

# W POSZUKIWANIU WSPÓLNEGO MIANOWNIKA

UNIWERSALIZM I PROGRESYWNA  
POLITYKA KULTURALNA

REDAKCJA JAN SOWA

ANA TEIXEIRA PINTO

KANT W KATARZE

OVIDIU ȚICHINDELEANU

O NAPIĘCIU MIĘDZY UNIWERSALIZMEM

A POSTRZEGANIEM ŚWIATA

ANDRZEJ LEDER

INNY PRZYCHODZI Z PRZYSZŁOŚCI

ROBERT PFALLER

O TYM, JAK WAŻNE JEST BYCIE DOROSŁYM

ROBIN VAN DEN AKKER

I JULIEN KLOEG

KONDYCJA METANOWOCZESNA, POPULIZM

I NOWA UNIWERSALNOŚĆ

ULRIKE GUÉROT

KWESTIA UNIWERSALIZMU

W STANIE „POŚMIERTNYM”

ALEXANDRE LACROIX

INTERNET FORSUJE UNIWERSALIZM

CZY TRYBALIZM?

ANNA CURCIO

EUROPA WIDZIANA Z POŁUDNIA

CLAUDIA CIOBANU

I TEODOR AJDER

MY, WĘDROWNI



W POSZUKIWANIU  
WSPÓLNEGO MIANOWNIKA



# W POSZUKIWANIU WSPÓLNEGO MIANOWNIKA

UNIWERSALIZM  
I PROGRESYWNA  
POLITYKA KULTURALNA

POD REDAKCJĄ JANA SOWY

Biennale Warszawa  
EUNIC Warszawa  
2019



|     |                                     |                                                                                                                                                              |
|-----|-------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 7   | Jan Sowa                            | Wstęp                                                                                                                                                        |
| 19  | Ana Teixeira Pinto                  | Kant w Katarze                                                                                                                                               |
| 29  | Ovidiu<br>Țichindeleanu             | O napięciu między<br>uniwersalizmem<br>a postrzeganiem świata                                                                                                |
| 41  | Andrzej Leder                       | Inny przychodzi<br>z przyszłości                                                                                                                             |
| 51  | Robert Pfaller                      | O tym, jak ważne jest<br>bycie dorosłym.<br>Etyczny partykularyzm<br>a polityczny uniwersalizm                                                               |
| 63  | Robin van den Akker<br>Julien Kloeg | Kondycja metanowoczesna,<br>populizm i nowa<br>uniwersalność, czyli<br>jak gdyby <i>an sich</i><br>i jak gdyby <i>für sich</i>                               |
| 91  | Ulrike Guérot                       | Kwestia uniwersalizmu<br>w stanie „pośmiertnym”.<br>O demokracji<br>i (niemożliwości<br>działania) państwowości<br>w dobie zdigitalizowanej<br>nowoczesności |
| 123 | Alexandre Lacroix                   | Internet forsuje<br>uniwersalizm<br>czy trybalizm?                                                                                                           |
| 135 | Anna Curcio                         | Europa widziana<br>z Południa. Uniwersalizm<br>i jego ograniczenia                                                                                           |
| 151 | Claudia Ciobanu<br>Teodor Ajder     | My, wędrowni                                                                                                                                                 |
| 168 |                                     | O Autorach i Autorkach                                                                                                                                       |



# WSTĘP

JAN SOWA

W styczniu 2018 roku Sabra Daici i Alin Ionescu z Rumuńskiego Instytutu Kultury w Warszawie zwrócili się do organizatorów Biennale Warszawa z pomysłem zrealizowania wspólnego projektu poświęconego postępowej polityce kulturalnej. Miał się on składać z sympozjum oraz książki i być realizowany pod patronatem EUNIC – Stowarzyszenia Narodowych Instytutów Kultury Unii Europejskiej (ang. European Union National Institutes of Culture). Moje wcześniejsze doświadczenia ze współpracy z różnymi narodowymi instytutami kultury sprawiły, że miałem mieszane uczucia co do tego, na ile postępowe mogą być programy i funkcjonowanie tych placówek. Wiele z nich niewątpliwie prezentuje i promuje kulturę krytyczną, posługując się dyskursem na najwyższym poziomie intelektualnym, jednak sam fakt, że z założenia kładą nacisk na kulturę narodową, ogranicza zakres ich postępowych działań. Pomyślałem więc, że kwestią postępowej polityki kulturalnej można by się zająć przez wyjście z owych ram za sprawą wyboru tematu radykalnie wykraczającego poza idee

narodu i kultury narodowej jako takiej, a wręcz się im przeciwstawiającego. Zgodnie z tymi założeniami zaproponowałem, aby skupić się na kwestii uniwersalizmu, ponieważ to pojęcie i praktyka, których nie można ograniczać do granic państwowych. Chociaż nie wszystkim członkom EUNIC spodobał się ten pomysł, a część nie wyraziła zainteresowania udziałem w takim przedsięwzięciu, udało nam się stworzyć śmiały zespół instytucji reprezentujących dziewięć krajów europejskich: Austrię, Holandię, Niemcy, Włochy, Francję, Mołdawię, Portugalię i Rumunię; Biennale Warszawa przewrotnie wzięło na siebie rolę reprezentowania polskiego instytutu kultury.

Sam fakt zaangażowania tak wielu podmiotów instytucjonalnych w jeden projekt stworzył niemało praktycznych problemów, które świadczyły o podstawowych ograniczeniach, z jakimi boryka się uniwersalizm w obszarze postępowej polityki kulturalnej. W różnych państwach różnie prowadzi się budżetowanie i księgowość instytucji kultury, więc szybko okazało się, że część instytucji nie może pokryć kosztów pewnego typu. Głęboko wierzę w znaczenie materialnego aspektu naszego funkcjonowania społecznego, dlatego twierdziłem, że każdy uczestnik i każda uczestniczka z każdego kraju powinni byli otrzymać jednakowe honoraria za swój wkład, jednak z powodu praktyk instytucjonalnych naszych partnerów okazało się to zadaniem niełatwym. Z tym akurat jakoś sobie w końcu

poradziliśmy, ale inne uniwersalistyczne idee okazały się niemożliwe do zrealizowania – proponowałem na przykład, aby w geście zerwania z partykularystyczną logiką reprezentowania tożsamości narodowej każdy instytut pokrył koszty uczestnictwa w projekcie reprezentanta lub reprezentantki innego kraju niż jego własny. Okazało się, że część stron nie ma takiej możliwości. I to było tylko pierwsze, bardzo podstawowe – i praktyczne – ograniczenie, które ujawniło się, zanim w ogóle poruszyliśmy teoretyczny problem uniwersalizmu, sam w sobie będący przecież ogromnym wyzwaniem.

Uniwersalizm wydaje się jednym z najbardziej ambiwalentnych i sprzecznych, ale jednocześnie wartościowych elementów europejskiej spuścizny kulturowej. Z jednej strony, jak ujął to francuski filozof Alain Badiou, to chrześcijaństwo stworzyło zręby uniwersalizmu, który nie rozróżnia tożsamości etnicznych, narodowych czy kulturowych, lecz traktuje każdą osobę ludzką jako równą i zasadniczo taką samą, jako że „u Boga nie ma względu na osobę” (List św. Pawła do Rzymian, 2, 11). Z drugiej strony ideologia uniwersalizmu była ważnym elementem projektu kolonialnego i środkiem do utrzymywania subalternów w ryzach: biali zdobywcy twierdzili, że europejskie wartości i normy – religijne, kulturowe czy społeczne – mają znaczenie nadrzędne, i narzucali je jako powszechnie obowiązujące, chcąc zmusić poddanych do posłuszeństwa i zniszczyć ich dotychczasowy sposób życia. Nadal

jest to jedna z głównych przyczyn nieufności, jaką wiele społeczeństw i grup etnicznych wyraża wobec pretensji Zachodu do uniwersalizmu.

Te wątpliwości i problemy zostały przedstawione i przeanalizowane w artykułach zebranych w niniejszym tomie. Czytelnik znajdzie je w tekstach Any Pinto, Ovidiu Țichindeleanu, Anny Curcio i innych. Wydaje się, że wszyscy autorzy zgodzili się co do jednego: każdy typ nowego uniwersalizmu będzie musiał zmierzyć się z bezecnościami starego, z jego pełną przemocą spuścizną kolonialną. Wszak w każdym przyszłym projekcie uniwersalistycznym trzeba będzie uwzględnić tych, którzy w przeszłości padali ofiarami europejskiego uniwersalizmu, często ślepego na swój niesprawiedliwy i opresyjny charakter. Niektóre autorki, jak Ana Pinto, wręcz negują potrzebę jakiegokolwiek uniwersalizmu, podczas gdy inni, jak Ovidiu Țichindeleanu, widzą możliwe rozwiązanie w postaci „pluriwersalizmu”, nikt jednak nie twierdzi, iż historia dotychczasowych przedsięwzięć uniwersalistycznych pomaga uporać się z przeszkodami, jakie napotkałby dzisiaj nowy uniwersalizm.

Trudności w dążeniu do uniwersalizmu nie są bynajmniej tematem badań jedynie dla historyków, filozofów czy socjologów. Jestem głęboko przekonany, że globalny, a tym samym uniwersalny charakter wyzwań, przed którymi stoimy – takich jak zmiany klimatyczne, masowe migracje, niekontrolowane wpływy instytucji finansowych, prawicowy

terroryzm i tym podobne – sprawia, że stworzenie jakiegoś rodzaju nowego uniwersalizmu staje się zadaniem najwyższej wagi. Przynajmniej niektórzy autorzy i autorki tego tomu – jak Andrzej Leder, Robert Pfaller, Robin van den Akker, Julien Kloeg czy Ulrike Guérot – zdają się podzielać to przekonanie, nawet jeśli ich nadzieje i wątpliwości co do tego, kiedy podobny projekt mógłby się ziścić, nie zazębiają się ze sobą. Jeśli zgadzamy się, że ludzkość ma szansę pokonać wskazane wyżej zagrożenia, tylko zrzeszając się i działając jako jednolity podmiot, to musimy pilnie znaleźć wspólny mianownik – uniwersalną perspektywę, która umożliwiałaby wychodzenie poza przywiązanie do partykularyzmów rasy, pochodzenia etnicznego, płci lub narodu i pozwalałaby uznać wszystkie kobiety i wszystkich mężczyzn za równoprawnych przedstawicieli rodzaju ludzkiego. Niestety, żadnego takiego projektu na horyzoncie nie widać. Oparte na doświadczeniach praktycznych podejście do kwestii uniwersalizmu, przedstawione w tej książce przez Claudię Ciobanu i Teodora Ajdera, obnaża to, jak daleko nam do niego nawet w obrębie Unii Europejskiej, choć stanowi ona najdalej posuniętą próbę wyjścia w kształtowaniu rzeczywistości politycznej poza ograniczenia państw narodowych.

Minęły ponad dwa lata od przygotowania pierwotnej koncepcji projektu, którego efektem jest ta książka. W jakim stopniu, jeśli w ogóle, przybliżyła nas ona do rozwiązywania problemów związanych

z pojęciem i praktyką uniwersalizmu? Uważam, że zarówno sama książka, jak i poprzedzające ją sympozjum, które odbyło się w maju 2019 roku w ramach pierwszej edycji Biennale Warszawa, pomogły w wyjaśnieniu dwóch kwestii. Pierwsza odnosi się do metafory mianownika użytej w nazwie całego projektu. Odwołuje się ona do matematycznej procedury znajdowania najmniejszego wspólnego mianownika, co jest niezbędne, aby dodawać do siebie ułamki. Uważam, że przenośnia ta dość trafnie oddaje naszą obecną sytuację podzielenia i rozdrobnienia. Podczas sympozjum zwrócono jednak uwagę na to, że mianownik to tylko inna nazwa elementu, który dzieli – dzielnika w sensie matematycznym. Argumentowano, że jako taki nie może on być podstawą czegokolwiek wspólnego, a tym bardziej uniwersalnego. Ten argument ma jednak rację bytu tylko w przypadku bardzo specyficznego rozumienia uniwersalizmu jako ujednolicenia, homogenizacji czy synchronizacji. Tymczasem możemy pojmować uniwersalność właśnie jako element wspólny, który nas dzieli, a tym samym pozwala na swobodne różnicowanie się i nie domaga się żadnej formy uniformizacji – ani odgórnie wymuszonej, ani uchwalonej dobrowolnie od dołu. Taki wspólny mianownik pozostaje oczywiście pustym znaczącym i muszę przyznać, że nie wiem jeszcze, jakie konkretne znaczenie mogłoby się z nim wiązać. Mówiąc inaczej: uniwersalizm z pewnością oznacza jakąś formę harmonizacji, ale nie musi wiązać

się z tym, że wszyscy będziemy nucić tę samą melodię, czy nawet różne jej wersje. Kontrapunkt nie wyklucza harmonii.

Drugim ważnym ogólnym wnioskiem dotyczącym uniwersalizmu wynikającym z rozważań i analiz przedstawionych w tej książce jest konieczność oddzielenia kwestii uniwersalności od sfer kultury i tożsamości, w których automatycznie ją umieszczamy. Stanie się to jasne, gdy abstrakcyjną kwestię uniwersalności odniesiemy do bardzo konkretnych wyzwań dnia dzisiejszego. Weźmy na przykład Bliski Wschód – wiele mówiło się o rzekomym zderzeniu niedających się pogodzić partykularyzmów „cywilizacji” zachodniej i islamskiej, jednak głównym i prawdziwie egzystencjalnym zagrożeniem ze strony Bliskiego Wschodu nie jest bynajmniej islam – niezależnie od tego, jak niebezpieczny i przerażający może być islamski fundamentalizm – ale przemysł naftowy, który nie ma charakteru religijnego, lecz kapitalistyczny. Jedyną naprawdę niebezpieczną i problematyczną mniejszością w krajach Zachodu/Północy są nie muzułmanie czy jakakolwiek inna grupa uchodźców, lecz bogaci. Fakt, że elity robią wszystko, co w ich mocy, aby uniknąć opodatkowania, wyrządza ogółowi społeczeństwa znacznie większą szkodę niż nauki radykalnych imamów. Tak więc zamiast debatować nad tym, jak zmusić muzułmanki do nienoszenia chust, powinniśmy doprowadzić do tego, by bogaci – czy to muzułmanie, czy chrześcijanie – uczciwie

płacili podatki i składali się na opiekę społeczną tak samo jak reszta obywateli. Albo, aby przenieść tę samą kwestię na poziom bardziej globalny, przyjrzyjmy się modnemu dziś pojęciu antropocenu, które wydaje się zawierać element uniwersalistyczny – przecież definiuje go zbiorowy wpływ istot ludzkich na naszą planetę. Jednak miliard najbiedniejszych ludzi mogłoby zniknąć z powierzchni Ziemi i nie miałyby to żadnego wpływu na procesy klimatyczne – oni po prostu konsumują i produkują tak mało, że ich ślad ekologiczny jest znikomy. A czyż nie są takimi samymi ludźmi jak pozostali? Wyzwaniem nie jest to, jak zmusić tych ludzi do zaakceptowania zachodniej racjonalności, ale jak powstrzymać zamożne klasy w krajach Północy przed zrujnowaniem planety, a tym samym przed uczynieniem jej niezdatną do zamieszkania, także dla nich samych. Powiedziałbym więc, że powinniśmy walczyć o uniwersalność w sensie powszechności – „powszechnych wyborów”, „powszechnego opodatkowania”, „powszechnych potrzeb biologicznych” czy „powszechnej zależności od ekosystemu”, a nie w sensie „uniwersalnej religii”, „uniwersalnego języka” czy „uniwersalnej racjonalności”. Taka uniwersalność w języku polityki ma swoją nazwę – jest nią „równość”.

Odwrócenie uwagi od tego, co symboliczne, i skierowanie jej na to, co materialne, mogłoby również pomóc nam wydostać się z pułapki, którą zastawiła na nas postępową polityka, wykorzystując

niedawny zwrot tożsamościowy. Nie ulega wątpliwości, że na całym świecie ludzie są dyskryminowani i prześladowani ze względu na swoją tożsamość – płciową, rasową czy etniczną. Niewątpliwie wymaga to podjęcia natychmiastowych działań politycznych. Jednakże polityka tożsamości, koncentrująca się na tym, co partykularne i odmienne, sprawiła, że znacznie trudniej te coraz bardziej problematyczne działania polityczne podjąć. Gdzie jest miejsce na solidarność, skoro każdy i każda ma wypowiadać się wyłącznie we własnym imieniu? Bez solidarności natomiast nie ma polityki, ponieważ polityka, jak trafnie dowodził Jacques Rancière, to utożsamienie się ze sprawą innego<sup>1</sup>. Nie ma tu miejsca na bardziej szczegółowe omówienie tego problemu, ale pozwolę sobie podać jeden konkretny przykład. W Stanach Zjednoczonych co roku około 1,5 tys. osób pada ofiarami śmiertelnymi brutalnych działań policji. Dzięki ruchowi Black Lives Matter wszyscy o tym słyszeliśmy. Jego działacze i działaczki odważnie zwrócili uwagę społeczeństwa na ten bardzo istotny problem; jednak to, co w dużej mierze pozostaje niezauważone, to fakt, że tylko około 25 procent tych ofiar to czarnoskórzy; mniej więcej połowę stanowią natomiast ludzie biali. Niepodważalne jest, że to przede wszystkim czarni są w USA ofiarami przemocy ze strony policji, jednak równie oczywiste jest, że nie tylko rasa wydaje się czynnikiem odgrywającym tu rolę. Benjamin Mateus

<sup>1</sup> Zob. Jacques Rancière, *Na brzegach politycznego*, tłum. Iwona Bojadźjewa, Jan Sowa, Korporacja Ha!art, Kraków 2009.

w szczegółowej analizie problemu wykazał, że „tym, co łączy białych i czarnych zabijanych przez policję, jest ubóstwo”<sup>2</sup>. Nigdy nie rozwiążemy problemu brutalności policji wobec ludzi czarnych, jeśli będziemy się skupiać wyłącznie na kwestii rasowej. Potrzebujemy materialistycznej perspektywy klasowej, która pozwoli na skonstruowanie uniwersalistycznych ram pojęciowych wykraczających poza tożsamość i różnicę, aby można było w pełni ukazać problem i przeciwstawić brutalności policji solidarny front politycznej walki.

Wraz z globalną ekspansją prawicowego populizmu problem polityki tożsamości ukazał ostatnio nowe, zaskakujące oblicze. Zestawianie ze sobą tych dwóch zjawisk może wydawać się paradoksalne, a nawet absurdalne, uważam jednak, że są one w ścisły sposób dialektycznie powiązane – prawicowy populizm to polityka tożsamości białych, ze wszystkimi charakterystycznymi cechami tego konkretnego sposobu uprawiania polityki: eksponowaniem swoich cierpień, skupianiem się na własnych tradycjach kulturowych traktowanych jako rodzaj kapitału symbolicznego (którego należy strzec przed wszelkiego rodzaju wpływami zewnętrznymi), walką o uznanie oraz pogardą dla wszelkich form uniwersalizmu. Jest to przykład szerszej i jeszcze bardziej problematycznej tendencji do przejmowania przez prawicę lewicowych idei

2 Zob. Benjamin Mateus, *Behind the epidemic of police killings in America: Class, poverty and race*, „World Socialist Web Site”, 20.12.2018, <[www.wsws.org/en/articles/2018/12/20/kill-d20.html](http://www.wsws.org/en/articles/2018/12/20/kill-d20.html)> [dostęp: 25.12.2019]. Więcej na ten temat zob. Cedric Johnson, *The Panthers can't save us now*, „Catalyst” 2017, vol. 1, № 1.

oraz narzędzi politycznych. Wyraźnie pokazuje on, że upieranie się przy afirmacji tego, co partykularne, w końcu się mści. Nie dziwi więc, że sprawy związane z prawicowym populizmem przewijają się w całej tej książce, a artykuł Robina van den Akkera i Juliena Kloega przyjmuje go w ogóle za główny punkt odniesienia do swojego projektu „kontrpopulistycznych” – lub alterpopulistycznych – działań politycznych.

Ponieważ niniejszy zbiór esejów stanowi raczej przyczynek do obszerniejszych dociekań, trudno jest wyciągnąć z tej dyskusji jakiegokolwiek definitywne wnioski. Ci, którzy szukają gotowych przepisów na postępową politykę kulturalną, będą co najmniej rozczarowani treścią trzymanej w rękach publikacji, gdyż stawia ona więcej pytań, niż daje odpowiedzi. A skoro każdy przyszedł uniwersalizm może zaistnieć tylko za sprawą praktyki, książka może co najwyżej zarysować prawdopodobny kurs – lub wiele kursów – który obierze owa praktyka. A więc – w drogę!

*tłumaczenie: Jerzy Paweł Listwan*



# KANT W KATARZE

ANA TEIXEIRA PINTO

W październiku 2012 roku poleciałam do stolicy Kataru, Ad-Dauhy, na zaproszenie Katarskiego Zarządu Muzeów (ang. Quatari Museum Authority). Program tej wizyty prasowej zaczynał się od spaceru po molo, którego punktem kulminacyjnym jest 7 Richarda Serry. Owa 7 to gigantyczna rzeźba złożona z siedmiu masywnych płyt stalowych, ustawionych w kształt siedmioboku – najdroższe dzieło sztuki wykonane na zamówienie publiczne dla Katarskiego Zarządu Muzeów. Rzeźbę umieszczono na końcu molo przylegającego do Muzeum Sztuki Islamskiej (ang. Museum of Islamic Art), zaprojektowanego przez gwiazdę świata architektów, I.M. Peia.

Gdy zbliżaliśmy się do kolosa, idąca obok mnie dziennikarka zwierzyła mi się: „Byłam tu w zeszłym roku, kiedy to budowali. Nie chciałaby pani widzieć tych indyjskich robotników, jak nie-szczęśnicy tyrali w palącym słońcu”. Gdy spojrzałam jej w oczy, zaczęła się tłumaczyć, mamrocząc: „Wiem, że to wspaniałe dzieło sztuki, ale jestem tylko człowiekiem...”. Jej twarz zdradzała szczere zatroskanie, jednak kobieta nie zdobyłaby się na skrytykowanie rzeźby. Okrążając metalową konstrukcję, znalazłam się twarzą w twarz z innym dziennikarzem, który szepnął: „Po tym, jak Human Rights Watch wypuściła raport potępiający katarską politykę pracy, tutejsze władze wydały zakaz wykonywania prac na zewnątrz, gdy temperatura przekracza pięćdziesiąt stopni Celsjusza. Tyle że oficjalnie nigdy nie jest więcej niż pięćdziesiąt stopni!”. Na chwilę zapadło milczenie, dziennikarz wzruszył ramionami i wrócił do pstrykania zdjęć. Mimo wszystkich swoich wątpliwości dotyczących praw pracowniczych moi towarzysze jakoś nie podawali w wątpliwość dwóch rzeczy: tego, że 7 Richarda Serry jest dziełem sztuki, i tego, że dzieło sztuki z zasady jest czymś dobrym, wartościowym.

Nie jest to pogląd odosobniony. Skrupuły etyczne trudno jest pogodzić z tym, co stało się na Zachodzie kanonem. Termin „estetyka”, który trafił do leksykonu filozofii w XVIII wieku, z założenia narusza w pewnym stopniu ciągłość; przeżycie estetyczne jest niejako oderwane od doświadczenia zmysłowego. Od czasów Kanta – tu sparafrazuję przede wszystkim Jacques’a Rancière’a – owo oderwanie staje się wręcz znakiem rozpoznawczym estetyki.

Kryje się w tym podwójna negacja: obiekt estetyki nie jest ani przedmiotem wiedzy, ani pożądania<sup>1</sup>. Ów sprytny zabieg pozwala traktować wartość estetyczną jako uniwersalną. Jednak wprowadzając pojęcie bezinteresowności, Kant równocześnie przeciwstawił mu pojęcie gustu moralności. Na początku

*Krytyki władzy sądzienia* ilustruje on swoje rozumowanie przykładem pałacu, w którym osąd estetyczny wyodrębnia czystą formę budowli, nie zważając na to, czy nad jej stworzeniem trudziła się rzesza ubogich robotników pracujących w fatalnych warunkach. Estetyczna ocena dzieła sztuki, powiada Kant, musi ignorować ludzki trud. Teza ta będzie się później zazębiać z klasycznym dziś

tekstem Clementa Greenberga *Awan-garda i kicz*, zamieszczonym w 1939 roku w „Partisan Review”<sup>2</sup>, którego autor zrównuje realizm socjalistyczny (ang. *social realism*) z powtarzaniem gotowych formuł i haniebnym automatyzmem. Polemizując ze stanowiskiem amerykańskiego Kongresu<sup>3</sup>, Alfred Barr (pierwszy dyrektor Museum of Modern Art w Nowym Jorku) rozwinie myśl Greenberga w artykule dla „New York Times Magazine” z roku 1952, zatytułowanym *Is modern art communist?* [Czy sztuka nowoczesna jest komunistyczna?]. W eseju tym Barr głosi, że abstrakcja jest formą antytotalitaryzmu, zaporą przed nieliberalnymi tendencjami, więc toruje drogę do strategicznego przeformułowania pojęcia artystycznej autonomii w wyraz wolności jednostki, doskonale licujący z ustrojem wolnorynkowym. Zgodnie ze słynną wypowiedzią muralisty Diega Rivery, w której skrytykował on obrazy Rufina Tamaya jako „sprzedawanie milczenia”, gdy „rewolucyjna siła abstrakcji” jest odcinana od rewolucyjnych tęsknot w sensie społecznym

1 Zob. Jacques Rancière, *Thinking between disciplines: An aesthetics of knowledge*, „Parrhesia” 2006, № 1, s. 1–12.

2 Zob. *Kultura masowa*, red. Czesław Miłosz, Dwight Macdonald i in., Kultura Paryska, Paryż 1959; Clement Greenberg, *Obrona modernizmu. Wybór esejów*, tłum. Grzegorz Dziamski, Maria Śpik-Dziamska, Universitas, Kraków 2006.

3 Kongres USA nie przepadał za sztuką nowoczesną, opisując ją jako obcy (czytaj: komunistyczny) spisek przeciwko amerykańskiemu sztukom pięknym. Zob. na przykład przemówienie republikańskiego kongresmana z Michigan, George’a Donderosa, z 16 sierpnia 1949 roku, zatytułowane *Modern art shackled to communism* [Sztuka nowoczesna w okowach komunizmu].

i ekonomicznym, sztuka ztraca wszelką polityczną nośność, a jej treści stają się rzeczą gustu (wyższych sfer) przeciwstawianego bezguściu pospólstwa.

Stąd moje pytanie: które subiektywizmy ulegają zatarciu po to, aby wartości uniwersalne mogły ogłosić swoją autonomię? I które subiektywizmy są z kolei wzmacniane, gdy już do tego dojdzie?

Podczas wizyty w Katarze nie znalazłam jeszcze twórczości amerykańskiego powieściopisarza Richarda Wrighta – tu muszę podziękować Kodwowi Eshunowi za zwrócenie mi uwagi na jego pisarstwo – ale po przeczytaniu jego szkicu *Native Son*<sup>4</sup> nareszcie byłam w stanie sformułować pytania, które zasiała w mojej głowie wycieczka do Ad-Dauhy: Co znaczą „sztuka” czy „kultura” w sytuacji, gdy ci, którzy budują dzieło sztuki, borykają się z brakiem przynależności, co dyskredytuje aspiracje sztuki do bycia ośrodkiem tego, co uniwersalne?<sup>5</sup> Gdzie są ci, którzy przychodzą na świat w odcywilizowanej próżni, wytworzonej przez trajektorię ekspansji zachodnich imperiów i ich namiestników, którzy patrzą na świat, jakiego nie kształtowali ani nie mogli uznać za własny, na kulturę niewspieraną ich lojalnością, na społeczeństwo pozostawiające ich samych sobie? Richard Wright opisywał głębokie poczucie wykluczenia, wrażenie oglądania rzeczy w ich bolesnej nagości, w odniesieniu do którego trudno znaleźć słowa mogące wyrażać jakąś wspólnotę losu. Pewien brytyjski teoretyk powiedział do mnie kiedyś przy dystrybutorze wody: „Uczestnicząc w demonstracjach [przeciwko przemocy policji i instytucjonalnemu rasizmowi w Londynie – przyp. aut.], zdałem sobie sprawę, że mam więcej wspólnego z owymi policjantami niż z młodymi mężczyznami z Bangladeszu stojącymi obok mnie”. To zaś prowadzi mnie do udzielenia odpowiedzi na postawione w tej książce pytanie, które w moim przekonaniu brzmi: „Jak zdekolonizować uniwersalizm, oddzielając go od narracji białej nowoczesności?”.

Nie jestem pewna, czy uniwersalizm w ogóle da się odebrać od narracji białej nowoczesności, ponieważ pytanie o to, co uniwersalne, z definicji wiąże się z potrzebą synchronizacji. Innymi słowy: uniwersalność jest zawsze zakotwiczona w matrycy chronopolitycznej.

4 Zob. Richard Wright, *Native Son*, Harper & Brothers, New York 1940.

5 Kodwo Eshun w komentarzu do Richarda Wrighta *How “Bigger” Was born* – wykład na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku, marzec 1940 roku: <[xroads.virginia.edu/~mao1/white/anthology/bigger.html](http://xroads.virginia.edu/~mao1/white/anthology/bigger.html)> [dostęp: 3.12.2019].

Jeśli istniało cokolwiek, co wyznaczało erę nowoczesności, to była to wiara, że przyszłość będzie inna od przeszłości. Nowoczesność implikuje porządek czasowy zwrócony ku przyszłości i jednokierunkowy, rozdzielający czas na dwa odmienne momenty: to, co było, i to, co będzie. Funkcją tej linearnej reprezentacji czasu jest idea „przyszłości” jako przedmiotu ekonomicznych i emocjonalnych inwestycji. Ale wymowa tej różnicy jest warunkowana przez – i przecina się z nią – wymowę innej różnicy – różnicy ras.

Podłożem globalnej synchronizacji osi czasu istniejącej od zarania istnienia handlu w skali globalnej był, jak twierdzi Yuk Hui, rozwój techniki<sup>6</sup>. Proces ten bardzo się nasilił w dobie globalizacji. Począwszy od czasów renesansu, kultura, tradycyjnie postrzegana jako byt statyczny, była coraz częściej kodowana czasowo: stawała się liniową panoramą, w której różne obszary można było mierzyć jedną metryką cywilizacyjnego „postępu”. To zaaferowanie linearnością i postępowym ruchem w przód zmieniło kategorię czasu w instrument biopolityki, a przez ekstrapolację – także nekropolityki. Wtłoczone w schemat klasyfikacji od najprymitywniejszych do najbardziej cywilizowanych, różne populacje zostały wpisane w chronologiczny ranking, ostentacyjnie odróżniający społeczeństwa „wysoko rozwinięte” od „zacofanych”.

Ta „odmowa współczesowości”, twierdzi antropolog Johannes Fabian<sup>7</sup>, usprawiedliwia i racjonalizuje stale rosnące dysproporcje sił, przypisując różne populacje do różnych czasów, a w końcu, jak ujął to Kodwo Eshun, skazuje „tych, których pozbawiono władzy, na życie w przeszłości”<sup>8</sup>. Z tej perspektywy geopolityka jawi się jako forma chronopolityki. Wszystkie znaczniki nowoczesności – postęp, rozwój, modernizacja, uprzemysłowienie, urbanizacja – sugerują przyjęcie chronologii komparatywnej. A ponieważ nie-Europejczycy zupełnie „nie nadążają za epoką”, kolejne fale kolonialnej i neokolonialnej grabieży są wciąż uzasadniane koniecznością przystosowania się do nowoczesności, rozwoju bądź, jak kto woli, „nadrabiania zaległości”. Rabunek czy zawłaszczanie różnych dóbr – przez zniewolenie, zagarnianie ziemi albo łupiestwo – mogą tym samym być traktowane jako dar lub prezent, jako łaskawe dopuszczenie do udziału we współczesności. Zacytuję tu Naokiego Sakaiego:

6 Zob. Yuk Hui, *What begins after the end of the enlightenment?*, „e-flux” 20019, № 96.

7 Zob. Johannes Fabian, *Time and the Other: How anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York 1983.

8 Zob. Kodwo Eshun, *Further considerations on Afrofuturism*, „New Centennial Review” 2003, vol. 3, № 2, s. 289.

Nie sposób pojąć terminu „nowoczesność” – czy to jako pewnego układu warunków socjoekonomicznych, czy jako faktu trzymania się przez społeczeństwo pewnego zbioru wybranych wartości – bez zestawiania tego, co nowoczesne, z tym, co przednowoczesne. W ujęciu historycznym nowoczesność przeciwstawiano przede wszystkim temu, co ją historycznie poprzedzało; w ujęciu geopolitycznym była ona przedstawiana w kontraście do tego, co nienowoczesne, a konkretniej: co niezachodnie. Owe zestawienia pełniły więc rolę schematu dyskursywnego, zgodnie z którym predykat historyczny przekłada się na geopolityczny, i *vice versa*. Podmiot jest charakteryzowany przez takie właśnie predykaty, i za sprawą tego aparatu dyskursywnego rozróżnia się diakrytycznie dwa typy obszarów: nowoczesny Zachód i przednowoczesny nie-Zachód. Naturalnie nie znaczy to, że Zachód nie przechodził stadiów przednowoczesnych, ani też że nie-Zachód nie może się zmodernizować: wyklucza się natomiast możliwość jednoczesnego istnienia przednowoczesnego Zachodu i nowoczesnego nie-Zachodu.

Nawet pobieżna tego rodzaju analiza nowoczesności przekonuje do istnienia pewnej biegunowości czy wypaczenia pośród możliwych sposobów historycznego i geopolitycznego pojmowania świata. Nie istnieje żaden niezależny powód, dla którego opozycja Zachód–nie-Zachód miałaby determinować geograficzną perspektywę nowoczesności, poza faktem, że ustanawia ona domniemaną jedność Zachodu<sup>9</sup>.

W większości krajów Azji Wschodniej, gdzie proces błyskawicznej urbanizacji i modernizacji był postrzegany jako synonim westernizacji, technologia mogła być postrzegana jako *locus* podwójnego wykluczenia wskutek jednoczesnego wprowadzania elementów nowych i obcych. Mimo tego rozdźwięku, a może właśnie dzięki niemu, przemysł przyspieszył w swoich dążeniach do „zsynchronizowania” tych krajów z Zachodem. Rozwój techniki, jak zauważa Yuk Hui, zaczął stanowić dla Chińczyków „przeszłość nigdy nieprzeżytą”, a mimo

<sup>9</sup> Naoki Sakai, *Modernity and its critique: The problem of universalism and particularism*, „Multitudes” 2001, № 6, <[www.multitudes.net/Modernity-and-Its-Critique-The/](http://www.multitudes.net/Modernity-and-Its-Critique-The/)> [dostęp 20.03.2020]. [Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady cytatów pochodzą od tłumacza artykułu – przyp. red.]

10 Zob. Yuk Hui, *The question concerning technology in China*, Urbanomic Media Ltd, Falmouth 2016.

11 Zob. Marina Vishmidt, *Accumulating futures*, red. Sven Lütticken, Eric de Bruyn, Sternberg Press, New York – Berlin 2018.

12 Równocześnie obrona wartości uniwersalnych wydaje się – paradoksalnie – domagać zamykania granic, co wyraźnie pokazała nowa fala nastrojów antyimigranckich w Europie. Oczywiście jest jednak, że kiedy obecnie nasi przywódcy polityczni mówią o uniwersalizmie, to mają na myśli szowinistyczną utopię. Zatem po raz kolejny posługiwanie się terminem „uniwersalizm” sprzyja prymatowi pewnej specyficznie modernistycznej odmiany chronopolityki, której moim zdaniem warto się przyjrzeć, skoro niniejsza antologia łączy uniwersalizm z pytaniem o przyszłość, zakładając, że jedynie projekt uniwersalistyczny może chronić przed zagrożeniami stwarzanymi przez obecny kryzys.

to parł naprzód w o wiele szybszym tempie, niż to miało miejsce w USA czy Europie<sup>10</sup>.

Przyszłość jest funkcją owych stosunków imperialnych. Właśnie dlatego, w moim przekonaniu, to, z czym obecnie mamy do czynienia, a co moż-

na opisać jako proces dewesternizacji – w którym Zachód błyskawicznie traci swą dominującą pozycję i toczy się rywalizacja o geopolityczną kontrolę nad kolonialną macierzą eksploatacji – zrodziło niebawem zainteresowanie przyszłością bądź jej brakiem i doprowadziło do powstania mnóstwa reformistycznych bądź reakcyjnych form progresywizmu, głoszących, że przyszłość jest

„okradana, blokowana czy w inny sposób ogałacana z treści”<sup>11</sup> – a zatem trzeba ją odzyskać. Z tej perspektywy kluczowym sposobem przejawiania własnej mocy wydaje się moc dążenia do „przyszłości” lub jej kształtowania zgodnie z własnymi życzeniami. Tak postrzegana relacja między usytuowaniem w czasie a politycznym procesem podejmowania decyzji kładzie fundament pod pojmowanie teraźniejszości jako „momentu przejścia”, w którym możliwe jest dokonywanie epokowych wyborów, a w rezultacie kreowanie alternatywnych przyszłości. Jednak owo pojęcie „przyszłości” – o tyle, o ile jest ono związane ze złe maskowanym pożądaniem synchroniczności, z tęsknotą za tym, by przywrócić światu bezpieczeństwo (czytaj: zachodniość) – ma także rys totalizujący<sup>12</sup>.

Przykładowo, termin „antropocen” – oznaczający epokę historyczną, w której człowiek stał się czynnikiem sprawczym procesów geologicznych – narzuca określoną logikę podziału dziejów na okresy, wypuklając technologiczne oddziaływanie rodzaju ludzkiego, a zaciemniając różne usytuowanie geopolityczne i antagonizmy rasowe w obrębie owej wzniosłej kategorii: „człowiek”. Można twierdzić, że antropocen jest pojęciem antypolitycznym: rozmywa odpowiedzialność, zamiast obarczać nią konkretne podmioty i czynniki sprawcze strukturalnie odpowiedzialne za zmiany klimatyczne. W tym samym tonie dodałabym, że istnieje wyczuwalne napięcie między ruchem ekologicznym, przeważnie

skupiającym się na ochronie terenów naturalnych i dzikiego życia – które to cele odzwierciedlają interesy jego zwolenników, w pierwszym rzędzie ludzi białych z klasy średniej i wyższej średniej – a ruchami walczącymi o sprawiedliwość środowiskową. Na mniej więcej podobnej zasadzie apele o rozszerzenie skali czy „uniwersalizację” walk oraz stosowanie podobnych metod i stylu dyskusowania o „uniwersalnym” wymiarze obecnego kryzysu mogą być odbiciem neoliberalnego nacisku na „globalność” – hasło, za którym kryje się ogólnoplanetarna integracja.

Posunąłbym się wręcz do stwierdzenia, że właśnie teraz dochodzi do rekonfiguracji politycznego spektrum, dyktowanej owym dążeniem do synchronizacji – i nie mogę się oprzeć myśli, że to swoista ironia losu, gdyż wprowadza to zamieszanie w walce lewicy i prawicy o pozycję na politycznej scenie.

Według Ernsta Blocha atrakcyjność faszyzmu w pierwszej połowie XX wieku opierała się na otwarciu na tych, którzy są „nie na czasie”, są na bakier z nowoczesnym rozwojem, jak i na odniesieniu do ich niedzisiejszego, staromodnego sposobu bycia. Populacje wiejskie, przywiązane do tradycyjnych stylów życia, oraz niedawni chłopci, którzy właśnie zasilili szeregi proletariatu, trawieni nostalgią i cierpiący z powodu rozłąki ze wszystkim, co swojskie, widzieli w faszyzmie odpowiedź na swoje tęsknoty za tym, co minione, i ich uprawomocnienie. Owo przywiązanie do przeszłości ostro kontrastowało z nowoczesną energią lewicy, której dążenie do zsynchronizowania światowego proletariatu było tyleż przeciwagą, ile odbiciem zestrojenia światów społecznych wymuszanego przez kapitał. Obecnie, jak się wydaje, sytuacja się odwróciła. Jak twierdzi Alberto Toscano, można odnieść wrażenie, że „tendencje faszystyzujące, które znalazły wyraz w wyborze Trumpa, a także we współczesnych mu projektach natywistycznych na całym «Zachodzie» Zachodu, czerpią siłę z przemożnego pragnienia synchronii: nie wchodzi tu w grę żadna odległa przeszłość, żadna sztucznie stworzona tradycja, ale tęsknota za wyobrażeniem pewnego momentu dziejowego, czasu powojennego dostatku *trente glorieuses*<sup>13</sup>, za jednoznacznym rasowo i genderowo wizerunkiem cieszącego się społecznym uznaniem wielkoprzemysłowego robotnika patrioty”<sup>14</sup>. Ów impuls powrotu

13 Chodzi o trzy dekady powojennego rozwoju (między rokiem 1945 a mniej więcej 1975), które były dla klas pracujących na Zachodzie najlepszym pod względem materialnym okresem w znanej nam historii [przyp. red.].

14 Alberto Toscano, *Notes on late fascism*, „Historical Materialism”, 2.04.2017, <[www.historicalmaterialism.org/blog/notes-late-fascism](http://www.historicalmaterialism.org/blog/notes-late-fascism)> [dostęp: 3.12.2019].

do tego, co minione, znajduje swój centrolewicowy korelat w akcentowaniu kwestii skali, w ciągłym odwoływaniu się do wymiaru „planetarnego”, czy też w poglądzie sformułowanym przez Roberta Mangabeirę Unger: „Każda zmiana poza całkowitą rewolucją będzie jedynie konserwatywnym łataniem dziur”<sup>15</sup>. W podobnym tonie wypowiada się eschatologia akcelerationistyczna: ocalenie jest antytezą nie tyle zagłady, ile wielości ocalań z dnia

15 Roberto Mangabeira Unger, *Social theory: Its situation and its task*, Cambridge University Press, New York 1987, s. 158.

na dzień – niezliczonych sposobów, dzięki którym ludzie dają sobie radę, wytrzymują, nigdy nie zaznając wybawienia, wskrzeszenia i nie mogąc liczyć, że kiedyś naprawdę odżyją.

