bytom hierarchicznego porządku relacji. Miłość jest przemocą – i to nie tylko w sensie bałkańskiego przysłowia „jeśli nie bije, to nie kocha” – przemoc miłości prowadzi do wyrwania bytu z jego kontekstu.

W marcu br. kardynał Tarcisio Bertone na antenie radia watykańskiego ogłosił deklarację twardo potępiającą powieść Dana Browna „Kod Leonarda da Vinci”, oskarżoną o to, że opiera się na kłamstwach i propaguje błędne nauki (takie mianowicie, że Chrystus miał poślubić Marię Magdalenę i mieć z nią dzieci). Śmieszność tego posunięcia nie powinna przesłonić faktu, że treść tej deklaracji jest w sumie prawdziwa: „Kod Leonarda da Vinci” wpisuje chrześcijaństwo w nurt New Age – pod hasłem równowagi między zasadą męską i żeńską.

Wracając do „Zemsty Sithów”, można powiedzieć, że pozostaje wierna wspomnianym motywom New Age nie tylko za sprawą panującego w niej ideologicznego pomieszania, ale także za sprawą słabości narracji: przemiana Anakina w Lorda Vadera, kluczowy moment całej sagi, nie osiąga odpowiedniego stopnia tragicznej wielkości. Zamiast skupić się na pysze Anakina, która jest niepowstrzymanym pragnieniem działania, czynienia dobra, pójścia na całość w interesie tych, których się kocha (księżniczka Amidala), czego konsekwencją byłoby przejście na ciemną stronę – pokazuje się go po prostu jako niezdecydowanego bojownika, który schodzi na złą drogę, ulegając pokusie władzy i padając pod ciosem złego cesarza. Innymi słowy: George Lucas nie miał wystarczającej siły, by stworzyć r e a l n ą paralelę Republika-Imperium oraz Anakin-Lord Vader. To sama tylko obsesja Anakina na punkcie zła przekształca go w potwora...

Jakie analogie można z tego wyprowadzić? Otóż w momencie, gdy „europejska” technologia i kapitalizm triumfują w skali całej planety, dziedzictwo judeochrześcijańskie jako „ideologiczna nadbudowa” wydaje się zagrożone przez atak „azjatyckiej” myśli New Age. Taoizm staje się właśnie hegemoniczną ideologią światowego kapitalizmu. Pewien rodzaj „zachodniego buddyźmu” jest teraz przedstawiany jako lekarstwo na stres związany z kapitalistyczną dynamiką. Miałby nam pozwalać oderwać się, zachować wewnętrzny spokój i funkcjonowałby w rzeczywistości jako jej doskonale ideologiczne dopełnienie. Ludzie nie są już zdolni dostosować się do tempa technologicznego postępu i towarzyszących mu społecznych wstrząsów. Wszystko dzieje się zbyt szybko. Nawiązanie do taoizmu albo buddyźmu wskazuje wyjście z tej sytuacji. Zamiast przystosowywać się do tempa transformacji, warto raczej zrezygnować i „dać się ponieść”, zachowując dystans.

Kuszące byłoby nawet wyciągnięcie przy tej okazji starej marksistowskiej kliszy religii jako „opium dla ludu”, jako wyobrazonego dodatku do ziemskiej nędzy. „Zachodni buddyźm” okazuje się więc najbardziej efektywnym sposobem pełnego uczestniczenia w kapitalistycznej dynamice przy zachowaniu pozorów zdrowia psychicznego.

Jeśli potrzebny byłby dodatkowy kontekst dla trzeciej części „Gwiezdných wojen”, mógłby nim być film dokumentalny Alexandra Oeya „Sandcastles. Buddhism and Global Finance” („Zamki na piasku. Buddyźm i globalny system finansowy”), cudownie wieloznaczny wskaźnik naszej trudnej sytuacji ideologicznej, w którym przeplatają się komentarze ekonomisty Arnouda Boota, socjolog Saskii Sassen oraz nauczyciela buddyźmu tybetańskiego Dzungara Khyentse Rinpoche.