Projekty apokaliptyczne, parafrazując Georges’a Didiego-Hubermana, zwykle przedstawiają zbawienie jako akt wielkiego ocalenia, spektakularną chwilę, która położy kres wszystkim pomniejszym ocaleniom, doraźnym i pozbawionym wartości objawienia<sup>16</sup>. W rezultacie każda forma zaangażowania w konkretne boje czy lokalne formy oporu jest piętnowana jako zdrada wobec przyszłości, czy też zamykanie drogi do niej; przyszłość ma się natomiast ziścić jako powrót do życia, choć sam

16 Zob. Georges Didiego-Huberman, *Survival of the fireflies*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009, s. 40–42.

ów projekt został całkowicie utożsamiony z nieustannym rozwojem globalnym, z postępem technologicznym i z reprodukowaniem klasy średniej. Formy kolektywnej mobilizacji, które nie chcą „rozszerzać skali” lub wyraźnie ukształtować się zgodnie z nakazami polityki, są określane jako niedojrzałe i niezdolne do

17 Termin *folk politics* odnosi się do aktywistycznej ideologii promującej działanie w małej, konkretnej skali i tworzenie rozwiązań organizacyjnych preferujących lepszy przyszły świat. Ten tryb walki przeciwstawia się działaniu w wielkiej skali zorientowanemu na tworzenie rozwiązań makrosystemowych [przyp. red.].

wyczarowania perspektyw na „przyszłość”, a co za tym idzie – wyszydzane jako rodzaj „polityki ludowej” (ang. *folk politics*)<sup>17</sup>. Jeśli ich uczestnicy pochodzą ze środowisk mniejszościowych, nazywa się ich zadymiarzami – irracjonalnymi, niewiedzącymi, czego chcą, i denerwująco agresywnymi. Takie skojarzenie *episteme* nacechowanych rasowo i genderowo (z jednej strony mówi się o niechęci do ruszenia się z domu, niebraniu się w garść i braku ambicji; z drugiej – o zezwierzęceniu i niedorzecznych wybuchach) z idiomem „przyszłości” doprowadza do totalizacji „globalności” jako obszaru połączeń pozbawionych tarcia, ostatecznie implikując to, cze-

mu miało się przeciwstawiać, a mianowicie społeczną homogenizację, imperialną ekspansję i ekonomiczną globalizację. Czyli,

wracając do wywodu Sakaiego, „Zachód ma reprezentować taki moment tego, co uniwersalne, który podsumowuje poszczególne partykularyzmy. Wprawdzie Zachód sam w sobie jest partykularny, ale równocześnie stanowi on uniwersalny punkt odniesienia, w stosunku do którego wszystko inne uważa się za partykularyzm. I pod tym względem Zachód jest, w swoim mniemaniu, wszechobecny”<sup>18</sup>.

18 Naoki Sakai, dz. cyt.

Słynne już stało się stwierdzenie Fredrica Jamesona z 2003 roku, iż łatwiej wyobrazić sobie koniec świata niż koniec kapitalizmu<sup>19</sup>. Jak dowodziła Lauren Berlant, te same przywiązania, które przyczyniają się do powielania tego, co szkodzi światu, równocześnie są tym, co utrzymuje jedność tego świata jako jego spójną reprezentację. Kapitalizm to nie tylko pewna forma ekonomii politycznej; to również struktura afektywna, określony sposób porządkowania codzienności. Porzucenie własnych przywiązań, nawet jeśli są one okrutne lub szkodliwe, oznaczałoby dla człowieka odrzucenie świata i rezygnację z własnego w nim miejsca<sup>20</sup>. Myślę, że właśnie dlatego wciąż jest nam tak trudno wyrzec się takich pojęć, jak „uniwersalne”, „globalne” czy „przyszłość”, nawet kiedy coraz więcej ludzi łąduje na marginesie społecznym po sklasyfikowaniu ich jako złej inwestycji lub niewartych inwestowania, ponieważ ich egzystencja albo praca nie są przeszłościowe.

19 Fredric Jameson, *Future city*, „New Left Review” 2003, vol. 21.

20 Zob. Lauren Berlant, *Cruel optimism*, Duke University Press, Durham 2011.

Wracając, w ramach konkluzji, do pytania stawianego w tej książce: termin „uniwersalizm” jest dla mnie trudny, ponieważ z jednej strony idzie on za daleko – sugeruje „niechęć do samoo graniczenia; rości sobie zdolność, jeśli nie przekraczania wszelkich partykularyzmów, to przynajmniej do zmierzania w tym kierunku”<sup>21</sup>, trwając przy tym, co nie jest względne, czy też tym, co niepodważalne, choć równocześnie podważa wszystko inne. Z drugiej strony daje on zbyt mało: nie wyposaża nas w narzędzia, by stawić czoła potężde imperium lub zmierzyć się ze skalą czasową opresji. Na pytanie: „Czy można zdekolonizować uniwersalizm?” odpowiedziałabym, że zamiast wyrażać rozczarowanie malejącą rangą pojęcia uniwersalności, warto byłoby sprawdzić, w jaki sposób synchronia działa na korzyść hegemonii, białej rasy oraz imperium. Innymi słowy: pytanie, które chciałabym postawić, brzmi: „Jak

21 Zob. Naoki Sakai, dz. cyt.

ANA TEIXEIRA  
PINTO

Kant w Katarze

opracowywać teoretycznie heterogeniczność, zamiast rozwijać  
(uniwersalistycznie zorientowaną) ontologię?”.

*tłumaczenie: Jerzy Paweł Listwan*

# O NAPIĘCIU MIĘDZY UNIWERSALIZMEM A POSTRZEGANIEM ŚWIATA

OVIDIU ȚICHINDELEANU

## WIZUALNE FUNDAMENTY NOWOCZESNEGO/KOLONIALNEGO UNIWERSUM

Od zarania nowoczesnego/kolonialnego świata nowe, zapewne najbardziej znaczące sposoby wyrażania uniwersalizmu miały charakter wizualny. Odegrały one doniosłą rolę w przełomowej i całkowitej zmianie postrzegania świata. Ten sam wizualny uniwersalizm doprowadził do pojawienia się narratora pierwszoosobowego mogącego patrzeć na ów świat z pozornie odrealnionej perspektywy, jakby z niebios albo jak gdyby ulatywał on w przestrzeń kosmiczną. Zachodnioeuropejska kartografia w czasach tak zwanej epoki wielkich odkryć geograficznych zapoczątkowała przedstawienia obrazu ziemi, które wykorzystujemy do dziś. Ów całościowy obraz nadal ma znaczący wpływ na uwikłanie świata w uniwersalizm, o którym mówimy, a także determinuje to, na ile ów uniwersalizm jest w stanie przewyciężyć działające we współczesnym świecie ograniczające go siły.

Choć katolicką koncepcję „Kościoła uniwersalnego” – w przeciwieństwie do Greckiego Kościoła Prawosławnego (a także Kościołów wschodnioeuropejskich, północnoafrykańskich i bliskowschodnich) – wspierały takie pojęcia polityczne, jak uniwersalna władza Kościoła, a później uniwersalna władza monarchii<sup>1</sup>, można dostrzec odmienny rodowód łączący szesnastowieczną kartografię z bogato zdobionymi wczesnymi uniwersalnymi geografiami, dziejami świata, a nawet z siedemnastowiecznymi ilustrowanymi słownikami uniwersalnymi, które pod koniec XVIII wieku

<sup>1</sup> W języku polskim w tym i podobnych kontekstach częściej pojawia się przymiotnik „powszechny”. Tu i dalej, ze względu na większą precyzję adekwatność takiego przekładu, przyjmujemy jednak formę „uniwersalny” pomimo jej nieco sztucznego brzmienia [przyp. red.].

przekształcili się w pełne rycin encyklopedie obejmujące ówczesną wiedzę powszechną. Jednocześnie na masową skalę zaczęły powstawać przyrządy optyczne pozwalające na zabawę z perspektywą i projekcjami świata, co doprowadziło do wizualnej orgii dziełnastowiecznych wystaw światowych i ich „uniwersalnych fantasmagorii” reprezentujących kultury i cywilizacje świata<sup>2</sup>. To filozofia, mimo skostnienia swych klasycznych i uniwersalnych kategorii, musiała przystosować się do tych postępowych prądów myślowych, a nie na odwrót – choć ostatecznie odpowiedziała na nie własną „potworną wolą inkorporacji”.

<sup>2</sup> Zob. Walter Benjamin, *The arcades project*, Harvard University Press, Cambridge – London 1999, s. 14.

U progu nowoczesności, w 1507 roku, niemiecki kartograf Martin Waldseemüller, uczony działający na dworze wpływowego władcy René I Andegawęńskiego, księcia Lotaryngii, króla Neapolu i Jerozolimy, opublikował dzieło *Universalis cosmographia*, pierwszą europejską mapę ukazującą „czwartą stronę świata”. Dokonanie to okazało się sensacją, gdyż wydawało się dopełnieniem ludzkiej wizji świata. Mapa pokazywała obszary, których wielki Ptolemeusz nie tylko nigdy nie widział, ale nawet nie wiedział o ich istnieniu. Po dodaniu „Ameryki” reprezentatywne przedstawienie świata na dwunastu kartach zdawało się kompletne, a przynajmniej mogło za takie uchodzić, pomimo zaznaczonej na dole kart *terra incognita*, obejmującej tereny dzisiejszej Kanady i Alaski.

Mimo dokonanej przez Jacques’a Derridę drobiazgowej dekonstrukcji fonocentryzmu w zachodniej kulturze pisanej i jego wiecznej obietnicy oraz niekompletności znaczenia „Ameryka” dostarcza właśnie pełnego znaczenia i pretenduje do całościowej reprezentacji w dyskursie wizualnym. Wyobrażenie sytuuje oglądających w obrębie ontologii nie-nieobecności (ang. *non-absence*). Dla czwartej strony świata, tej, która sprawia wrażenie pełnej reprezentacji, Waldseemüller proponuje nazwę „Ameryka”, oddając hołd swojemu źródłu informacji, które zostało przełożone i opublikowane w dołączonej do mapy książce *Cosmographiae introductio*. Były to sensacyjne listy pewnego florenckiego awanturnika zwanego Amerigo Vespucci. Donosił w nich o przeprowadzonych wzdłuż atlantyckiego wybrzeża Ameryki Południowej czterech ekspedycjach, którymi ponoć dowodził między 1497 a 1502 rokiem. Autor z rozmysłem wybrał adresatów listów, najbardziej wpływowe osobistości w Europie, takie jak Wawrzyniec

Wspaniały czy René i Andegaweński. Niezwykłe pisma są intrygujące same w sobie. Zostały napisane w pierwszej osobie, bez cienia zażenowania wychwalając autora i przedstawiają wyłącznie jego doświadczenia i obserwacje. Nadawca nigdy nie wspomina nazwisk innych osób ani współtowarzyszy wypraw, nawet imienia kapitana statku. Z równie niezachwianą pewnością umieszcza w liście wyrażenie *mundus novus*, twierdząc, że Nowy Świat nie leży na wschodnich rubieżach Azji, jak aż do śmierci sądził genueńczyk Kolumb, lecz jest oddzielnym kontynentem, gdzie żyją fantastyczne zwierzęta, olbrzymy i dzikie ludy, łądem bogatym w rozmaite zasoby<sup>3</sup>.

I to podziało. W 1507 roku w Wenecji listy opublikowano w oszałamiającej antologii *Paesi novamente ritrovati*, a w 1508 roku król Ferdynand mianował Vespucciego „pierwszym żeglarzem” Korony Hiszpańskiej. W 1503 roku założono Casa de la Contración de las Indias, instytucję, która przetrwała niemal trzysta lat – do 1790 roku. Zakonnik Bartolomé de las Casas jakiś czas po zdobyciu przez florentczyka olśniewającej sławy dokonał przenikliwej analizy listów Vespucciego i doszedł do wniosku, że pierwsza wyprawa była od początku do końca produktem wyobraźni autora, natomiast pozostałe trzy relacje stanowią kompilację fikcji i faktów, które autor najpewniej zasłyszał podczas wyprawy z Alonsem de Hojedą w 1499 roku. Najwyraźniej Vespucci napisał osławione listy między 1503 a 1504 rokiem w Lizbonie, gdy Hojeda wyruszył na kolejną ekspedycję do Nowego Świata. Jednakże żadne z kłamstw, wyolbrzymień, przemilczeń, błędów i przywłaszczeń Vespucciego nie miało znaczenia wobec wrażenia wywołanego sugestywnym połączeniem pozorowanej wiarygodności wypuszczonej drukiem relacji z pierwszej ręki z pięknie nakreśloną mapą całego świata.

Mapa Waldseemüllera różniła się nie tylko od map portolanowych wykorzystywanych do nawigacji, ale również od *mappae mundi*, średniowiecznych „map świata”. Pierwsze zupełnie nie sprawiały wrażenia, jakoby stanowiły reprezentację świata, drugie niekoniecznie odzwierciedlały cały świat, a nawet nie musiały mieć formy graficznej, co więcej, często pełniły funkcję narracyjną lub symboliczną, służąc upamiętnieniu lokalnych wydarzeń czy istotnych miejsc<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Zob. Clements Robert Markham, *The letters of Amerigo Vespucci and other documents illustrative of his career*, Routledge, London 2016.

<sup>4</sup> Zob. David Woodward, *Medieval mappae mundi [w:] History of cartography*, ed. John Brian Harley, David Woodward, volume 1: *Cartography in prehistoric, ancient and medieval Europe and the mediterranean*, University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 287.

Natomiast dzieło Waldseemüllera dążyło do ograniczenia liczby znaczeń i możliwych interpretacji. „Uniwersalność” usuwała jednostkowe znaczenia z obrazu świata. Dlatego użytkownik nie potrzebował dodatkowej wiedzy na temat oglądanych miejsc, aby móc odczytać mapę całego świata, nie przywoływała ona też żadnych konkretnych wydarzeń. Mapa Waldseemüllera do tego stopnia pretendowała do uniwersalności, że ukazywała cały świat w oderwaniu od lokalnych historii. Została ona podzielona na dwanaście kart, a wrażenie dążenia do ukazania pełnej reprezentacji wzmacniają dwie z nich, na których znajduje się drugie przedstawienie całego świata – w miniaturze, tym razem na podobieństwo awersu i rewersu monety. Jedna strona przedstawia klasyczną, ptolemeuszowską reprezentację świata, obejmującą Azję, Mezopotamię, Afrykę i Europę, a druga – wizerunek Ameriga Vespucciego i mapę kontynentu amerykańskiego. Nowe postrzeganie świata miało stać się powszechnym, uniwersalnym ekwiwalentem, którym wymieniają się ludzie dzielący wspólną wizję świata, tak jak pieniądze miały stać się powszechnym ekwiwalentem wymiany w tym Nowym Świecie. Podobnie hiszpańska srebrna moneta wartości ośmiu realów (*peso de ocho*), hiszpański dolar, szybko stała się ogólnoswiatową walutą, a podczas apogeum rabunku i handlu niewolnikami na jednej z jej stron widniały obie półkule świata.

Konceptualny gest mapy Waldseemüllera – to jest znaczenie słowa *universalis* w tytule *Universalis cosmographia* – świadczy o pretensjach autora do ukazania kompletnego obrazu świata, choć nie neguje on istnienia białych plam w jego obrębie. Jednocześnie ogranicza wizualne znaczenie mapy do czysto terytorialnej reprezentacji wyzutej z lokalnych dziejów. Jak wiadomo, w historii nowożytnej owemu kompletnemu postrzeganiu świata, coraz szczegółowszemu i doskonalszemu w obrębie tej samej ramy, towarzyszył kolonialny pęd ku przejęciu kontroli nad całym rzeczywistym światem przez zastosowanie przemocy i wysiedleń. To szczególne znaczenie uniwersalizmu utrzymywało się przez cały okres długiego trwania (franc. *longue durée*) nowoczesności/kolonialności, reprezentując aż do końca XIX wieku obszary pozostające poza zasięgiem kolonializmu i nowoczesności, na przykład kontrolowane przez rdzenne ludy, czyli *maroon* i *quilombos*, jakby leżały one na terytoriach opanowanych przez zachodnie mocarstwa.

Szerzyła się moc konceptualnego gestu mapy Waldseemüllera. Repliki mapy zaczęły się masowo pojawiać w pierwszej połowie XVI wieku. W 1542 roku na drugim krańcu Europy, w Transylwanii w mieście Braszów (Kronstadt), miejscowy uczony Johannes Honterus opublikował *Universalis cosmographia* ukazującą zaktualizowany obraz Nowego Świata. Mapa przedstawiała grupę wysp, w której skład wchodziły na północy Parias (nazwy tej użył Vespucci), pośrodku znajdowały się zbyt duże w stosunku do rzeczywistości wyspy Isabella (Kuba) i Spagnolla (Haiti), nazwę „Ameryka” zarezerwowano zaś tylko dla południowej części kontynentu.

Innymi słowy, od samych początków owej diametralnej transformacji świata, do której doszło pięćset lat temu i która doprowadziła do narodzin ogólnoswiatowego kolonialnego i kapitalistycznego systemu, można dostrzec konsekwentne zawłaszczanie widzenia świata oraz redukcję czy wymazywanie lokalnych historii i rzeczywistości. Zgodnie z logiką kolonialną każdy zakątek nowoczesnego świata musiał odgrywać jakąś rolę oraz uczestniczyć w jego całościowej reprezentacji, która zastąpiła wszystkie inne przedstawienia. Do dziś globus i mapa świata pozostają czymś więcej niż przyrządami naukowymi – są symbolami nowoczesnego systemu kształcenia.

Po ugruntowaniu przez Stany Zjednoczone w XX wieku pozycji niekwestionowanego mocarstwa światowego kompletności reprezentacji ponownie zaczęło towarzyszyć roszczenie do całkowitej kontroli – podobnie jak w epokach hegemonii Korony Hiszpańskiej za panowania Karola V czy w czasach dominacji imperium brytyjskiego, „nad którym słońce nigdy nie zachodziło”. Okres ten został zdominowany przez inne niezmiennie istotne wizualne przedstawienie świata – *The Blue marble*, fotografię wykonaną z kosmosu w 1972 roku podczas misji zorganizowanej przez NASA, a ukazującą kulę ziemską jako dryfujący, jakby zawieszony w przestrzeni kosmicznej byt. Również ten dyskurs wizualny pretendował do kompletności wyobrażenia. Jakby chciano powiedzieć na głos: to jest Ziemia – nasz jedyny świat. W tym właśnie miejscu prawdopodobnie zmienia się dyskurs kolonialny: znaczące jest nie podbicie części świata pozostających poza zachodnią kontrolą i „upchnięcie ich” wewnątrz ramy, ale podjęcie decyzji, kto zostanie wpuszczony w jej obręb, objęty zachodnią definicją i reprezentacją świata. Zmienia się również kierunek erozji

owej kompletności. Dla wielu mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej mapy poszerzenia Unii Europejskiej są dziejowym przejawem przyjmowania ich państw po 1989 roku do kolonialnego zachodniego uniwersum. Dziś obywatele tych krajów muszą się zmagać z odziedziczoną po nim wielością znaczeń. Jednocześnie dla nowej fali uchodźców powstałej w konsekwencji zachodnich inwazji zbrojnych zasieki z drutu ostrzowego wzniesione na granicach „fortecy Europy” są namacalnym dowodem na to, że ów uniwersalizm wciąż jest ograniczony. Przymus domagania się re-

prezentacji świata wyrasta z podziału i fragmentaryzacji zrodzonych z kipieli nowoczesności. „W swej globalnej ekspansji kapitalizm ukazuje sprzeczność między uniwersalistycznymi pretensjami a polaryzacją, którą tworzy w rzeczywistości materialnej”<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Samir Amin, *Imperialism and culturalism complement each other*, „Monthly Review” 1996, № 48, s. 8.

## PRAWA CZŁOWIEKA I BUNT PERYFERII

<sup>6</sup> Preambuła głosi: „Przeto zgromadzenie ogólne ogłasza przyjęcie niniejszą Powszechną deklarację praw człowieka jako wspólny najwyższy cel wszystkich ludów i wszystkich narodów, aby wszyscy ludzie i wszystkie organy społeczeństwa, mając stale w pamięci niniejszą Deklarację, dążyły w drodze nauczania i wychowywania do rozwijania poszanowania tych praw i wolności i aby zapewniły za pomocą postępów tych środków o zasięgu krajowym i międzynarodowym powszechne i skuteczne uznanie i stosowanie tej Deklaracji zarówno wśród Państw Członkowskich, jak i wśród narodów zamieszkujących obszary podległe ich władzy” <[www.unesco.pl/fileadmin/user\\_upload/pdf/Powszechna\\_Deklaracja\\_Praw\\_Czlowieka.pdf](http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf)> [dostęp: 20.12.2019].

Współcześnie, w czasach w najwyższym stopniu zdominowanych przez ekrany i przyrządy optyczne wszelakiej maści, filozoficzne znaczenie pojęcia „uniwersalizm” prawdopodobnie najlepiej wyraża przyjęta w 1948 roku *Powszechna deklaracja praw człowieka*. Jako „wspólny najwyższy cel wszystkich ludów i wszystkich narodów” z największą starannością łączy ona przymiotnik „powszechny” (ang. *universal*) z rzeczownikami definiującymi trzy typy działań oraz wszystkie możliwe zaimki osobowe. Rzeczowniki te to: „deklaracja”, „uznanie” i „stosowanie”<sup>6</sup>: my ogłaszamy, wy uznajecie, oni stosują. Ponieważ akcent położono na podmiot zbiorowy (ludzie) i jego działanie, tak jak w *Deklaracji niepodległości Stanów Zjednoczonych* z 1776 roku, a także w ogłoszonej w roku 1789 podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej *Deklaracji praw człowieka i obywatela*, słowo „świat” nie jest przedmiotem omawianym w żadnym z artykułów i pojawia się jedynie w preambule.

Choć wyobrażenie świata zostało umieszczone na fladze Organizacji Narodów Zjednoczonych z 1946 roku, poza niewypowiedzianym wprost założeniem nic nie łączy pojęcia uniwersalizmu

z deklaracji z pojęciem świata, które prawdopodobnie wynika z przyjmowanego przez wszystkich ludzi założenia, że istnieje wspólny dla wszystkich sposób postrzegania owego świata. Jednakże założenie to nie wykracza daleko poza stwierdzenie istnienia jednej Ziemi dla wszystkich istot ludzkich, co wiąże się z usunięciem wielu warstw znaczeń historycznych i geograficznych, nie wspominając o zniszczeniu całościowych kosmologii podtrzymujących pole epistemiczne wielu grup etnicznych i narodów. Pomija również wielowiekowe działania mające na celu zawłaszczenie wizerunku ziemi.

Flaga ONZ utrwała więc kolonialną logikę poprzez wyniesienie władzy globalnej Północy do rangi transcendentnej; ukazanie kuli ziemskiej z góry, z boskiego punktu widzenia oraz ukazanie globalnej Północy z jej własnej perspektywy. Jednakże bezpośrednie następstwa *Powszechnej deklaracji*, ruchy niepodległościowe funkcjonujące w ogłoszonym przez ONZ „dziesięcioleciu dekolonizacji” oraz zimna wojna z wprowadzonym za jej sprawą nowym podziałem świata wyraźnie wskazały, jak trudno sprawić, aby różne zbiorowości i jednostki postrzegały świat w jednakowy sposób. Globalne Południe protestowało, twierdząc, że narzucona przez Zachód wizja świata – niebędąca

czymś powszechnie uznawanym i stosowanym – przynosi i utrwała przemoc oraz pozbawia możliwości spojrzenia szerzej, co nie uprawomocnia nawet samej deklaracji, nie mówiąc o jej uznawaniu i stosowaniu. Samir Amir zauważył, że północno-amerykański model narzuca swoją uniwersalność (rozwijając ją aż po logiczne granice) poprzez nakładanie się porządku gospodarczego, kultury przemysłowej i sfery oficjalnej polityki<sup>7</sup>. Wewnątrz tej ramy, nawet w odniesieniu do pomocy, której Północ udziela Południu, oraz w inicjatywach rozwojowych, powszechne prawa człowieka przybierają odcień cywilizacyjny, jak gdyby w perspektywie długiego trwania kolonializm i rasizm, które doprowadziły do powstania równie odrażających pojęć, jak „Objawione Przeznaczenie”<sup>8</sup> czy „misja cywilizacyjna”, miały wspólne korzenie z *Powszechną deklaracją praw człowieka*. Innymi słowy: jest to projekcja Północy, w uniwersalizmie przyjmuje postać

7 Samir Amin, *Imperialism and unequal development*, Monthly Review Press, London–New York 1977, rozdz. *Universality and cultural spheres*.

8 Objawione Przeznaczenie (ang. *Manifest Destiny*) to amerykańska ideologia kolonialna głosząca, że białemu człowiekowi przeznaczone jest panowanie nad całym kontynentem amerykańskim. Termin ukuty został przez dziennikarza Johna L. O'Sullivan'a, który zastosował go po raz pierwszy w artykule dotyczącym podboju Oregonu, opublikowanym w lipcu 1845 roku na łamach pisma „Democratic Review” [przyp. red.].

monologu. W tym sensie, nawet jeśli deklarację przyjęto z radością i wdzięcznością, okazało się, że jej „powszechność” obejmuje znacznie mniej niż deklarowane granice „świata”. W zasadzie odkrycie, o ile mniejszy jest jej zasięg, stało się celem samym w sobie. Peryferie miały fundamentalne znaczenie dla przetrwania zasadności powszechnych praw człowieka.

Haitański historyk i filozof Jean Casimir w następujący sposób ujął to w swojej *La cultura oprimada*:

Lokalna zdolność do inwencji teoretycznych pozostaje przeszkodą mogącą zmieniać systemy myślenia kapitalistycznej całości. Centrum postrzega uniwersum w określony sposób i jeśli prowincja nie zakłóci tej logiki, będzie ją powtarzała w nieskończoność, reinterpreterując w ten sam sposób lokalne sytuacje. Zmiany na peryferiach prowadzą do zmian w systemie centralnym i podważają jego postulaty. Gra toczy się o to, aby obudzić peryferie ich własnymi żywiołami ekspresji<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Jean Casimir, *La cultura oprimada*, Editorial NuevaImagen, México 1981.

A zatem „peryferyjna” rewolucja haitańska była „bardziej uniwersalna” od francuskiej, ponieważ rewolucja francuska ograniczała powszechne prawa człowieka do obywateli Francji i próbowała

utrzymać niewolnictwo zapisane w kolonialnym prawodawstwie *Code noir*<sup>10</sup>. Haitańscy rewolucjoniści odnieśli więc zwycięstwo nie tylko nad Légerem-Félicitém Sonthonaxem i innymi francuskimi rewolucjonistami skierowanymi do zduszenia ich buntu, ale również nad podjętą przez Napoleona reakcyjną próbą przywrócenia społeczeństwa niewolniczego, co miało przełomowe konsekwencje dla świata (takie jak sprzedaż Luizjany). W 1955 roku, właśnie z myślą o takich „żywiołach ekspresji” globalnego Południa, została zorganizowana konferencja w Bandungu, która wprowadzała inny obraz świata dzięki odwołaniu się do niezachodnich wrażliwości i sposobów widzenia tegoż świata<sup>11</sup>. Podczas zgromadzenia wzywano do wyzwolenia świata ze wszelkiej globalnej hegemonii, do pokojowej koegzystencji narodów, upominano się

<sup>10</sup> *Code noir* stanowił zespół praw regulujących kwestię niewolnictwa w koloniach francuskich. Jego podstawą był dekret Ludwika XIV z 1685 roku. Oprócz ustanowienia wielu nakazów zakazywał on między innymi praktykowania w koloniach religii innej niż katolicka oraz nakazywał wszystkim Żydom opuszczenie francuskich kolonii [przyp. red.].

<sup>11</sup> Zob. *Meanings of Bandung. Postcolonial orders and decolonial visions*, ed. Quynh N. Pham, Robbie Shilliam, Rowman & Littlefield International, Lanham 2016.

o równość ras i narodów świata oraz o solidarność z ubogimi, prześladowanymi i będący ofiarami kolonizacji<sup>12</sup>.

Dzieła literackie i wizualne czerpiące z doświadczeń realnego socjalizmu oraz ruchów postkolonialnych i dekolonizacji stanowią poważniejszy asumpt nie tylko do krytyki eurocentrycznego uniwersalizmu, lecz także do zrozumienia różnych sposobów postrzegania świata. Nie oznacza to jednak, że uniwersalna mapa świata została wypełniona indywidualnymi treściami, których brakowało. Przeciwnie, peryferie dążą do uniwersalności, ale wewnątrz odmiennego postrzegania świata. Uniwersalne postrzeganie nowoczesnego/kolonialnego świata stało się przedmiotem sporów. Ruchy zrzeszające się wokół Światowego Forum Społecznego od 2001 roku uparcie twierdzą, że „inny świat jest możliwy”. Natomiast argentyński badacz Walter Mignolo w opublikowanym w 2000 roku artykule poświęconym zapatystowskiej rewolucji w meksykańskim stanie Chiapas zaproponował koncepcję pluriwersalizmu. Imperialnej i napędzanej przez wojnę logice „uni-wersum” przeciwstawił nastawioną na dialog, wielo-logiczną i wspólnotową logikę „pluri-wersum”. Ta druga, zgodnie z propozycją zapatystów, jest otwarciem na rzeczywistość, w której możliwe jest współistnienie wielu różnych światów<sup>13</sup>. W pochodzącej z 1995 roku książce *The darker side of the Renaissance* Mignolo szczegółowo zajął się koncepcją hermeneutyki politopicznej, aby następnie – czerpiąc inspirację z zaproponowanej przez Raimona Panikkarę w 1975 roku w kontekście dialogu międzyreligijnej idei hermeneutyki diatopicznej<sup>14</sup> – jasno stwierdzić w *Local histories/global designs*<sup>15</sup>, iż pluri-wersum – nie niosąc za sobą „postmodernistycznego relatywizmu” – może stanowić demokratyczną odpowiedź na aktualną sytuację z jej splątaniem różnych kosmologii powiązanych ze sobą w relacji z władzą i nigdy nienoszących znamion neutralnego zróżnicowania<sup>16</sup>.

12 Zob. *The Bandung + 60 declaration. Rethinking forces: Building sovereignty, preventing hegemony. Challenges for emerging forces in the globalized world*, 27–31.10.2015.

13 Zob. Walter Mignolo, *On pluriversity*, 20.10.2013 <[waltermignolo.com/on-pluriversity/](http://waltermignolo.com/on-pluriversity/)> [dostęp: 20.12.2019].

14 Zob. Raimundo Panikkar, *Cross-Cultural studies: The Need for a new science of interpretation*, „Monchanin” 1975, volume 8, № 3–5, s. 12–15.

15 Zob. Walter Mignolo, *Local histories/global designs. Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*, Princeton 2012.

16 Mignolo i Tlostanova przedstawili streszczenie tego sporu w osobnym tekście: „Sformułowanie «hermeneutyka diatopiczna» nie oznacza, że ktoś inny ma taką samą świadomość jak my. Panikkar rozważa mechanizmy monotopicznej zachodniej hermeneutyki, zgodnie z którą poznanie jest możliwe jedynie wówczas, gdy osiągniemy pewien stopień przedrozumienia («horyzont» Gadamera) i będziemy potrafili przewidzieć znaczenie. Jednak w kontekstach międzykulturowych i interfilozoficznych takie przewidywanie nie może stać się podstawą koła herme-

neutycznego. Stąd konieczność przyjęcia hermeneutyki diatopicznej pozwalającej na zrozumienie tego, co nie należy do naszego horyzontu. Hermeneutyka ta zaczyna się od uświadomienia sobie cierpien związanych z alienacją i radykalną odmiennością. Staje się odpowiedzią na wyzwania związane z interpretacją przecinającą granice kulturowe i religijne w czasie, gdy jeszcze nie stworzono koła hermeneutycznego. Odrzuca kolonizowanie innego za pośrednictwem zbioru istniejących wcześniej kategorii i wartości. W przeciwieństwie do postmodernistów Panikkar odrzuca twierdzenie, że zrozumienie innego jest niemożliwe, i jest ono, jego zdaniem, wręcz nieuniknione i konieczne. Dlatego jego metoda filozofii imparatywnej (od łacińskiego czasownika *imparare* – uczyć się w atmosferze pluralizmu) – nie komparatywnej – będąca sposobem uczenia się od innego poprzez dialog i eksperyment (a nie interpretację, jak w zachodniej hermeneutyce), wzbogaca nasze myślenie intuicjami i odkryciami innych". Por. Madina V. Tlostanova, Walter D. Mignolo, *On pluri-topic hermeneutics, trans-modern thinking and decolonial philosophy*, „Encounters. An international journal for the study of culture and society” 2009, volume 1, № 1, s. 9–12.

Uniwersalizm dąży do przełożenia koncepcji praw człowieka na społeczną rzeczywistość rdzennej ludności na podobieństwo kotwicy zarzucanej w świecie pozbawionym myśli. Natomiast w podejściu pluriwersalistycznym należy najpierw określić lokalne pojęcie godności i dostrzec, że używane jest ono nie tylko w odniesieniu do ludzi, lecz także wobec otaczającej przyrody, a następnie stosownie do tego zmienić dyskurs i programy. O ile zatem uniwersalizm przeniósłby najnowszą zachodnią interpretację praw kobiet na rzeczywistość niezachodnich społeczeństw – zapewne biorąc za wzór białą, laicką kobietę z klasy średniej – o tyle zgodnie z podejściem pluriwersalistycznym należałoby najpierw poznać lokalne historie kobiet i sposób socjalizacji genderowej, a dopiero następnie zająć się kwestiami równości w odpowiednich kontekstach lokalnych.

## UWSPÓLNIANIE POSTRZEGANIA ŚWIATA

Innymi słowy: konieczne jest dokonanie rozróżnienia między odrzuceniem kompletności reprezentacji a wprowadzaniem jednostkowości do tego, co uniwersalne. Pierwsze jest konieczne do rozwoju i podtrzymywania lokalnych sposobów postrzegania świata, które są postrzeganiem świata otwartego, to znaczy niepełnego, a nawet nieodwzorowanego na mapie, nastawionego na działania zmierzające do uwspólniania (ang. *commoning*). Przez uwspólnianie rozumiem realistyczne wspieranie i stosowanie reguł społecznych myśli anty- i niekapitalistycznej, degeneralizowanie warunków kapitalizmu wspierane przez wizję świata będącego w stanie wyjść poza ekstraktywizm, neoliberalizm i niemające precedensu nierówności charakteryzujące nasze czasy. Kraje bloku socjalistycznego – a zwłaszcza Rumunia i Albania – próbowały w ostatnich dziesięcioleciach poprzez eksperyment, jakim był

realny socjalizm, rozwinąć lokalne postrzeganie świata, uciekając się do przymusowej izolacji, ale posunęły się tak daleko w swym oporze wobec uwspólniania jego wizji, że karały własne społeczeństwa i uniemożliwiały im modernizację, forsując pełnię reprezentacji w granicach niepaństw, w obląkańczych pokazach kultu jednostki i w dążeniu Partii do reprezentowania całego narodu. A jednak postrzeganie świata w Europie Wschodniej nie pokrywa się z postrzeganiem dominującym na Karaibach. Bliżej mu do wizji wskazywanej przez Unię Europejską, ze wszystkimi jej terytoriami zamorskimi i trzydziestoma czterema koloniami znajdującymi się w posiadaniu zachodnich państw członkowskich<sup>17</sup>. Jak stwierdził kiedyś Enrique Dussel, „strona poddana opresji nie posiada przywileju uniwersalizmu”. Przeciwnie: musi skonfrontować się z całością.

17 Zob. Manuela Boatcă, *Forgotten Europes. Rethinking regional entanglements from the Caribbean* [w:] *Critical geopolitics and regional (re)configuration: interregionalism and transnationalism between Latin America and Europe*, ed. Breno Bringel, Heriberto Cairo, Routledge, London 2019.

Peryferie i półperyferie systemu-świata, które doszły do głosu i stały się widoczne, nie proponują relatywizmu kulturowego ani przejścia od tego, co jednostkowe, do tego, co uniwersalne, lecz zmieniają ramy dyskusji, odrzucając pełnię reprezentacji i kontestując zachodnie postrzeganie świata, które w czasie długiego trwania nowoczesności oznaczało opresję i negację. Peryferyjne roszczenia do uniwersalności mogą zostać wyrażone albo wewnątrz zachodniego postrzegania świata (jako asertywne partykularności), albo wewnątrz historycznych stosunków, to znaczy przez określone, chociaż niekompletne postrzeganie świata, będące sposobem przekraczania kondycji opresjonowanego. Tę drugą możliwość przyjęli i wyeksplikowali François-Dominique Toussaint L'Ouverture i haitańscy rewolucjoniści, którzy bez wątpienia podzielali uniwersalistyczne ideały<sup>18</sup>. W tym sensie konieczność współczesnego buntu globalnego Południa oraz transperyferyjnych relacji jest równoznaczna ze zniweczeniem zachodniego „postrzegania całości”. Utrata całości jest utratą uprzywilejowania, czemu z całej siły przeciwstawiają się okcydentaliści (zachodni i niezachodni), jest ona jednak konieczna, by doprowadzić do powstania nowych form mediacji dotyczących bezpośrednich interesów poszczególnych grup, a całego społeczeństwa do rezygnacji z pretensji do kompletności

18 Zob. Laurent Dubois, *Avengers of the New World. The Story of the Haitian revolution*, Harvard University Press, Cambridge 2004.

postrzegania i pełnej reprezentacji oraz do ponownego otwarcia na potencjalne uwspólnianie i przebudowę społeczną. Kraje Europy Środkowo-Wschodniej stoją przed koniecznością jeszcze jednego przejścia: od postsocjalistycznych wysiłków „integracji”, prób dodania tego, co w nich wyjątkowe, do idei europejskiej – przy jednoczesnym całościowym przyjmowaniu zachodniego sposobu postrzegania świata – do przyjęcia własnego, lokalnego postrzegania, swoich postaw, których mogą stać się świadome jedynie dzięki dialogowi międzypaństwowemu i transperyferyjnemu oraz relacjom w pluriwersalistycznym świecie, a także dzięki budowaniu na fundamencie wcześniej zdobytej wiedzy, zyskanej dzięki doświadczeniu socjalizmu.

*tłumaczenie: Jakub Jedliński*

# INNY PRZYCHODZI Z PRZYSZŁOŚCI

ANDRZEJ LEDER

„Denominator”, mianownik, oznacza – zgodnie ze słownikiem etymologicznym – nie tylko dolną część ułamka. Łaciński źródłosłów wskazuje na tego, który nadaje miano (*nominator*) i nadaje je w pełni (*de*). Zresztą polski „mianownik” w oczywisty sposób również wiąże się z mianem, imieniem. Jeśli ma być wspólnym mianownikiem (*common denominator*), musi to miano nadawać wszystkim, każdej i każdemu.

Imię wszystkim, każdej i każdemu, nadaje Inny. Nie tylko inny, którym jesteśmy wzajem dla siebie, ale ten Inny – albo Inność, którą wszyscy napotykamy, cała wspólnota ludzka, nadchodząca z przyszłości. Tylko tam, w nieokreślonej przyszłości, Inny jest naprawdę uniwersalnym Innym. O tym będzie ten tekst. Zanim jednak będziemy mogli zwrócić się ku Innemu, trzeba zatrzymać się przy melancholii. Dziś bowiem, żeby mówić o przyszłości, o przyszłym uniwersalizmie, trzeba zacząć od melancholii. Tak wiele jej było u schyłku xx stulecia, że ciągle nas zagarnia. Uderzające jest to, jak często refleksja postępowych – a więc patrzących w przyszłość – myślicieli chce od tego faktu uciec albo go zanegować. Znakomicie ilustruje to pasja Jacques’a Rancière’a, który rozpoznając żalobny charakter myśli ponowoczesnej – charakter uwidaczniający się już w pracach szkoły frankfurckiej, a kontynuowany przez twórców postmodernistycznych, choćby Jeana-François Lyotarda – mówi o konieczności odrzucenia melancholii, jeśli chcemy znowu zacząć myśleć o przyszłości.

Rancière oczywiście ma rację. Problem w tym, że odrzucanie melancholii jest w istocie melancholii praktykowaniem. Wystarczy sięgnąć do klasycznego tekstu Sigmunda Freuda *Żaloba i melancholia*, którego autor gest ten obnaża. Albo, jeśli nie wierzy się Freudowi – podejrzewając, że sam jest melancholikiem

pętającym nas siecią swoich przypadłości – można przypomnieć sobie te wszystkie rozmowy, w których na pytanie: „Dlaczego jesteś taki/a smutny/a?” otrzymuje się odpowiedź: „Wcale nie jestem smutny/a, wszystko w porządku, właśnie zaczynam...”. To „właśnie zaczynam...” jest niezatartym znakiem melancholijnego nastrojenia, w którym instrument języka próbuje wygrywać optymistyczną melodię. Czas przyszły niedokonany, „będę był”; niby rozpoczęcie nowego, ale odroczone w nieskończoność, bo zawsze zakorzenione w przeszłości. To właśnie los lewicowej alternatywy od mniej więcej trzydziestu lat; kolejne Porto Alegre już, już zmieniające świat, by – po chwili – doświadczać powrotu tego samego – jedynego skutecznego uniwersalizmu, któremu na imię globalna gospodarka.

Pytanie więc, co trzeba zrobić, albo czego doświadczyć, by – wychodząc od dzisiejszej kondycji zbiorowego podmiotu, którym jesteśmy my, ludzie globalnej Północy – sięgnąć we wspólną przeszłość?

\*

Cofnijmy się o pięćdziesiąt lat. Samo odwrócenie od przyszłości było wówczas efektem przedostania się żałoby do zbiorowej świadomości. Żałoby o wielkiej skali, żałoby po wieku XX, jego ogromnych nadziejach i masowych ofiarach. Zaczęło się gdzieś w latach 60. pod wpływem procesu Adolfa Eichmanna w Izraelu i procesów frankfurckich w Niemczech. We Francji owa obecność żałoby nasilała się pod wpływem szokującej świadomości, czym jest wojna kolonialna, w Stanach Zjednoczonych w wyniku coraz poważniejszego rozliczania się z rasizmem wymuszanego przez ruch praw człowieka.

Jednak lata 60. próbowały jeszcze bronić przyszłości. Im straszniejsze oblicze ujawniała wtedy „pogoń za Realnym”, za ostateczną, prawdziwą formą społeczeństwa, charakterystyczna dla pierwszej połowy wieku, tym gwałtowniej świadomość dziesięciolecia uciekała w przyszłość. Gdy w 1966 roku Mao Zedong ogłosił, że kluczem do przyszłości będzie zniszczenie wszelkich śladów, które przynosi przeszłość, uchwycił istotę pragnienia bardzo wielu młodych. W haśle paryskiej rewolty 1968 roku: „Cours, camarade, le vieux monde est derrière toi” [Biegnij, towarzyszu, ściga cię stary świat] jak w soczewce skupiło się owo parcie w jakąkolwiek przyszłość, byleby uciec od przerażającej przeszłości

zagnieżdżającej się w czasie teraźniejszym. To właśnie w tym momencie aktualizowała się myśl Freuda, że ucieczka od melancholii jest melancholii praktykowaniem.

Ten bieg – jak bardzo by nie czerpał energii z zaprzeczenia przeszłości, która już stała przed oczami i zmuszała, by na nią patrzeć – przez chwilę mógł się udać, bo ciągle jeszcze żywa pozostawała nadzieja, lewicowa wizja przyszłości wolnych i równych sobie ludzi, oswobodzonych z pęt przeszłości. Albo inaczej: aktualne pozostawało zapośredniczenie przez przyszłość.

Znikło ono gdzieś w latach 80. xx stulecia. Rozpoznanie w połowie lat 70. xx wieku zbrodni stalinowskiego komunizmu, rozpoznanie do którego doszło między innymi za sprawą opublikowanego na Zachodzie i mającego ogromny zasięg oddziaływania *Archipelagu GULag* Aleksandra Solżenicyna, równolegle coraz bardziej pogłębiająca się świadomość szaleństw chińskiej rewolucji kulturalnej, a potem echo, jakim po roku 1979 odbiła się wiedza o polach śmierci Czerwonych Khmerów, skompromitowały przyszłość. A w każdym razie spowodowały, że głoszenie ideału przyszelego braterstwa równych i wolnych ludzi jawiło się jako co najmniej podejrzanе, jeśli nie po prostu niebezpieczne. Im więcej miejsca w wyobraźni zajmowały przeszłe zbrodnie, tym mniej pozostawało go na wizję przyszłości. Samo głoszenie utopijnych wizji zostało obłożone moralną anatemą. Nie wolno bowiem snuć wizji przyszłości w miejscu, w którym nie wystygły jeszcze prochy umarłych.

Ten klimat uwarunkował znany „zwrot pamięciowy”, który zdominował teorię humanistyczną w latach 80. ubiegłego stulecia. Jeden z kluczowych dla tego zwrotu myślicieli, Pierre Nora, ostrzegał jednak, że pamiętanie może stać się nieruchomą topografią wzajemnych resentymentów: „Rewindykowanie pamięci jest w swej zasadzie wołaniem o sprawiedliwość.

W swych skutkach stawalo się często wezwaniem do mordu”<sup>1</sup>. Tożsamości, opierając się na genealogiach, zawieszone są w beczasowej teraźniejszości, z której nie mogą się wyrwać w żadnym ruchu rozwojowym. Pozbawione przyszłości, mogą tylko odnosić się do innych tożsamości, równie nieruchomo pozycjonowanych.

W melancholii czas nie płynie. Dlatego zaczynanie ma w niej zawsze postać czasu przyszelego niedokonanego, owego „już za chwilę...”.

<sup>1</sup> Pierre Nora, *Czas pamięci*, tłum. Wiktor Dłuski, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7, s. 43.

\*

Można powiedzieć, że polityki tożsamości rozkwitające mniej więcej od późnych lat 70. XX wieku były rozpaczliwą próbą wyartykułowania sprawiedliwościowej odpowiedzi z jądra melancholijnego nastroju. Sprawiedliwościowej, bo mówiącej o krzywdzie tych grup, społeczności i jednostek, które wcześniej skazane były na milczenie. Atoli, w zgodzie z myślą Pierre'a Nory, wołanie o sprawiedliwość nieuchronnie zaczęło zamieniać się we wzywanie do mordu. A jeśli nie mordu, to rozprawienia się z tymi, których wskazywano jako hegemonów, winnych dotychczasowych niesprawiedliwości.

Stało się tak, bowiem sprawiedliwość pozbawiona nadziei na przyszłość, w której naprawdę będzie inaczej, chce „wszystkiego od razu”, a gdy tego nie dostaje, przeradza się we wściekłość. Dość często skuteczną. Czasem ta skuteczność objawiała się jako zadanie śmierci cywilnej, kiedy indziej – jako fizyczna przemoc, choćby europejskiego terroryzmu lat 70. ubiegłego stulecia. Tak czy inaczej – unicestwiała. Bezsilność i przemoc zastępowały sprawiedliwościową praktykę społeczną, dla której przyszłość jest niezbędnym warunkiem.

Największym wrogiem uniwersalizmu okazały się więc polityki tożsamości. Niewiele później duża część z nich utraciła wszelki sprawiedliwościowy charakter. Wywołując plemienne duchy – „krew przeszłych bohaterów” – pozwalały śnić o dawnych czynach, a sen ów chronił przed osamotnieniem w konieczny sposób towarzysząc uniwersalizmowi globalnej gospodarki. Sen jednak, jak to sen, jest gorączkowy, rządzi się (ir)racjonalnością marzeń sennych i łatwo osuwa się w koszmar. Koszmarne, pełne przemocy retrotopie stały się obroną przed jedynym skutecznym uniwersalizmem – uniwersalizmem procesów ekonomicznych.

Uniwersalizm języka ekonomii opierał się na ideowym konglomeracie łączącym – w duchu Friedricha von Hayeka, poprzez ideę praw człowieka i obronę indywidualnej wolności – narrację moralnej odpowiedzialności wspólnot i ekonomicznej racjonalności społeczeństw. Z pozoru brzmiało to bardzo dobrze. Gdy jednak przedstawiciele konsensusu waszyngtońskiego coraz bardziej narzucali go wykorzystywanym społeczeństwom globalizującego się świata, ci drudzy reagowali narastającym pomrukiem niechęci.

Uniwersalizm globalnej ekonomii łączy z melancholią i zakorzeniem w przeszłości coś ważnego. To ciężar wyrzucenia poza czas przytłaczający obie te dziedziny. Melancholia, jak wiemy, lokuje się poza czasem. A ekonomia? Tak samo, o ile bowiem same procesy ekonomiczne mają charakter czasowy, o tyle prawa ekonomii formułowane są przez klasycznych myślicieli tej dziedziny jako niezmiennie, wiecznotrwale i niemalże „dane z natury”. Stąd łatwo zawierane sojusze pewnego rodzaju libertarianizmu gospodarczego z konserwatyzmem politycznym i kulturowym.

Tak w ekonomii, jak w melancholijnym nastroju te same rytuały będą zawsze kończyć się takim samym rozczarowaniem – zakupy, chwila uniesienia, a potem znowu coś niepotrzebnego trzeba zmieścić w szafie.

Wyrzucenie poza-czas-jako-zmienność było też głęboko związane z wagą polityk tożsamościowych. Dlaczego? Tylko świat rozwijający się w przyszłość uwalnia od przytłoczenia „teraz” i „kiedyś”. Wszak podmiot ślizgający się po czasie jak surfer po fali nie musi być jakiś, określony przez wiecznotrwale atrybuty. Jest stawianiem się, samą zmiennością, każdym swoim ruchem odpowiada światu będącemu zmiennym i zmieniającym się Innym. Ale kiedy ów podmiot tonie w bezruchu, znowu zapada się w konieczność coraz konkretniejszego określenia – określenia tożsamości: etnicznej, płciowej, religijnej, politycznej. Zbudowanej przez wrogie pozycjonowanie wobec wszelkich, równie unieruchomionych tożsamości.

\*

Niezwykle interesujące jest to, że w czasie maksymalnego nasilenia polityk pamięci rewizji poddane zostały wartości poszczególnych nastrojów żałobnych. Mimo że pozornie to kwestia szczegółowa, okazuje się symptomatyczna dla analizy „ducha czasu”.

Jednym z najważniejszych osiągnięć Freuda w czasie, kiedy badał, jak reagujemy na utratę kogoś lub czegoś, było rozróżnienie między „żałobą” i „melancholią”. Pozwalało ono badać kwestię „przepracowania”, czyli tego, czy z przeszłą utratą – czy to istoty ludzkiej, czy pewnej idei – można sobie poradzić, pozostawić ją za sobą, czy też nie. Z jednej strony spór osnuwa się tu wokół tego, czy przepracowanie w ogóle jest możliwe, z drugiej – czy z etycznej perspektywy można je zaakceptować.

Zgodnie z tezą Freuda to, co nieprzepracowane, staje się źródłem choroby, która stopniowo unicestwia podmiot. Przejście procesu żałoby, przepracowanie właśnie, pozwala pozostawić za sobą iluzję obcowania z utraconym obiektem, stopniowo poniechać wyobrażeń, które pozornie go przywołują, i otworzyć się na to, co nadchodzi. Dominick LaCapra przenosił tę tezę na grunt działania społecznego i politycznego – pisał, że tylko pod warunkiem przepracowania możliwe jest wypracowanie w teraźniejszości warunków i norm, które wspierają pożądane formy więzów społecznych.

U schyłku xx stulecia teza ta uległa jednak paradoksalnemu – a można by nawet powiedzieć, że perwersyjnemu – odwróceniu; jak napisał Slavoj Žižek, rozpatrywana z punktu widzenia etycznego żałoba rozumiana była jako rodzaj „zdrady, [jest bowiem] powtórny

uśmierceniem utraconego obiektu, natomiast melancholijny podmiot pozostaje wierny utraconemu obiektowi”<sup>2</sup>. Pozostaje więc „moralnie czysty”.

2 Slavoj Žižek, *Melancholia i akt etyczny*, tłum. Marcin Szuster, „Res Publica Nowa” 2001, nr 10, s. 94.

Perwersyjny charakter melancholijnej wierności, jej zła wiara, kryje się właśnie w tym postulatcie czystości moralnej. To zresztą zagrożenie wpisane w każdą politykę tożsamościową. W gruncie rzeczy nie chodzi

bowiem wcale o żadne dobro obiektu wierności – który przecież odszedł; chodzi o egzaltowanie się własną szlachetnością. Melancholia jest lustrem, w którym, pod pretekstem wierności, Ja może się przeglądać, widząc siebie w blasku moralnej wieczności. Czyli, można dodać, melancholijnym beczasie – jedno jest bowiem

bardzo bliskie drugiemu. Hasło ss „Meine Ehre heißt Treue” [Moją cnotą jest wierność]<sup>3</sup> dobitnie unaocznia perwersyjny rdzeń tego rodzaju wierności.

3 Częściej tłumaczone na polski jako: „Moim honorem jest wierność” [przyp. red.].

\*

Można zatem zapytać, co może sprawić, co już sprawia, że jednak kierujemy się ku uniwersalnej przyszłości. Moja odpowiedź brzmi: wezwanie Innego. Wezwanie przychodzące w znakach nam nieznanych, siejących myślowy zamęt i niepokój. Wezwanie nieodparte. Ta odpowiedź wymaga jednak rozpatrzenia trzech obiekcji.

Pierwszą z nich można by ująć w taki sposób: Jakże to, czyż odkrycie uniwersalizmu nie ma być rezultatem autonomicznego wyboru, podmiotowej pracy, w sposób wolny wyznaczając drogę, którą będziemy podążać? Czy nie winno być prometejskim aktem,

który wbrew wszelkim Innym – postaciom boskim i ludzkim, okolicznościom i uwarunkowaniom – ustanawia nowy świat?

Druga mówi coś takiego: Czy za tym Innym nie kryje się znowu jakaś melancholijna postać, która chce nas przywiązać do siebie, zamiast pozwolić zrozumieć materialne podstawy przyszłości, jej cielesnego i praktycznego charakteru? Czy, mówiąc o Innym, nie wracamy do jałowego moralizowania, podobnego temu, które jest symptomem złej wiary charakterystycznej dla melancholii? I czy nie zapominamy wtedy o praktyce, która przyszłość ustanowi, wraz ze wszystkimi teoretycznymi rozważaniami, jakie dopiero z tej praktyki wyrosną?

Trzecia obiekcja wiąże się z diagnozą naszej obecnej kondycji. Co z melancholią? Czy nie osłabiła nas tak bardzo, że zaraz po prostu ulegniemy zniszczeniu, rozkładowi, śmierci? Czy jako historyczny podmiot nie jesteśmy już skazani na upadek, śmierć, przed której spojrzeniem w oczy chronią nas już tylko melancholijne rytuały, jak ostatnie akordy orkiestry na Titanicu?

Rozpatrzmy więc te wątpliwości.

\*

Odnosnie do pierwszej – ten rodzaj wolności, który pozwalałby na w pełni autonomiczny wybór, niesie ze sobą konieczną samowolę. Co miałoby być bowiem kryterium decyzji, jaką praktykę ustanawiam jako uniwersalną drogę ku przyszłości? Przypadek? Arbitralność grozi wtedy *Caesarenwahnsinn* – szaleństwem cesarów. Może więc impuls popędów? Ale czy również popędu śmierci? Rozkosz mordu? Czytanie Kanta przez Sade'a?

W gruncie rzeczy podmiot samowoli odmawia wszelkiej relacji. Nie tylko relacji z Innym. Nawet relacji z samym sobą rozumianym jako istnienie czasowe. Dlaczego? Otóż kondycja istoty istniejącej w czasie zakłada zdolność napotykania w chwili teraźniejszej tych konsekwencji przeszłych aktów, które nadchodzą z przyszłości. Ten atrybut wiąże się z subtelną równowagą. Podmiot samowoli tę równowagę traci, traci miarę. Traci więc ludzki status i – zgodnie z literą mitu o Narcyzie – popada w egzystencję wegetatywną. Jest to konstatacja niepokojąca dla nas wszystkich, żyjących w czasach rozkwitu samowoli.

Może więc prawo naturalne? Człowiek nie musi poddać się naturze ani w postaci jej instynktów, ani praw. Człowiek

może – a osobiście sędzę, że powinien – ustanawiać etyczną i polityczną sprawiedliwość. Bo czy w przeciwnym razie prawo mówiące, że silniejszy pożera słabszego, uniwersalne prawo gospodarczej *quasi*-natury, nie byłoby wystarczające?

A wracając do Prometeusza, w gruncie rzeczy gest prometejski był najbardziej nieoczekiwanym gestem napotkania Innego. W świecie bogów i tytanów – a z niego wywodził się Prometeusz – ludzi nie było. Boski świat, istniejąc poza czasem, nie uwzględniał istot czasowych obciążonych perspektywą śmierci. Dopiero Prometeusz, porzucając swoje olimpijskie atrybuty, stanął wobec ludzi na tyle obnażony, aby stali się dla niego Innymi. Mściwi bogowie zadbali, by obnażony i cierpiący czekał, aż ludzie nadadzą mu imię.

\*

Oдноśnie do obiekcji drugiej – Inny, który przychodzi z przyszłości, nigdy nie jest tym, z którym związana jest nasza tożsamość. Dlatego jest Innością samą. Właśnie to, że przyszłość jest nieokreślona – a jest to, być może, jej najważniejsza cecha – doprowadza również do tego, że Inny przybywający z przyszłości nie ma żadnych „oswojonych” cech, że nie można zamknąć go w puszcze znanych wyobrażeń, nie można go zobaczyć. Przyszłość jest czystą możliwością, a to oznacza, że Inny przybywający z przyszłości potencjalnie może być każdym i wszystkim. Zwykle jest jednak tym, co/kto jest najdalsze/y i najbardziej zaskakujące/y. Zjawia się w postaci znaczących, znaczącego i znaczącej, to znaczy właśnie tych, którzy dopiero nadadzą nam – wszystkim, każdemu i każdej – miano. Mianowników. Denominatorów.

„Nous sommes tous des juifs allemands” [Wszyscy jesteśmy niemieckimi Żydami] – krzyczeli paryscy studenci w maju 1968 roku, bo takie miano nadał im Inny – Daniel Cohn-Bendit. Choć, dalibóg, terażniejszość z wpisaną w nią przeszłością ich tożsamości nie miała nic wspólnego ani z Żydami, ani z Niemcami, byli bowiem krwią z krwi i kością z kości francuskiej ziemi. Ale „Czerwony Danny” przyszedł z przyszłości i nadał im miano.

Jeśli więc w tej sytuacji ujawnia się wymiar etyczny – a ujawnia się – i jeśli ma on być różny od złej wiary „wierności”, to polega właśnie na takim rodzaju zwrócenia się w przyszłość, który pozwala dostrzec, jakie nowe miano – określenie wykraczające

poza tożsamość każdego i każdej z nas – wyznacza wyłaniająca się Inność; na dostrzeżeniu go mimo lustra tożsamości kuszącego wiernością sobie oraz mamideł przeszłości kuszących melancholijną wiernością nieżywym. Za sprawą tego nowego miana stajemy twarzą w twarz z Innością, Inną i Innym. Alain Badiou nazwał ten moment wydarzeniem. Wydarzenie pozbawia niegdyśszych tożsamości, każdemu natomiast nadaje nowe imię, które może tworzyć wspólnotę.

Polityczną konsekwencją tej sytuacji jest to, że tylko takie wzajemne uznanie wielkiej zbiorowości Innych, otwartych na prawdziwe wyzwanie, jakim byłoby stworzenie wspólnoty pozbawionej wstępnych warunków, daje szansę na uniwersalność bez utożsamienia w Jednym, w tej samej tożsamości powtarzającej się w nieskończoność. Co było morderczą konsekwencją gestu Mao Zedonga.

I tak, w tym ukierunkowanym już na innych wymiarze przyszłości praktyka staje się źródłem dla nowej teorii, czyni ona bowiem z przyszłości teraźniejszość, nadaje jej określony kształt, który pozwala wydarzeniu stawać się regułą, jak pisze o tym Badiou. Jednak bez początkowego otwarcia na Inność Innej i Innego wyłaniających się z przyszłości do wydarzenia nie dojdzie.

\*

Trzecia obiekcja, przestrzegająca przed zniszczeniem naszej wspólnoty, zapomina o tym, że „nie ma epok upadku”. To przewrotne zdanie Waltera Benjamina przypomina, że dla wspólnoty umieranie to raczej odejście pewnej tożsamości, formy, języka – snu – i budzenie się do nowej. Wspólnota umiera, stając się nową wspólnotą. W tym rozumieniu epoki upadku to te, w których pojęcia, jakimi operujemy, języki czy opowieści, za sprawą których próbujemy opowiadać o świecie, a także figury, które przywołujemy, przestają oddawać sens tego, co się dzieje. „Dzianie się” jak gdyby ucieka językowi. Jakby całe imaginarium, w którym żyjemy, rozchodziło się z rzeczywistością.

Metafora odklejania, rozchodzenia się jest o tyle dobra, że to właśnie trochę tak jak z tapetą, która się nie trzyma, albo jakąś rozwarstwiająca się konstrukcją. Powstaje wrażenie groteski, pewnej niewczesności, kuriozalności, często absurdalności, ale nie możemy znaleźć słów to dziwne wrażenie oddających. Słowa,

jakimi operujemy, ciągle należą do języków, które jeszcze niedawno były absolutnie adekwatne, które – wydawałoby się – opisują świat takim, jaki jest. Ale nie, właśnie odklejają się od realnego, jak stara tapeta od ściany.

Tymczasem zachodzą procesy i odbywają się wydarzenia, które nie znajdując sobie miejsca w porządku nazywania, niedostrzegalnie zmieniają warunki, w jakich przebiega ludzkie życie – to, co sprawia, że żyjemy inaczej, jednocześnie próbując to nowe życie nazywać i praktykować w dawny sposób.

Jakby Inny nie przybywał z przyszłości. Nie nadchodził, żeby nadać nam wszystkim inne miano, które pozwoli nam strzepnąć z naszych sandałów pył dawnych tożsamości i wyruszyć na poszukiwanie nowej wspólnoty, być może mającej kształt, który dziś trudno nam sobie wyobrazić.

Może wspólnoty euroafrykańskiej? Albo globalnej ludzkiej? Albo żywych istot płci żeńskiej? Albo istot czujących, nawet tych, które czują dzięki elektronice silikonu?

Wspólnoty, której miano nada Inny przybywający z przyszłości.

# O TYM, JAK WAŻNE JEST BYCIE DOROSŁYM

## ETYCZNY PARTYKULARYZM A POLITYCZNY UNIWERSALIZM

ROBERT PFALLER

### CZY DOROŚLI MUSZĄ BYĆ DOROŚLI?

Na początek anegdotka. Kiedy jakiś czas temu leciałem do USA, chciałem obejrzeć na pokładzie samolotu film *Miłość* austriackiego reżysera Michaela Hanekego. Zanim się zaczął, pojawiło się ostrzeżenie. Brzmiało ono: „Uwaga! W tym filmie padają wypowiedzi przeznaczone dla dorosłych, które mogą zranić twoje uczucia”. Pomyślałem: „No proszę! Neoliberalizm w pigułce!”. W tym komunikacie zawarte były bowiem oba podstawowe elementy składowe tej ideologii. Z jednej strony typowo postmodernistyczna wzmożona troska o czułe punkty podatnego na urazy człowieka: coś mogłoby mnie zranić – mimo że *Miłość* to film o dwojgu umierających w Paryżu staruszkach, a nie jakaś frywolna burleska albo pornos. Z drugiej strony mamy do czynienia ze złamaniem dotychczas obowiązujących w społeczeństwie norm zaufania. Nie ma już pewności, czy dorośli będą w stanie poradzić sobie ze sprawami świata dorosłych (nie zastrzeżono, że to „film dla widzów powyżej osiemnastu lat”). Zamiast tego zakłada się, że nawet dorośli mogą urazić słowa przynależne do języka dorosłych. Tak oto ponowoczesna troska o ludzkie czułe punkty realizuje neoliberalną funkcję demontowania i prywatyzacji przestrzeni publicznej: podstawowa zasada wzajemnego zaufania w przestrzeni publicznej przestaje obowiązywać. Nikt już nie ma prawa oczekiwać od innych dorosłych, że będą potrafili zachowywać się jak dorośli. Bo i dlaczego? Czyż nie są oni – co próbuje nam uświadomić postmodernizm – nieskończenie różni?

Tym samym elementarna solidarność i wzajemne uznanie, które w epoce nowoczesnej konstytuowały przestrzeń publiczną – oraz jej korelat, jakim był „człowiek publiczny” (w sensie, który

pięknie opisał Richard Sennett) – zostają unicestwione. Dotychczas każdy dorosły oczekiwał, że każdy inny dorosły będzie umiał się zachować jak dorosły, czyli w domu zostawi swoje dziwactwa, kaprysy, humory, skłonność do urazów i sprawy osobiste, a światu

ukaże lepsze, silniejsze, pogodniejsze, „bezosobowe” oblicze<sup>1</sup> – i każdy miał prawo odeń tego oczekiwać.

1 „W języku angielskim *city* (miasto) i *civility* (ogłada) mają wspólny źródłosłów. Ogłada oznacza traktowanie innych ludzi tak, jakby byli obcy, i kształtowanie więzi społecznej w odwołaniu do społecznego dystansu. [...] [Brak ogłady] to obciążanie innych swoją osobą”. Richard Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, tłum. Hanna Jankowska, Muza, Warszawa 2009, s. 428.

Dla porównania – kursanci ubiegający się o prawo jazdy w krajach takich jak Austria uczą się podstawowej zasady rządzącej ruchem drogowym – „zasady zaufania” (*Vertrauensgrundsatz*). Zgodnie z nią każdy uczestnik ruchu

drogowego ma prawo oczekiwać w miejscu publicznym rozsądnego zachowania od każdego innego uczestnika tego ruchu (nie wliczając w to dzieci i określonych wyjątkowych sytuacji). Analogicznie: fundamentem przestrzeni publicznej w dobie nowoczesności jest założenie, że każdy dorosły potrafi zachowywać się jak „człowiek publiczny”. Zniesienie tej zasady, abyśmy tylko nie poczuli się w jakiś sposób urażeni, jest równoznaczne ze zniszczeniem

przestrzeni publicznej i tego, co ją ustanawia: podstawowej solidarności. Uważam, że właśnie tu tkwi źródło obecnego rzekomego „kryzysu uniwersalizmu”: nie chodzi o rzekomy związek między kolonializmem a wzrostem znaczenia burżuazji z jej programem oświeceniowym<sup>2</sup>, lecz o dążenie do sprywatyzowania sfery publicznej i zagarnięcia zasobów, dóbr oraz przestrzeni dotychczas dostępnych dla wszystkich.

2 Zdroworozsądkową krytykę wad tego często przywoływanego skojarzenia między oświeceniem a kolonializmem przedstawia Susan Neiman: „Utożsamianie kolonialnej linii podziału z różnymi kolorami skóry jest jednoznaczne z ignorowaniem faktu, że w kolonialny wyzysk głęboko uwikłane były miejscowe elity. Z drugiej strony «biali» filozofowie, tacy jak Immanuel Kant, chwalili Chiny i Japonię za trzymanie europejskich drapieżców na dystans”. Susan Neiman, *Why grow up? Philosophy in transit*, Penguin Books, London 2014, s. 47.

## CZY NOWY UNIWERSALIZM JEST POTRZEBNY?

Michel Montaigne stwierdził kiedyś, że żadna idea nie jest tak głupia, aby nie znaleźli się ludzie gotowi przelać za nią krew. I *vice versa*: żadna idea nie jest tak mądrze pomyślana, aby nie mogła zostać wykorzystana przeciwko sobie samej.

Myślę, że na tym właśnie polega problem z tradycyjnym uniwersalizmem epoki nowoczesności. Był on wykorzystywany niezgodnie ze swoimi założeniami. Ci sami ludzie, którzy tworzyli uniwersalne normy, takie jak prawa człowieka, traktowali tę ideę jako pretekst do podporządkowywania sobie i wykorzystywania innych – tych, których uważali za nieludzi lub nieuniwersalistów. Uniwersalizm sam w sobie był wykorzystywany jako linia podziału między czymś, co uważano za uniwersalne, a czymś innym, co uważano za partykularne (kolorowi, kobiety i tak dalej). A przecież, jak twierdził Georg W.F. Hegel, uniwersalność, która graniczy z tym, co partykularne, nie może być „prawdziwą uniwersalnością”; jest raczej kolejnym partykularyzmem, czy też tym, co ów niemiecki filozof nazywa „złą uniwersalnością”. Prawdziwa uniwersalność musiałaby się odnosić do tego, co partykularne, nie jako jego przeciwieństwo, coś odróżniającego się, lecz jako kategoria ogólna, nadrzędna wobec wszystkiego, co partykularne.

Problem z nowoczesnym uniwersalizmem nie tkwi więc w jego treści. Dotyczy on formy, a ściślej mówiąc – sprzeczności między treścią a formą: uniwersaliści podpisujący się pod kolonializmem byli uniwersalistami na nieuniwersalistyczną modłę. Wyraźnie wskazuje na to fakt, że koloniałiści nieraz wręcz uwsteczniali kolonie, odnawiając i odbudowując obalone już społeczne hierarchie feudalne<sup>3</sup>. Tak zatem koloniałiści sprzeniewierali się swoim uniwersalistycznym treściom za sprawą formy – przez traktowanie ich jako pretekstu. Nie chodzi więc o to, by zmienić coś w owych treściach, tylko w ich strukturalnym osadzeniu. Nawiązuje to do myśli filozofa Louisa Althussera mówiącej o ideologii teoretycznej: ideologia teoretyczna nie składa się ze złych idei czy założeń; rzecz w tym, że założenia te są nie na miejscu. Ideologia bowiem zamienia problemy, które faktycznie mamy, na takie, które wolelibyśmy mieć. Dlatego ideologia zawsze wskazuje na pewną rzeczywistość, tyle że nie prowadzi do jej teoretycznego zrozumienia – mówi bowiem

3 Slavoj Žižek tak się wypowiada na ten temat: „Kolonializm brytyjski dokonał w Indiach wielu rzeczy strasznych, ale do najgorszych należało reanimowanie opresyjnej hinduskiej tradycji kastowej. Przed skolonizowaniem Indii przez Brytyjczyków trwał już – w rezultacie wpływów islamu – rozpad tradycji kastowej. Ale brytyjscy kolonizatorzy bardzo szybko zrozumieli, że sposobem na rządzenie Hindusami nie jest ani upodobnienie ich kultury do naszej, ani otwarcie przed nimi bram nowoczesności. Nie, o wiele lepiej jest rządzić nimi przez przywrócenie żywotności ich własnym tradycyjnym, autorytarnym strukturom patriarchalnym. Koloniałiści nie chcieli stwarzać modernizatorów”. Slavoj Žižek, *Migrants, racists and the Left*, „Spike Review”, maj 2016 <[www.spiked-online.com/spiked-review/article/migrants-racists-and-the-left/18395#.V9xvPIoLQTG](http://www.spiked-online.com/spiked-review/article/migrants-racists-and-the-left/18395#.V9xvPIoLQTG)> [dostęp: 26.01.2020]. Por. David Cannadine, *Ornamentalism. How the British saw their empire*, Oxford University Press, Oxford 2002

4 Zob. u Althussera: „Teza ideologiczna to taka, która, będąc symptomem rzeczywistości innej niż ta, o której mówi, jest teżą fałszywą w takim zakresie, w jakim odnosi się do przedmiotu, którego dotyczy” (Louis Althusser, *Ideology and ideological state apparatuses* [w:] *‘Lenin and Philosophy’ and other essays*, tłum. z franc. Ben Brewster, New Left Books, London 1971, s. 79). Na przeciwnym biegunie stoi innego rodzaju teza ideologiczna – pozornie prawdziwa w odniesieniu do przedmiotu, którego rzekomo dotyczy, ale dająca mylnie wyobrażenie o przedmiocie, którego jest symptomem. Ideologiczne przemieszczenie występuje więc w dwóch formach: „Fałszywe, ale prawdziwe (jako symptom)” oraz „Prawdziwe, ale fałszywe (jako symptom)”. W psychoanalizie te dwa typy znajdują ucieleśnienie w postaci histeryka, który kłamie odnośnie do faktów, ale pozostaje w zgodzie z prawdą swoich pragnień, oraz neurotykiem obsesyjnym, który trzyma się prawdy, jeśli chodzi o fakty, ale czyni to, aby przekłamać swoje pragnienia.

5 Problem ten opisałem obszerniej w: Robert Pfaller, *Where is your hamster? The Concept of ideology in Slavoj Žižek’s cultural theory* [w:] *Traversing the fantasy. Critical responses to Slavoj Žižek*, ed. Geoff Boucher, Jason Glynnos, Matthew Sharpe, Ashgate, Aldershot 2005, s. 105–122.

6 Dzisiaj można to obserwować, gdy na przykład tak zwane nowy materializm i posthumanizm głoszą, że wszelka różnica między człowiekiem a innymi gatunkami jest czysto arbitralna. Stwierdzenie to ma na celu powstrzymanie ludzi przed okrucieństwem wobec zwierząt, rzekomo wynikającym z przyjmowania takiego rozróżnienia. Jednak usunięcie owego rozróżnienia wcale nie gwarantuje, że ludzie będą się obchodzić ze zwierzętami w sposób mniej okrutny. Widać to wyraźnie w filozofii Benedykta de Spinozy, jednego z najzagorzalszych krytyków „humanistycznej różnicy” i rzekomego „ludzkiego wyjątku” ze świata przyrody (zob. Benedict de Spinoza, *On the improvement of the understanding, Ethics and Correspondence*, Dover Publications, New York 1955, s. 128), a równocześnie jednego z tych, którzy najbardziej jednoznacznie usprawiedliwiali ludzkie okrucieństwo względem zwierząt: „Co więcej, ponieważ prawo każdego określa się przez jego cnotę, czyli przez moc, ludzie mają znacznie większe prawo w stosunku

nie na temat<sup>4</sup>. Dlatego nawet prawdziwe tezy mogą jak najbardziej stanowić teoretyczną ideologię – dochodzi do tego, kiedy służą mówieniu o czymś innym niż meritum sprawy<sup>5</sup>. Można to zilustrować uproszczonym przykładem. Przypuśćmy, że jestem ci winny pieniądze. Spotykamy się, a ja mówię: „Ładna pogoda, prawda?”. Może i prawda, ale mówię to, oczywiście, żeby odwrócić twoją uwagę; pogoda jest tylko pretekstem i mówię o niej, żeby nie mówić o czymś innym. To samo odnosi się do uniwersalizmu. Stwierdzenia: „Wszyscy ludzie są równi” czy „Czyż to nie wspaiała idea: wszyscy ludzie są równi?” zaczynają służyć jako pretekst, gdy zaczynam cię uciskać – zwłaszcza gdy tłumaczę, że to konieczne, bo ty jeszcze nie rozumiesz, że wszyscy ludzie są równi.

Dlatego na nic się nie zda zmiana treści danego twierdzenia, na przykład ograniczenie jego uniwersalności. Przyjęcie, że „nie wszyscy ludzie są równi”, nie jest zręcznym wyjściem z sytuacji ucisku dopuszczanego pod pretekstem, że „wszyscy ludzie są równi”. Przeciwnie, oznaczałoby to zajęcie właśnie takiego stanowiska, na jakim chce nas widzieć nieprzyjaciół – oznaczałoby przystanie na jego roszczenie, aby nas uciskać. Fakt, że idea uniwersalistyczna służyła za pretekst, że była bronią ideologiczną w rękach ciemniarzy, nie jest argumentem przemawiającym na niekorzyść samej treści owej idei. A tym bardziej nie jest powodem, żeby szerzyć ideę przeciwną i wierzyć, że ona nie będzie wykorzystywana do ideologicznych celów<sup>6</sup>.

Większa część broni oraz dóbr w rękach ciemniejszych i wyzyskiwaczy to cenne zasoby, które trzeba przejąć – dobrze o tym wiedzą wszyscy partyzanci. Jako że często jedyną bronią partyzantów była ta przejęta od wrogów, podczas ataków na niego uważano, aby nie zniszczyć jego zapasów broni<sup>7</sup>. Dziś często demonizuje się cechy nieprzyjaciela i jego oręż ideologiczny – to wręcz taka „choroba wieku dziecięcego”, poważny błąd, którego współczesna lewica musi się wystrzegać, jeśli w przyszłości chce znowu zwyciężać. Susan Neiman

jasno wskazała<sup>8</sup>, że ci sami filozofowie oświeceniowi, którzy – jak Immanuel

Kant czy Denis Diderot – są dziś usuwani z listy lektur szkolnych przez „postkolonialnych” krytyków, byli najbardziej zagorzałymi przeciwnikami polityki kolonialnej. Właśnie taki, przeszmuglowany z „tamtej” strony, oręż stanowi najskuteczniejszą broń krytyki wymierzonej w kolonializm i najbardziej efektywne narzędzie przekonywania jeszcze nieprzekonanych.

do zwierząt, niż zwierzęta w stosunku do ludzi” (Baruch Spinoza, *Etyka*, w porządku geometrycznym dowiedziona, tłum. Ignacy Myślicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 281).

<sup>7</sup> Zob. na przykład Paul Parin, *Es ist Krieg, und wir gehen hin. Bei den jugoslawischen Partisanen*, Rowohlt, Berlin 1991.

<sup>8</sup> Zob. Susan Neiman, dz. cyt., s. 47.

## NEOLIBERALIZM I PARTYKULARYZACJA

To, czego doświadczyłem na pokładzie samolotu, okazało się cenną lekcją, bo uświadomiłem sobie, że typowo ponowoczesna troska o to, by nikogo nie urazić, nie jest tylko mizerną pociechą w gąszczu wielkich zniszczeń i rozczarowań, jakie przyniósł neoliberalizm. W gruncie rzeczy stanowi ona wręcz przedłużenie owych zniszczeń dokonanych w tkance społecznej. Ostrzeżenie dorosłych przed stosowaniem języka ze świata dorosłych jest przypadkiem niszczenia panującego dotychczas w przestrzeni publicznej porządku: zakładał on, że każdy ma prawo wierzyć, że inni też są dorośli i potrafią stosownie się zachowywać. Postmodernistyczna propaganda podatności na zranienie (ang. *vulnerability*) zmierzała więc do wyparcia pewnego społecznego porządku i sprywatyzowania przestrzeni publicznej – a zatem podporządkowania jej prywatnym roszczeniom (takim jak względ na czyjeś najintymniejsze czułe punkty). Tym samym postmodernizm ukazał prawdziwe oblicze swego programu kulturowego

9 Zob. Nancy Fraser, *Koniec postępowego neoliberalizmu*, tłum. Magdalena Okraska, „Nowy Obywatel” 2017, nr 23, <nowyobywatel.pl/2017/05/16/koniec-postepowego-neoliberalizmu/> [dostęp: 26.01.2020].

10 Podobno nawet Richard Nixon w roku 1971 stwierdził: „Teraz wszyscy jesteśmy keynesistami”. Zob. Thomas Biebricher, *Neoliberalismus. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 2015, s. 150.

11 Adolph Reed pisze: „[...] w ramach tej moralnej ekonomii społeczeństwo, w którym 1 procent ludności dysponuje 90 procentami zasobów, może być sprawiedliwe, o ile tylko jakieś 12 procent z tego 1 procenta będą stanowić czarni, 12 procent Latynosi, 50 procent kobiety, i stosowny odsetek będzie należał do środowisk LGBT”. Adolf Reed, *Marx, race and neoliberalism*, „New Labor Forum” 2013, № 22, s. 49–57, <libcom.org/files/Marx,%20Race%20and%20Neoliberalism%20-%20Adolph%20Reed.pdf> [dostęp: 26.01.2020].

wspierającego neoliberalizm – a przynajmniej jego „postępowych” stronników. Sytuację tę dobrze opisuje ukute przez Nancy Fraser sformułowanie: „postępowy neoliberalizm”<sup>9</sup>.

Jak mogło dojść do takiej sytuacji? Otóż, mówiąc z grubsza: około roku 1980 partie centrolewicowe z zamożnych krajów z kapitalistycznym systemem gospodarczym odeszły od efektywnej dotąd keyne-

sowskiej polityki ekonomicznej, dzięki której po drugiej wojnie światowej w społeczeństwach Zachodu zapanowała o wiele większa równość niż wcześniej. O ile jeszcze na początku lat 70. nawet

prawicowe partie, będąc u władzy, uprawiały politykę keynesowską<sup>10</sup>, o tyle po 1980 roku partie centrolewicowe, podobnie jak ich przeciwnicy, zaczęły kierować się neoliberalnymi zasadami zaciskania pasa (ang. *austerity*), prywatyzacji i narzucania reguł generowania zysku takim sektorom, jak opieka zdrowotna, edukacja czy transport publiczny. Aby czymś się odróżniać od prawicowych przeciwników, partie

centrolewicy przesunęły sferę zainteresowań programowych z gospodarki na kulturę. Kwestie kulturowe stały się istotą polityki lewicowej – właśnie wtedy narodziła się tak zwana lewica kulturowa.

Kulturalizacja polityki doprowadziła do nieznacznego przesunięcia akcentów. Zamiast zapewniać obywatelom życie na pewnym ekonomicznym poziomie i troszczyć się o ich życiowe perspektywy w gospodarce, w której warunki pracy były coraz bardziej niepewne, politycy zajęli się głównie nadawaniem wszystkim grupom społecznym ładniejszych nazw, które nie będą urażać ich uczuć. Zamiast finansować instytucje opiekuńcze, polityka zabiegała o większą „widoczność” kobiet w sferze języka. Wołanie o równość, charakterystyczne dla lat 70., zostało zastąpione nowym (podejrzanie darwinowskim) pojęciem różnorodności.

Nierówności społeczne opisywano odtąd najchętniej jako efekty dyskryminacji. Lekceważono przy tym fakt, że także w społeczeństwach wolnych od dyskryminacji mogą występować nierówności, na co słusznie zwrócił uwagę Adolph Reed<sup>11</sup>.

Tymczasem zastąpienie nierówności dyskryminacją umożliwiło oczyszczenie elit z zarzutów: skoro wszystko jest tylko kwestią uprzedzeń, to klasy lepiej wykształconych są, rzecz jasna, niewinne. Teraz kluczową stawką i (niezwykle istotną z filozoficznego punktu widzenia<sup>12</sup>) kartą przetargową konfliktów społecznych stała się podatność na urazy (ang. *vulnerability*). Tym samym fakt cierpienia i jego uznanie zostały poddane redystrybucji od dołu ku górze, w kierunku elit. Określenie siebie jako ofiary i kapitalizacja tego statusu są bowiem korzystne – jak przenikliwie wykazali Bradley Campbell i Jason Manning – jedynie dla posiadających szerokie koneksje członków elit<sup>13</sup>. Trzeba zatem mieć w mediach społecznościowych spore grono przyjaciół, którzy będą gotowi wyrzucić presję moralną na instytucjach i na przykład rozpętać prawdziwą gównoburzę na uczelni. Natomiast wśród klas niższych, zamieszkujących peryferie i cechujących się swoistym „honorowym” kodem moralnym, nie uchodzi robić z siebie ofiary – raczej nikt nie zaskarbi sobie tym sympatii innych. „Pieprz się, ty ofiarno!” – to typowa odzywka, jaką można dziś usłyszeć w środowisku młodych tureckich proletariuszy zamieszkujących obrzeża Wiednia. Dla tych ludzi, najmniej społecznie uprzywilejowanych, troska o to, żeby nie urazić czyichś uczuć, nie stanowi priorytetu. Ich problemy są inne – na przykład: z czego opłacić wizytę dziecka u dentysty, dokąd pójść, kiedy ostatni pub w mieście zamknięto po wprowadzeniu zakazu palenia, albo co robić z dziećmi latem, skoro jedyny publiczny basen w mieście został zamknięty z powodu cięć w obszarze polityki komunalnej.

Kulturalizacja kwestii politycznych nie sprawia, że zyskują one jakąś specjalną społeczną rangę. Odtąd członkowie elit mogą wyróżniać się spośród swego środowiska troską o zaniebdywane mniejszości i świadomością, że skoro niektóre określenia przestały być postrzegane jako właściwe, trzeba je zastąpić nowymi. Polityczna poprawność stała się grą językową, w którą można było grać nawet pod nieobecność członków grup, których bezpośrednio dotyczy. Wystarczyło, że w sztuce właściwego ich określania wyprzedzało się równych sobie. Elity uwielbiały konkurować o „kapitał symboliczny”, który można było zdobyć

12 Na ten temat pisze np. Irene Villa w: Robert Pfaller, Paula Irene Villa, *Wo liegt die Grenze des Sagbaren?*, „Dialog Philosophie Magazin” 2018, Nr. 3, s. 39–39.