Sassen i Boot dyskutują o zasięgu, władzy i efektach światowego systemu finansowego. Mówią o tym, jak rynki kapitałowe mogą w ciągu kilku godzin podnieść albo zniszczyć wartość

całych społeczeństw czy gospodarek. Rinpoche przeciwstawia ich apokaliptycznym rozważaniom medytacji na temat natury ludzkiego postrzegania: „Uwolnijcie się – zachęca – od więzów z tym, co jest tylko percepcją, a nie istnieje w rzeczywistości”. W odpowiedzi Sassen zaznacza: „Światowy system finansowy jest zasadniczo całością, na którą składają się ciągle ruchy. Wszystko tu pojawia się i znika”.

W wizji buddysty niezwykle wzrost światowego bogactwa finansowego jest iluzoryczny, odcięty od obiektywnej rzeczywistości, od ludzkiego cierpienia, które wywołują transakcje zawierane w halach giełdowych i salach posiedzeń zarządów niewidocznych dla większości z nas. Jakież mógłby być lepszy dowód na brak substancjalnego charakteru rzeczywistości niż gigantyczna fortuna, która może zostać zredukowana do zera w ciągu kilku godzin? Dlaczego żałować tego, że spekulacje na rynku kontraktów terminowych są „odcięte od obiektywnej rzeczywistości”, skoro ontologia buddyjska głosi, że nie ma „obiektywnej rzeczywistości”?

Ten dokumentalny film dostarcza więc klucza do „Zemsty Sithów”. Krytyczna lekcja do zapamiętania jest następująca: nie powinniśmy angażować się duszą i ciałem w kapitalistyczną grę, ale zarazem możemy to robić, zachowując jednocześnie dystans wewnętrzny. Kapitalizm stawia nas bowiem wobec faktu, że przyczyną naszego zniewolenia nie jest obiektywna rzeczywistość jako taka (bo ona nie istnieje), lecz nasze pragnienie, chciwe pożądanie rzeczy materialnych i nadmierne przywiązanie do nich. W konsekwencji pozostaje nam jedynie zrezygnować z pragnienia i przyjąć postawę wewnętrznego pokoju.

Nic dziwnego, że taki buddyzm-taoizm może funkcjonować jako ideologiczne dopełnienie liberalnej globalizacji: pozwala nam uczestniczyć w niej przy zachowaniu cały czas wewnętrznego dystansu. Owszem – bądźmy kapitalistami, ale oderwanymi, w stylu zen...

Spis treści

Chiński padół leż.....	2
Cios w imperium?.....	4
Cnota i terror [fragment].....	9
Czy leninowska przemoc zbawi lewicę?.....	11
Dlaczego tak uwielbiamy nienawidzić Haidera?.....	21
Geje w Iraku.....	28
Hitchcockowskie spojrzenie.....	30
Imperium z ludzką twarzą.....	32
Irak – fałszywe obietnice.....	34
Jeżeli Boga nie ma, wszystko jest zakazane.....	38
Kariera żywych trupów.....	45
Komputerowa iluzja demokracji.....	47
Lenin zastrzelony na Dworcu Finlandzkim – o alternatywnych wersjach historii buntowników.....	49
Lewica wobec Eurokonstytucji.....	51
Marzenia na podsłuchu.....	54
Materialistyczna teologia Krzysztofa Kieślowskiego [fragment].....	57
Melancholia i akt etyczny.....	60
Między pierwszą a drugą rewolucją (Wprowadzenie do „Revolution at the Gates”).....	77
Obiekt a jako wewnętrzna granica kapitalizmu:.....	84
Obrońcy wiary.....	90
Opór to kapitulacja.....	92
Ostatni ludzie to my.....	93
Pięć lat wojny z terrorem.....	97
Raduj się swoim narodem, jak sobą samym!.....	101
Rewolucja u bram.....	126
Rumsfeld w ulu.....	135
Spółczesność obywatelskie, fanatyzm i rzeczywistość digitalna.....	136
Spowiedź zatwardziałego leninisty.....	144
Tybet w więzieniu marzeń.....	146
Wewnętrzna wielkość Stalina.....	148
Witajcie na pustyni rzeczywistości.....	154
Wybór Lenina (Poślowie do „Revolution at the Gates”).....	156
Za mało bomb i za późno.....	178
Zasłona dobrego wychowania.....	182
Zemsta światowych finansów.....	185