13 Zob. Bradley Campbell, Jason Manning, *Microaggression and moral cultures*, „Comparative Sociology” 2014, vol. 13, № 6, s. 692–726.

dzięki znajomości najnowszych „poprawnych” oznaczeń. Znajomość najnowszego, nieobraźliwego określenia pozwalała zdeklasować swoich kolegów ignorantów. W ten sposób pozornie egalitarna treść mogła, dzięki antyegalitarnej formie, być zastosowana jako broń społeczna.

Przemiana kwestii emancypacyjnych w kapitał symboliczny spowodowała przesunięcie środka ciężkości. Logika dystrykcji symbolicznej zakłada bowiem, że ci, którzy troszczą się o mniej liczną grupę, okazują się lepsi. A za najlepszych uważani są ci reprezentanci elit, którzy wykazują największą wrażliwość na najdrobniejsze kwestie. Dokonała się więc „miniaturyzacja” politycznej uwagi: dyskutowano o coraz bardziej symbolicznych zagadnieniach („mikroagresja”), a równocześnie grupy, o które się troszczono, coraz bardziej się kurczyły. Partie centrolewicowe przestały zajmować się sprawami klasowymi, przekierowując uwagę na kwestie praw kobiet. Wkrótce jednak i te zostały uznane za zbyt obszerne i skomplikowane, a obrońcy praw kobiet zaczęli rozwodzić się nad bardziej wyrafinowanymi kwestiami „genderowymi”. Pójście krok dalej oznaczało mówienie w bardziej abstrakcyjny sposób o „różnorodności”, a w końcu pojawił się siedmioliterowy akronim „LGBTQIA”, po którym następuje jeszcze znak „+” dla podkreślenia niekończącego się charakteru owej „miniaturyzacji”. Szczodrze z pewnych tego wątków korzystano na przykład w kampanii prezydenckiej Hillary Clinton w 2016 roku, kwestiom *gender* i *queer* nadając szczególną rolę. Jedne i drugie bowiem umożliwiały snucie marzeń o przenikalności, której życie polityczne nie było w stanie zapewnić w inny sposób. Jeśli z powodu oszczędności nie udawało się wprowadzić takich samych wynagrodzeń dla kobiet jak dla mężczyzn, to można było się pocieszyć świadomością, że „kobiecość” jest tylko konstrukcją społeczną, jak głosiła Judith Butler. Jeśli kobiety nie mogą w pełni przekroczyć granic społecznych oddzielających ich od mężczyzn, to może by chociaż pozwolić im na przekraczanie granic psychicznych? Z tego samego powodu przedstawiciele *queer* stali się obiektem fascynacji niequeerów. Nie dlatego, że troszczono się o ich specyficzne problemy, ale dlatego, że odmieńcy byli postrzegani jako rozwiązanie problemów nieodmieńców. Wydawało się, że mobilność, której nie da się zapewnić na polu społecznym, staje się możliwa w ramach samostanowienia jednostek. Skoro nagle okazało się, że każdy może indywidualnie decydować o swojej

płci, wszystkie problemy związane z równością płci to już tylko echo przeszłości.

Troska o grupy najbardziej dyskryminowane przestała być równoznaczna z troszczeniem się o wszystkich. Zaczyna chrześcijańska maksyma: „Cokolwiek czynicie najmniejszemu z braci Moich, Mnie to czynicie” – zasada uniwersalności najbardziej z konkretnych grup społecznych – przestała się sprawdzać. Przeciwnie, w warunkach neoliberalizmu zawsze wybierało się jakąś ulubioną mniejszość, której zapewniano niewielkie, najczęściej symboliczne korzyści, co pozwalało całkowicie zignorować wszystkie pozostałe grupy. W związku z tym zapoczątkowano zażarte „konkursy na najlepszego kozła ofiarnego”, w których ten, kto nie mógł się wykaazać „interseksyjnością” i bogatym doświadczeniem padania ofiarą dyskryminacji, przegrywał z kretesem i musiał się zamknąć<sup>14</sup>.

Rola zadziwiającej liczby instytucji – zwłaszcza uczelni wyższych – powoływanych, by walczyć z „dyskryminacją”, „mikroagresją”, urażaniem uczuć i innymi występkami, jest dość dwuznaczna. Jak zauważył socjolog Frank Furedi, placówki te często same stwarzają problemy, które mają zwalczać: „Paradoksalnie, im więcej zasobów uczelnie inwestują w instytucjonalizację praktyk terapeutycznych, tym bardziej prowokują one studentów do zgłaszania objawów psychicznego cierpienia”<sup>15</sup>.

Zamiast pomagać ludziom nabierać sił, żeby mogli oni samodzielnie kształtować swoje życie, aparaty te często utrzymują ich w stanie wiecznej zależności: „Wellbeing Service przekazuje niezamierzony komunikat: z wymaganiami życia na uczelni raczej nie poradzicie sobie sami”<sup>16</sup>.

Choć działaniom tym przyświecają jak najlepsze intencje, to przynoszą one najgorsze z możliwych skutków. Dzieje się tak, oczywiście, w narzuconych przez neoliberalizm warunkach, w których wszyscy boją się o swoją pracę wskutek działania „aparatu zażaleń”, który po prostu próbuje zapewnić sobie przetrwanie. Instytucje powołane do rozwiązywania określonych problemów musiałyby przestać istnieć, gdyby faktycznie je rozwiązały. Dlatego są one zainteresowane przynajmniej dalszym trwaniem tychże problemów, jeśli nie wręcz ich nasileniem. Tak

14 Szczegółowy opis i przytomną analizę tych mechanizmów w obrębie niemieckiego środowiska LGBTQ przedstawia Beissreflexe. Kritik an queerem Aktivismus, autoritären Sehnsüchten, Sprechverbotten, Patsy L'Amour laLove, Querverlag, Berlin 2017.

15 Frank Furedi, *What's happened to the university: A sociological exploration of its infantilisation*, Routledge, Oxon – New York 2016, s. 47.

16 Tamże, s. 38.

samo jest z zabiegami mającymi na celu przekształcenie języka: wciąż okazują się one niewystarczające. Wszelkie innowacje językowe sugerowane przez tego rodzaju maszynierię w imię języka lepiej odzwierciedlającego równość płci niebawem okazują się niestosowne w mowie lub piśmie albo też kłócą się z innymi propozycjami. (Na przykład: czy powinniśmy do wszystkich dzieci w przedszkolu stosować rodzaj nijaki, czy też – idąc w przeciwnym kierunku – należy podnosić „widoczność” kobiet na uczelniach, nadając im tytuł „profesorka” albo „profesora” zamiast „profesor”? Ale jak dziecko rodzaju nijakiego ma się stać profesorem płci żeńskiej?) Polityka symboliczna wypierająca realną politykę społeczną polega na kreowaniu lojalnych aparatów, które będą zawzięcie realizować programy służące wyłącznie samym tym aparatom, a nie ludziom, w których imieniu przemawiają.

Tak oto postmodernizm ujawnił, czym tak naprawdę jest: kosmetycznym upiększeniem neoliberalizmu. Wielka redystrybucja społecznego bogactwa ku górze piramidy zamożności, która doprowadziła do tego, że w roku 2010 społeczeństwa Zachodu osiągnęły poziom nierówności porównywalny z tym z 1930 roku<sup>17</sup>, była możliwa dzięki kulturalizacji i miniaturyzacji polityki emancypacyjnej doprowadzającej do powstania coraz mniejszych grup, które troszczą się tylko o siebie. Grupy te, zachęcane do koncentrowania się głównie na tym, aby nikt nie obrażał ich uczuć, traciły zdolność dostrzegania, że niektóre z zagrożonych interesów są takie same dla różnych grup. Jak zaobserwował Frank Furedi, dzisiejsi studenci i studentki, kiedy podczas jakiegoś seminarium dochodzi do różnicy zdań, nie mówią: „Nie zgadzam się z tym”, tylko: „Czuję, że się mnie obraża”<sup>18</sup>. Oto rezultat doskonały z neoliberalnego punktu widzenia – tu się kończy jakakolwiek otwarta dyskusja między racjonalnymi osobami dorosłymi. Neoliberalizmowi udało się w ten sposób doprowadzić do zupełnej partykularyzacji społeczeństwa, nawet na szczeblu wyższych uczelni, które przez długi czas były najbardziej otwartym forum uniwersalności.

17 Zob. Göran Therborn, *Nierówność, która zabija*, tłum. Paweł Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015; Matthias Becker, *Mythos Vorbeugung. Warum Gesundheit sich nicht verordnen lässt und Ungleichheit krank macht*, Promedia, Wien 2014; Thomas Piketty, *Kapitał w XXI wieku*, tłum. Andrzej Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015; Richard Wilkinson, Kate Pickett, *Duch równości. Tam, gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*, tłum. Jerzy Paweł Listwan, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011; Branko Milanovic, *Die ungleiche Welt. Migration, das Eine Prozent und die Zukunft der Mittelschicht*, Suhrkamp, Berlin 2016; Joseph Stiglitz, *The Great Divide. Unequal societies and what we can do about them*, W.W. Norton, New York 2015.

18 Zob. Frank Furedi, dz. cyt., s. 15.

## ODZYSKAĆ DOROSŁOŚĆ

W tych warunkach pojęcie dorosłości jawi się dziś jako wezwanie do zwalczania sytuacji zastanej zarówno w wymiarze etycznym, jak i politycznym. Prawo każdego człowieka do bycia traktowanym jako zdroworozsądkowa, dorosła osoba jest podstawowym i uniwersalnym prawem człowieka, o które trzeba dziś walczyć. Naruszenia owego prawa, takie jak ostrzeganie dorosłych przed stosowaniem języka ludzi dorosłych (czy też, by podać inny przykład, równie infantylizujących napisów na paczkach papierosów ostrzegających dorosłych przed niebezpieczeństwami palenia), powinny być surowo karane. Byłoby to równocześnie działanie przeciwko dyskryminacji: największą bowiem zniewagą dla kogokolwiek jest zakładanie, że – z racji swojej tożsamości seksualnej, etnicznej, kulturowej, religijnej i tym podobnych – nie jest on zdolny zachowywać się jak osoba dorosła.

Głęboko emancypacyjne pojęcie dorosłości, jakim posługiwał się Kant (niem. *Mündigkeit*), pozwoliłoby dzisiaj odejść od infantylizmu narzucanego przez pełne dobrych intencji aparaty postnowoczesności. Dekulturalizacja polityki i ponowne rozmawianie dorosłych ludzi z innymi jak z dorosłymi przesunęłyby punkt ciężkości – bylibyśmy wówczas w stanie mówić o naszych rzeczywistych problemach zamiast o tych, które wolelibyśmy mieć.

*tłumaczenie: Jerzy Paweł Listwan*

## BIBLIOGRAFIA

Althusser Louis, *Ideology and ideological state apparatuses* [w:] 'Lenin and Philosophy' and other essays, tłum. z franc. Ben Brewster, New Left Books, London 1971.

Althusser Louis, *On ideology*, Verso, London–New York 2008.

Althusser Louis, *Philosophy and the spontaneous philosophy of the scientists*, Verso, London–New York 1990.

Becker Matthias Martin, *Mythos Vorbeugung. Warum Gesundheit sich nicht verordnen lässt und Ungleichheit krank macht*, Promedia, Wien 2014.

Beissreflexe. *Kritik an queerem Aktivismus, autoritären Sehnsüchten, Sprechverboten*, Hg. Patsy L'Amour laLove, Querverlag, Berlin 2017.

Biebricher Thomas, *Neoliberalismus. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 2015.

Campbell Bradley, Manning Jason, *Microaggression and moral cultures*, „Comparative Sociology” 2014, vol. 13, № 6, s. 692–726.

Cannadine David, *Ornamentalism. How the British saw their empire*, Oxford University Press, Oxford 2002.

Fraser Nancy, *Koniec postępowego neoliberalizmu*, tłum. Magdalena Okraska, „Nowy Obywatel” 2017, nr 23, <nowyobywatel.pl/2017/05/16/koniec-postepowego-neoliberalizmu/> [dostęp: 26.01.2020].

Furedi Frank, *What's happened to the university: A sociological exploration of its infantilisation*, Routledge, Oxon – New York 2016.

Milanovic Branko, *Die ungleiche Welt. Migration, das Eine Prozent und die Zukunft der Mittelschicht*, Suhrkamp, Berlin 2016.

Neiman Susan, *Why grow up? Philosophy in transit*, Penguin Books, London 2014.

Parin Paul, *Es ist Krieg, und wir gehen hin. Bei den jugoslawischen Partisanen*, Rowohlt, Berlin 1991.

Pfaller Robert, *Where is your hamster? The concept of ideology in Slavoj Žižek's cultural theory* [w:] *Traversing the fantasy. Critical responses to Slavoj Žižek*, ed. Geoff Boucher, Jason Glynos, Matthew Sharpe, Ashgate, Aldershot 2005, s. 105–122.

Piketty Thomas, *Kapitał w XXI wieku*, tłum. Andrzej Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.

Reed Adolph, *Identity politics is neoliberalism*, wywiad Bena Nortona, 2015, <ben-norton.com/adolph-reed-identity-politics-is-neoliberalism/> [dostęp: 26.01.2020].

Reed Adolph, *Marx, race and neoliberalism*, „New Labor Forum” 2013, № 22, s. 49–57, <libcom.org/files/Marx,%20Race%20and%20Neoliberalism%20-%20Adolph%20Reed.pdf> [dostęp: 26.01.2020].

Sennett Richard, *Upadek człowieka publicznego*, tłum. Hanna Jankowska, Muza, Warszawa 2009.

Spinoza Benedict de, *On the improvement of the understanding, Ethics and Correspondence*, Dover Publications, New York 1955.

Spinoza Baruch, *Etyka, w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. Ignacy Myślicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

Stiglitz Joseph, *The great divide. Unequal societies and what we can do about them*, W.W. Norton, New York 2015.

Therborn Göran, *Nierówność, która zabija*, tłum. Paweł Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

Wilkinson Richard, Pickett Kate, *Duch równości. Tam, gdzie panuje równość, wszystkim żyje się lepiej*, tłum. Jerzy Paweł Listwan, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011.

Žižek Slavoj, *Migrants, racists and the Left*, „Spike Review” 2016, maj, <www.spiked-online.com/spiked-review/article/migrants-racists-and-the-left/18395#.V9xvPIOLQTG> [dostęp: 26.01.2020].

# KONDYCJA METANOWOCZESNA

## POPULIZM I NOWA UNIWERSALNOŚĆ, CZYLI JAK GDYBY *AN SICH* I JAK GDYBY *FÜR SICH*

ROBIN VAN DEN AKKER

JULIEN KLOEG

*Dlaczego więc jest on [potoczny rozsądek]<sup>1</sup> ważny? Ponieważ jest tym obszarem pojęć i kategorii, w którym formuje się praktyczna świadomość mas. Jest ukształtowanym już i traktowanym jako oczywistość terenem, na którym spójniejsze ideologie i filozofie muszą rywalizować o panowanie, terenem, na którym nowe koncepcje świata muszą stawać w szranki, a nawet się przeobrażać, jeśli mają kształtować pojmowanie świata przez masy, a dzięki temu – zyskiwać historycznie pojętą skuteczność<sup>2</sup>.*

STUART HALL

<sup>1</sup> Wzorem polskiego przekładu *Zeszytów więziennych* Antonia Gramsciego angielskie sformułowanie *common sense* tu i dalej tłumaczę jako „potoczny rozsądek”, a nie „zdrowy rozsądek”, jak czyni się to zazwyczaj. Przekład taki bardziej odpowiada treści eseju [przyp. tłum.].

<sup>2</sup> Stuart Hall, *Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity*, „Journal of Communication Inquiry” 1986, vol. 10, № 2, s. 20.

## PO KTÓREJ JESTEŚ STRONIE? OD PARTYKULARNOŚCI DO UNIWERSALNOŚCI I Z POWROTEM

Rozważania nad starą, wysłużoną kategorią uniwersalności: nad tym, czy jest ona w ogóle możliwa oraz czy jest potrzebna w tej metanowoczesnej epoce – w czasach gwałtownego odrodzenia polityki – chcemy zacząć od prośby do Ciebie, Czytelniku, abyś na moment przerwał lekturę i zastanowił się nad czymś, co może być dla Ciebie – albo, w gruncie rzeczy, dla czyjejkolwiek pozycji podmiotowej – najbardziej partykularne w ogólnie dziś panujących warunkach obiektywnych: po której jesteś stronie?

3 Timotheus Vermeulen, Robin van den Akker, *Art criticism and metamodernism*, „Artpulse” 2014, vol. 19, № 3, s. 22–27.

W tym celu w tytule tej części odwołujemy się do instalacji *Po której jesteś stronie?*<sup>3</sup> (*Which Side Are You On?*, 2012) autorstwa libańskiej artystki mieszkającej w Berlinie, Annabel Daou. Instalacja składa się z przestarzałego telewizora Grundig Super Colour 1610, rocznik 1975, pokazującego obraz kobiety ukrytej za czymś, co mogłoby z powodzeniem być kratką konfesjonau. Na ścieżkę dźwiękową składa się zapętlony głos kobiety, która na pozór losowo wybranym przechodniom zadaje jedno pytanie: „Po której jesteś stronie?”, przez co można odnieść wrażenie, że przeprowadzana jest sonda uliczna na temat jakiegoś niewątpliwie ważnego, lecz niewskazanego wprost zdarzenia. Jedni przechodnie starają się obrócić pytanie w żart lub jakoś się wymigać od odpowiedzi, inni z wahaniem odpowiadają w najoğólniejszy sposób:

PO KTÓREJ JESTEŚ STRONIE?

- Po tej dalszej.
- Po odwrotnej.
- Po ciemnej stronie.

PO KTÓREJ JESTEŚ STRONIE?

- Po południowej.
- (I tak dalej)

Praca Daou sugestywnie przedstawia kwestię warunków, w jakich przychodzi nam żyć. W kondycji ponowoczesnej ani (1) nie musieliśmy opowiadać się po żadnej ze stron (ponieważ obowiązywało hasło „TINA” – „Nie ma alternatywy” – oraz panował względny pokój i dobrobyt „końca historii”), ani też (2) nie chcieliśmy się opowiadać (z powodu awersji do tego, co Jacques Derida nazywał białym terrorem prawdy, a także ze względu, tak to nazwijmy, na kulturowy relatywizm cechujący multikulturalizm) – to zaś bardzo osłabiało naszą zdolność do zajmowania stanowisk, tym bardziej w imię czegoś uniwersalnego (stąd uniki, wahania i banały w odpowiedziach). Jednak w warunkach metanowoczesności, jakie pojawiły się, nawarstwiły i skonsolidowały w pierwszej dekadzie trzeciego tysiąclecia (do czego wrócimy), nie mamy innego wyboru, niż opowiedzieć się po którejś ze stron (tak jak to sugeruje pytanie uporczywie powtarzane w instalacji). Efekt ten wzmacnia – wręcz do ekstremum, jak wynika

z naszego doświadczenia – niewątpliwie przewidziana reakcja widza/słuchacza, który czuje rosnącą frustrację wywołaną wiecznym wahaniem się uczestników sondy (uporczywy głos w głosie nieustannie przypomina, że moment jest kryzysowy: „No, wybierz stronę, do cholery!”). Wrażenie to potęguje dodatkowo przestarzałość telewizora stanowiącego główne medium instalacji, a stąd i jej przekazu.

Równocześnie krótka konfesjańska skłania nas do zadania sobie pytania ciężącego nad całym naszym zaangażowaniem: „Na ile jesteś współodpowiedzialny za to, co się wydarza?” (I czy nie dotyczy to każdego z nas?). Przypomina się hasło, które pojawiło się podczas Occupy Wall Street w Amsterdamie: „Jestem hipokrytą, ale nadal się staram”.

Podsumowując, widz i słuchacz w jednej osobie jest wmanewrowywany – przy zastosowaniu podwójnego przeczenia (stary środek przekazu medium, stary przekaz) oraz podwójnej afirmacji (wybór strony, współodpowiedzialność) – w raczej konfliktową i skonfliktowaną pozycję podmiotową. Pozycja ta, opisująca, naszym zdaniem, punkt wyjścia każdego współczesnego projektu politycznego dążącego do sformułowania nowego uniwersalizmu, daje się streścić następująco: nie możemy nie opowiadać się po żadnej ze stron, więc wciąż staramy się popierać jakieś sprawy, mimo że nieuchronnie wiąże się to z ryzykiem i hipokryzją.

Powyższa dygresja na temat specyfiki dzisiejszej pozycji podmiotowej prowadzi nas z powrotem do problematyki uniwersalności – tego, czy jest możliwa i czy jest potrzebna – w bieżącym momencie dziejowym i w obecnej sytuacji społeczeństwa. Dzisiaj uniwersalność nie może już być kwestią „obiektywności, która z konieczności narzuca swoje dyktaty” temu, co subiektywne<sup>4</sup>. Liczy się raczej pozycja uniwersalności albo, dokładniej mówiąc, to, co umożliwia uzyskanie owej pozycji, a tym samym podnosi coś, co miało niski status partykularności, do szlachetnej rangi czegoś uniwersalnego. Właśnie to Ernesto Laclau, w ślad za Antoniem Gramscim, określał mianem hegemonii<sup>5</sup>.

Myślenie kategoriami hegemonii podkreśla procesualny charakter pojęć „partykularne” i „uniwersalne”. Nie istnieje żadna uniwersalność dana niezależnie od procesu uprawiania polityki. Językiem nauk

4 Ernesto Laclau, *Identity and hegemony: The role of universality in the constitution of political logics* [w:] *Contingency, hegemony, universality. Contemporary dialogues on the left*, ed. Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, Verso, London 2000, s. 49.

5 Tenże, *Rozum populistyczny*, tłum. Tomasz Szkudlarek i in., Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2009, s. 102.

politycznych możemy powiedzieć, że nie istnieje prawda ostateczna o tym, jak się konstytuuje Lud. Nie istnieje Lud jako taki, jest tylko walka o to, co potencjalnie bądź faktycznie pociąga za sobą

6 Tamże.

przynależność do niego. Populizm to miano wzbierającego, niewysłuchiwanego żądania<sup>6</sup>, by zakwestionować różnicujący system znaczeń ustanowiony przez siły dominujące. Swoje roszczenia stawia jako Lud, to jest zajmując pozycję Ludu. Jest to zawsze plebs, który domaga się pozycji *populus* (Ludu)<sup>7</sup>, opowiadając się po jednej stronie – przeciwko temu,

7 Tamże, s. 75.

co zastane. To jeden kompleks znaczeń przeciwstawiany innemu, roszzczącemu sobie ucieleśnianie sfery społecznej jako całości. Takie totalne albo uniwersalne ucieleśnienie jest tak naprawdę niemożliwe, ponieważ rywalizacyjna logika roszczenia i przeciwroszczenia sprawia, że nigdy nie da się ich w pełni pogodzić, tymczasem, według Laclau, jest ono równocześnie niezbędne, ponieważ bez istnienia takiej, choćby chwiejnej, totalności „niemożliwy byłby proces oznaczania, a tym samym konstytuowania się tożsamości”<sup>8</sup>.

8 Tamże, s. 65.

Wydaje nam się jasne, że w kontekście zyskującego na sile momentu populistycznego wszelka postępową polityka kulturalna i edukacja polityczna powinny kłaść nacisk na konieczność odzyskania terenu uniwersalności – na nowy uniwersalizm na modłę populistyczną (ponieważ żaden inny rodzaj uniwersalizmu nie traktuje polityki wystarczająco poważnie). Zwłaszcza że pravicowy, autorytarny populizm z wielkim powodzeniem konstruuje przesłanie kontrhegemoniczne w odniesieniu właśnie do takiej uniwersalności (co byłoby celem każdego projektu aspirującego do hegemonii), do sposobu życia, aczkolwiek, jak stwierdzamy dalej, za pomocą wewnętrznonarodowej orientacji politycznej. Prawicowo-autorytarny populizm ruszył w wyścigu jako pierwszy – teraz potrzebne jest określenie postępowego projektu kontrhegemonicznego, który będzie miał realne szanse pierwszy przekroczyć linię mety. W ślad za Gramscim twierdzimy, podobnie jak Stuart Hall i Ernesto Laclau, że wszelki projekt polityczny, który by zmierzał do zasypania przepaści między tym, co partykularne dla dominującej dziś pozycji podmiotowej (czego wyrazem jest praca Daou), a tym, co uniwersalne, musi brać pod uwagę obszar współczesnej kultury – czyli pole walki – zdefiniowany już przez raczej skuteczną dekonstrukcję i ponowną konstrukcję

rozsądku potocznego w wyniku ideologicznych działań wszelkiej maści prawicowo-autorytarnych populistów.

Zadaniem na dziś jest więc zmapowanie obszaru zmagają, przy czym należy wreszcie uznać fakt, że prawicowo-autorytarny populizm zmienił ów obszar nie do poznania – nie lada wyczyn! – a tym samym, siłą rzeczy, gra on teraz na własnym boisku. Dlatego jakkolwiek projekt postępowy – to znaczy jakkolwiek projekt polityczny, który, startując z lewej strony, rzeczywiście dąży do wyjścia poza obecny stan rzeczy – musi zdawać sobie sprawę, że nie jest faworytem w tym starciu, rozgrywanym niejako „na wyjeździe”, przed publicznością w większości kibicującą stronie uznawanej przez nią za pewnego zwycięzcę. Aby nie zapominać, że polityka wymaga brudzenia sobie rąk na boisku, którego samemu się nie wybierało, wyznaczaliśmy pięć tematów, na podstawie których naszkicowaliśmy naszą mapę i schemat obszaru zmagają. Kwestie te można podsumować pewnym natychmiast rozpoznawalnym akronimem przypominającym o różnych osiach, wzdłuż których przebiegało to działanie ideologiczne, to przeformułowywanie potocznego rozsądku. Tymi osiami – co zilustrujemy poniżej na przykładzie sytuacji Holandii, gdzie prawicowy populizm faktycznie odnosi spore sukcesy – są: nacjonalizm, socjalizm, *Diets* (czyli holenderska wersja *Leitkultur*, kultury dominującej), *arbeider* (ciężko pracujący, płacący podatki patriota) oraz partia. Prowadzi nas to do pytania: „Jeśli nowy uniwersalizm jest potrzebny, to jak przejąć rolę idealistów, działając na obszarze zmagają definiowanym przez potoczny rozsądek?”. Czy też może: „Jak zmobilizować ludowe poparcie dla progresywnego projektu politycznego, wychodząc od pozycji słabszego rywala i w zastanym krajobrazie kulturowym?”.

Główna myśl niniejszego tekstu brzmi zatem: każdy postępowy projekt, który poważnie zamierza podjąć polityczną walkę o hegemonię, powinien mieć populistyczne przesłanie i, parafrazując Gramsciego, podźwignąć myślenie ludu z błotnistej gruntu partykularyzmu, określając je na nowo w świetle stanowiska uniwersalnego. Zdajemy sobie sprawę, że samo pojęcie uniwersalności jest problematyczne. Dlatego twierdzimy, że udane projekty polityczne powinny brać się za bary z problematyką uniwersalności, jak gdyby nie była ona obarczona ryzykiem ani zagrożona hipokryzją<sup>9</sup>, i że owej

<sup>9</sup> Timotheus Vermeulen, Robin van den Akker, *Metamodernism, history, and the story of lampe* [w:] *After postmodernism*, ed. Rachel MagShamhráin, Sabine Strümper-Krobb, Hartung-Gorre, Konstanz 2011, s. 25–40.

postawie „jak gdyby” powinno towarzyszyć podejście defensywne i refleksyjne.

Następnie stwierdzamy, że w obecnej koniunkturze jedynym sposobem na skonstruowanie roszczenia kontrhegemonicznego o uniwersalnym zasięgu jest uprawianie polityki wyobraźni, która z konieczności będzie nieść populistyczne przesłanie. Politykę wyobraźni przeciwstawimy dzisiejszemu wyobrażeniu polityki (czyli tak zwanej polityce tożsamościowej), jak również formom polityki (czy też postpolityki) i wyobraźni (a może postwyobraźni) wiodącym prym w ponowoczesnym okresie „końca historii”.

10 Chantal Mouffe,  
*For a left populism*, Verso,  
London 2018.

Szczególnie uważnie przyjrzymy się momentowi populistycznemu<sup>10</sup> jako skutecznemu zakwestionowaniu przez populizm prawicowo-autorytarny hegemonicznego układu liberalnej demokracji i neo-liberalnej ekonomii, a także rozmaitym sposobom,

za pomocą których jako pierwszy poddał on redefinicji obszar zmagania (części *Wyzwanie populizmu...* i *Populizm prawicowy: pierwszy na starcie*).

W ostatniej części, *Tytułem konkluzji: Szanse dla populizmu postępowego – pierwszy na mecie?*, będziemy dowodzić, że prawicowo-autorytarna artykulacja momentu populistycznego reprezentuje logikę „jak gdyby”, właściwą każdemu roszczeniu kontrhegemonicznemu, które dąży do uzyskania pozycji hegemonicznej, a tym samym – uniwersalnej w sensie, który można określić tylko jako *an sich* (w rozumieniu heglowskim) – to jest taką formę myślenia ludowego, która dąży do stania się uniwersalną, jak gdyby była jednoznaczną możliwością, a równocześnie nie była w pełni świadoma własnych aspiracji i ograniczeń. Twierdzimy, że naprawdę postępowy projekt polityczny stawiający sobie za cel nowy uniwersalizm musi wynieść myślenie ludu na poziom takich koncepcji – filozoficznych bądź teoretycznych – które mogłyby posłużyć do skonstruowania populistycznego projektu, czy też polityki hegemonicznej, ukierunkowanych na istniejący dziś obszar kulturowy i nastawionych na przejęcie kategorii uniwersalności z rąk prawicowego populizmu istniejącego dla siebie (*für sich*) – byłby to populizm *par la gauche*, zmierzający ku nowemu uniwersalizmowi.

Uważamy, że wszystko, o czym pisaliśmy powyżej, jest niezbędne do wyartykułowania kontrhegemonicznego roszczenia w obecnej koniunkturze, w której warunki materialne, włącznie

z kulturowymi, noszą piętno przeciągającego się, organicznego kryzysu dawniejszego układu hegemonicznego. Ów organiczny kryzys, który może jeszcze z powodzeniem potrwać kolejną dekadę, da się scharakteryzować jako coś typu „metanowoczesnego wrażenia zakrętu” (w odróżnieniu od Jamesonowskiego, ponowoczesnego „wrażenia końca tego czy tamtego”)<sup>11</sup>. To wrażenie zakrętu wskazuje między innymi na szerzące się poczucie, że właśnie toczy się gra o wiele stawek, której wyniki zależą od tego, jaki nowy układ hegemoniczny – polityczny, ekonomiczny, kulturowy – wyłoni się na koniec obecnego kryzysu organicznego. Tymczasem zaś nieuchronnie dążymy do czekającej tuż za tym zakrętem straszliwej rozwalki, w wyniku której 1 procent ludzi stojących na szczycie piramidy zagarnie wszelkie bogactwa, a podstawę tej piramidy – czyli miejsce, w którym w wielce niepewnych warunkach egzystują pozostali z nas – niszczyć będą podnoszące się poziomy morz i superhuragany. Stawka zaiste jest wysoka.

<sup>11</sup> Robin van den Akker, Timotheus Vermeulen, *Periodising the 2000s, or, the emergence of metamodernism* [w:] *Metamodernism: Historicity, affect, and depth after postmodernism*, ed. Robin van den Akker, Alison Gibbons, Timotheus Vermeulen, Rowman & Littlefield International, London – New York 2017, s. 1–19; Fredric Jameson, *Periodizing the 60s, „Social Text”* 1984, № 9/10, s. 178–209.

## UNIWERSALIZM ZREWIDOWANY

Każdy typ nowego uniwersalizmu, który byłby (znowu) wart tego miana, musi przede wszystkim zrewidować własny historyczny rodowód i przekopać się przez monumentalny śmietnik dziejowy, na który przez wieki trafiało wiele z jego wcześniejszych wcieleń – czasem słusznie, czasem nie. Uniwersalność – powiedzmy to sobie szczerze i spójrzmy prawdzie w oczy – ma dziś tak samo złą reputację, jak niegdyś miała dobrą, choć nawet wtedy nastroczała ona wielu problemów. W pierwszej kolejności przyjdzie nam więc zmierzyć się z licznymi konotacjami uniwersalności dotyczącymi jej agresywnej, bezpardonowej inkorporacji podmiotów, przestrzeni i czasów w imię ideałów, wobec których wysuwa ona roszczenia.

Trojakie rozróżnienia, które proponujemy w tej części artykułu, dostarczą zapaleńcowi szperania w śmietniku historii narzędzi umożliwiających odróżnianie tych wymiarów idealizmu, które najpewniej nie będą przydatne dla nowego uniwersalizmu, od tych, które mogą się jeszcze przydać przy wskrzeszaniu użyteczności – czy też zaprzęganu do pracy – uniwersalności

12 Walter Benjamin, *Tezy historyzoficzne*, tłum. Janusz Sikorski [w:] tegoż, *Twórca jako wytwórca. Eseje i rozprawy*, red. Hubert Orłowski, tłum. Hubert Orłowski, Janusz Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1975.

13 Tamże, s. 158.

14 Terminy „plan” i „projekt” są wzięte z przekładów prac Jürgena Habermasa, który ostrzegał przed filozofią polityczną pojmowaną jako „plan [niem. *Entwurf*, ang. *design* – przyp. tłum.] pewnej konkretnej formy życia” i odróżniał to pojęcie od projektu rozumianego jako przedsięwzięcie otwarte [niem. *Projekt*, ang. *project*] [Jürgen Habermas, *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Adam Romaniuk, Rober Marszałek, Scholar, Warszawa 2017, s. 12; Matthew Specter, *Habermas's political thought, 1984–1996: A historical interpretation*, „Modern Intellectual History” 2009, № 6 (1), s. 98–99]. Własną filozofię Habermas postrzega raczej jako projekt niż jako plan; nie wdając się w jego oceny, skupimy się na tym, czym idealizm planu (pozytywny/ofensywny/bezpośredni) różni się od idealizmu projektu (negatywnego/defensywnego/refleksyjnego).

15 Temat obszerniej omówiony w: Timotheus Vermeulen, Robin van den Akker, *Notes on metamodernism*, „Journal of Aesthetics and Culture” 2010, vol. 2, № 1, s. 1–14.

jako takiej. Owa postać szperacza stojącego twarzą w twarz z masą odpadów wygenerowanych przez historię przywodzi na myśl obraz Paula Klee *Angelus novus* opisywany przez Waltera Benjamina<sup>12</sup>. Uniwersalność jest tu „od raju wiejącym wichrem”, do którego, jak wiemy (dzięki spojrzeniu anioła historii skierowanemu wstecz), nie możemy – ani nawet nie powinniśmy – wracać, gdyż między nim a nami (oraz aniołem) „aż pod niebo wyrasta zwalisko ruin”<sup>13</sup>. A przecież właśnie z tego zwaliska ruin musimy teraz powybierać te elementy, które umożliwią przejście od szczególnych potworności uniwersalności stosowanej do uniwersalności stosowanej bez szczególnych potworności. Będziemy więc przebierać, jak na szperaczy przystało, rozróżniając różne rodzaje idealizmu: idealizm pozytywny kontra negatywny; ofensywny kontra defensywny, natychmiastowy kontra refleksyjny. Te rozróżnienia umożliwią nam wskazanie dwóch przeciwieństw, czy też „typów doskonałych” idealizmu, które nazwiemy idealizmem planu (*design idealism*) i idealizmem projektu (*project idealism*)<sup>14</sup>.

### *Idealizm pozytywny i negatywny*

Pierwsze rozróżnienie dotyczy idealizmu pozytywnego i negatywnego. Idealizm pozytywny można rozumieć dosłownie jako idealizm, który coś pozytywnie zakłada – jakiś koniec historii, na którym czeka „garniec złota”, konkretna i całkowita realizacja jakiejś normy moralnej, czy też dowolnego celu, który można z góry ustalić i uznać za osiągalny. Znakiem rozpoznawczym idealizmu negatywnego jest natomiast kwalifikator „jak gdyby”<sup>15</sup>. Wciąż daje się tu mocno odczuć owo uniwersalne dążenie, wciąż wyznacza ono kierunek naszych działań. Jednak, w odróżnieniu od idealisty pozytywnego, negatywny idealista nie wychodzi poza samo to dążenie, by dotrzeć do terytorium osiągnięcia. Idealizm idealisty negatywnego jest umiejscowiony w samym dążeniu, któremu

towarzyszy świadomość, że jego cele być może nigdy nie będą mogły – i może nawet nie powinny – zostać zrealizowane.

*Idealizm defensywny i ofensywny*

Podobnym, a jednak odrębnym rozróżnieniem jest to między uniwersalizmem defensywnym a ofensywnym. Podczas gdy pierwsze rozróżnienie dotyczy różnego pojmowania tego, w jaki sposób należy podążać za ideałami, drugie zaś tego, jak dany ideał odnosi się do świata, który jeszcze go nie wchłonął. Jak pokrótce pisaaliśmy powyżej, uniwersalizm z pewnością może być rozumiany jako siła, która stara się stworzyć świat na nowo na swój obraz, tak że ów obraz (ideał) nie może być pojmowany w oderwaniu od jego dążenia do dominacji. To właśnie Peter Sloterdijk nazywa uniwersalizmem „ofensywnym” przeciwstawianym uniwersalizmowi „defensywnemu”<sup>16</sup>. Uniwersalizm znany nam z dziejów polityki i etyki najczęściej może być zaliczany do odmiany ofensywnej, tworzącej kosmopolityczno-universalny ideał, który ma objąć swoim zasięgiem całą kulę ziemską – jest to włączenie przez rozciągnięcie tego samego ideału na inne części świata, czyli, w sumie, przez dominację. Na przeciwnym biegunie znajdujemy nie tyle uniwersalizm defensywny, ile nieokreśloność: na przykład „kosmopolityzm” cyników był raczej przyzwoleniem na wycofanie się ze świata zamiast zapanowywania nad nim<sup>17</sup>. Tę samą diagnozę można zastosować do większości stanowisk uniwersalnych: są zawieszone między nieokreślonością czy brakiem słów a dominacją<sup>18</sup>. Sloterdijk w ramach analizy religii żydowskiej kwalifikuje uniwersalizm defensywny jako deklarację nadmiaru, wytwarzanego w reakcji na życie w koszmarnych warunkach. W tym przypadku, mówiąc słowami Leo Baecka, „ludzie zrozumieli, że już samo istnienie może być deklaracją, skierowanym do świata kazaniem [...]. Samoocalenie było przeżywane jako ocalenie z rąk Boga”<sup>19</sup>. Taka postawa różni się od wycofania tym, że odwoływanie się do kategorii uniwersalnych nie jest traktowane jako pretekst do bierności, lecz jako motywacja do przedsięwzięcia praktycznych działań

16 Peter Sloterdijk, *God's zeal: The battle of the three monotheisms*, transl. Wieland Hoban, John Wiley & Sons, Cambridge 2015, s. 37–55.

17 James D. Ingram, *Radical Cosmopolitics: The ethics and politics of democratic universalism*, Columbia University Press, New York 2013, s. 39; Hauke Brunkhorst, *Solidarity: From civic friendship to a global legal community*, MIT Press, London–Cambridge (Massachusetts) 2005, s. 21.

18 James D. Ingram, dz. cyt., s. 39.

19 Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Fourier, Wiesbaden 1991, s. 290, cyt. za: Peter Sloterdijk, dz. cyt., s. 53.

w świecie, podejmowanych przez jego głosicieli nie ze względu na innych, ale ze względu na siebie.

Już tu widać ćwiartkę wykresu idealizmów. Uniwersalizm pozytywny/ofensywny zajmuje się eksportem idei będącym aż nadto znaną z historii formą dominacji. Uniwersalizm negatywny/defensywny opisuje sposób życia nienastawiony na ekspansję czy dominację, który istnieje sam dla siebie, choćby na przekór wszystkiemu (defensywny), a jednak musi działać, jak gdyby ów uniwersalny ideał był osiągalny (uniwersalizm negatywny). Jest jednak jeszcze trzeci wymiar rozróżnienia – dotyczy on tego wymiaru idealizmu, który jest szczególnie istotny z punktu widzenia badań nad populizmem.

### *Idealizm bezpośredni a refleksyjny*

Trzecie rozróżnienie dotyczy idealizmu bezpośredniego i refleksyjnego. W epoce postfundacyjnej, w miarę jak pozytywny idealizm coraz bardziej traci wiarygodność, uniwersalność zajmuje sferę mitu. Carl Schmitt jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę na polityczną siłę mitu w obliczu racjonalnej organizacji życia

20 Carl Schmitt, *The crisis of parliamentary democracy*, transl. Ellen Kennedy, The MIT Press, Cambridge-London 2000, s. 68.

21 Tamże, s. 68, 70–71.

22 Tamże, s. 70, 72.

politycznego na podstawie „parlamentaryzmu”, „balansowania” i „dyskusji”<sup>20</sup> – można by dodać jeszcze „konsensusu”. W tym miejscu Schmitt nawiązuje do Georges’a Sorela, który próbował bronić zasady głoszącej, że „bezpośredni entuzjazm mas” wymaga jakiegoś „mitycznego obrazu”, którym dla Sorela były strajk generalny i, ogólniej, walka klasowa<sup>21</sup>. Rację w tym względzie miał Pierre-Joseph Proudhon (tak samo jak Juan Donoso-Cortés stojący po drugiej stronie barykady w 1848 roku), a „profesor” Marks się mylił; Marks dał się złapać w pułapkę intelektualnej przesady, podczas gdy Proudhon „przynajmniej miał instynktowne wycucie realnego życia mas pracujących” i posiadał umiejętność „wyrażania życia przeżywanego bezpośrednio”<sup>22</sup>. Taka bezpośredniość jednak, ciągnie Schmitt, o wiele wyraźniej daje się uchwycić w micie alternatywnym, którym jest nacjonalizm. Dobitnych tego dowodów dostarcza każdy konflikt dwóch mitów w epoce nowoczesnej, na przykład walka włoskich komunistów i faszystów (Schmitt z podziwem przytacza przemowę Benita Mussoliniego poświęconą mitowi narodu: „To nie musi być

rzeczywistość, to jest dążenie i nadzieja, wiara i odwaga. Naszym wielkim mitem jest naród – chcemy sprawić, aby stał się on dla nas konkretną rzeczywistością”<sup>23</sup>. Jego główna teza zawiera się w słowach: „Energia nacjonalizmu jest potężniejsza niż mit konfliktu klasowego [...], silniejszy jest mit narodowy”. Teza ta jest wspierana obstawianiem przy „bardziej naturalistycznych koncepcjach rasy i rodowodu”, „bardziej typowym, jak się wydaje, terryzmie”, „świadomości przynależenia do pewnej wspólnoty losu czy przeznaczenia, wyczulenia na to, co nas odróżnia od innych nacji – wszystko to skłania dziś raczej ku świadomości narodowej niż klasowej”<sup>24</sup>. Tak więc, według Schmitta, uniwersalność operująca na terytorium mitu powinna być oceniana na podstawie tego, na ile zaspokaja ona bezpośrednie potrzeby życia. Na przeciwnych końcach tego *continuum* znajdujemy dwa warunki naszej odmienności: natychmiastowość i refleksyjność. Schmitt niejako obstawia w tym zakładzie mit bardziej bezpośredni. Problem bezpośredniości i związanych z nią niebezpieczeństw trafi filozofów polityki co najmniej od czasu, gdy Jean-Jacques Rousseau sformułował pojęcie woli ogółu. Uniwersalizm bezpośredni jest więc rodzajem zafiksowania pojęcia polityczności, przytwierdzeniem go do jakiegoś ontologicznego i/lub normatywnego pewnika, traktowanego jako logicznie poprzedzający politykę, bezpośrednio dostępny i nakładający na politykę absolutne ograniczenia<sup>25</sup>. Fiksacja taka jest w gruncie rzeczy skrajną formą odpolitycznienia, tak wyszydzanego przez Schmitta na innych płaszczyznach<sup>26</sup>.

Teraz już możemy zobaczyć pełne spektrum idealizmów, a stąd także sposobów mierzenia się z ideałem uniwersalności. Szczególnie interesują nas tu oba bieguny tego spektrum. Idealizm pozytywny, ofensywny, bezpośredni ma charakter utopijny w najbardziej pejoratywnym sensie tego słowa: odnosi się on do przyjętego z góry ideału, który wznosi się nad światem, by go sobie podporządkować, tym samym całkowicie fiksując politykę na określonym pewniku ontologicznym i/lub normatywnym. To właśnie nazywamy idealizmem planu. Jego ideały opierają się na określonym zamyśle, który narzuca konkretną formę życia w rozumieniu habermasowskim. Na drugim krańcu znajduje się idealizm negatywny/defensywny/

<sup>23</sup> Tamże, s. 76.

<sup>24</sup> Tamże, s. 75.

<sup>25</sup> Julien Kloeg, *Europe's political frontier: On ethics and depoliticization critique*, Erasmus University, Rotterdam 2019, s. 94–95, <repub.eur.nl/pub/115143> [dostęp: 27.12.2019].

<sup>26</sup> Carl Schmitt, *The concept of the political*, University of Chicago Press, Chicago 2007, s. 56.

refleksyjny. To jest idealizm projektu o charakterze otwartym. Ideal nie jest tu tylko postulowany, czy tym bardziej osiągany – tu żyje się i działa jak gdyby; nie chodzi o ekspansję i dominację, lecz o istnienie dla siebie; ideał nie jest czymś, co ma się we krwi, co wysysa się z mlekiem matki, tylko czymś, co wymaga nabrania nieco większego dystansu. Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowej analizy trzeciego komponentu idealizmu projektu, jakim jest refleksyjność, należy zauważyć, że idee rasy, przynależności narodowej i tym podobne wcale nie zajmują uprzywilejowanego miejsca

27 Etienne Balibar,  
Immanuel Wallerstein,  
*Race, nation, class: Ambiguous identities*, Verso,  
London – New York  
1991.

w porównaniu z ideami klasowymi pod względem „skonstruowanego” i „pierwotnego”<sup>27</sup>. Innymi słowy: kwestią otwartą pozostaje to, czy wezwanie płynące z zakładu Schmitta nie ma związku z określonym układem okoliczności. My obstawimy inaczej: między tożsamością klasową a narodową nie istnieje żadna różnica *a priori*, która by sprawiała, że jedna

z definicji narzuca się bardziej bezpośrednio niż druga. Przypisując jednej i drugiej niejednoznaczność, twierdzimy, że nie można się odwołać do żadnego „pewnika”, który by nie był osadzony w samej kulturze – dlatego każda wersja bezpośredniości jest uwarunkowana hegemonią: to ona decyduje o tym, która z nich robi wrażenie bezpośredniości.

Możemy zatem twierdzić, że – w sytuacji, gdy żadna polityka narodowo-tożsamościowa bądź klasowa nie jest zafiksowanym pewnikiem – polityka nie może istnieć bez wyobraźni. Powinniśmy więc zastanawiać się nad tym, w jakim charakterze wyobraźnia powinna funkcjonować w mitycznej sferze uniwersalności.

## POPULIZM – POLITYKA WYOBRAŹNI

Jeśli traktujemy serio sam projekt wybrnięcia z partykularyzmu własnej pozycji podmiotu i dotarcia do jakiegoś wspólnie wyobrażonego uniwersalnego horyzontu – drogą negatywną, defensywną, refleksyjną – to potrzebujemy polityki wyobraźni. Twierdzimy, że owa polityka wyobraźni jest, z natury rzeczy, polityką hegemonii, nastawioną na dekonstrukcję i rekonstrukcję tego, co stanowi treść potocznego pojmowania rzeczywistości, w drodze edukacji politycznej oraz polityki kulturalnej ukierunkowanej na obszar aktualnych zmagania.

Jest to lekcja na temat zasady Gramsciego<sup>28</sup> – i wiele, zdecydowanie zbyt wiele energii progresywnej traci się dziś, nie odrobiwszy tej lekcji. Mamy tu na myśli – i musimy to powiedzieć bez ogródek – to, co kryje się dziś pod nazwą „polityki tożsamości”<sup>29</sup> (która, z racji ciągłego zawężania się zakresu utożsamień i znaczeń może już nie zasługiwać na miano ani czegoś tożsamościowego, ani polityki). Politykę tożsamości bowiem, kładącą nacisk raczej na inne sprawy niż na to, co wspólne, raczej na generalizację statusu ofiary niż na współsprawstwo, i raczej na podziały niż na sojusze, należałoby chyba opisać jako wyobrażenie polityki – a może wręcz politykę wyimaginowaną – ponieważ jej wyimaginowana polityczność polega na odzwierciedlaniu (w zniekształcony sposób, niczym w krzywym zwierciadle) stanowisk, które rzekomo stara się odwrócić, przez co w końcu zostaje niczym więcej niż zniekształceniem, i w dużym stopniu lustrzanym odbiciem – odważmy się to powiedzieć! – polityki altprawicowej. Rzec można, że jest to polityka altlewicowa (choć może miano takie nadaje jej siłę mobilizacji większą wartość, niż ma w rzeczywistości).

Mimo to dzisiejsza polityka tożsamości i tak stanowi krok naprzód w drodze do ponownego upolitycznienia i wyobrażenia na nowo pozycji podmiotowej – oraz związanych z nią form czy to polityki, czy wyobraźni – jaką można uważać za kulturowo dominującą w latach liberalno-demokratycznego i neo-liberalno-ekonomicznego układu hegemonicznego (obecnie przeżywającego kryzys). Można tu wyróżnić dwa stanowiska. Pierwsze to dobrze już udokumentowana<sup>30</sup> polityka bez wyobraźni, która tylko pozuje na politykę, ale trafniejszym określeniem wydaje się postpolityka (oczywiście jest to nie tyle pojęcie opisowe, ile ideologiczne, normatywne). Stanowisko to tak bardzo redukuje wszelkie kategorie polityczne do etyki i ekonomii, że koncepcje nieustającej dyskusji i nieustannej konkurencji stopniowo wypierają przestarzałe kategorie wojny i konfliktu<sup>31</sup>. Stanowisko drugie – wyobraźnia bez polityki – tylko pozuje na wyobraźnię; trafniej byłoby je opisać jako postwyobraźnię. Bardzo dobrze ilustruje to defetyzm na lewicy

<sup>28</sup> Zob. Stuart Hall, *Cultural studies 1983: A theoretical history*, Duke University Press, Durham–London 2016.

<sup>29</sup> W niektórych miejscach książki ze względu na kontekst językowy dla oddania angielskiego pojęcia *identity politics* używamy również terminu „polityka tożsamościowa” [przyp. red.].

<sup>30</sup> Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998; Colin Crouch, *Post-democracy*, Polity Press, Cambridge 2017; Chantal Mouffe, *Polityczność*. Przewodnik Krytyki Politycznej, tłum. Joanna Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008; Alain Badiou, *The Communist hypotheses*, „The New Left Review” 2008, № 49.

<sup>31</sup> Zob. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, dz. cyt., s. 72.

32 Konrad Lueg, Gerhard Richter, *Leben mit Pop: eine Demonstration für den kapitalistischen Realismus*, Möbelhaus Berges, Düsseldorf 1963; Mark Fisher, *Capitalist realism? Is there no alternative?*, o Books, Ripley 2009.

33 Francis Fukuyama, *Koniec historii?* [w:] *Czy koniec historii?*, red. Irene Lasota, tłum. Barbara Stanosz, Instytut na rzecz Demokracji w Europie Wschodniej, Warszawa 1991.

i euforia na prawicy, zawarte w pojęciu „kapitalistycznego realizmu”<sup>32</sup> w sztuce i polityce, które w tak wielkim stopniu zablokowało wyobraźnię historyczną, że pozostaje już tylko albo pogodzić się z losem i popaść w rozpacz, albo iść z duchem czasu i napawać się historycznym momentem. Oba stanowiska można zobrazować, odwołując się do – dziś już wytartej, lecz w swoim czasie bardzo znaczącej – tezy przedstawionej po raz pierwszy w eseju Francisca Fukuyamy pod tytułem *Koniec historii?*<sup>33</sup>. Później filozof ten rozwinął tę myśl w książce *Koniec historii i ostatni człowiek*, w której pisał, że z chwilą „niczym niezmałconego zwycięstwa” liberalnej demokracji

najgłębsze i fundamentalne pragnienia człowieka zostaną wreszcie zaspokojone. [...] Rzeczonego końca historii nie należy utożsamiać z zanikiem naturalnego cyklu narodzin, życia i śmierci. Z areny dziejów nie zejdą także tak zwane ważne wydarzenia i nie zabraknie opisujących je gazet. Stanie się natomiast coś innego: nie będzie już dalszego rozwoju podstawowych zasad oraz społecznych instytucji, wszystkie istotne problemy znajdą bowiem swe ostateczne rozwiązanie.

Jest to, oczywiście, wyraz samozadowolenia układu liberalno-demokratycznego i neoliberalno-ekonomicznego, jakich wiele – i jeden z najjaśniejszych przykładów przenoszenia myślenia potocznego, czy „chłopskiego rozumu”, na poziom filozofii tej hegemonii<sup>34</sup>.

34 Tenże, *Koniec historii i ostatni człowiek*, tłum. Tomasz Bieroń, Marek Wichrowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017, s. 29.

W pierwszej dekadzie trzeciego tysiąclecia jednak, a dokładniej w okresie przypadającym z grubsza na lata 1999–2011 pojawiły się, zbiegły ze sobą i zebrały różne uwarunkowania materialne, które w sumie doprowadziły do rekonfiguracji zachodnich społeczeństw kapitalistycznych i zapoczątkowały organiczny kryzys ich wspólnego projektu hegemonicznego. Nie jest to miejsce na dogłębną analizę różnych zazębiających się momentów dialektycznych spletających skale przestrzenne, cykle czasowe czy poziomy techniczno-ekonomiczne, kulturowe i instytucjonalne, z jakich wyłoniło się to, co zwykło się nazywać kondycją meta-

nowoczesną<sup>35</sup>. Wystarczy może jednak – zamiast takiej wszechstronnej analizy – zwrócić uwagę na symptomy organicznego kryzysu hegemonicznego układu liberalnej demokracji i neoliberalnej ekonomii w postaci cyklu walk, który zgrabną klamrą ujmuje tę pierwszą dekadę XXI wieku – tak zwanych sieciowych ruchów społecznych skupiających się wokół nierówności ekonomicznych i deficytu demokracji<sup>36</sup>. Cykl ten rozpoczął się na przełomie tysiącleci protestami alterglobalistów w Seattle (1999) i Genui (2001), a zakończył rozmaitymi protestami ruchów opowiadających się przeciwko nierównościom i zaciskaniu pasa (ang. *austerity*), takimi jak demonstracje na placu Syntagma (Grecja, 2010), wystąpienia Oburzonych (Hiszpania, 2011) i ruchy Occupy (USA, UE i wiele innych miejsc, 2011–2012).

Błędem byłoby jednak ignorować – czy też lekceważyć jako rodzaj postępowego odruchu – każdą formę politycznej mobilizacji przebiegającej mniej więcej równoległe do tego cyklu. Mowa tu, oczywiście, o różnych mobilizacjach pravicowo-autorytarnych ruchów populistycznych, których popularność nasila się w wielu krajach Europy i w Stanach Zjednoczonych, a także w innych częściach świata. Ruchy te, powstające na gruncie postulatów natiwistycznych, tożsamościowych, antyimigranckich, antyislamskich, antyestablishmentowych, choć także ekonomicznych, również nabrały rozpędu w pierwszej dekadzie XXI wieku i przełożyły się na okazałe wpływy polityczne między innymi Tea Party (w wersji po 2009 roku), która umożliwiła kandydowanie Sarah Palin na urząd wiceprezidenta, a w końcu doprowadziły do tego, że Donald Trump został prezydentem; partii UKIP z Nigelem Farage'em na czele (w 2010 roku ponownie wybranym na przywódcę), a następnie kampanii Leave i kierowanej znowu przez Farage'a Brexit Party; Partii Wolności Geerta Wildersa, a następnie Forum Demokratycznego Thierry'ego Baudeta; oraz Frontu Narodowego Marine Le Pen (w 2011 roku wybranej na przewodniczącą)<sup>37</sup>.

Oba te nurty kontrhegemoniczne rodzą się wśród coraz liczniejszej grupy ludzi odczuwających niekorzystny wpływ neoliberalnej globalizacji

<sup>35</sup> Bardziej szczegółową analizę tego okresu podaje praca: Robin van den Akker, Timotheus Vermeulen, *Periodising the 2000s*, dz. cyt.

<sup>36</sup> Manuel Castells, *Networks of outrage and hope: Social movements in the Internet age*, Polity, Cambridge–Malden 2012.

<sup>37</sup> Robin van den Akker, Timotheus Vermeulen, *Periodising the 2000s*, dz. cyt.; Manuela Caiani, Linda Parenti, *European and American extreme right groups and the Internet*, Routledge, London – New York 2016; Thomas Greven, *The rise of right-wing populism in Europe and the United States: A comparative perspective*, Friedrich Ebert Stiftung, May 2016, <[www.fesdc.org/fileadmin/user\\_upload/publications/Rightwing-Populism.pdf](http://www.fesdc.org/fileadmin/user_upload/publications/Rightwing-Populism.pdf)> [dostęp: 1.11.2016].

i pozbawionych reprezentacji w demokracji przedstawicielskiej, za to swobodnie wykorzystujących internet jako forum dyskusji, gdzie można pielegnować i artykułować wspólne frustracje (jakkolwiek dotyczące różnych spraw) i utwierdzać się w ich słuszności; oba nurty przemawiają bardzo populistycznym językiem („My to 99 procent”; *We, the People* – naród to my), jednak można twier-

38 Stuart Hall, *The great moving right show*, „Marxism Today”, Janu-  
ary 1979, s. 14–20.

dzić, że populizm prawicowo-autorytarny w swojej najnowszej wersji wyrwał się z linii startowej jako pierwszy<sup>38</sup>. Innymi słowy: odnosi on wyraźnie większe sukcesy w dekonstruowaniu i rekonstruowaniu potocznego sposobu myślenia niż polityki postępowe. Udać mu się to tak skutecznie, że wiele spośród podnoszonych przezeń wątków przenika do tradycyjnego, głównego nurtu. Są one podejmowane przez partie dawniej centrowe, szczególnie w Holandii (choć jest to zauważalne także gdzie indziej). Inaczej mówiąc, populizm prawicowo-autorytarny okazuje się szczególnie skuteczny tam, gdzie chodzi o politykę wyobraźni (zwróćmy uwagę na dialektyczne odwrócenie wyżej opisanego stanowiska w yobrażenia polityki), dzięki czemu jest w stanie zakreślić aktualny teren zmagania, zapełniając lukę pozostawioną przez organiczny kryzys starego układu w sytuacji, gdy na horyzoncie nie rysuje się żaden nowy układ hegemoniczny.

## WYZWANIE POPULIZMU PRAWICOWO-AUTORYTARNEGO PIERWSZEJ DEKADY XXI WIEKU

Początek XXI wieku pod wieloma względami stanowi punkt kulminacyjny redukcji kategorii politycznych do spraw etyki i ekonomii, w której pojęcia nieustającej dyskusji i nieustannej konkurencji

39 Zob. Carl Schmitt, *The concept of the political*, dz. cyt.

40 Chantal Mouffe, *For a left populism*, Verso, London 2018.

stopniowo zastąpiły przestarzałe kategorie wojny i konfliktu<sup>39</sup>. Jeśli obecnie przeżywamy „moment populistyczny”<sup>40</sup>, moment wcześniejszy posłużył destabilizacji parametrów tego, co było wcześniej. Istnieje wiele powiązanych, ale istotnie różnych diagnoz zniknięcia polityki. Łączy je analiza hegemonii polityki pojmowanej jako „sztuka poprawnego rządzenia”. Poprawność tego rządzenia jest oceniana w odniesieniu do wspomnianych wyżej biegunów etyki i ekonomii, czego najwymowniejszym wyrazem może być mantra Unii Europejskiej:

„Pokój i dobrobyt”<sup>41</sup>. Jeśli przyjąć ową hegemonię za punkt odniesienia, to polaryzacja, do której dąży najnowsza fala populizmu, musi wydawać się sposobem, do jakiego ucieka się Nowe, by dokonywać podbojów, obalać kamienie graniczne i obrażać świętości<sup>42</sup>. Reakcja na pojawienie się populizmu odnosiła się zatem przede wszystkim do zagrożeń ekonomicznych, które reprezentuje, a także do jego zła moralnego. Aby oczyścić przestrzeń pojęciową do późniejszej dyskusji, najpierw zajmijmy się słabościami tej dwoistej reakcji, a następnie proponujemy nową formę populizmu, rozszerzając argumenty Laclau. Dlaczego w ogóle odrzucać populizm jako taki? W roku 2005 Holandia wraz z Francją odpowiedziały głośnym *Nee!* w referendum w sprawie Konstytucji Europejskiej. Było to sprzeczne z konsensusem ówczesnych ekspertów politycznych, a zatem również z wynikiem, jakiego oczekiwano. „Większość z głosujących uznała, [...] że pytanie zostało postawione na serio, że odnosi się nie do zgody ludności, lecz do suwerenności ludu, i że zatem lud może odpowiedzieć na nie tak samo dobrze «Nie», jak i «Tak»”<sup>43</sup>, co zaskoczyło analityków tym bardziej, że eksperci z góry uznali, iż zgoda będzie leżała w interesie (ekonomicznym) wszystkich. Holenderskie *Nee* i francuskie *Non* stanowiły wyłom w praktycznie nieprzerwanym dotąd procesie integracji i ekspansji, kierowanym przez konsensus określany w kontekście europejskim ogólnie jako „konsensus permissywny”<sup>44</sup>. W późniejszych dekadach XX wieku logika ta ma zastosowanie również na ogólniejszym poziomie: ekonomiczny aspekt konsensusu wyrasta z prognoz i porad formułowanych przez ekspertów. Wskazują oni optymalny (i w tym sensie „poprawny”) sposób postępowania, najzgodniejszy z obiektywnie działającymi siłami gospodarczymi. W szczególności „wspólne stanowisko” zglobalizowanego rynku, „pozycjonowane” jako globalna konieczność ekonomiczna, ograniczyło politykę do „konsensusu wokół rozwiązań”, który narzucono partiom z całej szerokości spektrum politycznego<sup>45</sup>. Zatem działanie polityczne odbywa się w klimacie konieczności<sup>46</sup>), czegoś,

41 Julien Kloeg, dz. cyt.

42 Friedrich Nietzsche, *Wiedza radosna* (*La Gaya Scienza*), tłum. Leopold Staff, Nakład Jakóba Morkowicza, Warszawa 1910–1911, ks. 1, podrozdz. 4.

43 Jacques Rancière, *Nienawiść do demokracji*, tłum. Maciej Kropiwnicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008, s. 98.

44 Liesbet Hooghe, Gary Marks, *A postfunctionalist theory of European integration: From permissive consensus to constraining dissensus*, „British Journal of Political Science” 2009, vol. 39, № 1, s. 1; por. Jürgen Habermas, *The lure of technocracy*, Polity, Cambridge 2015, s. 3–4.

45 Jacques Rancière, *Introducing disagreement*, „Angelaki” 2004, № 9 (3), s. 4.

46 Julien Kloeg, dz. cyt.; Hauke Brunkhorst, *Demokratischer Universalismus – Von der evolutionären Gewohnheit zur emanzipatorischen Praxis*. Jürgen Habermas zum 90. Geburtstag, „Leviathan” 2019, № 47 (3), s. 286–307.

co przymusza nas do wybierania między pójściem drogą zalecaną przez naukę a zignorowaniem posiadanych danych i przyjęciem nieoptymalnego kierunku działania. W rezultacie każda fundamentalna alternatywa dla najnowszej wersji optymalizacji ekonomicznej może być pojmowana tylko w kategoriach katastrofalnego

upadku – byłyby to nieodpowiedzialna reakcja na nieznosnie wielkie ryzyko<sup>47</sup>. Pozostaje społeczeństwo, które musi „zachować równowagę” i optymalizować „obiektywne” siły gospodarcze w obrębie swoich granic przy pomocy ekspertów, tak aby stopniowo eliminować z polityki towarzyszące jej nieodłączne ryzyko (fakt, że eksperci raz po raz zmieniają

zdanie, udzielając rad, nie ma tu większego znaczenia). Populizm wbija klin w gradualność permissywnego konsensusu, i jest to, zdaniem wielu, wystarczający powód, by go z góry odrzucać.

Powód częściej wysuwany na pierwszy plan – choćby dlatego, że jest wznioślejszy niż kładzenie nacisku na wiedzę ekonomiczną – ma charakter etyczny. Populizm jest wtedy postrzegany jako wynaturzenie polityki, jej „zły brat bliźniak”. Ta paradoksalna forma odrzucenia utrzymująca, że populizm nie mieści się w obszarze właściwej polityki, sama w sobie jest roszczeniem wysoce

politycznym, tyle że rozgrywanym „w rejestrze moralności”<sup>48</sup>. Przyjmuje się w ten sposób pozę neutralności i potocznego rozsądku, podczas gdy w rzeczywistości już samo przybranie tej pozy jest aktem politycznym<sup>49</sup>, służącym wysoce pożądanemu celowi zbudowania „kordonu sanitarnego”. Przykładem może być „twierdza moralna Europa”<sup>50</sup>, budowana na fundamencie idei pokoju, demokracji, pojednania i praw człowieka<sup>51</sup>, gdzie, jak mówił przewodniczący Rady Europy, Donald Tusk, wykluczona jest „uległość wobec populistycznych argumentów”<sup>52</sup>. „Kordon” taki znosi konieczność spierania się z przeciwnikiem na równych zasadach – ponieważ obecnie przyjmuje się, że jest on jednoznacznie zły i nie należy z nim dyskutować – a równocześnie tworzy tożsamość opartą na „purytanizmie dobrego samopoczucia” [wyrażenie belgijskiego polityka André Flahauta – przyp. red.], które jest zasadniczo moralne, a tym samym (ponownie) odkrywa dla siebie rodzaj

47 Danny Michelsen, Franz Walters, *Unpolitische Demokratie – Zur Krise der Repräsentation*, Suhrkamp, Berlin 2013, s. 12–15.

48 Chantal Mouffe, *Polityczność*, dz. cyt., s. 91.

49 Carl Schmitt, *The concept of the political*, dz. cyt., s. 79.

50 Julien Kloeg, dz. cyt., s. 48.

51 Danny Michelsen, Franz Walters, dz. cyt., s. 336–337.

52 Donald Tusk, „United we stand, divided we fall”: list w sprawie przyszości UE wystosowany przez Donalda Tuska przed szczytem na Maltzie do 27 szefów państw i rządów, 2017, <[www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2017/01/31-tusk-letter-future-europe](http://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2017/01/31-tusk-letter-future-europe)> [dostęp: 14.03.2020].

heroizmu<sup>53</sup>. Jak to ujął Friedrich Nietzsche: „To, czego nienawidzą [dobrzy ludzie], to nie ich wróg, nie! nienawidzą «niesprawiedliwości», «bezbożności»”<sup>54</sup>.

Zmierzając w przeciwnym kierunku: ten gatunek moralizacji przekształca nasze własne stanowisko w pozycję w oczywisty sposób słuszną etycznie (i w tym sensie „poprawną”), jednocześnie reifikując zarówno przeciwnika, jak i naszą z nim relację: to już nie są przeciwnicy, tylko „przypadki choroby moralnej”, których nie da się ani racjonalnie wyjaśnić, ani racjonalnie do nich podejść.

Wobec populizmu wysuwa się więc dwojake zarzuty: ekonomiczne (populizm jest ekonomicznie, politycznie niemądry) i etyczne (populizm jest złem). Ekonomiczny aspekt zarzutu zakłada, że kompozycja sił ekonomicznych z konieczności poprzedza politykę; aspekt etyczny z kolei zakłada ustaloną odpowiedź na pytanie, kim jesteśmy „my”, a kim są „oni”, a także absolutną, niemożliwą do zniesienia granicę etyczną oddzielającą jednych od drugih. Nalegamy na przeciwstawienie się tym dwóm założeniom, których połączenie wymaga, aby polityka zgrabnie wtapiała się w ekonomiczno-etyczne uniwersum, które samo w sobie nie podlega dyskusji, tak że obie sfery stają się całkowicie odpolitycznione. Pociągnęłoby to za sobą „wchłonięcie [polityki] przez zakrzepłe formy tego, co społeczne”, a tym samym „śmierć polityki”<sup>55</sup>. Moment populistyczny nie jest niczym innym niż odwróceniem relacji pierwszeństwa między ontologią i etyką z jednej strony a polityką z drugiej<sup>56</sup>. W hegemonii polityki jako sztuki poprawnego rządzenia pierwszeństwo mają siły ekonomiczne i ustalone granice etyczne; pojawienie się populizmu sygnalizuje stopniowe załamywanie się tej hegemonii i buduje front odwracający dawniejsze założenia: dla populizmu ekonomia i etyka są same w sobie konsekwencją decyzji politycznych.

W ten sposób powstaje front zmagania, które zrzucają politykę bez wyobraźni z jej niedoszłej pozycji politycznej. Populizm kwestionuje jej hegemonię na poziomie fundamentalnym, tam, gdzie chodzi o zasięg i zakres polityki w ogóle, a o uniwersalistyczną polityczną pozycję w szczególności. Pojawiają się żądania, które odwołują się do przeciwstawienia ludu (*populus*) obecnie

53 Chantal Mouffe, *Polityczność*, dz. cyt., s. 91.

54 Friedrich Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. Leopold Staff, Tower Press, Gdańsk 2000, s. 21.

55 Ernesto Laclau, *Rozum populistyczny*, tłum. Tomasz Szukla-  
rek i in., Wydawnictwo Naukowe Dolno-  
śląskiej Szkoły  
Wyższej, Wrocław  
2009, s. 134.

56 Tenze, *New reflections on the revolution of our time*, Verso, London – New York 1990, s. 160; Oliver Marchart, *Post-foundational political thought: Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007, s. 12.

istniejącemu systemowi znaczeń, z jego naciskiem na określone standardy poprawności w sferze ekonomicznej i etycznej.

## POPULIZM PRAWICOWY: PIERWSZY NA STARCIE

Wszelka cokolwiek warta postępową polityka wyobraźni musi zatem traktować jedno i drugie – i politykę, i wyobraźnię – tak poważnie, jak na to wskazuje obecna dramatyczna sytuacja. W naszej opinii głównym zadaniem jest potraktowanie z powagą siły perswazyjnej populizmu prawicowo-autorytarnego. Trzeba przeanalizować różne sposoby wykorzystywane przez prawicowych populistów do zredefiniowania obszaru kulturowego poprzez zmianę powszechnie przyjętego sposobu myślenia (potocznego rozsądku). Idee przecież także są siłami materialnymi – a zatem współtworzą zbiór warunków materialnych składających się na każdą koniunkturę, także tę, w której żyjemy; postępową polityka musi się więc odnosić do tego zbioru warunków, jeśli chce być formą polityki właściwej<sup>57</sup>. Jak wspominaliśmy, proponujemy zmapowanie obszaru kulturowego za pomocą tego niesławnego akronimu – NSDAP – który rzeczywiście, po raz kolejny, wyznacza parametry obecnego terenu zmagani.

<sup>57</sup> Stuart Hall, *Cultural studies* 1983, dz. cyt., s. 26.

### *N jak nacjonalizm*

„Forum voor Democratie [Forum na rzecz Demokracji] jest okrętem flagowym floty Odrodzenia” – powiedział kiedyś Thierry Baudet, przywódca polityczny najnowszej populistycznej formacji w holenderskim krajobrazie politycznym. – „Mamy zamiar odbić nasz kraj i odbudować naszą demokrację”. Dzisiejszy nacjonalizm, czyli to, w czym Schmitt widzi najbardziej bezpośredni ideał wspólnoty korzeni, terytorium i losu, jak również doświadczenie odróżniania się od innych narodów, można scharakteryzować jako przejaw tego, co określono mianem „deglobalizacji 2.0”<sup>58</sup>. Chodzi o to, że nacjonalizm często jest ustawiany w opozycji do instytucji ponadnarodowych, takich jak UE, i że sedno jego dążeń stanowi odzyskanie suwerenności. Takie ujęcie służy przyciągnięciu wyborców pozbawionych

<sup>58</sup> Peter van Bergeijk, *Deglobalization 2.0: Trade and openness during the Great Depression and the Great Recession*, Edward Elgar, Cheltenham 2019.

reprezentacji i odcięciu się od odpowiedzialności za niepożądane skutki – a jedno i drugie przez „obwinianie Brukseli”<sup>59</sup>. W tym samym czasie etnos, granice i suweren są umieszczane w relacji ekwiwalencji, która przejmuje władzę nad wyobraźnią do tego stopnia, że przeradza się w fiksację.

59 Jürgen Habermas, *The lure of technocracy*, dz. cyt., s. 101; Vivien A. Schmidt, *Democracy in Europe: The EU and national politics*, Oxford University Press, Oxford 2006.

### *Sjak socjalizm*

Fiksacja ta łączy się z kolei ze zdefiniowanym na nowo pojęciem solidarności, stanowiącym istotę tego, co nazywamy socjalizmem „dla nas”, często poprzez odwoływanie się do tego, co po dzieścioleciach neoliberalizacji pozostało z państwa opiekuńczego. „Dlaczego osoby ubiegające się o azyl otrzymują darmową opiekę zdrowotną – pytał na przykład Geert Wilders w parlamencie – podczas gdy normalnych Holendrów nie stać na leki?” Wywołanie poczucia solidarności ma tutaj na celu postawienie fundamentalnego pytania politycznego o włączenie i wykluczenie w socjalizmie, na które istniała gotowa odpowiedź: wykluczyć tamtych (to jest imigrantów, osoby ubiegające się o azyl i uchodźców), a włączyć nas (to jest „normalnych” Holendrów). Solidarność kończy się wraz z granicami państwa.

### *Djak „Diets” – holenderskość jako Leitkultur*

Nacjonalizm i „socjalizm dla nas” są symetryczne w swoich formach fiksacji i prowadzą naturalną, a może raczej ideologiczną, kolejną rzecz do ponownego zdefiniowania potocznego rozsądku w odniesieniu do pojęcia „my” i konstytucji etnosu, który powinien zamieszkiwać kraj i być uprawniony do świadczeń socjalnych. Plebs jest tutaj postrzegany jako lud będący prawdziwym spadkobiercą tradycji, zwłaszcza oświeceniowych i renesansowych (z ową „flotą” i tak zwaną mentalnością voc<sup>60</sup>). Te pierwsze są przedstawiane jako prawdziwe (a nieobecny w innych kulturach) przełom w kulturze narodowej – „zachodniej” – z wartościami, takimi jak demokracja, prawa człowieka, tolerancja i racjonalność<sup>61</sup>. Drugie służą przywołaniu ducha przedsiębiorczości i wspólnej

60 Holenderski wariant mentalności kolonialnej. Skrót voc pochodzi od nazwy Holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej, czyli Vereenigde Oostindische Compagnie [przyp. tłum.].

61 Holenderski populizm operuje w innej przestrzeni kulturowej niż polski – tak na przykład tolerancja wobec odmienności seksualnej jest prezentowana w Holandii jako wyraz wartości europejskich i przeciwstawiana homofobii panującej w krajach, gdzie

dominuje islam. Stąd paradoksalne z polskiego punktu widzenia, ale obecne w kontekście holenderskim, połączenie populizmu i niektórych ideałów Oświecenia. Warto zwrócić uwagę na ową różnicę ze względu na linię argumentacyjną autorów tekstu, broniących projektu populizmu lewicowego – wskazuje ona, że populizm nie musi być z istoty powiązany wyłącznie z wartościami i postawami antyemancypacyjnymi. Przykład holenderski pokazuje, że może znaleźć w nim swoje miejsce coś jak najbardziej wartościowego z postępowego punktu widzenia, czyli tolerancja na odmiennosc seksualną. Oczywiście prawdą pozostaje, że owa tolerancja jest potraktowana instrumentalnie jako narzędzie w ksenofobicznej walce z imigracją, nie zmienia to jednak faktu, że przykład holenderski dowodzi, iż populizm nie musi być homofobiczny [przyp. red.].

dumy z „naszego” dziedzictwa kulturowego. Wszystkie te wartości są następnie rzutowane daleko w przeszłość i wiązane z tradycją judeochrześcijańską. Chantal Mouffe opisała to zakotwiczenie w *Leitkultur* jako „kordon sanitarny”, który tworzy spójne tożsamości zarówno dla etnosu określanego mianem „my”, jak i, co dość pomocne, dla tych innych, to znaczy „tamtych”, nieprzynależących. Do „tamtych” może należeć cały szereg „innych”, w tym imigranci pochodzący z krajów islamskich (które stają się zagrożeniem dla naszego tolerancyjnego stylu życia), osoby ubiegające się o azyl (które sta-

ją się *gelukszoekers*, „poszukiwaczami luksusu” przybywającymi po nasze ciężko zarobione pieniądze oraz nasze żony i córki), i tak dalej.

*A jak arbeider: ciężko pracujący Holendrzy (vs. elita)*

Prawdziwymi protagonistami populistycznej narracji i typowymi nosicielami niderlandzkiej *Leitkultur* są ciężko pracujący Holendrzy (*hardwerkende Nederlander*). Termin ten, kiedyś zaadaptowany i spopularyzowany przez premiera Marca Ruttego, jest dziś podstawą mitologii populistycznej. Chodzi oczywiście o to, że muszą oni pracować zbyt ciężko, a zarabiają zbyt mało. Geert Wilders scharakteryzował niegdyś wyimaginowaną parę tworzącą typową rodzinę nuklearną, nadając tym małżonkom typowe holenderskie imiona Henk i Ingrid: „Ci ludzie są teraz przez wszystkich okradani. Są ignorowani przez elity polityczne, ale my postawiliśmy na tych, którzy muszą ciężko pracować, by związać koniec z końcem. Nie na *grachtengordel* (kosmopolityczne elity), ale na Henka i Ingrid [...]. To oni są bijącym sercem i kręgosłupem naszego narodu [...], i mają prawo żyć w holenderskiej Holandii”. Zauważmy, że nacjonalizm, socjalizm „dla nas”, *Leitkultur* i ciężka praca przecinają się i wzmacniają nawzajem w połączeniu, które internalizuje elementy skrajnie różnych tradycji intelektualnych, a jednocześnie zlewa je wszystkie we wspólną formę.

*P jak Partia – budowanie ruchu*

Preferowanym środkiem służącym przebicciu się i wdarcia do „układu” ustalonych partii politycznych jest ruch. „Najważniejszym punktem naszego programu jest to, co nazwaliśmy «eksterminacją kartelu», wyjaśnia na swojej stronie internetowej samozwańczy ruch Forum voor Democratie. „Kartel uznanych partii musi zostać rozwiązany. [...] Ich interesy często są sprzeczne z interesami Holendrów. Pracują same dla siebie – nie dla kraju”. Ruch ten jest w stanie rozbudzić wyobraźnię, ponieważ pokazuje, że poza polityczną przybieraną przez „kartel” jest właśnie pozą. Hannah Arendt udowodniła, jak powstanie ruchów totalitarnych obnażyło dwa złudzenia dotyczące „państw europejskich, a w szczególności ich systemu partyjnego”<sup>62</sup>. Po pierwsze – złudzenie, że rząd jest instrumentem politycznego działania większości i że każda jednostka ma „pokrycie” w jakiejś partii istniejącej gdzieś w politycznym spektrum. Po drugie – złudzenie, że „politycznie obojętne masy nie mają znaczenia”, że są „naprawdę neutralne” i stanowią swego rodzaju zaplecze dla sceny parlamentarnej<sup>63</sup>. Dzisiejsze ruchy pełnią tę samą podwójną funkcję: burzą iluzję, że przed nadjeściem momentu populistycznego większość była reprezentowana, a równocześnie mobilizują masy, niegdyś obojętne i zaledwie tolerujące parlamenty, udzielające im „milczącej aprobaty”<sup>64</sup>. W naszym rozumieniu jest to podwójne odrzucenie fiksacji stosowanej przez politykę pozbawioną wyobraźni. Ruch skutkuje upolitycznieniem dominującego systemu znaczeniowego na jego najbardziej podstawowym poziomie: etyczno-ekonomicznych standardów poprawności.

62 Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. Daniel Grinberg, Mariola Szawiel, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989.

63 Tamże.

64 Tamże.

*Stanąć po jednej stronie*

Populizm prawicowo-autorytarny cieszy się takim powodzeniem, ponieważ udaje mu się na powrót powiązać politykę z uniwersaliami. Toczy on walkę z modelem budowania jednolitego konsensusu obywatelskiego się bez partycypacji politycznej i „stawania po jednej stronie” (wystarczają etyka i ekonomia). Populizm często stawia na bezpośrednie odwoływanie się do zmysłu moralnego wyborców, co jest po prostu nie do pogodzenia z mediacyjnymi metodami

65 Maxine Molyneux, Thomas Osborne, *Populism: a deflationary view*, „Economy and Society” 2017, vol. 46, № 1, s. 1–19.

przyjętymi w tradycyjnej polityce<sup>65</sup>. Celem polityki jest, w tym przekonaniu, wystąpienie z takim bezpośrednim apelem i odsunięcie na bok tych, którzy próbują w sposób nieautentyczny go „reprezentować”. Populizm pogłębia tym samym etyczny aspekt hegemonii, której się sprzeciwia. Pod adresem populizmu można zgłaszać wiele obiekcji, ale nie można mu zarzucić, że uchyla się od odpowiedzialności po konkretnej stronie.

## TYTUŁEM KONKLUZJI: SZANSE DLA POPULIZMU POSTĘPOWEGO – PIERWSZY NA MECIE?

Uniwersalność we współczesnym populizmie prawicowo-autorytarnym z konieczności jest postulowana według logiki „tak jakby”, która musi pozostawać *an sich*. On wręcz musi flirtować z idealizmem planu i związanymi z nim cechami pozytywności, ofensywności i bezpośredniości – tylko wtedy może pozycjonować się jako proste rozwiązanie kontrhegemoniczne „przez lud i dla ludu”. Nie może jednak pozwolić sobie na pełne uświadomienie sobie sytuacji społecznej, w której aspiracje ludu – jego „dążenia”, by zacytować Mussoliniego – są, przynajmniej na razie, z konieczności tamowane przez śmietnisko historii, stające na przeszkodzie realizacji ich ideałów. Nie da się zatem w pełni wyrazić niemożliwości postawienia na tożsamość narodową w wersji bezpośredniej – tym samym prawicowo-autorytarny populizm nie może całkowicie i świadomie zająć pozycji refleksyjnej. Z tego względu jest on skazany na miotanie się – jakkolwiek obecnie bardzo efektywne – od planu do projektu i z powrotem. Oscylacji tej jednak nie da się określić inaczej niż jako cynicznej: nie może stosować się do tego, co głosi, ale też nie może się nad tym ograniczeniem zastanawiać, przynajmniej nie publicznie<sup>66</sup>. Jednak komentowanie niemożności wpisania własnego projektu w obecną koniunkturę zaszkodziłoby jego popularności.

66 Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, s. 37–38.

67 Immanuel Kant, *Ku wieczystemu pokojowi* [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 6, tłum. Mirosław Żelazny, Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, Toruń 2012.

Ten mimowolny kantowski moment, owo „jak gdyby”, które musi pozostać *an sich*, a nie może być wyartykułowane, pozostawia populizm prawicowo-autorytarny w sytuacji nie do pozazdroszczenia. Nie może bowiem przejść testu innej z zasad Kanta – „jawności”<sup>67</sup>. Na razie. Ale też teraz to wystarczy –

choć trzeba pozostać czujnym. Właśnie z tego powodu prawicowo-autorytarni populiści w zachodnich społeczeństwach kapitalistycznych, tacy jak Wilders i Baudet, ale także na przykład Le Pen i Trump, muszą nieustannie odżegnywać się od swoich najśmielszych stwierdzeń, wypnień i prywatnych rozważań przedostających się do publicznej wiadomości. Typowym przykładem może być reakcja Baudeta na publiczne potępienie jego uwag o „homeopatycznym rozrzedzaniu” holenderskiej *Leitkultur* z powodu napływu imigrantów. „To była tylko niewinna metafora – powiedział. – Gra słów. Codziennie przemawiam publicznie – czasami próbuje się czegoś nowego. Ta próba zrobienia ze mnie rasisty, demonizowania mnie, jest przerażająca”. Jest to oczywiście dla niego jedyny możliwy ruch (na razie). Przyznanie się do tego, co naprawdę oznacza prawicowy populizm autorytarny, rzeczywiście wzbudziłoby to, co Kant nazwałby „przeciwdziałaniem wszystkich”<sup>68</sup>. W rezultacie refleksyjność przysłania niewygodne tajemnice (po czym następuje odwrócenie perspektywy przez odgrywanie roli ofiary fake newsów lansowanych przez polityczną poprawność, „układ” i tym podobne). Wszystko to oznacza, że w obecnej koniunkturze, przy całym swoim kontrhegemonicznym rozmachu i pomimo udanego przesunięcia parametrów kulturowych i politycznych, ten gatunek populizmu finiszuje, jak na razie, organizując imprezę, na którą sam nie jest zaproszony.

Jeśli głównym zadaniem było nakreślenie mapy z obszarem walk, to drugim jest rekonceptualizacja – a raczej: rerekonceptualizacja – myśli ludowej w celu zmobilizowania sojuszu sił politycznych – bloku historycznego, jak to kiedyś ujął Gramsci – który będzie mógł zdobyć społeczne poparcie dla historycznego dzieła pokonania – na sposób negatywny, defensywny, refleksyjny – rozziwu między tym, co partykularne, a tym, co uniwersalne. Twierdzimy, że można to zrobić tylko poprzez przejście od logiki „jak gdyby”, która wciąż musi pozostawać logiką *an sich*, do logiki „jak gdyby”, która może stać się logiką *für sich*. Tak więc każda forma postępowego populizmu zmierzającego do nowego uniwersalizmu wymaga takiego podejścia, które będzie w stanie publicznie rozważać jego niemożliwość – i w tym sensie stawać się *für sich* – a mimo to aspirować do spełniania swoich ideałów, jak gdyby były one realne. Ta „niemożliwa możliwość” – tu ukłon w stronę eklektycznego marksisty Henriego Lefebvrea – nie powinna dopuszczać

do zdominowania pola przez jednomyślny ideał, utrwaloną bezpośredniość, zmierzającą do wykluczenia „innych”.

Na zakończenie tego szkicu próbującego rozliczyć się z obecną koniunkturą taka oto konkluzja: zadaniem wszelkiej edukacji politycznej i polityki kulturalnej jest dziś przeformułowanie populistycznych osi nacjonalizmu, socjalizmu „dla nas”, holenderskiej *Leitkultur*, ciężko pracującego patrioty oraz partii w sposób przydatny dla nowego uniwersalizmu. Obstawiamy, że prawdziwie postępowy ruch populistyczny może stanąć na mecie jako pierwszy.

*tłumaczenie: Jerzy Paweł Listwan*

## BIBLIOGRAFIA

- Akker Robin van den, Vermeulen Timotheus, *Periodising the 2000s, or, the emergence of metamodernism* [w:] *Metamodernism: Historicity, affect, and depth after Postmodernism*, ed. Robin van den Akker, Alison Gibbons, Timotheus Vermeulen, Rowman & Littlefield International, London – New York 2017, s. 1–19.
- Arendt Hannah *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. Daniel Grinberg, Mariola Szawiel, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989.
- Badiou Alain *The Communist hypotheses*, „The New Left Review” 2008, № 49.
- Balibar Etienne, Wallerstein Immanuel, *Race, nation, class: Ambiguous identities*, Verso, London – New York 1991.
- Benjamin Walter, *Tezy historiozoficzne*, tłum. Janusz Sikorski [w:] tegoż, *Twórca jako wytwórca. Eseje i rozprawy*, red. Hubert Orłowski, tłum. Hubert Orłowski, Janusz Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1975.
- Bergeijk Peter van, *Deglobalization 2.0: Trade and openness during the Great Depression and the Great Recession*, Edward Elgar, Cheltenham 2019.
- Brunkhorst Hauke, *Das doppelte Gesicht Europas zwischen Kapitalismus und Demokratie*, Suhrkamp-Verlag, Berlin 2014.
- Brunkhorst Hauke, *Demokratischer Universalismus – Von der evolutionären Gewohnheit zur emanzipatorischen Praxis*. Jürgen Habermas zum 90. Geburtstag, „Leviathan” 2019, № 47 (3), s. 286–307.
- Brunkhorst Hauke, *Solidarity: From civic friendship to a global legal community*, MIT Press, London–Cambridge 2005.
- Caiani Manuela, Parenti Linda, *European and American extreme right groups and the Internet*, Routledge, London – New York 2016.
- Castells Manuel, *Networks of outrage and hope: Social movements in the Internet age*, Polity, Cambridge–Malden 2012.
- Crouch Colin, *Post-democracy*, Polity Press, Cambridge 2017.
- Fisher Mark, *Capitalist realism? Is there no alternative?*, o Books, Ripley 2009.
- Fukuyama Francis, *Koniec historii?* [w:] *Czy koniec historii?*, red. Irena Lasota, tłum. Barbara Stanosz, Instytut na rzecz Demokracji w Europie Wschodniej, Warszawa 1991.
- Fukuyama Francis, *Koniec historii i ostatni człowiek*, tłum. Tomasz Bieroń, Marek Wichrowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017.
- Greven Thomas, *The rise of right-wing populism in Europe and the United States: A comparative perspective*, Friedrich Ebert Stiftung, May 2016, <[www.fesdc.org/fileadmin/user\\_upload/publications/RightwingPopulism.pdf](http://www.fesdc.org/fileadmin/user_upload/publications/RightwingPopulism.pdf)> [dostęp: 1.11.2016].
- Habermas Jürgen, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. Adam Romaniuk, Robert Marszałek, Scholar, Warszawa 2017.
- Habermas Jürgen, *The lure of technocracy*, Polity, Cambridge 2015.
- Hall Stuart, *Cultural studies 1983. A theoretical history*, Duke University Press, Durham–London 2016.
- Hall Stuart, *Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity*, „Journal of Communication Inquiry” 1986, vol. 10, № 2.
- Hall Stuart, *The great moving right show*, „Marxism Today”, January 1979, s. 14–20.
- Hooghe Liesbet, Marks Gary, *A postfunctionalist theory of European integration: From permissive consensus to constraining dissent*, „British Journal of Political Science” 2009, vol. 39 (01), № 1, s. 91–195.
- Ingram James D., *Radical cosmopolitics: The ethics and politics of democratic universalism*, Columbia University Press, New York 2013.
- Jameson Fredric, *Periodizing the 60s*, „Social Text” 1984, № 9/10, s. 178–209.
- Kant Immanuel, *Ku wieczystemu pokojowi* [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 6, tłum. Mirosław Żelazny, Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, Toruń 2012.
- Kloeg Julien, *Europe's political frontier: On ethics and depoliticization critique*, Erasmus University, Rotterdam 2019, <[repub.eur.nl/pub/115143](http://repub.eur.nl/pub/115143)> [dostęp: 27.12.2019].
- Laclau Ernesto, *Identity and hegemony: The role of universality in the constitution of political logics* [w:] *Contingency, hegemony,*

universality. *Contemporary dialogues on the left*, ed. Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, Verso, London 2000.

Laclau Ernesto, *New reflections on the revolution of our time*, Verso, London – New York 1990.

Laclau Ernesto, *Rozum populistyczny*, tłum. Tomasz Szkudlarek i in., Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2009.

Lueg Konrad, Richter Gerhard, *Leben mit Pop: eine Demonstration für den kapitalistischen Realismus*, Möbelhaus Berges, Düsseldorf 1963.

Marchart Oliver, *Post-foundational political thought: Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

Michelsen Danny, Walters Franz, *Unpolitische Demokratie – Zur Krise der Repräsentation*, Suhrkamp, Berlin 2013.

Molyneux Maxine, Osborne Thomas, *Populism: a deflationary view*, „Economy and Society” 2017, vol. 46, № 1, s. 1–19.

Mouffe Chantal, *For a left populism*, Verso, London 2018.

Mouffe Chantal, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. Joanna Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

Nietzsche Friedrich, *Wiedza radosna (La Gaya Scienza)*, tłum. Leopold Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1910–1911.

Nietzsche Friedrich, *Z genealogii moralności*, tłum. Leopold Staff, Tower Press, Gdańsk 2000.

Rancière Jacques, *Disagreement: Politics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998.

Rancière Jacques, *Dissensus: On politics and aesthetics*, Continuum, London 2010.

Rancière Jacques, *Introducing disagreement*, „Angelaki” 2004, № 9 (3), s. 3–9.

Rancière Jacques, *Nienawiść do demokracji*, tłum. Maciej Kropiwnicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008.

Schmidt Vivien A., *Democracy in Europe: The EU and national politics*, Oxford University Press, Oxford 2006.

Schmitt Carl, *The concept of the political*, University of Chicago Press, Chicago 2007.

Schmitt Carl, *The crisis of parliamentary democracy*, transl. Ellen Kennedy, The MIT Press, Cambridge–London 2000.

Sloterdijk Peter, *God's zeal: The battle of the three monotheisms*, transl. Wieland Hoban, John Wiley & Sons, Cambridge 2015.

Sloterdijk Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.

Specter Matthew, *Habermas's political thought, 1984–1996: A historical interpretation*, „Modern Intellectual History” 2009, № 6 (1), s. 91–119.

Tusk Donald, „United we stand, divided we fall”: list w sprawie przyszłości UE wystosowany przez Donalda Tuska przed szczytem na Malcie do 27 szefów państw i rządów, 2017, <[www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2017/01/31-tusk-letter-future-europe/](http://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2017/01/31-tusk-letter-future-europe/)> [dostęp: 14.03.2020].

Vermeulen Timotheus, van den Akker Robin, *Art criticism and metamodernism*, „Artpulse” 2014, vol. 19, № 3, s. 22–27.

Vermeulen Timotheus, van den Akker Robin, *Metamodernism, history, and the story of lampe [w:] After Postmodernism*, ed. Rachel MagShamráin, Sabine Strümper-Krobb, Hartung-Gorre, Konstanz 2011, s. 25–40.

Vermeulen Timotheus, van den Akker Robin, *Notes on metamodernism*, „Journal of Aesthetics and Culture” 2010, vol. 2, № 1, s. 1–14.

Vermeulen Timotheus, van den Akker Robin, *Utopia, sort of: A case study in metamodernism*, „Studia Neophilologica” 2015, vol. 87, № 1, s. 55–67.

# KWESTIA UNIWERSALIZMU W STANIE „POŚMIERTNYM”<sup>1</sup>

## O DEMOKRACJI I (NIEMOŻLIWOŚCI DZIAŁANIA) PAŃSTWOWOŚCI W DOBIE ZDIGITALIZOWANEJ NOWOCZESNOŚCI<sup>2</sup>

ULRIKE GUÉROT

*Wolność ludu mieszka w jego życiu prywatnym, którego  
niechaj nikt nie zakłóca. Oby państwo reprezentowało tylko  
tę władzę, która chroni ten stan prostoty przed samą władzą.*

LOUIS-ANTOINE DE SAINT-JUST

### WPROWADZENIE

*Obawiam się, że możemy jedynie żywić nadzieję,  
iż wolność w sensie politycznym nie zniknie z tej  
Ziemi ponownie, na Bóg wie ile stuleci.*

HANNAH ARENDT

Oświecenie! Jakąż piękniejszą, szlachetniejszą ideologię stworzyła ludzkość niż to zbiorowe dążenie do Rozumu, wydostawanie się człowieka z samemu sobie narzuconego – i z własnej woli przyjętego – stanu zależności, odrzucenie balastu kościelnego dogmatu, zerwanie z ciasnotą myślenia przez wołanie o wolność i dostęp do wiedzy, i wreszcie, przez formułowaną równolegle – przynajmniej w Europie – obietnicę

<sup>1</sup> Autorka odwołuje się do terminu *posthumous* – a więc dosłownie: „pośmiertny”, „pogrobowy” – w rozumieniu stosowanym przez katalońską filozofkę Marinę Garcés. Zob. Marina Garcés, *Conditio posthuma*, „The Great Regression”, <[www.thegreatregression.eu/conditio-posthuma/](http://www.thegreatregression.eu/conditio-posthuma/)> [dostęp 23.03.2020]. W języku angielskim słowo to brzmi podobnie do *post-human*, czyli „postludzki”, „następujący po człowieku”. Ulrike Guérot gra miejscami na tej homofonii, niemożliwej do oddania w języku polskim [przyp. red.].

<sup>2</sup> Tekst ten jest zaadaptowaną i skróconą wersją pracy *Begräbnis der Aufklärung? Zur Umcodierung von Demokratie und Freiheit im Zeitalter der digitalen Nicht-Nachhaltigkeit*, Pius, Wien 2019.

demokracji i socjalizmu? „Ludzie rodzą się i pozostają wolni i równi w prawach” – głosi pierwsze zdanie *Deklaracji praw człowieka i obywatela* z 1789 roku, wywiedzione z rewolucyjnego zawołania bojowego: *Liberté, égalité, fraternité*, które, jak wiadomo, kończyło się na gilotynie. Nawet dziś, w dobie tego, co Cornelia Koppetsch nazywa „globalną nowoczesnością”, zdanie to – choć paląco aktualne – brzmi niemal jak przejaw pijackiej fantazji.

Od niemal dwustu trzydziestu lat wśród najcenniejszych pism europejskich z dziedziny historii idei wymieniane są publikacje na temat oświecenia: począwszy od Kantowskiego *Czym jest oświecenie?* z roku 1784, przez teksty emancypanta Rousseau i sceptyka Hegla, po *Dialektykę oświecenia* napisaną przez Horkheimera i Adorna w stanie absolutnej dezorientacji wywołanej faktem, że w pierwszej połowie XX wieku oświecenie zdradziło tę samą obietnicę cywilizacyjną, którą wcześniej zdawało się kusić. „Jestem całkiem pewna, że nie doszłoby do całej tej katastrofy totalitaryzmu, gdyby ludzie nadal wierzyli w Boga, a raczej w piekło; to jest, gdyby istniały jakieś ostateczne zasady. Ale ni-

3 Hannah Arendt, *Briefwechsel mit Hans Jonas*, cyt. za: Eva von Redecker, *Gravitation zum Guten. Hanna Arendts Moralphilosophie*, Lukas Verlag, Berlin 2013, s. 51.

czego takiego nie było. Nie było do kogo się odwołać” – napisze później Hannah Arendt<sup>3</sup>. Fakt, że ta wielka idealistka i myślicielka polityczna postuluje tu jakieś ostateczne, metafizyczne zasady, powinien dać nam do myślenia. Oto przez moment Hannah Arendt nie pokazuje się ani jako liberałka, ani jako człowiek oświecenia. Potrzebne by tu było wołanie o immanentne, ziemskie przekonania, takie, które

po utracie absolutnej wiary transcendentnej mogłyby stworzyć wiarygodność polityczną opartą na zrozumieniu, zaufaniu i praktycznej współpracy. Wczesnonowoczesne oświecenie wywróciło wszak do góry nogami cały średniowieczny porządek, od chrześcijańsko-scholastycznych początków po jego nowożytną kontynuację. Ale zamiast tego ograbiona z wszelkiej wiary, absolutna, w niczym niezakotwiczona irracjonalność doprowadziła do niewyobrażalnej katastrofy ludzkiej na nieznaną dotąd skalę.

W końcu, u schyłku lat 70. XX stulecia, czyli ćwierć wieku po Adornie, Michel Foucault napisał własną wersję odpowiedzi na pytanie: „Czym jest oświecenie?” (*Qu'est-ce que les Lumières?*), i w swojej interpretacji niespodziewanie relegował Kantowskie *sapere aude* – prawo, wręcz obowiązek, czynienia użytku z intelektu – do sfery posłuszeństwa, a nie wolności. Mówiąc precyzyjnie,

Foucault zwraca uwagę na różnicę między prywatnym a publicznym wykorzystaniem rozumu. Oświecenie jest zatem czymś więcej niż procesem, dzięki któremu jednostka ma zagwarantowaną wolność wypowiedzi; istnieje ono tam, gdzie uniwersalne, wolno-jednostkowe i publiczne wykorzystanie rozumu się zazębia. Ma to zaś miejsce tylko tam, gdzie politycznie upodmiotowieni obywatele dobrowolnie biorą na siebie obowiązek służenia dobru wspólnemu, a przynajmniej zgadzają się na ograniczanie własnej wolności przez wolę ogółu (*volonté générale*). Według Foucaulta unikatowe w tekście Kanta jest to, że autor umieszcza go w kontekście (ówczesnego) „dnia dzisiejszego”, owego punktu zwrotnego w historii otwierającego widok na epokę nowoczesną, momentu, od którego oświecenie zyskało status nie tyle stanu, ile zadania człowieka.

Helmut Reinalter w 1997 roku w swoim wykładzie wiedeńskim<sup>4</sup> postawił pytanie o to, czy oświecenie jest wartością nadal realną albo w ogóle użyteczną. Był to przypuszczalnie ostatni moment, kiedy można było postawić to pytanie w sposób tak naiwny (jak to postrzegamy dzisiaj). Teraz bowiem widać już gołym okiem, co nas czeka. Wyczerpała się libertariańsko-liberalna koncepcja wolności jako niezależności i samostanowienia. A (ogólnoświatowe) dobro wspólne jest chimerą. Świadomość tego może pociągnąć za sobą nowe narcystyczne załamanie, z którego niełatwo będzie się otrząsnąć. Rodzaj ludzki nie sprawdził się w roli pana stworzenia.

Jeszcze Foucault mógł w Kantowskim „dzisiaj” roku 1784 – „Od teraz oświecenie!” – dostrzegać zarys postawy charakterystycznej dla epoki nowoczesnej, ale obecnie owa nowoczesność, która niegdyś zmieniła poddanych w obywateli i kreśliła perspektywę przyszłości niosącej wszystkim wolność, w końcu odeszła w niebyt. Podobnie zresztą jak i postmodernizm ze swą celebracją niewyczerpanego, jednostkowego „teraz”. Dziś, jak to ujmuje katalońska filozofka Marina Garcés, wołająca o „nowe, radykalne oświecenie”, żyjemy w swoistym „stanie pośmiertnym” (*conditio posthuma*)<sup>5</sup>. W warunkach apokaliptycznych zmian klimatu, które *Raport Specjalny IPCC* z 2019 roku<sup>6</sup> opisuje na 1,2 tysiąca stron, ludzkość staje przed faktem wyznaczonego wprost czasu pozostałego jeszcze do przeżycia – czy raczej

4 Helmut Reinalter, *Ist die Aufklärung noch ein tragfähiges Prinzip?*, Picus – Wiener Vorlesungen, Wien 1997.

5 Marina Garcés, *Neue radikale Aufklärung*, Turia & Kant, Wien 2019.

6 Zob. tekst nieznanego autora *Weltklimarat warnt eindringlich vor Folgen des Klimawandels*, BR24, 25.09.2019, <[www.br.de/nachrichten/wissen/weltklimarat-warnt-eindringlich-vor-folgen-des-klimawandels,Rd4650K](http://www.br.de/nachrichten/wissen/weltklimarat-warnt-eindringlich-vor-folgen-des-klimawandels,Rd4650K)> [dostęp: 8.11.2019].

do przetrwania, na przekór wszystkiemu. Z drugiej zaś strony otaczający nas świat, coraz bardziej *smart*, przyczynia się do coraz większej infantylizacji jego obywateli.

Obecne „dzisiaj” jest antyświeceniowe w tym sensie, że szuka tylko rozwiązań technologicznych, ale już nie zgłasza aspiracji do oświecenia wynikającego w naturalny sposób z posługiwania się rozumem, nie przejawia ambicji czynienia nas lepszymi, czy to jako jednostki, czy jako społeczeństwa. A takie przynajmniej były idealistyczne cele, dla których punkt wyjścia stanowił politycznie upodmiotowiony obywatel Kanta (sumienie w zastępstwie Boga), który pod wpływem *Emila* Rousseau skłaniał się ku oświeconej (czy raczej idealistycznej?) pedagogice Pestalozziego. Doskonalenie ludzkości było trwającym wiele dziesięcioleci postrewolucyjnym

eksperymentem społecznym zakrojonym na szeroką skalę, który jednak szedł na manowce, gdy wyśniony<sup>7</sup> socjalizm w końcu zmateralizował się jako „socjalizm realny”, przynosząc ludzkości mnóstwo bólu, i w konsekwencji został zepchnięty na bok przez konkurencyjną ideę kapitalizmu, która idealistyczna nie była wcale.

Pozytywny odbiór normatywny nie tylko zakazów, ale choćby idei wstrzemięźliwości lub wyrzeczenia się w imię dobra wspólnego, kiedyś uważanych za cnotę pierwotną, od dawna nie ma już racji bytu. Sam pomysł wprowadzenia jakiegoś zakazu nie przebija się obecnie przez proces polityczny,

nawet gdyby chodziło o zwykłą plastikową torbę. Gdy niemieckie ministerstwo środowiska, Bundesumweltministerium, usiłowało wprowadzić zakaz używania torebek plastikowych, jeszcze tego samego dnia prezes pewnego niemieckiego zrzeszenia handlu powiedział w programie radiowym, że współcześni konsumenci „kupują pod wpływem impulsu”, zwłaszcza gdy chodzi o odzież i gadżety technologiczne, dlatego „torebki plastikowe są nieodzowne”. U progu trzeciego milenium indywiduum znajdujące się w „stanie pośmiertnym” wydaje się niezdolne wyrzec się użycia torebki plastikowej – ani nie powinno być zmuszane do obywatowania się bez niej, gdyż mogłoby to dlań stanowić nieznośny ciężar afektywny. Nie ma w tym ani sensu, ani zdrowego rozsądku. Ani za grosz idealizmu.

Zdumiewająca normatywna awersja realnego kapitalizmu wobec choćby rozpatrzenia możliwości jakiegokolwiek koncepcji

7 Axel Honneth  
w książce *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung* [Idea socjalizmu – ku aktualizacji] przypomina, że socjalizm także należał do idei Wielkiej Rewolucji Francuskiej – dopiero później zbłąkanych – i nawołuje do dalszych przemysłów nad nowym, dwudziestowiecznym sposobem łączenia demokracji z socjalizmem.

społeczeństwa poza nim samym, niemal systemowe tłumienie wszelkich politycznych dyskusji na temat alternatyw<sup>8</sup> oraz subtelne, psychoanalityczne formy przekazu stosowane w zinstytucjonalizowanym systemie, który dzięki temu zapewnia sobie dalsze trwanie, szczególnie w warunkach cyfrowej kontroli cybernetycznej, przywodzą na myśl sentencję Frederica Jamesona: „Łatwiej sobie wyobrazić koniec świata niż koniec kapitalizmu”<sup>9</sup>. Podczas gdy oświecenie uczyniło poddanych obywatelami, w „stanie pośmiertnym” nie ma już obywateli, są jedynie konsumenci<sup>10</sup> bądź widzowie oglądający spektakl światowych wydarzeń beznamietnie, jak gdyby ich one nie dotyczyły albo jak gdyby mogli w każdej chwili ewakuować się na jakąś planetę B – to dlatego coraz częściej przenoszą oni własną aktywność w świat wirtualny. To tak, jakby katastrofy klimatycznej – jak niemal wszystkiego w tej chwili – można było doświadczyć jedynie za pośrednictwem iPhone’a z selfie-stickiem: najważniejsze, żeby przy tym być – i to nagrać.

Współczesne społeczeństwo jest w połowie drogi do rozstrzygnięcia kwestii, czy potworny, nieskończenie plastyczny i zdolny wchłonąć wszystko byt, jakim jest kapitalizm, zasymiluje również ruch Fridays for Future [Młodzieżowy Strajk Klimatyczny – przyp. tłum.]; może na to wskazywać na przykład wzbierająca fala drwin pod adresem historycznej już postaci, jaką jest Greta Thunberg, z powodu jej rzekomej emocjonalności – tak jakby tym, co przystoi porządnemu obywatelowi, było przyjmowanie klimatycznej apokalipsy z opanowaniem. Uderzające jest raczej to, że krytycy Greta Thunberg (przeważnie mężczyźni) jak dotąd nie zarzucają jej kobiecej hysterii, jak to czyniono zaledwie sto lat temu wobec osób domagających się (najzupełniej rozsądnie) prawa głosu dla kobiet. Tym niemniej, mimo że opiera ona swoją argumentację na danych naukowych i wynikach badań, publicznie oskarża się ją o irracjonalność – i to w chwili, gdy decydenci w żadnej dziedzinie nie mogą się obyć bez „opartych na faktach” ekspertyz, ponieważ suwerenne podejmowanie decyzji politycznych od dawna uchodzi za patologię. Jak się więc wydaje, polityka staje się problematyczna z chwilą, gdy „fakty” nie odpowiadają rządzącym, nie pasują do ich preferencji czy zamiarów.

<sup>8</sup> Pankaj Mishra, *Books that challenge the consensus on capitalism*, „Bloomberg”, 24.12.2018, zob. <[www.bloomberg.com/opinion/articles/2018-12-24/two-new-books-challenging-the-consensus-on-capitalism](http://www.bloomberg.com/opinion/articles/2018-12-24/two-new-books-challenging-the-consensus-on-capitalism)> [dostęp: 6.03.2020].

<sup>9</sup> Fredric Jameson, *Future city*, „New Left Review” 2003, vol. 21.

<sup>10</sup> Jean Baudrillard poruszył tę kwestię już w latach 70. w książce *Społeczeństwo konsumpcyjne* (tłum. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa 2006).

Prawdziwie polityczny element polega więc na zastosowaniu kwalifikatora „mimo że...”.

Ta instytucjonalnie maskowana irracjonalność polityczna stała się centralnym elementem „postdemokratycznego zwrotu” i rdzeniem tego, co Ingolfur Blühdorn nazywa „demokracją symulatywną”<sup>11</sup>. Kiedy demokracja wydaje się niezdolna do pogodzenia długofalowych korzyści dla wszystkich (dobro wspólne) z krótkoterminowymi kosztami (wyrzeczenie się lub nawet zakaz używania plastikowych toreb, nie mówiąc już o jeździe SUV-ami, na nartach, jedzeniu mięsa czy lataniu samolotem), a na pewno nie w skali całego świata, wtedy pozostaje już tylko jeden czas – czas bez przyszłości, w którym wielu chce mieć wszystko, ale nikt nie chce się zrzec żadnych przywilejów. W rozwiniętych społeczeństwach konsumpcyjnych celem demokracji nie jest już zmiana tej sytuacji, ale jej zamaskowanie. Dlatego obecnie demokracja zmienia postać jak kameleon, i im usilniej wystraszone społeczeństwo obywatelskie odwołuje się do procesu demokratycznego, tym mocniej w gruncie rzeczy ulega ono postmerytorycznemu złudzeniu co do demokracji, za którą tęskni.

W toku tej wojny przeciwko oświeceniu pojawia się dziś – w literaturze, sztuce, a nawet w politycznym aktywizmie (*Extinction Rebellion*) – radykalniejsze pytanie o „stan pośmiertny”, inaczej mówiąc: jak długo jeszcze będziemy chcieli trzymać się demokracji rozumianej jako mechanizm regulacji społeczeństwa. Innymi słowy, pytanie brzmi: czy realizacja projektu oświeceniowego – projektu Rozumu – za pomocą innych niż demokratyczne środków budowania lub wylaniania większości mogłaby być rzeczą rozsądną, i jakie to mogłyby być środki? Jednak i to pytanie właściwie byłoby nieaktualne już w momencie postawienia go, gdyż co najmniej od połowy ubiegłego wieku postulowanie oświecenia jako celu samego w sobie jest całkowicie nieracjonalne; zaś w drugiej połowie owego wieku równie nieracjonalne okazało się zakładanie, że w ogóle istnieje coś takiego jak społeczeństwo. „Nic takiego jak społeczeństwo nie istnieje” – oświadczyła Margaret Thatcher w latach 80.

Mimo to prawdziwy duch *Umowy społecznej* Rousseau – jednej z najpiękniejszych, najbardziej sugestywnych i przenikliwych książek okresu poprzedzającego rewolucję francuską (tekst opublikowano w 1762 roku) – nie sprowadza się do myśli, że coś jest

11 Ingolfur Blühdorn, *Simulative Demokratie*, Suhrkamp, Frankfurt 2013.

sprawiedliwe czy słuszne, dlatego że ludzie tego chcą, lecz do idei, że w pewnych warunkach wola ludu ma większe szanse odpowiadać sprawiedliwości niż czyjakolwiek inna wola (jednostkowa).

„Kryterium rozstrzygania, czy coś jest dobre, stanowi prawda, sprawiedliwość, a na drugim miejscu – dobro wspólne”<sup>12</sup> – pisała młoda francuska filozofka Simone Weil w krótkim artykule z 1943 roku, w którym nawoływała do rozwiązania wszystkich partii politycznych, dlatego że zawsze patrzą one przez filtr własnych opinii, a więc nigdy w procesie politycznej rozgrywki nie mogą stawiać rzeczywiście po stronie dobra i prawdy. Jednak rozpoznanie prawdy i sprawiedliwości w sensie wskazywanej przez Rousseau umowy społecznej wymaga jakiegoś mechanizmu społecznego. „Jeżeli demokracja stanowi taki mechanizm, to jest dobra. W przeciwnym razie – nie”<sup>13</sup> – pisała Weil z zapierającą dech prostotą i bez zastanawiania się (w odróżnieniu od dzisiejszych teoretyków polityki), czy jeśli wygłasza takie stwierdzenie, to nie staje w jednym szeregu z tymi, którzy wprost dążą do zniesienia demokracji (liberalnej) – przede wszystkim z populistami. „Demokracja i władza w rękach większej liczby ludzi to nie towary. To są środki mające prowadzić do dobra; środki, słusznie lub niesłusznie, uważane za skuteczne”<sup>14</sup> – pisała Weil, która przecież z pewnością nie była populistką w dzisiejszym rozumieniu, a wręcz przeciwnie. Dziś już nie można pisać z taką prostotą. Ale jakie płyną z tego wnioski?

Czym w końcu mogą być oświecenie i demokracja dzisiaj, w naszym „stanie pośmiertnym”? Czy potrzebna jest nowa koncepcja wolności? Czy patrząc w przyszłość, musimy wybierać między „oświeceniem totalitarnym” a „demokratyczną apokalipsą”? I która z tych dystopii ostatecznie byłaby gorsza, skoro oświeceniowa utopia przepadła jako koncept normatywny<sup>15</sup>: ocalenie Ziemi i jej biologicznych podstaw wszelkiego życia, ale bez demokracji i wolności jednostki; czy też zachowanie wolności jednostki i demokracji, ale pozbawionych warunków przyrodniczych umożliwiających dalsze życie? Inaczej mówiąc: czy możliwe jest godne życie bez wolności w jej dzisiejszym, liberalnym pojęciu? Tego będzie dotyczyć poniższy szkic, mający jedynie charakter myślowego eksperymentu.

<sup>12</sup> Simone Weil, *Anmerkungen zur generalen Abschaffung der politischen Parteien*, Diaphanes, Zurich 2009, s. 8.

<sup>13</sup> Tamże, s. 10.

<sup>14</sup> Tamże, s. 8.

<sup>15</sup> Niemal kontrcykliczna tęsknota do utopii jest jednak zaskakująco silna. Oto przykład: temat najbliższej (2020) edycji dorocznej konferencji ECPR (Europejskiego Konsorcjum na Rzecz Badań Politycznych) w Rejkjawiku będzie właśnie „Utopia”.

## I OŚWIECENIE A APOKALIPSA

*Słyszę przesłanie, lecz wiary mi brak.*  
JOHANN WOLFGANG VON GOETHE

Nikt nie zamierza unicestwić wolności. Dziś niewątpliwie głowa każdego państwa czy rządu, pewnie nawet Xi Jinping, podpisałaby się pod takim oświadczeniem – wzorowanym na wypowiedziach Waltera Ulbrichta z 1961 roku dotyczących planów budowy muru berlińskiego. A jednak unicestwienie wolności jest czymś, co właśnie dokonuje się na naszych oczach – i wszyscy to wyczuwają. Artyści – osoby twórcze – od dawna czują pismo nosem i robią, co mogą, aby zwrócić nań uwagę w dramatyczny sposób. Już w roku 2006 Alfonso Cuarón filmem *Ludzkie dzieci* pomaga nam zobaczyć uwiąd i rozpad społeczeństwa pozbawionego przyszłości. Fabuła opiera się na pomysle, że na Ziemi od osiemnastu lat nie rodzi się żadne dziecko. Trudno sobie wyobrazić bardziej przejmujący sposób wyrażenia idei braku przyszłości. Poród sam w sobie, stajenka, dziecko – to nie tylko istota wiary chrześcijańskiej. Głoszona przez Hannah Arendt idea natalności, stale obecnego w człowieku potencjału nowych początków, opierała się na przekonaniu, że narodziny dziecka zwiastują nadejście nowej generacji, co zawsze niesie ze sobą szansę otwarcia świata na rewolucyjny nowy początek – *novus ordo seclorum* – dzięki czemu z każdym nowym pokoleniem w świat wstępuje nowa nadzieja na „cud”<sup>16</sup>. Kiedy Hannah Arendt analizowała *Eklogę IV* Wergiliusza, interesowało ją nie założenie Nowego Rzymu w jakimś absolutnym czy utopijnym sensie, lecz fundamentalna ludzka zdolność do nieustannego zakładania Rzymu od nowa. Nawet to jednak przestaje być możliwe, gdy nie rodzą się dzieci.

Za uaktualnioną wersję filmu Cuaróna można uznać wyprodukowany w 2019 roku brytyjski serial *Years & Years*. W wymowny sposób pokazuje on Brytyjczykom, jak brexit nieuchronnie prowadzi do wprowadzenia w Wielkiej Brytanii totalitaryzmu. W przeciwieństwie do lat 30., kiedy można było przewidzieć nadejście totalitaryzmu (i wiele osób istotnie je przeczuło), prawie sto lat później można obserwować, niemal w czasie rzeczywistym, jak kraj Magna Charta Libertatum, który wypracował nowoczesne wolności,

<sup>16</sup> Hannah Arendt,  
*Die Freiheit, frei zu sein*,  
dz. cyt., s. 36–38.

teraz zmierza do ich zniesienia. Można nawet oglądać to sobie, zjadając popcorn. Tak więc za pięćdziesiąt lat nikt nie będzie mógł zapytać: „Jak do tego doszło?”. A już na pewno nikt nie będzie mógł mówić, że „nie wiedział, co się dzieje”. Te same bowiem pytania są zadawane już dzisiaj. Wszyscy byli świadkami brexitu; nikt go nie rozumiał. Nadal powszechnie zakłada się – jest to wylęgarnia teorii spiskowych – że istnieje jakieś centrum regulujące (albo mogące to robić w przyszłości) siły (r)ewolucyjne lub kontrrewolucyjne i sterujące nimi. Jednak dowodów na poparcie tego przypuszczenia jest coraz mniej.

Nie tylko sztuka już dawno urzeczywistniła apokalipsę, nauka również to zrobiła. O ile dawniej owa apokalipsa była piekłem wyobraźni, której przerażone oblicza najwyraźniej uchwycił Goya w swoich ponurych rysunkach węglem, dziś jest ona „oparta na faktach”, streszczonych na 1,2 tysiąca stron raportu komitetu ONZ do spraw klimatu. To, czy polarne czapy lodowe stopnieją w ciągu najbliższych pięciu, czy też ośmiu lat, albo czy pole manewru jest jednak być może nieco większe, niż wcześniej zakładano, w zasadzie jest nieistotne. Jasne jest już, że panujący na świecie system, włącznie z demokracją liberalną, jest nie do utrzymania na powierzchni Ziemi zamieszkałej przez 7 miliardów ludzi. To znak, że demokracja liberalna, jaką znamy, ma się ku końcowi.

To, co w tym stanie rzeczy jest nowe, czyli to, co stanowi istotę obecnego „dziś” w rozumieniu Foucaulta, i co sprawia, że postmodernizm zostaje od tej chwili zastąpiony „stanem pośmiertnym”, to nie tylko fakt, że apokalipsa nie jest już złowrogim przeczuciem, opierającym się na religijnych przesłankach o nadchodzącym końcu świata, ale wręcz quasi-faktem – co z czysto etymologicznego punktu widzenia stanowi *contradictio in adiecto*, gdyż termin „apokalipsa” wywodzi się ze sfery pozanaukowej. W zaistniałej sytuacji zdumiewa natomiast, że apokalipsa „oparta na faktach” dopada ludzkość właśnie w tym momencie, w którym świętujemy dwustutrzdziestolecie oświecenia i zwycięstwa Rozumu i Wiedzy – i uświadomiamy sobie, że cała owa wiedza na nic się nie zda. Wszyscy wiemy wszystko, a tymczasem to się wydarza.

„Tracimy Ziemię – dekada, w której prawie powstrzymaliśmy zmiany klimatyczne” (*Losing the Earth: The decade we almost stopped climate change*) – głosił nagłówek w „New York Timesie” 1 sierpnia 2018 roku, akurat w Dniu Długu Ekologicznego<sup>17</sup>. W 2019 roku

17 Dzień, w którym ludzkość „przekracza roczny budżet” zasobów odnawialnych czerpanych ze środowiska [przyp. tłum.].

dzień ten obchodziliśmy już 29 czerwca. Cykle cały czas się skracają, i dla większości krajów europejskich Dzień Długu Ekologicznego wypada właściwie już w lutym lub marcu. W 1972 roku, gdy Klub Rzymski przedstawiał swój raport, mieliśmy jeszcze szansę uratować świat. Teraz już chyba nie. A w każdym razie nie ze wszystkimi zamieszkującymi go ludźmi. Działaczom ONZ sen z powiek spędza tak zwany efekt odbicia, czyli fakt, że wszelkie wysiłki, by zwalczyć zmiany klimatyczne, są natychmiast udaremniane przez wciąż zwiększające się w zawrotnym tempie zaludnienie.

Nasza niemoc, jeśli chodzi o zażegnanie widocznego gołym okiem zagrożenia, nie dotyczy jedynie potencjalnych rozwiązań technologicznych, których jak dotąd nie udaje nam się wdrożyć albo

18 Zob. *Hydrogen internal combustion engine vehicle* w Wikipedii, <en.wikipedia.org/wiki/Hydrogen\_internal\_combustion\_engine\_vehicle> [dostęp: 8.11.2019].

które przez całe dekady były wręcz umyślnie blokowane, takich jak silnik wodorowy<sup>18</sup>, ale także mechanizmów funkcjonowania demokracji: kto chce, kto może, w skali globalnej i tak szybko, jak można, podjąć decyzję w sprawie tego, co należałoby zrobić, i to czym prędzej? Albo – zabronić czegoś? I co go upoważnia do takiej decyzji? Demokracja, narodziny obywatela, który ma suwerenne prawo i swobodę

decydowania o swoim losie politycznym właśnie dlatego, że jest rozsądny i kieruje się Rozumem, to sama istota oświecenia. Ale właśnie ów prymat Rozumu najwyraźniej zawodzi w kwestii powstrzymania apokalipsy. Oto paradoks współczesnego społeczeństwa globalnego, bezpośrednio związany, przynajmniej w teorii, z pytaniem o to, czy w tych warunkach w ogóle jeszcze można bronić oświecenia i demokracji. A przecież samo zadawanie takiego pytania graniczy z herezją, gdyż stanowi zdradę idei demokracji liberalnej. Tymczasem, ponieważ oświecenie i demokracja – w ich prawdziwie rozumnym kształcie – nie stały się jeszcze rzeczywistością, trudno bronić ich za wszelką cenę, a w każdym razie coraz częściej są one kwestionowane. W najlepszym wypadku funkcjonują one jako coś, co Ernst Bloch nazywał (utopijnym) objawieniem – jako swoista polityczna gwiazda betlejemską przyświecająca naszym obecnym eksperymentom z postspołecznymi formami egzystencji.

Oświecenie i apokalipsa miały się wzajemnie wykluczać. Tymczasem dziś dialektyka oświecenia zdaje się właśnie wywoływać erozję racjonalnego działania, które miało być wynikiem oświecenia i zmateralizowanego przez nie sposobu życia, to jest

demokracji. W sumie przez uniemożliwienie takiego działania w warunkach podejmowania decyzji demokratyczną większością głosów. Przykładowo, w świetle wspomnianego raportu oenztowskiego komitetu do spraw klimatu, sensowne byłoby podjęcie przez Parlament Europejski decyzji o wstrzymaniu w Europie produkcji i eksportu SUV-ów; o przestawieniu systemu zaopatrzenia w żywność na model wegetariański, czy też wprowadzenie zakazu lotów wewnątrzkontynentalnych – przynajmniej doraźnie, aby zyskać czas na dokładniejsze rozeznanie. Przemysł motoryzacyjny, mięsny i lotniczy mogłyby otrzymać za to rekompensatę w podobnym zakresie finansowym jak banki, które ratowano podczas kryzysu w 2008 roku. Nikt nie miałby poczucia, że te trzy zakazy stanowiłyby poważne pogwałcenie ludzkiej godności czy dotkliwe ograniczenie wolności. Gospodarka niemiecka czy ogólniej: europejska zapewne przetrwałaby taką ingerencję państwa równie dobrze, jak przetrwała niedawne pośpieszne wyłączenie szeregu elektrowni jądrowych w następstwie katastrofy w Fukushima. A więc stawką nie jest tu ani wolność, ani godność – wartości oświeceniowe – chodzi tylko o niedogodności. Jednakże, jak rzeczowo nie brzmiałaby taka propozycja, całkowicie nierealistyczne jest zakładanie, choćby przez sekundę, że coś podobnego mogłoby zostać demokratycznie uchwalone przez którykolwiek parlament w dzisiejszej Europie.

Już w 1967 roku Johannes Agnoli w książce *Die Transformation der Demokratie* [Przeobrażenia demokracji] zwrócił uwagę na fakt, że demokracja liberalna w swej formie przedstawicielskiej właściwie powinna być opisywana jako „konstytucyjna oligarchia”<sup>19</sup>. Już od około dwudziestu lat najnowsze teorie polityki przyjmują założenie – którego część autorów już nawet nie uważa za cyniczne – że demokracja nie jest niczym więcej niż systemem skonstruowanym tak, aby promować polityczne i ekonomiczne interesy klas dominujących<sup>20</sup>, albo takim, w którym u władzy są zorganizowane, bogate lub po prostu fanatyczne mniejszości, grupy, które urządzają się wygodnie tu i teraz kosztem przyszłych pokoleń<sup>21</sup>. Co ciekawe, w tym kontekście, mniej więcej w tym samym czasie utwór rapowego podziemia *Kill*

19 Johannes Agnoli, *Die Transformation der Demokratie und verwandte Schriften*, Konkret Literatur Verlag, Hamburg 2012, s. 208.

20 Sheldon Wolin, *Tocqueville between two worlds: The making of a political and theoretical life*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2001, cyt. za: Ingolfur Blühdorn, *Simulative Demokratie. Neue Politik nach der postdemokratischen Wende*, Suhrkamp, Berlin 2013, s. 261.

21 Fareed Zakaria, *The future of freedom: Illiberal democracy at home and abroad*, W.W. Norton & Company, New York 2003, cyt. za: Ingolfur Blühdorn, dz. cyt., s. 261.

22 Wykonawca: Anti-Flag.

23 Zob. Steven Avery, *Kill the rich*, CreateSpace, Scotts Valley 2016. Warto nadmienić, że w przeszłości bogaczami byli głównie arystokraci (wykształceni), natomiast dzisiejsi bogacze to (często) parweniusze, którzy na przykład dorobili się na handlu nieruchomościami, odziedziczyli spadek i tak dalej. Parweniusze (na przykład Donald Trump) twierdzą, że należą do ludu albo wręcz go reprezentują, ale mogą tak utrzymywać tylko dlatego, że w obecnym środowisku dyskursywnym i politycznym, zwłaszcza gdy chodzi o opis schizmy między „elitami” a „ludem”, będącej samym źródłem współczesnego populizmu, przestano zwracać uwagę na różnicę między elitami finansowymi a elitami opiniotwórczymi, czyli liderami opinii publicznej. Przeciwnie, częścią problemu jest postępująca prekaryzacja intelektualistów (profesorów, dziennikarzy i tym podobnych) – wciąż jednak postrzeganych jako „elity”. Krótko mówiąc: topos parweniuszy to współczesny mariaż pieniędzy z głupotą albo brakiem kultury, który coraz mocniej oddziałuje na opinię publiczną, w miarę jak media, z internetem włącznie, są prywatyzowane lub przynajmniej w wysokim stopniu komercjalizowane.

*the Rich*<sup>22</sup> zdążył stać się też tytułem bestsellerowej powieści z 2016 roku<sup>23</sup>. Dlatego pierwszorzędnym zagrożeniem dla demokracji nie są systemy niedemokratyczne, takie jak państwa islamskie, „państwa upadające” albo reżimy autokratyczne, jak lubi podkreślać w swoich corocznych raportach amerykański NGO Freedom House. Zagrożenie dla demokracji płynie raczej z niej samej i polega – poza skandalicznymi nierównościami dochodowymi w skali globalnej – na tym, że jest ona, jak się wydaje, niezdolna stworzyć odpowiednie metody wcielenia w życie Rozumu w warunkach wolności. *La démocratie contre elle-même* – demokracja zwraca się przeciwko sobie samej, jak pisał już w 2002 roku francuski intelektualista Marcel Gauchet.

Ten wniosek – Ingolfur Blühdorn nazywa to „postdemokratycznym paradoksem” – kontrastuje ze współczesnym wołaniem o wzrost demokracji (partycypacyjnej lub dyskursywnej) i o obronę demokracji przed nacjonalizmem i populizmem; kontrastuje także z postulatami coraz lepszych metod demokracji deliberatywnej i dobiegającym ze strony społeczeństwa obywatelskim wołaniem o bycie słyszanim. Tam, gdzie demokracja jest zagrożona, słychać głośne apele o jej ratowanie – przynajmniej jakiejś jej formy.

I rzeczywiście, poza – być może – marszami wielkanocnymi lat 60. czy demonstracjami przeciwko pershingom z lat 80. XX wieku, rzadko kiedy w najnowszych dziejach obywatelskie zaangażowanie było tak silne jak obecnie. Już od dwudziestu lat społeczeństwo obywatelskie i nowe ruchy społeczne przejmują zarówno ulice, jak i fora internetowe (na przykład We Move, Campact), a także krajobraz badań politologicznych. Wszystko to jest częścią opisanych powyżej przeobrażeń demokracji zapoczątkowanych chyba w czasie pierwszego Światowego Forum Społecznego w Porto Alegre w 2001 roku, przez publikację *Multitude* Hardta i Negriego z 2006,

a kontynuowanych przez ATTAC, Occupy, Oburzonych oraz okupację parku Zucottiego pod hasłem: „Nas jest 99%” w następstwie

kryzysu bankowego roku 2008; a obecnie przez Młodzieżowy Strajk Klimatyczny, rosnący w siłę niemal we wszystkich krajach świata. Nie wspominając o pokojowych rewolucjach placu Tahrir podczas arabskiej wiosny roku 2010, masowym protestie w parku Gezi w Turcji (2013) czy protestach na ukraińskim Majdanie (2014). Kusi, by powiedzieć, że społeczeństwo obywatelskie ratuje świat na ulicach, podczas gdy reprezentatywna demokracja parlamentarna coraz bardziej zawodzi.

Ten niepozubawiony zwolenników wniosek, tak dobitnie zaprzeczający stereotypowi rzekomo apolitycznych obywateli, ma jednak dwa mankamenty. Dopóki tak zwani populiści i sympatyzujące z nimi fora (Pegida, ruchy tożsamościowe...) nie sięgają masowo po broń<sup>24</sup>, oni również są częścią społeczeństwa obywatelskiego, niezależnie od tego, jak bardzo niecywilizowanymi (ang. *uncivil*)<sup>25</sup> można by ich nazywać. Po drugie, społeczeństwo obywatelskie nie może podjąć żadnych decyzji, ponieważ choć posiada siłę mobilizacji i przykuwania uwagi mediów, nie ma (jeszcze) żadnej zinstytucjonalizowanej władzy w najważniejszym pakcie społecznym pierwszego oświecenia, jakim jest państwo. Oświecenie, czy też rewolucja roku 1789, zdetronizowało suwerena, ale nie zniosło samej suwerenności. Suwerenność uosabia zasadę, w myśl której pojedynczy podmiot działa i decyduje w imieniu wszystkich. Tam, gdzie obalano królów, później ustanawiano nowego suwerena większością głosów „organu wyborczego” i przedstawicieli występujących w jego roli. Dziś panuje zasada głosząca, że suwerenem jest elektorat, co jest absurdem, ponieważ elektorat nie może ani zadziałać, ani podjąć decyzji. W jednym i drugim przypadku legislatura działa arbitralnie<sup>26</sup>. Suwereni – albo ci, którzy odgrywają ich rolę w parlamencie – kierują się abstrakcyjnym wyobrażeniem na temat tego, co jest dla ludu dobre, a co złe. Idea ta znajduje ucieleśnienie w postaci szczególnych postanowień. Oczywiście, sama idea może być

24 Chociaż, niestety, robią to coraz częściej: sprzedaż broni w ostatnim czasie rośnie w alarmującym tempie, szczególnie, jak donoszą niemieckie gazety, w środowiskach radykalnie i skrajnie prawicowych.

25 Por. z pracą włoskiego politologa Carla Ruzzy na temat pojęcia „społeczeństwa niecywilizowanego” (*uncivil society*), bardzo co prawda problematyczną. Grupy społeczne nie są „niecywilizowane” *a priori*, ale dlatego, że nie popierają normatywnych założeń przyjmowanych przez większość społeczeństwa. Zob. Carlo Ruzza, *Identifying uncivil society in Europe: Towards a «new politics» of the enemy?* [w:] *The new politics of European civil society*, ed. Ulrike Liebert, Hans-Jörg Trenz, Routledge, London 2011; zob. też: Cornelia Koppetsch, *Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter*, Transcript, Bielefeld 2019, s. 95 i nast.

26 Właśnie dlatego liberałka Hannah Arendt, na co często nie zwraca się uwagi, w ostateczności opowiadała się za republikami rad – *Räte-Republiken* – (por. Wolfgang Heuer, *Föderationen – Hannah Arendts politische Grammatik des Gründens*, Leinebögen 5, Hannover 2016, s. 17–19), to jest za koncepcjami władzy bez suwerenności, ponieważ suwerenność w sumie oznacza roszczenie do przejęcia władzy nad innymi.

dramatycznie błędna, i nawet w zwyczajnych okolicznościach zawsze pozostaje w tyle za zmianami, które tak czy owak zachodzą w społeczeństwie. Prawo i polityka metodycznie i systemowo nie nadążają bądź się dezaktualizują. Prócz tego „poza bardzo rzadkimi przypadkami są one tylko tym, co staje na przeszkodzie przy-

27 Zob. Simone Weil,  
dz. cyt., s. 26.

jętemu i realizowanemu dobru wspólnemu, sprawiedliwości i prawdzie” – twierdziła Simone Weil<sup>27</sup>. To ostatnie w szczególności tłumaczy powszechne dziś poczucie politycznej niemocy i gniew obywateli z obu stron normatywnego spektrum. „To nie w porządku, że wręczamy Grekom te olbrzymie pakiety ratunkowe i wpuszczamy do kraju tych wszystkich uchodźców” – mówią jedni. „To nie w porządku, że tym faszystom znowu się pozwala wygadywać to wszystko i blokować parlamenty” – powiadają inni. W zasadzie jedni i drudzy mają prawo powiedzieć, co w ich odczuciu jest słuszne. Bieżący kryzys demokracji jest kryzysem reprezentacji, który kończy się paraliżem instytucji, „stazą” (gr. *stasis*) – jak Grecy nazywali to, co dziś określilibyśmy wojną domową – nasze systemy polityczne czy partyjne zapychają się i blokują.

Nawet gdyby udało się znaleźć nowy sposób reprezentowania społeczeństwa obywatelskiego z obu biegunów politycznego spektrum przez wybierane władze, inny niż tradycyjne partie i parlamenty, oraz gdyby społeczeństwo obywatelskie mogło wówczas skuteczniej dochodzić swoich interesów (obecnie powszechne są zgromadzenia obywateli i losowanie), jedno wciąż pozostawałoby pewne: demokracja parlamentarno-reprezentacyjna, jaką znamy w wielkich czy dużych terytorialnie państwach kontynentalnej Europy albo liberalno-demokratycznego „Zachodu”, i tak byłaby skończona. W tym kontekście można jedynie wspomnieć, że sama zmiana nazewnictwa w zakresie demokracji przesunęła się na elementy formalne, a nie funkcjonalne: pojęcia demokracji uczestniczącej, deliberatywnej czy dyskursywnej – słowa chętnie używane w naukach politycznych – charakteryzują jedynie metody formalne, a nie merytoryczne wyniki demokracji (na przykład pokój społeczny). Częste korzystanie z konsultacji obywatelskich jest w rzeczywistości obrazą dla obywateli, ponieważ z obywatelami się nie konsultuje: obywatele decydują! Mowa ponownie antycypuje feudalizację, jako że konsultacje przypominają czasy Stanów Generalnych za Ludwika XIV, skłonnego konsultować się z trzecim stanem dopiero wtedy, gdy

wyczuwał niezadowolenie ze strony ludu, na krótko przed wybuchem rewolucji francuskiej<sup>28</sup>.

Ale nawet jeśli stworzenie nowej formy kompleksowej reprezentacji byłoby realne, to co wtedy? Przecież partie i parlamenty zostały wymyślone w ramach demokracji przedstawicielskiej, aby reprezentowały lud na poziomie państwa (narodowego). Z historycznego punktu widzenia należy też zauważyć, że wiele różnych eksperymentów z samorządnością czy demokracją bezpośrednią, od sankiulotów podczas rewolucji francuskiej, przez Komunę Paryską, aż po utworzone przez rosyjskich bolszewików soviety, w większości przypadków nie powiodło się, ponieważ były aktywnie niszczone przez tych, którzy uznali je za niekorzystne dla swoich interesów, notabene siły burżuazyjne. Owszem, dziś mamy internet. Tym niemniej, demokracja partycypacyjna sprawdza się – poza nielicznymi wyjątkami<sup>29</sup> – jedynie w małych, łatwych do upilnowania jednostkach terytorialnych<sup>30</sup>, a nie na szczeblu państwa. Po drodze zaś właściwie tracimy to, co od dawna w naukach społecznych i politycznych nazywa się polityczną *Überbau* (nadbudową), a mianowicie: państwo<sup>31</sup>.

Innymi słowy: w warunkach apokalipsy, w epoce „stanu pośmiertnego” i przy postępującej erozji państwowości bądź *Überbau*<sup>32</sup>, oświecenie i demokracja (jakich dziś doświadczamy w ich nedorzecznym wydaniu) zdają się coraz silniej zmierzać do, z jednej strony, wojny domowej (*stasis*)<sup>33</sup> między

28 Zob. Hannah Arendt, *O rewolucji*, tłum. Mieczysław Godyń, Wydawnictwo X – Dom Wydawniczy Totus, Kraków 1991.

29 Na przykład Rojava, autonomiczna federacja działająca w północnej Syrii, założona przez przedstawicieli społeczności kurdyjskich, turkmeńskich, arabskich i innych w 2016 roku pośród zamętu syryjskiej wojny domowej. Jej dalsze trwanie – a może nawet przekształcenie w „pełnoprawne” państwo – warto obserwować, jeśli długotrwały konflikt będzie zmierzał ku rozwiązaniu.

30 David van Reybrouck nie tylko napisał na ten temat bestseller, *Gegen Wahlen* [Przeciwko wyborom], ale również angażuje się w faktyczne lokalne eksperymenty polityczne w belgijskich miastach, oparte na działaniach podjętych przez zgromadzenia obywatelskie wyłaniane w drodze losowania. Ogólnie rzecz biorąc, panuje tendencja do stosowania systemu loterii, by promować w zebraniach obywateli inny przekrój społeczny niż ten, który zazwyczaj pojawia się, pod silnym wpływem mediów, w klasycznych parlamentach. Chronicznie niedoreprezentowani w europejskich parlamentach są, na przykład, ludzie bez wykształcenia akademickiego, gdy tymczasem bieżąca debata na temat różnorodności skupia się głównie na reprezentacji kobiet i homoseksualistów. Przyświecające tym wysiłkom założenie, że poszukiwanie rozwiązań politycznych przynosiłoby inne wyniki, gdyby przekrój społeczny był bardziej reprezentatywny, jest więc nie tylko uzasadnione teoretycznie, ale i poparte empirycznymi dowodami. Jednak zgromadzenia tego typu mogą funkcjonować tylko w wymiarze lokalnym, nie są w stanie realizować funkcji państwa czy podejmować właściwych dla tego szczebla decyzji (na przykład w sprawach opodatkowania, funduszy emerytalnych i tym podobnych).

31 Rozdział IIII dokładniej wyjaśnia, dlaczego nieuniknioną konsekwencją ucyfrowienia jest zanik państwa.

32 Co ciekawe, w literaturze politologicznej rozlega się (na nowo) wołanie o odrodzenie państwa – zob. Thomas Fazi, William Mitchell, *Reclaiming the state: A progressive vision of sovereignty for a post-neoliberal world*, Pluto Press, 2017.

33 Por. Ninon Grangé, dz. cyt., s. 14–16.

34 Zob. Hanna Ketterer, Karina Becker, *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stefan Lessenich und Hartmut Rosa*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2019, s. 7–18.

grupami społecznymi lub innymi, a z drugiej – do zorganizowanej bezradności czy politycznej niemocy. Coś „jest nie tak z demokracją”<sup>34</sup>. Ale choć uczucie niepokoju z pewnością narasta, równie trudno jest dokładnie określić, co leży u jego podstaw, nie mówiąc już o tym, co należałoby teraz zrobić. Atakowane są wszystkie koncepcje i elementy, które w swoim czasie służyły do budowania demokratycznego pro-

jektu od czasów „dziś” rewolucji francuskiej, kiedy to poddani przeobrażili się w obywateli: suwerenność, wybory, legitymizacja, państwo, władza, rząd, parlament, obywatele. Terminy te rozmiękły jak bułki namoczone w wodzie na klopsiki. Stojące u ich podstaw koncepcje albo się rozpadły, albo uległy przekształceniu: obywatele zmienili się w konsumentów, rządy (*government*) – w rządzenie (*governance*), wybory – w uczestnictwo, suwerenność – w dostosowanie do rynku, legitymizacja – w legalność, zaś parlamenty przekształciły się w wielkie koalicje, przez co zatarła się granica między lewicą a prawicą. Wybiła ostatnia godzina demokracji przedstawicielskiej – a wraz z nią może również ostatnia godzina oświecenia. Nadszedł moment prawdy. Jak niedawno napisał we „Frankfurter Allgemeine Zeitung” niemiecki politolog Peter Graf Kielmansegg<sup>35</sup>, dzisiejsza polityka liberalno-demokratyczna nie gwarantuje zabezpieczenia przed apokalipsą. Ale co nastanie po niej?

35 Zob. Peter Graf Kielmansegg, *Muss die Demokratie durch eine «Ökodiktatur» ersetzt werden?*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 16.09.2019, s. 6.

Sednem odpowiedzi na pytanie, dlaczego „oświecona”, lecz nierozumna demokracja liberalna „nie gwarantuje zabezpieczenia przed apokalipsą”, jest to, że jest ona niezdolna zakazywać. Zakaz bowiem – podobnie

jak śmierć, przed którą nikt nie może uciec – jest jednym z ostatnich istniejących czynników wyrównujących, elementów egalitarnych. Owe elementy egalitarne są dla społeczeństw demokratycznych, jak i dla każdego organizmu politycznego, co najmniej równie ważne jak te liberalne. Nie bez powodu okrzykiem bojowym rewolucji francuskiej było: *Liberté, égalité, fraternité!* – niedawno sklejone przez francuskiego teoretyka polityki, Étienne’a Balibara w jedno słowo *égaliberté* („równowolność”). Rewolucjoniści wystrzegali się absolutyzowania pojęcia wolności. Byłoby to, w rzeczy samej, nie-demokratyczne, gdyby kwestie dostępu do dóbr lub odciążenia ich podaży miały być regulowane wyłącznie na podstawie dobrowolnych decyzji albo – za sprawą drastycznych podwyżek cen – na drodze

rynkowej. Oznaczałoby to bowiem, że tylko bogaty stać na wolność (jak też na mobilność, podróże, mięso...) albo że mogą się oni wykupić od swoich społecznych obowiązków<sup>36</sup>. Nade wszystko zdawanie się na te mechanizmy rynkowe predeterminuje refeudalizację społeczeństw liberalno-demokratycznych i sprawia, że postępuje ona pełną parą<sup>37</sup>. Kto komu będzie mógł zabronić robienia czegoś czy konsumowania? Jak zakazy będą legitymizowane i jak będzie wyglądać ich monitorowanie i egzekwowanie? Zapewne już niebawem zostaną postawione takie nagłe zasadnicze pytania.

Tymczasem to feudalizm, a nie demokracja, jest ustrojem, w którym zakazy dotyczą tylko mas, a nie jaśniepaństwa. Dziś przeważnie rozpatrujemy ograniczenia uniwersalizmu w kategoriach kulturowych – ton takiemu podejściu nadał bestseller Samuela Huntingtona *Zderzenie cywilizacji* sprzed ponad dwudziestu lat. Jednak burka i abaja zakrywające twarz czy całe ciało, widoczne znaki przynależności kulturowej i religijnej, oraz zarzewie konfliktów we współczesnych dyskursach o kulturze, na ogół nie stanowią problemu w centrach handlowych lotniska w Dubaju, na paryskiej avenue Montaigne czy w wiedeńskim sklepie Louis Vuitton, jeśli tylko przez czarną tkaninę prześwituje szykowna chustka marki Hermès. Głównym problemem, który napotyka uniwersalizm, wydają się więc różnice klas, a nie kultur. Innymi słowy, pytanie brzmi: jak rozciągnąć jakiegokolwiek uniwersalne uregulowania na wszystkie klasy społeczne, co jest w sumie kwestią równości. Powraca, i to jeszcze bardziej aktualne, paradygmatyczne pytanie Hannah Arendt z ubiegłego wieku: „Czy w świecie ludzi może w ogóle istnieć taki stan, w którym nikt nie będzie zdominowany i nikt nie będzie biedny?”<sup>38</sup>. Inaczej mówiąc, czy warunkiem wolności i dobrobytu jednostki – niezależnie od kultury – jest podporządkowanie i niedostatek innych? Pytanie to na nowo zaprzęta dziś światową społeczność. Udzielenie na nie adekwatnej odpowiedzi może wymagać zmiany wielu spośród przyjętych paradygmatów ekonomicznych, społecznych i politycznych.

36 Por. odważny „Wywiad Tygodnia” w radiu Deutschlandfunk z 29 września 2019 roku z przewodniczącą Niemieckiej Partii Zielonych, Annaleną Baerbock, która teraz opowiada się za nową *Ordnungspolitik* (polityką regulacji) uwzględniającą zakazy.

37 Wiele danych liczbowych podaje Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Seuil, Paris 2019.

38 Hannah Arendt, *Die Freiheit, frei zu sein*, dz. cyt., s. 56; zob. też wspomniany sceptyczny stosunek Hannah Arendt do suwerenności (i *de facto* do scentralizowanej państwowości) i dążenie do stworzenia bardziej poziomej sieci małych federacji; zob. także paradygmat dzielenia się w: Luce Irigaray, *Welt teilen*, Verlag Karl Alber, [b.m.] 2010. Jeśli chodzi o zmianę naszego sposobu myślenia lub o to, jak sfinansować uniwersalistyczne dążenie do równości, wiele do zaoferowania ma powstająca nowoczesna teoria monetarna (MMT).

Nowi poddani w „stanie pośmiertnym” zdążyli się już jednak przyzwyczaić do subtelnej globalnej refeudalizacji i dostosować do tego stanu rzeczy swój język: już od lat wolni dorośli obywatele, nawet w świecie zachodnim – szczególnie młodszy z nich – coraz częściej mówią o tym, że coś „było im dane” zrobić. Albo że

<sup>39</sup> Przynajmniej w języku niemieckim od lat nasila się użycie wyrażenia *Ich durfte* (dosłownie: „Było mi wolno”) w odniesieniu do jakiejś (zwykłej) czynności: Było mi wolno odbyć staż, było mi wolno studiować, było mi wolno zabrać głos, było mi wolno kogoś odwiedzić... Zamiast po prostu: odbyłem staż, studiowałem, zabrałem głos albo odwiedziłem kogoś. Sposób posługiwania się językiem już antycypuje przyszłą służalczość dzisiejszego obywatela tracącego suwerenność i wolność wobec zachodzącego subtelniego przejścia od demokracji do bardziej sfeudalizowanej organizacji społeczeństwa.

„udało im się” coś zrobić, co wskazuje na rosnącą trudność poruszania się w niestabilnym świecie dzisiejszego kapitalizmu kasynowego<sup>39</sup>. Taka mowa nie przywodzi na myśl politycznej podmiotowości ani zachowania suwerennego. Kto miałby udzielać pozwolenia lub je uzyskiwać, gdyby wszystkim rządziło prawo? Ale czy w warunkach cyfrowej cybernetyki nadal rządzi prawo?

## II NADZIEJA NA NIEBO W EPOCE CYFROWEJ?

*Nie wierz w nic, czego sam nie doświadczyłeś.*

NAUCZANIE BUDDY

W jednej z kluczowych scen swojej powieści *Maszyny takie jak ja* Ian McEwan opisuje człowieka, który przeżywa najlepszy seks w swoim życiu, ale potem czuje się nieswojo i zadręcza się pewnym pytaniem. „Czy ty jesteś realna?” – pyta w końcu swoją partnerkę, która jest androidem, tyle że posiadającym – jest rok 2050 – paszport i prawa „obywatelskie”.

Co będzie realne za trzydzieści lat? „Stan pośmiertny” nieśie ze sobą nie tylko (klimatyczną) apokalipsę, ale i cyfryzację oraz robotyzację, a jedna i druga wystawia antropologiczną stałą na ryzyko. W filmie *Ja, robot* z 2004 roku roboty w końcu przejmują władzę nad ludźmi. Otwartym pytaniem pozostaje więc to, czy rozwój sztucznej inteligencji ma sens albo

<sup>41</sup> Język niemiecki, co ciekawe, odróżnia *Verstand* (inteligencja) od *Vernunft* (rozum – pojęcie szersze niż inteligencja), co trudno wyrazić po angielsku. Coś może być racjonalne (łac. *ratio* – rozum, racja), ale niekoniecznie rozumne (niem. *vernünftig*), na przykład: darować winę czy ukarać?

czy jest zdroworozsądkowy w oświeceniowym znaczeniu. To, że mówimy o AI (sztucznej inteligencji), a nie o AR (sztucznym rozumie), nie jest wcale takie trywialne<sup>40</sup>. Jak powszechnie

wiadomo, Rozum oznacza w tym sensie intelektualne rozumowanie nie zapośredniczone przez serce, ponieważ sam rozum intelektualny bywa okrutny. Jedynie tak pojmowany Rozum może, gdy trzeba, postawić miłosierdzie ponad sprawiedliwością albo przymknąć oko na ścisłą logikę. Inteligencja nie może: gdzie jest serce, które zapośredniczy sztuczną inteligencję? Jedną z wielu zadziwiających cech rodzaju ludzkiego jest pewien znaczący szczegół: ludzie są zbudowani z krwi i kości i nawet jeśli potrafią przeanalizować każdy składnik krwi pod mikroskopem, wciąż nie są w stanie jej wyprodukować. *Ergo*: wiedza nie jest pomocna, nie może doprowadzić do stworzenia niczego realnego. Algorytm nie może uchwycić istoty człowieczeństwa. Dlatego digitalizacja i robotyzacja są nie tylko antyświeceniowe, ale wręcz toczą one antyświeceniową wojnę z ludzkością, czy też, ściślej mówiąc, z człowieczeństwem i wszystkim, co stanowi o istocie człowieka: bólem, porażką, błędem, nieścisłością, ciekawością, zaskoczeniem, niepowtarzalnością, niedoskonałością, rozeznaniem, wybaczeniem, pokorą. W okresie przechodzenia od epoki oświecenia do „stanu pośmiertnego” uaktualniają się cztery pytania Immanuela Kanta: „Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Odnosić do czego wolno mi żywić nadzieję? Czym jest Człowiek?”<sup>41</sup>.

Odpowiedź na pierwsze pytanie nie jest łatwa: przez naciśnięcie guzika, czy też na życzenie, mogę dowiedzieć się wszystkiego, a przynajmniej wszystkiego, co zostało już zdigitalizowane. A wkrótce będzie to wszystko. To, czego już nie mogę wiedzieć, to – co jest realne. W cyfrowym uniwersum nie istnieje już prawda – prawda ostateczna, jak przed oświeceniem, prawda bezpośrednia, jak w trakcie oświecenia, gdy o tę prawdę toczono polityczne zmagania. Gdy wszyscy mogą wiedzieć wszystko, ale nikt już nie zna prawdy – ani nie może głosić własnej – wiedza przestaje być potęgą. Ostatecznie oznacza to kres polityki, a uwidacznia się to już teraz, ponieważ mimo całej zdobytej wiedzy niemożliwe jest już podejmowanie decyzji na podstawie trwałych, ostatecznych prawd. Kwestia władzy politycznej nie dotyczy już gromadzenia wiedzy, które jest jedynie funkcją rejestru cyfrowego, a więc już nie polem walki społecznej; dotyczy ona teraz umiejętności skutecznego żądania

<sup>41</sup> Ten rozdział powstał z inspiracji pracą: Florian Felix Weyh, *DigiKant oder: Vier Fragen, frisch gestellt*, Deutschlandfunk-Audiofile, *Essay & Diskurs*, „Neuausstrahlung”, 8.09.2019, dostępną w DLF-Mediathek: <[www.deutschlandfunk.de/philosophie-in-der-digitalen-welt-digi-kant-oder-vier-fragen.1184.de.html](http://www.deutschlandfunk.de/philosophie-in-der-digitalen-welt-digi-kant-oder-vier-fragen.1184.de.html?dram:article_id=454492)?dram:article\_id=454492> [dostęp: 8.11.2019].

prawdy. Jeśli takie żądania znikną, polityka straci swój przedmiot: nie będzie chodzić już o nic. Wiedzy (bez myślenia wspartego Rozumem) zaczął grozić brak zakotwiczenia. Zdawał sobie

42 Martin Heidegger,  
*Co zwie się myśleniem?*,  
tłum. Janusz Mizera,  
Aletheia, Warszawa  
2017.

z tego sprawę Martin Heidegger twierdzący, że „nauka nie myśli”<sup>42</sup>. Nie ma bowiem czegoś takiego jak myślenie sterowane danymi naukowymi. Równie niemożliwa jest wynikająca wprost z danych wola polityczna. Tylko arytmetykę można wyprowadzić wprost z danych. Teoria, oparta na myśleniu,

jest czymś przyjętym z góry. Wykracza ona poza pozytywność tego, co dane, i sprawia, że nagle ukazuje się to w innym świetle. To nie żaden romantyzm, tylko logika myślenia obowiązująca od jego zarania. Rosnące dziś bez końca nagromadzenie danych

43 Cyt. za: Florian Felix  
Weyh, plik audio, dz. cyt.

i informacji w przemożny sposób odwraca uwagę nauki od teorii, od myślenia<sup>43</sup>. Dlatego cyfrowe społeczeństwo wiedzy może być jedynie apolityczne, a przy tym niezdolne do czynu, ponieważ decyzje

rzekomo nieuzasadnione, a więc irracjonalne, są traktowane jako patologia, a przecież to właśnie owa irracjonalność jest czymś ludzkim. Dlatego Marina Garcés zasadza swoje wołanie o nowe,

44 Marina Garcés,  
dz. cyt., s. 125.

radikalne oświecenie na ruchu działającym na wielką skalę pod hasłem: „My wam nie wierzymy!”, na opozycji do wiedzy<sup>44</sup>.

Algorytmy karmią się danymi, a więc przeszłością, przez co cementują i przypieczętowują historię i odmawiają ludzkości prawa do rozpoczynania od nowa, czy to na małą, czy dużą skalę: algorytmy są ze swej natury stereotypowe. W niedawnym wywiadzie menedżer kojarzącej pary platformy Parship przyznał niemal ze wstydem, że jej algorytmy systematycznie kojarzą młodsze kobiety ze starszymi, lepiej od nich zarabiającymi mężczyznami. Sposób, w jaki wprowadzano dane o klient(ka)ch – a większości z nich to odpowiada – sprawia, że prawie niemożliwe jest zażyczyć sobie czegoś innego: emancypacyjny (choć może też bardziej interesujący i prowokacyjny) projekt łączenia młodszych mężczyzn ze starszymi kobietami? Przełamywanie ról przypisanych płciom? Ideologiczne propagowanie nowych form związku? Niezarabiający gospodarz domowy przy spełniającej się zawodowo żonie, którego politycy chcieliby wspierać zasiłkiem rodzicielskim? Algorytm ukręca łeb każdemu projektowi emancypacyjnemu, każdej ideowo motywowanej ambicji politycznej. Nie może ani pojąć, ani

promować wzniosłych ludzkich dążeń do przemiany. Tym samym cementuje to, co aż nader ludzkie, mianowicie to, jak było zawsze. Ludzie, uwięzieni w sobie samych, pozbawieni ideałów – czy istnieje gorsze piekło, bez widoków choćby na skrawek nieba? Medio-kracja, władza mediów nad społeczeństwem, staje się normą niedopuszczającą wyjątków. Kod determinuje zachowanie według logiki binarnej – 1 albo 0, dobre albo złe, zgodne z normą albo nie – i zbędne staje się ustalanie norm przez ludzi: społeczeństwo zasadniczo zostaje odcięte od postępu<sup>45</sup>. Tak mógłby wyglądać intelektualny pogrzeb teorii krytycznej w ogóle, a w szczególności Theodora Adorna, z jego słynną sentencją stwierdzającą, że ponieważ to, co jest, może się zmienić, dlatego to, co istnieje, nie jest wszystkim. Krótko mówiąc: już nic nie może się zmienić.

Jaką w takich warunkach funkcję pełniłoby państwo, nie mówiąc już o celu uzasadniającym potrzebę jego istnienia? Ze wszędobylskich ścieżek danych algorytm może czytać, jacy są ludzie, i na tej podstawie uczyć się, jak naprawdę funkcjonuje społeczeństwo, niekrępowany abstrakcyjnymi założeniami. Demokratyczna partycypacja jednostki nie polega już na posiadaniu swoich przekupnych i niestabilnych opinii na tematy polityczne, lecz na dostarczaniu społeczeństwu swoich danych. Dzięki analizie i ocenie tego, co Florian F. Weyh nazywa „śladowymi pozostawionymi w cyfrowym uniwersum”, polityka wreszcie staje się uczciwa jako system, w którym rzeczywistość informacyjna działa na politykę i ludzi, a nie – jak przez wcześniejsze wieki – taki, w którym rzeczywistość jest zakładnikiem ideologicznych przekonań aktualnie panujących władców. Władza przechodzi z (ideologicznie uprzedzonych) politycznych przedstawicieli na dostawców danych. Cała klasa politycznych reprezentantów traci rację bytu<sup>46</sup>.

Drugie pytanie Kanta, które brzmi: „Co powinienem robić?” – także przegrywa w wojnie wytoczonej oświeceniu, jako że algorytm obala sens wszelkiej pracy nad sobą, podkopuje wszelką możliwość choćby zachowywania nad sobą kontroli, a co dopiero rozwijania umiejętności czy zdolności z pobudek artystycznych, twórczych, a choćby i ideologicznych czy duchowych. To, czego od nas chce „inteligentny świat dla nieuleczalnie głupich mieszkańców” (Marina Garcés) – aby podać tylko najbanalniejszy

45 Warto wysłuchać alarmującego audio na Deutschlandradio Kultur, Lesart, 2.11.2019, <[www.deutschlandfunkkultur.de/alexa-whatsapp-und-co-bequemlichkeit-mit-nebenwirkungen.1270.de.html?dram:article\\_id=462451](http://www.deutschlandfunkkultur.de/alexa-whatsapp-und-co-bequemlichkeit-mit-nebenwirkungen.1270.de.html?dram:article_id=462451)> [dostęp: 6.03.2020].

46 Florian Felix Weyh, plik audio, dz. cyt.

ze wszystkich głupich przykładów – to, abyśmy już nie polegali na własnym wyczuciu smaku czy zapachu, żeby ocenić, czy dany jogurt spleśniał, tylko ufali „inteligentnym systemom pakowania” powiązanych z datą ważności. Czy to samojezdne samochody, czy nawigacja przez Google Maps – wszystko jest nastawione na to, aby ludzie tracili umiejętności (na przykład sensownego parkowania), a także orientację, i wyrzekali się swojej zdolności osądu. Programuje się nas tak, abyśmy już nigdy nic nie musieli robić sami, o niczym nie musieli decydować ani samodzielnie wybierać; do wszystkiego jest jakaś „apka”, która już wie, czego chcemy. A nade wszystko jesteśmy programowani tak, aby już nie mieć bezpośredniego kontaktu z innymi ludźmi. A przecież „apka” nie może dać człowiekowi tego, o czym marzy: jeśli korzystasz z Tindera, najczęściej dostajesz seks, ale nie miłość. Może teraz jest to cyfrowe, ale nie jest w istocie nowe. Nowa forma dehumanizacji tkwi jednak w relacji między człowiekiem a maszyną, w nowych interfejsach między życiem organicznym a nieorganicznym. Istnieją badania, które wykazały, że Japonki już nie chcą uprawiać seksu, ponieważ za bardzo się przy tym pocą, i w ogóle jest to zbyt „brudne”. Niepowstrzymany rozrost brody, nad którym użalał się Max Frisch w powieści *Homo faber* – to był zaledwie początek. Nawet Tinder, odwołujący się do fenomenu istot ludzkich, jest strukturalnie przestarzały, gdyż jego powodzenie już przebijają androidy: jedyny prototypowy komputer do seksu znajdujący się w Berlinie jest całkowicie obłożony rezerwacjami na trzy lata w przód,

ponieważ kolejnym elementem „stanu pośmiertnego” jest „społeczeństwo bezkontaktowe”<sup>47</sup>. Różne gry komputerowe są skonstruowane w ten sposób, że gracze mają na przykład śpiewać chóralnie z nałożonymi słuchawkami i mikrofonami (ale w zasadzie śpiewają oni sami przy swoim komputerze, i co tragiczne, dość często jest to jedyny moment, kiedy w ogóle śpiewają), ponieważ śpiewanie w realnym świecie byłoby za trudne.

Warto przy okazji zauważyć, że planowane zniesienie płatności gotówkowych jest równoznaczne z całkowitym pozbawieniem praw suwerennych obywateli, którzy tym samym zostaliby bez reszty zredukowani do statusu konsumentów. Rewolucja – ten, według Hannah Arendt, szczytowy przykład

47 Elizabeth von Thadden, *Die berührungslose Gesellschaft*, C.H. Beck, München 2018. Jeśli seks jest, w sensie freudowskim, istotnym elementem człowieczeństwa – podczas gdy komputery go nie uprawiają (ani nie potrzebują) – to przeniesienie tej ludzkiej potrzeby (bądź przyjemności) na maszynę jest nietrywialnym spostrzeżeniem.

polityczności, ucieleśnienie możliwości nowego początku – była by wówczas niemożliwa. Nikt, kto jest bez przerwy śledzony, nie może położyć fundamentów pod rewolucję. Kolejny, samorzutnie zaistniały nowy początek (*re-volvere* = zatoczenie koła) jest już za nami. Nie my go chcieliśmy i nie my go zainicjowaliśmy, ale już odczuwamy skutki jego istnienia: przestaliśmy być *zoön politikón* w arystotelesowym ujęciu.

Przede wszystkim jednak jesteśmy programowani tak, aby przestać coś samodzielnie przeżywać. Jako że w internecie nie da się wzniecić pożaru, pojawia się pytanie, jak będzie można skorzystać z cyfrowego „zestawu ratunkowego”, gdy zrobi się trudno, na przykład w sytuacji chwilowego odcięcia prądu<sup>48</sup>. Starsi czytelnicy przypomną sobie, jak Król Louie z Disneyowskiej kreskówki *Księga dżungli* prosił: „Wyjaw mi sekret, ludzkie szczenię; daj mi władzę nad Czerwonym Kwiatem Człowieka...”. Odkrycie ognia było jednym z kroków miłowych w dziejach ludzkości. W czasach, gdy świeczki z prawdziwym ogniem są w restauracjach zastępowane „świeczkami LED” (semantyczne *contradictio in adiecto*), rodzi się pytanie: jak długo jeszcze człowiek będzie umiał rozniecać ogień?

48 Zob. napisaną w konwencji thrillera książkę *Blackout* Marca Elsberga, która sugestywnie pokazuje, że wystarczy cztery dni bez prądu w Europie, a możemy się spodziewać załamania cywilizacji, jaką znamy, z szerzącymi się grabieżami i morderstwami...

Przejdźmy zatem do kolejnego z zestawu pytań Kanta: czym jest Człowiek? Istota ludzka gruntownie zinfantylizowana i obywatel – tracąca kontakt z własnym, cyfrowym ja podczas każdej awarii serwera i wpadająca w panikę, ponieważ jej osobista tożsamość jest teraz umiejscowiona w zdalnych, elektronicznych archiwach – nie ma już za wiele do zaproponowania w odpowiedzi. Jeśli projektem pierwszego oświecenia było stanie się inną istotą ludzką, upodmiotowioną, autonomiczną, suwerenną, wyemancypowaną dzięki zrozumieniu, że Bóg nie istnieje, to „stan pośmiertny” w epoce cyfrowej polega na zrozumieniu, że nie ma żadnego „ja”, że nie istnieje „ja” osobowe: ludzie są poddawani bezosobowej władzy sprawowanej przez wiedzę. Polityka i demokracja – nie mówiąc już o państwie lub państwie narodowym, o sprawach, które stają się dziś zarzewiem ożywionych dyskusji politycznych – nie mają już wobec tego sensu. Nigdzie nie ma „ja”, które programowałyby się poprzez osobiste doświadczenie i chciałoby realizować poprzez politykę swoje prawdy czy ideały. Przeciwnie, każdy czerpie ze wszystkich, kiedykolwiek i przez kogośkolwiek zdobytych

doświadczeń, i kreuje swoją „(pseudo)osobistą odrębność” przez zastosowanie algorytmów wyboru. Poszczególni ludzie stają się podserwerami globalnego serwera wiedzy, nowego *homo deus*, jak nazwał to Yuval Harari<sup>49</sup>. Rozpływają się w jeden nieuchwytny byt, w wielkie „MY”, które może należałoby przyjąć z zadowoleniem – w „my”, które nie potrzebuje żadnych „ja”. W ten sposób, być może, choć zakrawa to na ironię historii, właśnie wyłania się zbiorowy suweren, rzeczywisty, a nie jedynie metaforyczny jak w dzisiejszej demokracji parlamentarnej. Może byłaby to pierwsza na świecie prawdziwie egalitarna, oddolna demokracja, analogiczna do kryptowalut takich jak bitcoin, w której wszystkie informacje są przechowywane w każdej części i nikt nie posiada władzy na wyłączność. Jeśli nam się poszczęści, będzie to cyfrowa wersja *volonté générale* w rozumieniu Rousseau. Jeśli będziemy mieli pecha, to czeka nas totalitaryzm nowego typu – nie taki z klasycznym tyranem w jakiejś znanej nam postaci (Ludwika XIV, Hitlera czy Stalina), ale taki, wobec którego w ciało przyobleka się stwierdzenie Jeana-Paula Sartre’a, że „piekło to inni”, a wyobrażenia Aldousa Huxleya na temat globalnej standaryzacji okażą się bardzo nieśmiałe<sup>50</sup>. Nikt już nie jest w stanie poradzić sobie w pojedynkę, a brak udziału najzwyczajniej nie wchodzi w grę: unicestwienie człowieka w internecie jest rzeczywiste śmiertelnością. Możemy być pewni piekła, gruntownie zmodernizowanego: zajmuje ono miejsce srebrnej poświaty na horyzoncie, którą postrzegaliśmy jako niebo.

Na koniec Kant pytał: „Odnosnie do czego wolno mi żywić nadzieję?”.

Może powinniśmy mieć nadzieję, że ktoś zdąży w porę wyciągnąć wtyczkę, choćby tylko po to, aby dać nam trochę czasu na zastanowienie? I że ONZ szybko zrealizuje pomysł wprowadzenia medytacji do programów szkolnych na całym świecie? Albo że przypomni nam się, iż najbardziej ludzką ze wszystkich ludzkich cech jest wiara w cuda...

49 Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Krótka historia jutra*, tłum. Michał Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.

50 Aldous Huxley, *Nowy wspaniały świat*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2011.

## WNIOSKI

*Wolność to uświadomienie sobie konieczności.*

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Jakie wnioski można – jeśli w ogóle można – wyciągnąć z powyższych refleksji i czy da się przy tym definitywnie stwierdzić, że bieg historii i los oświecenia nie są jeszcze przesądzone? Jak zgłębić wzajemne oddziaływania dwóch nowych uwarunkowań antropologicznych, jakimi są katastrofa klimatyczna i digitalizacja, które mogą, na dobre albo na złe, wzajemnie sobie sprzyjać bądź stawać na przeszkodzie w sytuacji zapewnienia wolnego i pozwalającego (godnie) żyć świata dla wszystkich?

## AD 1.

W 1963 roku wielki myśliciel liberalny Raymond Aron, autor książki *Pokój i wojna między narodami (teoria)*<sup>51</sup>, w której postulował uznanie istnienia bomby atomowej za nowe uwarunkowanie antropologiczne, pozwolił sobie w zakończeniu tej książki na płomienną przemowę na temat tego, że ludzkość jest teraz tym bardziej zależna od swoich zdolności politycznych, to jest od umiejętności wielkich mężów stanu – tych, którzy byłiby w stanie wynegocjować zawieszenie prac nad bronią jądrową, aby zniwelować ryzyko wojny nuklearnej. Do końca XX wieku, poza krótkimi momentami zbiorowej trwogi (jak kryzys kubański) i incydentalnymi sytuacjami, można było *cum grano salis* twierdzić, że właściwie się to udało. I trzeba mieć nadzieję, że społeczność międzynarodowa zdoła pohamować obecne zapędy Donalda Trumpa, by na nowo wdać się w nuklearne zapasy z Koreą Północną. Friedrich Dürrenmatt w swoim literackim opracowaniu tej kwestii wysłał fizyków – wynalazców bomby atomowej do domu wariatów z diagnozą odchylenia nuklearnego: jeden dom (!) wystarczał wtedy, aby pomieścić wszystkich tych, którzy stoją za największym złem ludzkości w ostatnim stuleciu. Dziś jednak nie jest to już kwestia jednego domu, a na pewno nie chodzi o scedowanie odpowiedzialności za to, co się stanie, na „zdolnych polityków”, ponieważ coraz wyraźniej widać, jak niewydolna staje się polityka.

<sup>51</sup> Raymond Aron, *Pokój i wojna między narodami (teoria)*, tłum. Adam Mielczarek, EXIT, Warszawa 1995.

Zarówno katastrofa klimatyczna, jak i ucyfrowienie, jako nowe uwarunkowania antropologiczne, nie tylko wpływają na wszystkich; faktem jest również to, że wszyscy mają dostęp do wszystkiego. Nie chodzi więc już o umiejętności rządzenia garstką polityków; chodzi o zachowania ekologiczne wszystkich (klimat) i o warunki korzystania z nowej ulubionej ludzkiej zabawki (internet) w skali globalnej. Tym samym cały świat stał się swego rodzaju domem wariatów w rozumieniu Dürrenmatta. Mało prawdopodobne, by demokracja liberalna zdołała się z tym uporać. Jest to bowiem w zasadzie kwestia takiej redefinicji nowoczesnego pojmowania wolności, która sprawi, że obecnie panująca atmosfera spod szyldu „wszystko ujdzie” zostanie odniesiona do godności człowieka, a w końcu jej podporządkowana.

Z napięcia między oświeceniem a apokalipsą, z nieomal systemowej obecnie nie-Rozumności „kapitalizmu realnego”, nieuchronnie wynika konieczność ponownej refleksji nad kulturą polityczną samoograniczenia i sposobem jej egzekwowania. Paraliż dzisiejszej demokracji liberalnej wynika z tego, co pokazuje Młodzieżowy Strajk Klimatyczny: ambitna koncepcja wolności

może oznaczać wolność, która ma cel (odpowiednik „wolności do” Isaiaha Berlina)<sup>52</sup>, a w szczególności – dziś bardziej niż kiedykolwiek – cel życia nie tylko takiego, jakie warto przeżywać, ale życia w godności dla całej ludzkości, nawet jeśli będzie się to wiązać z restrykcjami. Wolność już dawno stała się dla dzisiejszych liberałów „pojęciem pustym”, miałąkłą parafrazą hasła: „Wszystko ujdzie”. Tymczasem w czasach wyczerpujących się zasobów nic już nie będzie uchodziło tak jak dawniej. Każdy, kto wyznaje koncepcję polityki nieprześlągniętej ekonomią, każdy, kto sprzeciwia się zbiorowej woli wpływania na stan rzeczy, owej

*volonté générale*, ponieważ oznaczałoby to zbyt wiele regulacji, przymusu czy samozaparcia, każdy, kto upatruje odpowiedzi jedynie w technologii, a nie w tym, co Émile Durkheim nazywał „organiczną solidarnością” społeczności ludzkiej – ktoś taki zaprzecza wszystko, co wypracowało oświecenie. To, co głosi ruch ekologiczny w całym świecie, to nie reedukacja; przeciwnie, to wyraz jego oświeconej autonomii – nowa, pozytywna zgoda na zakazanie tego, co niebezpieczne, i na rezygnację z tego, co zbędne.

52 Isaiah Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. Daniel Grinberg, Dorota Lachowska, Jerzy Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2000. Także pisma Judith Shklar na temat „liberalizmu strachu” nabierają w tym kontekście coraz większej aktualności; zob. na przykład jej fundamentalną pracę *Zwyczajne przyzwyczajenie*, tłum. Marcin Król, Znaki, Kraków 1997.

„Piątki dla Przyszłości” i Extinction Rebellion symbolizują pragnienie takiej wolności, która nie chce być wciskana w narzuconą z góry formę życia – nie tylko eksploatującą zasoby, ale w ogóle dysfunkcyjną i bez szans na przetrwanie.

Wszak w erze „stanu pośmiertnego” nikt już nie jest suwerenny; przeciwnie, roszczenie suwerenności wręcz stoi na drodze do wolności. Co ciekawe, teoria polityki właśnie teraz rewiduje całe pojęcie suwerenności<sup>53</sup>, czy raczej poddaje krytyce wszelkie do niej roszczenia. Tu raz jeszcze pomocna może być Hannah Arendt, która już w latach 50. ubiegłego wieku pisała: „Oślawiona suwerenność organów władzy politycznej była i jest zawsze iluzją, którą udaje się podtrzymywać jedynie przy użyciu przemocy, to jest środkami w istocie popolitycznymi. [...] Jeśli ludzie pragną wolności, to właśnie suwerenności muszą się wyrzec”<sup>54</sup>.

W tym jednym zdaniu zawiera się cały program badań w dziedzinach teorii politycznej i nauk humanistycznych na XXI wiek, jeśli chodzi o wyobrażenie sobie świata bez państw narodowych i granic, będącego za to prawomocnym i samoregulującym się sposobem organizowania globalnych dóbr wspólnych.

53 Kompleksową krytykę współczesnej koncepcji suwerenności przedstawia Daniel Loïck, *Kritik der Souveränität*, Institut für Sozialforschung, Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, Campus, Frankfurt 2012.

54 Hannah Arendt, *What is freedom? [w:] Between past and future: Eight exercises in political thought*, Penguin Books, New York 2006, s. 163 (cyt. za: Wolfgang Heuer, dz. cyt., s. 17).

## AD. 2

Sprawy wyglądają dziś tak, że nowa, globalna kultura samoograniczenia i rezygnacji z suwerenności będzie musiała działać w warunkach cyfrowej kontroli cybernetycznej: Bóg ze swoimi zakazami i przykazaniami był moralnie wyświechtany już w czasach pierwszego oświecenia, a Rozum jako wyraz kantowskiego sumienia zawiódł oczekiwania, natomiast dobrowolnie przyjęte uregulowania w ramach czegoś, co Shoshana Zuboff nazywa „kapitalizmem inwigilacyjnym” – zamianą wolności na obecność w sieci – może być czynnikiem przeciwdziałającym rozwojowi nowej koncepcji „wolności do”, opartej właśnie na samoograniczeniu i zrzeczeniu się suwerenności. Dla Hannah Arendt wyrzeczenie się arbitralnej suwerenności jest autonomicznym aktem w interesie wolności, a nie technologicznie wymuszonym czy kontrolowanym aktem prewencyjnego, zbiorowego posłuszeństwa bądź poddania się standaryzacji. W tym może tkwić zasadnicza różnica, która

oznaczałaby, że ludzkość, która ponownie stałaby się „oświecona” lub przynajmniej zyskała większą jasność widzenia, być może mogłaby odwrócić klimatyczną apokalipsę. Społeczeństwo całkowicie

55 Adrian Lobe, *Speichern und Strafen*, C.H. Beck, München 2019.

56 Hannah Arendt, *Über das Böse*, s. 68 (cyt. za: Eva von Redecker, dz. cyt., s. 51).

57 Adrian Lobe, dz. cyt.

Lobe przytacza słynną sentencję Kurta Tucholsky'ego: *Soldaten sind Mörder* [Żołnierze są mordercami], która wzbudzała silne kontrowersje w Republice Weimarskiej, a wróciła do użycia w roku 1995, kiedy to niemiecki Federalny Trybunał Konstytucyjny miał stwierdzić, czy wolno „cytować” tę sentencję, czy też byłoby to zniesławieniem żołnierzy Bundeswehry. Podczas trwającego rok procesu przeczytano tonny akt, by zapadł werdykt normatywnie dostosowany do specyfiki społeczeństwa niemieckiego (w końcu Trybunał zezwolił na cytowanie). Algorytmy jednak nie są w stanie w taki sam sposób dostrzec samej społecznej potrzeby krytyki, nie mówiąc już o odróżnieniu „faktu” od „osądu”; najprawdopodobniej zareagowałyby na słowo „morderca” i zapewne zabroniłyby użycia lub automatycznie usunęły daną sentencję z internetowego świata.

58 Zob. Dave Eggers, *Krąg*, tłum. Marek Fedyszak, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2015.

nie może tego zrobić, ponieważ nie jest już w stanie się bronić, co oznacza, że nie jest już zdolne do żadnego aktu wolności – a więc także do wprowadzenia dobrowolnej zmiany! Tam, gdzie wszystko jest zapisywane, nic nie jest już ulotne, nie ma już mowy o „przypadkiem”, „pomyliłem się”, „nie chciałam” czy „to było wtedy – dziś patrzę na sprawę inaczej”. Ludzka mądrość, zdolność zmieniania zdania czy decydowania po namyśle zostaje podważona. Krótko mówiąc, niemożliwe staje się uczenie. Wszystko, co kiedykolwiek zrobiono czy powiedziano, jest już na zawsze obecne i zyskuje niejako totalitarny charakter, ponieważ nie ma zapomnienia. Dlatego Adrian Lobe w książce *Ratować i karać*<sup>55</sup> mówi o „więzieniu danych”. Niepotrzebne już jest sumienie nazywane przez Hannah Arendt „terenem działania zasad moralnych” (*Operationsort für moralische Sätze*)<sup>56</sup>.

Ścieżki danych przejmują rolę kontroli moralnej, co już demonstrują Chiny. Ponadto algorytmy nie potrafią odróżnić zdań będących faktami od tych, które są osądami, ponieważ nie potrafią osadzać niczego w kontekście<sup>57</sup>. Dlatego algorytmy, oczywiście w zależności od tego, kto je układa, pod względem struktury można porównać do tradycyjnych systemów wychowania lub wierzeń, krótko mówiąc: do przestrzeni wychowawczej. Tracimy jednak przy tym (ludzka) zdolność do buntu przeciw owemu wychowaniu. Próby ucieczki są daremne, ponieważ najwyższą karą będzie wykluczenie danej osoby z systemu cyfrowego: o wiele gorsze od kontroli moralnej jest wyłączenie z systemu *social scoring*, równoznaczne z utratą udziału w społecznej przestrzeni, w grupie społecznej. Instytucje państwa, jeśli nie zostały już dawno przejęte przez komercyjnych gigantów technologicznych, jak przewidywała społeczno-polityczna satyra *Krąg*<sup>58</sup>, będą posiadać takie możliwości karania, o jakich system moralny odwołujący

się jedynie do sumienia jednostki, może co najwyżej pomarzyć. W przyszłości każdy przypadek dostępu do treści online będzie mógł być trwale zablokowany za pomocą zamków cyfrowych wykorzystujących niezmiennie kody indywidualne. Każdy, kto z jakiegokolwiek powodu zboczy z wytyczonych przez zbiorowość dróg (niezależnie od tego, jak są one definiowane i przez kogo), będzie karany wygnaniem w cyfrową nicość. Nowa wersja kantowskiego imperatywu moralnego będzie brzmiała: „Zawsze postępuj tak, aby twoje obecne działania nie odcinały ci żadnych możliwości działania w przyszłości. Zawsze bądź posłuszny/a i dostosowuj się do norm, bez względu na to, co ci nakazują czy czego od ciebie wymagają” (Florian F. Weyh). Innymi słowy: „banalność zła” Hannah Arendt staje się społeczną normą, jeśli tego właśnie zażyczy sobie kompleks GAFA bądź polityczny przywódca, albo po prostu dlatego, że „tak robią wszyscy”. Nieposłuszeństwo czy niefrasobliwość wobec reguł znika, gdyż psychologia społeczna jest poddawana cyfrowej manipulacji – a nie, jak dotychczas, ujmowana w ramy normatywne przez państwa stanowiące prawa. Słynne słowa teoretyka komunikacji Paula Watzlawicka: „Nie da się nie komunikować”<sup>59</sup> wypadnie więc przeformułować na: „Nie da się być nieposłusznym” (odwrocenie powiedzenia Hannah Arendt: „Nikt nie ma prawa być posłusznym”) – nikt już nie może o niczym decydować. To jednak oznaczałoby, że nie przestały istnieć warunki dla tworzenia kultury dobrowolnego samoograniczenia czy autonomicznej rezygnacji z suwerenności w interesie wolności wszystkich.

<sup>59</sup> Paul Watzlawick, *Man kann nicht nicht kommunizieren. Das Lesebuch*, Hogrefe, Bern 2016.

Tak oto ostatecznie pozostaje obawa, że w wyniku coraz bardziej totalitarnego, algorytmicznego cementowania przeszłości ludzie utracą, po pierwsze, strukturalną zdolność do myślenia, a tym bardziej przemyśliwania na nowo, a wraz z nią cechę, którą Hannah Arendt nazywała natalnością: to, że z reguły wraz z każdą nową istotą ludzką na świecie może pojawić się nowa myśl. Po drugie, że w warunkach digitalizacji ludzie ztracą cywilizujący potencjał nieposłuszeństwa, ponieważ moralna kontrola oparta na danych jest potężnym narzędziem, jeśli zostanie użyta – jak pisze Marina Garcés – do „neutralizacji krytyki”. I właśnie dlatego należy wyrazić obawę, że ludzie, być może, coraz bardziej tracą zdolność, a nawet nadzieję – czy, co gorsza, choćby wyobrażanie sobie nadziei – na zapewnienie sobie choć kawałka nieba.

Rzadko zdarzało się, by świat tak wyczekiwał (i to tak długo) rewolucji, która rozsadziłaby toksyczne nagromadzenie myśli o rzekomo nieziennej kapitalistycznej ścieżce historii świata, z jej nieuchronnie deterministycznym uwarunkowaniem, i w ten sposób uwolniłaby świat dla jakiegoś *novus ordo seclorum*. Pozostaje tylko liczyć, że ta rewolucja – o ile jednak nadejdzie, na przekór wszelkim oczekiwaniom – będzie pokojowa i przyczyni się do utworzenia ogólnoświatowego państwa regulującego zasady ziemskiego współ-życia w godności, zgodnie z przytoczonym na początku tych refleksji słynnym zdaniem z *Deklaracji praw człowieka i obywatela*: „Wszyscy ludzie rodzą się i pozostają wolni i równi w prawach”.

*tłumaczenie: Jerzy Paweł Listwan*

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno Theodor, Horkheimer Max, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- Agnoli Johannes, *Die Transformation der Demokratie und verwandte Schriften*, Konkret Literatur Verlag, Hamburg 2012.
- Arendt Hannah, *O rewolucji*, tłum. Mieczysław Godyń, Wydawnictwo X – Dom Wydawniczy Totus, Kraków 1991.
- Arendt Hannah, *Die Freiheit, frei zu sein*, dtv, München 2018.
- Aron Raymond, *Pokój i wojna między narodami (teoria)*, tłum. Adam Mielczarek, Centrum im. Adama Smitha – EXIT, Warszawa 1995.
- Badiou Alain, *Wider den globalen Kapitalismus. Für ein neues Denken in der Politik nach den Morden von Paris*, Ullstein, Berlin 2016.
- Balibar Étienne, *Gleichfreiheit. Politische Essays*, Suhrkamp, Berlin 2012.
- Blondiaux Loïc, *Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, La République des Idées – Editions Seuil, Paris 2008.
- Blühdorn Ingolfur, *Simulative Demokratie. Neue Politik nach der postdemokratischen Wende*, Suhrkamp, Berlin 2013.
- Baudrillard Jean, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, tłum. Sławomir Królak, Sic!, Warszawa 2006.
- Eggers Dave, *Krąg*, tłum. Marek Fedyszak, Sonia Draga, Katowice 2015.
- Fazi Thomas, Mitchell William, *Reclaiming the state: A progressive vision of sovereignty for a post-neoliberal world*, Pluto Press, London 2017.
- Fischer Mark, *Kapitalistischer Realismus ohne Alternative?*, druk ulotny, vSA Verlag, Hamburg 2013.
- Foucault Michel, *Qu'est-ce que les Lumières?* [w:] tegoż, *Dits et écrits*, vol. 4, Éditions Gallimard, Paris 1984.
- Garcés Marina, *Neue radikale Aufklärung*, Turia & Kant, Wien 2019.
- Gauchet Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris 2002.
- Grangé Ninon, *Oublier la guerre civile? Stasis, chronique d'une disparition*, VRIN/EHESS, Collection Contextes, Paris 2015.
- Han Byung-Chul, *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, transcript, Bielefeld 2009.
- Harari Yuval Noah, *Homo Deus. Krótka historia jutra*, tłum. Michał Romanek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.
- Heuer Wolfgang, *Föderationen – Hannah Arendts politische Grammatik des Gründens*, Leinebögen 5, Hannover 2016.
- Honneth Axel, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Suhrkamp, Frankfurt 2017.
- Huxley Aldous, *Nowy wspaniały świat*, tłum. Bogdan Baran, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2011.
- Jonas Hans, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. Marek Klimowicz, Platan, Kraków 1996.
- Kant Immanuel, *Was ist Aufklärung?* (1784); przekład polski: *Odpowiedź na pytanie: Czym jest oświecenie?* [w:] *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. Tomasz Kupś, Translatatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, Kęty 2005.
- Ketterer Hanna, Becker Karina, *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stefan Lessenich und Hartmut Rosa*, Suhrkamp, Frankfurt 2019.
- Kielmansegg Peter Graf, *Brauchen wir eine Öko-Diktatur?*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 16.09.2019.
- Koppetsch Cornelia, *Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter*, Transcript, Bielefeld 2019.
- Kunkel Benjamin, *Utopie oder Untergang. Ein Wegweiser für die gegenwärtige Krise*, Edition Suhrkamp, Berlin 2014.
- Lobe Adrian, *Speicher und Strafen*, C.H. Beck, München 2019.
- Loick Daniel, *Kritik der Souveränität*, Institut für Sozialforschung, Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, Campus, Frankfurt 2012.
- Mishra Pankaj, *Books that challenge the consensus on capitalism: Ideas once dismissed*, „Bloomberg”, 24.12.2018, <www.bloomberg.com/opinion/articles/2018-12-24/two-new-books-challenging-the-consensus-on-capitalism> [dostęp: 7.03.2020].

Piketty Thomas, *Capital et idéologie*, Seuil, Paris 2019.

Rancière Jacques, *Demokratie und Postdemokratie* [w:] Jacques Rancière, Alain Badiou, *Politik der Wahrheit*, trans. Rado Riha, Turia & Kant, Wien 1996.

Redecker Eva von, *Gravitation zum Guten. Hannah Arendts Moralphilosophie*, Lukas Verlag, Berlin 2013.

Reinalter Helmut, *Ist die Aufklärung noch ein tragfähiges Prinzip?*, Picus – Wiener Vorlesungen, Wien 1997.

Reybrouck David van, *Gegen Wahlen. Warum Abstimmen nicht demokratisch ist*, Wallstein, Göttingen 2013.

Rosa Hartmut, *Unverfügbarkeit*, Residenz Verlag, Wien 2019.

Rousseau Jean-Jacques, *Umowa społeczna*, tłum. Antoni Peretiatkowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

Shklar Judith, *Zwyczajne przywary*, tłum. Marcin Król, Znak, Kraków 1997.

Thadden Elisabeth von, *Die berührungslose Gesellschaft*, C.H. Beck, München 2018.

Watzlawick Paul, *Man kann nicht nicht kommunizieren. Das Lesebuch*, Hogrefe, Bern 2016.

Weil Simone, *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Éditions Hades, Genève 2016.

Weyh Florian Felix, *DigiKant oder: Vier Fragen, frisch gestellt*, Deutschlandfunk-Audiofile, „Essay & Diskurs“, Neuausstrahlung, 8.09.2019, <[www.deutschlandfunk.de/philosophie-in-der-digitalen-welt-digikant-oder-vier-fragen.1184.de.html?dram:article\\_id=342818](http://www.deutschlandfunk.de/philosophie-in-der-digitalen-welt-digikant-oder-vier-fragen.1184.de.html?dram:article_id=342818)> [dostęp: 7.03.2020].

Zakaria Fareed, *The future of freedom: Illiberal democracy at home and abroad*, W.W. Norton & Company, New York 2003.

Zolo Danilo, *Die demokratische Fürstenherrschaft. Für eine realistische Theorie der Politik*, Steidl, Göttingen 1997.

Zuboff Shoshana, *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*, Hachette, New York 2019.

# INTERNET FORSUJE

## UNIWERSALIZM CZY TRYBALIZM?

ALEXANDRE LACROIX

Pod koniec XVIII wieku utylitarysta Jeremy Bentham zaprojektował do wdrożenia w więzieniach coś, co nazwał panoptykonom. Była to okrągła budowla z umieszczoną pośrodku, przypominającą wieżę, „izbą kontroli”, z której służby więzienne mogłyby swobodnie obserwować osadzonych, ponieważ ich cele zamiast litych ścian oddzielane są metalowymi kratami. Dzięki rozwiązaniu Benthama jeden strażnik jest w stanie nadzorować wielu więźniów.

Internet w pewnym stopniu dość wiernie oddaje ideę panoptikonu. Na samym początku zaznaczę, że sieć jest trudnym przedmiotem rozważań ze względu na swoją rozczłonkowaną, dwoistą naturę. Krytycy mnożą dziś w sprawie technologii internetowych zarzuty, które zdają się sugerować, że zbliżamy się do Orwellowskiej dystopii *Roku 1984*. Sieć coraz częściej postrzegana jest przez nich jako instrument inwigilacji, jak wielki panoptikon. Od czerwca 2013 roku, kiedy Edward Snowden ujawnił kluczowe informacje na temat funkcjonowania sieci w USA, wiemy, że Departament Stanu USA przechwytuje i przechowuje każdy post zamieszczany na Facebooku czy Instagramie, każdego maila, każdą wiadomość tekstową i w ogóle każdą formę komunikatu przekazywanego drogą internetową. Ścisłej mówiąc, zależy to w pewnej mierze od danego kraju: w jednych państwach przechwytywana jest treść pisemnych lub ustnych wiadomości, w innych rejestruje się tylko fakt, że A kontaktował się z B. W każdym razie rzeczywiście jest to rodzaj panoptikonu obejmującego cały świat.

W tym samym czasie internet wykorzystywany był przez prozelitów i rekruterów Państwa Islamskiego do szerzenia radykalistycznych treści wśród młodzieży w wielu krajach Zachodu; sieci społecznościowe stanowiły również istotne zaplecze

rozprzestrzeniania się ruchu Żółtych Kamizelek we Francji, a sygnaliści właśnie drogą internetową przekazują swoje wywracające wszystko na nice informacje. I tu docieramy do samego sedna złożoności problemu, z którym mamy do czynienia, próbując zrozumieć polityczne konsekwencje technologii łączności: na wstępie musimy przyznać, że sieć jest środkiem nadzoru, a równocześnie narzędziem kontestacji, czy wręcz działań rewolucyjnych bądź rebelianckich.

Ten sam rodzaj niejednoznaczności odnajdujemy w napięciu między uniwersalizmem a trybalizmem. W niniejszym tekście rozważę ten problem na dwóch różnych płaszczyznach: najpierw zbadam, czy sieć nie ulega obecnie fragmentacji opinii publicznej typowej dla naszych nowoczesnych społeczeństw – wtedy można by było zastanowić się nad socjopolitycznymi skutkami tego zjawiska; a następnie, w duchu bardziej epistemologicznym, rozważę, czy pojęcie prawdy uniwersalnej w ogóle ma rację bytu w odniesieniu do sieci komunikacyjnych.

## CZY CYFROWA SFERA PUBLICZNA ZAWSZE JEST ROZDROBNIONA?

Zacznijmy od przyjrzenia się początkom sieci. World Wide Web została wynaleziona w roku 1989 przez Brytyjczyka Tima Bernersa-Lee, który w owym czasie był młodym fizykiem związanym z instytutem badawczym CERN w Genewie. Berners-Lee pozostaje praktycznie nieznany szerszemu odbiorcy, ponieważ nigdy nie zabiegał o to, by opatentować swój wynalazek, zrobić na nim pieniądze czy zdobyć medialny rozgłos. A przecież nie ulega wątpliwości, że był on niesłychanie ważnym wynalazcą.

Rozmiary jego dokonań trudno pojąć bez uściślenia pewnych podstawowych pojęć: „internet” i „sieć” (*Web*) to niezupełnie to samo, choć ludzie często myślą te dwa określenia i używają ich zamiennie. Internet istniał już w latach 80. ubiegłego stulecia jako międzynarodowa sieć telekomunikacyjna, składająca się z komputerów połączonych modemami. Panował jednak chaos. Wszystkie firmy, wszystkie laboratoria badawcze, wszystkie urzędy miały własny intranet, własne formaty danych i własne protokoły dostępu, przez co internet wyglądał jak nieprzebrany gąszcz albo biblioteka, w której każda książka jest napisana przy użyciu innego alfabetu.

Tim Berners-Lee wpadł wtedy na trzy genialne pomysły. Po pierwsze: wraz ze swym zespołem opracował jednolity protokół transferu danych, HTTP<sup>1</sup>, odznaczający się uniwersalnością, tj. pozwalający przekazywać nie tylko tekst, ale także obrazy, dźwięki i nagrania wideo. Drugim pomysłem było oddzielenie adresów stron internetowych od adresów komputerów podłączonych do sieci. Brzmi to trochę jak nudny techniczny żargon, ale w tamtych czasach stanowiło naprawdę ogromny skok naprzód: to tak, jakby wszyscy ludzie na kuli ziemskiej w mgnieniu oka zaczęli korzystać ze skrzynek pocztowych, zamiast, jak dotychczas, przyjmować przesyłki pod fizycznym adresem, pod którym akurat przebywają... Net uniezależnił się przez to od fizycznych lokalizacji i otworzyła się dlań nowa, neutralna z prawnego punktu widzenia przestrzeń. Po trzecie wreszcie – Berners-Lee wymyślił język programowania HTML<sup>2</sup>, umożliwiający tworzenie platform online – słynnych „stron sieci”<sup>3</sup>. Platformy te były także neutralne: można było je wykorzystywać w dowolny sposób. Z dnia na dzień doszło do tego, że każdy mógł stworzyć sobie stronę internetową, na której zamieści wiersze bądź zdjęcia swojego kota... albo rozpocząć działalność komercyjną.

1 Skrót od ang. *Hyper-text Transfer Protocol*, czyli protokół przesyłania dokumentów hipertekstowych [przyp. red.].

2 Skrót od ang. *Hyper-text Markup Language*, czyli hipertekstowy język znaczników [przyp. red.].

3 W Polsce zwanych stronami internetowymi [przyp. tłum.].

Od samego początku World Wide Web była pojmowana jako obejmująca cały świat, dostępna dla każdego usługa publiczna – zdecentralizowana, oddzielona od państwa i zaprojektowana tak, by ułatwić prowadzenie wielkiej demokratycznej konwersacji. Wynealezienie sieci stanowiło przełom w nowoczesnych dziejach życia politycznego, ponieważ było równoznaczne z powstaniem pierwszej w historii transnarodowej sfery publicznej. Aby zrozumieć doniosłość tego faktu, trzeba wrócić myślą do epoki Oświecenia: jedną z głównych cech osiemnastowiecznej dynamiki społecznej było powstawanie w społeczeństwach europejskich sfery publicznej. Rozwój niezależnej prasy, salonów literackich, domów wydawniczych – początkowo najczęściej zlokalizowanych na terenie Holandii, lecz działających na tyle sprawnie, żeby rozpowszechniać paszkwile i eseje krytyczne na terenie całej Europy – i oczywiście rozwój nowej klasy społecznej, czyli wykształconego mieszczaństwa, którego przedstawiciele potrafili czytać i pisać, a co za tym idzie – odbierać i komentować szerzone treści, znacząco przyczyniły się do osłabienia wpływów monarchii absolutnej.

Żadne nowe ustawy, żadne królewskie dekrety nie były już aktami istniejącymi z boskiego nadania, lecz stawiały się kwestią, nad którą można dyskutować, ważyć ją, zgłaszać sprzeciw. Arbitralne czy niegodziwe rozstrzygnięcia coraz częściej spotykały się z krytyką, czy wręcz publicznym potępieniem. Uprzywilejowanie monarchy, irracjonalne kaprysy arystokracji, często sprzeczne z interesem ogółu, zaczęły być postrzegane jako nieakceptowalne.

Filozofem, który najlepiej zrozumiał znaczenie sfery publicznej, był z pewnością Immanuel Kant. W drugim dodatku do swojej broszury *Ku wieczystemu pokojowi* (1795) zaproponował on coś, co nazwał „transcendentalną formułą publicznego prawa”. Kant pisał o niej: „Wszystkie czyny, odnoszące się do praw innych ludzi, których maksyma nie daje się pogodzić z jawnością, są niesłuszne”<sup>4</sup> i nazwał „transcendentalną”, ponieważ nie nadaje ona prawu publicznemu jako takiemu żadnej empirycznej treści – nie określa konkretnie, jakie działania są słuszne czy niesłuszne. Postuluje natomiast kryterium logicznie poprzedzające praktykę: jeśli jakiś suweren albo ustawodawca podejmie decyzję, której nie może ogłosić publicznie ze względu na gniew czy niezadowolenie, jakie mogłaby wywołać, to decyzja ta jest niesłuszna i zła.

Jednak już od czasów oświecenia ta dynamika emancypacji przez wolność wypowiedzi trafiała na poważne ograniczenie. Do niedawna sfery publiczne pozostawały zamknięte w granicach państw – funkcjonowało tyle sfer publicznych, ile narodów. Jeszcze w połowie lat 80. XX wieku można było nakreślić wyraźne rozróżnienie między krajami posiadającymi nowoczesną sferę publiczną (która była zorganizowana mniej lub bardziej zgodnie z ideałem Kanta), a więc gwarantującymi wolność mediów, tj. Francja, Wielka Brytania, RFN, Stany Zjednoczone i tym podobne, a państwami autorytarnymi, w których owa wolność nie istnieje, zaś wszelkie publiczne środki przekazu są ściśle kontrolowane przez państwo, tj. państwa bloku wschodniego, Korea Północna, Chile pod rządami Augusta Pinocheta, Iran ajatollaha Chomeiniego i tak dalej. To, czy miało się sferę publiczną, czy nie, zależało, rzecz można, od kraju, w którym się żyło, i jego instytucji politycznej. To właśnie się zmieniło wraz z nastaniem sieci. Po raz pierwszy w dziejach widzimy, jak wyłania się transnarodowa, czy wręcz globalna, sfera publiczna. Państwom autorytarnym

4 Zob. Immanuel Kant, *Ku wieczystemu pokojowi* [w:] *Dzieła zebrane*, tom VI, tłum. Mirosław Żelazny, Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, Toruń 2012.

niebawem trudno jest blokować dostęp swoich obywateli do sieci, utrudniać rozprzestrzenianie się na dużą skalę blogów z protestami, petycji, publikowanie w prasie międzynarodowej informacji na temat nieuczynnych praktyk reżimów czy skandali korupcyjnych. Chiny, Iran, a także, w nieco innym sensie, Turcja i Rosja są reżimami autorytarnymi, a jednak i one mają do czynienia z globalną sferą publiczną, jaką faktycznie jest sieć.

Wyłonienie się globalnej sfery publicznej jest jednak nie tylko zagrożeniem dla dyktatur i reżimów autorytarnych, ale również pierwszym krokiem na drodze do większej metamorfozy. Tym, co do tej pory ludzkości się nie udaje, jest ukonstytuowanie się w podmiot polityczny. Paradoxem naszych czasów pozostaje fakt, że wszystkie ważne problemy czy kryzysy mają charakter globalny, a tymczasem naprawdę skuteczne przywództwo funkcjonuje nadal jedynie na poziomie narodowym. Bez względu na to, czy chodzi o globalne ocieplenie, czy o szóste wielkie wymieranie gatunków, o emisję radioaktywnych materiałów z Fukushima, czy też o gospodarowanie zasobami wody pitnej – borykamy się z problemami, którym nie da się sprostać na szczeblu pojedynczego państwa. Dlatego właśnie dzisiejszy świat jest taki przerażający: ludzkość staje w obliczu globalnych zagrożeń, ale nie wymyśliła żadnego globalnego systemu rządzenia, a najważniejsze organizacje międzynarodowe są albo stronnicze, albo bezsilne. Sieć niesie zatem dobrą nowinę. Na naszych oczach wyłania się coś na kształt ogólnoświatowej opinii publicznej, która ma szansę osiągnąć w pewnych sprawach konsensus, a tym samym zaważyć na działaniach rządów poszczególnych państw. Możliwe, że owa metamorfoza ludzkości w zjednoczoną społeczność polityczną jest pierwszym krokiem w kierunku ukonstytuowania się światowych rządów, a może nawet ogólnoświatowego państwa federacyjnego, za jakim orędownął Zygmunt Bauman i jemu podobni<sup>5</sup>.

Tyle, jeśli chodzi o wymiar pozytywny, o to, co może zakrawać na uniwersalizm. Zgłoszmy jednak obiekcje: czy sieć rzeczywiście funkcjonuje jako

otwarta i swobodnie dostępna sfera publiczna? Z pewnością nie uważa tak amerykański filozof i prawnik Cass R. Sunstein, który pracował w ekipie Baracka Obamy w Białym Domu, a później kontynuował karierę akademicką jako profesor uniwersytetu Harvarda. Już w roku 2001 Sunstein opublikował esej *Republic.com*,

<sup>5</sup> Zob. Zygmunt Bauman, Carlo Bordini, *State of Crisis*, Polity Press, Cambridge 2014.

6 Zob. Cass R. Sunstein, *Republic.com*, „Harvard Journal of Law & Technology” 2001, vol. 14, № 2. Zob. również tegoż, *Republic.com 2.0*, Princeton University Press, Princeton 2007.

w którym wyrażał bardzo poważne obawy dotyczące potencjalnych nadużyć wiedzy i wolności, jakim sprzyja internet<sup>6</sup>. Esej był później wielokrotnie aktualizowany i wznowiany.

Główna myśl krytyczna Sunsteina wychodzi, mówiąc w skrócie, od samej struktury strony domowej Google: jest to prosta, pusta strona z paskiem wyszukiwania, w którym użytkownik wpisuje dowolny temat. W ten sposób użytkownicy sieci udają się w świat z „filtrem”. Kiedy otwieramy książkę, kiedy idziemy na jakiś wykład uniwersytecki, nie wiemy wcześniej, czego się dowiemy, i możemy zostać skonfrontowani z rzeczami, o których w ogóle nic nie wiedzieliśmy, czy też z poglądami odmiennymi od naszych. W sieci natomiast, twierdzi Sunstein, wyszukujemy tylko to, o czym coś już wiemy i czemu ufamy, i wybieramy przede wszystkim te strony, które utwierdzają nas w naszych przekonaniach. Tym samym sieć podsycia, zdaniem Sunsteina, zjawisko „polaryzacji grupowej”: są strony dla antyglobalistów, są i dla neonazistów, osobne są dla islamistów, dla katolików, ateistów, dla ultraliberałów, dla przeciwników aborcji, dla zwolenników jedнопłciowych małżeństw, ale te różnorodne grupy w żaden sposób nie spotykają się we wspólnym punkcie dyskusji, nie dzielą tej samej przestrzeni publicznej.

Sunstein twierdzi, że aby sfera publiczna odgrywała naprawdę demokratyczną rolę, powinna ona spełniać dwa warunki. Po pierwsze: musi ułatwiać „niespodziewane spotkania”, inaczej mówiąc, umożliwiać każdemu uczestnikowi i każdej uczestniczce konfrontację z punktami widzenia bądź sposobami wypowiadania się odmiennymi od reprezentowanych przez niego bądź nią samą. Po drugie: konieczne jest, aby kreowała ona „wspólne doświadczenia”. Pierwsza strona gazety zwykle jest właśnie przestrzenią niespodziewanych spotkań: kupujemy gazetę ze względu na najbardziej wyróżniony nagłówek (co jest owym wspólnym doświadczeniem), ale potem możemy na jakichś bocznych kolumnach trafić na artykuł o eksploatacji złóż złota w Ameryce Południowej albo o położeniu imigrantów z Erytrei, który nas zafascynuje albo sprowokuje do zrewidowania jakichś z góry przyjętych sądów. Klasyczne mass media oferują także zakrojone na szeroką skalę doświadczenia wspólne – archetypicznym przykładem jest tu finałowy mecz mistrzostw świata w piłce nożnej. Rozdrobnienie sfery publicznej, dzielenie się mówców na odrębne plemiona,

które nie mają już żadnych wspólnych punktów odniesienia, stanowi, jeśli Cass Sunstein ma słuszość, poważne niebezpieczeństwo dla społeczeństw podłączonych do sieci.

Co myśleć o surowej krytyce, z jaką się spotykamy w *Republic.com*? Nie sposób zaprzeczyć, że sieć jest pokawałkowana, krąży w niej wiele radykalnych idei bądź teorii spiskowych podzielanых przez różne, niepowiązane ze sobą grupy ludzi. Zjawisko to nazywamy efektem „baniak filtrujących” lub „baniak informacyjnych”. W sieci pojawiają się pamflety ksenofobiczne czy antysemitckie, historie o spotkaniach z kosmitami, świadectwa skuteczności alternatywnych lekarstw, które w cudowny sposób mają leczyć raka, pojawiają się teksty z gatunku pseudodziennikarstwa śledczego, prowadzące do wniosku, że Amerykanie nigdy nie byli na Księżycu, że AIDS nie istnieje albo że rządzą nami iluminaci. Sieć nie jest uregulowaną przestrzenią wypowiedzi, a surfując po niej, można się natknąć na opinie kuriozalne, czy wręcz szkodliwe – co do tego nie ma wątpliwości.

Spróbuję jednak nieco podważyć krytykę Sunsteina. Po pierwsze: nawigacja w sieci mimo wszystko umożliwia nieoczekiwane spotkania, wszak hiperłącza dają niemal nieograniczone możliwości eksploracji. To nie przypadek, że właśnie sieć przyczyniła się do spopularyzowania pojęcia „serendypność” (ang. *serendipity*). Ten angielski neologizm został wymyślony w XVIII wieku przez brytyjskiego pisarza, Horace’a Walpole’a, dla którego inspiracją stała się perska baśń pod tytułem *Trzej książęta z Serendipu*. W opowieści tej trzej książęta wyruszają z misją i po drodze dokonują wielu na pozór bezużytecznych i dziwacznych odkryć, które ostatecznie okazują się bardzo cenne. W zastosowaniu do internetu serendypność oznacza coś, czego obecnie doświadcza każdy z nas: surfujemy po sieci, aby znaleźć jakieś konkretne informacje, a trafiamy na mnóstwo dokumentów, które co prawda nie mają nic wspólnego z pierwotnie interesującym nas tematem, okazuje się jednak, że są o wiele ciekawsze. Po drugie: jeśli chodzi o doświadczenia wspólne, Cass Sunstein się myli, choćby z czysto ilościowego punktu widzenia, ponieważ niektóre filmy wideo czy klipy, które wedle jego logiki powinny pozostać poufne, oglądane są setki tysięcy, miliony, a nawet ponad miliard razy. Klip *Gangnam Style* południowokoreańskiego wokalisty Psy’a do dziś obejrzało setki milionów odbiorców, może nawet więcej niż miliard, zaś finał Mistrzostw Świata w Piłce Nożnej w roku 2018 – na pewno przeszło miliard widzów. Inny

przykład: poszczególne odcinki serialu *Gra o tron* miały w 2018 roku 2 miliardy nielegalnych ściągnięć. Po trzecie: nowe perspektywy otworzyło szeroko zakrojone, przeprowadzone w siedmiu krajach (między innymi w Stanach Zjednoczonych, Francji i Polsce) badanie socjologiczne, którym kierowali William H. Dutton i Bianca C. Reisdorf z Uniwersytetu Stanowego Michigan

7 Zob. William H. Dutton i in., *Search and politics: The uses and impacts of search in Britain, France, Germany, Italy, Poland, Spain, and the United States*, „Quello Center Working Paper”, 1.05.2017.

w 2017 roku<sup>7</sup>. Zasadniczy wniosek jest następujący: jeśli się przyjrzyć „polubieniom” w sieciach społecznościowych, można stwierdzić, że ludzie „lajkują” to, co jest bliskie ich preferencjom religijnym, politycznym czy kulturalnym. Okazuje się jednak, że... czytają oni co innego, niż lajkują. Często czytają treści, których by nie „polubili” na Facebooku. To samo do-

tyczy udostępniania. Dlaczego? To oczywiste: lajkowanie czy udostępnianie są publicznymi deklaracjami, podczas gdy czytanie jest czymś prywatnym. Kolejne ważne odkrycie: ten, kto głosuje na lewicę, nigdy nie udostępnia treści politycznych otrzymanych od kogoś, kto głosuje na prawicę, ale może udostępnić lub polajkować pochodzące od tej samej osoby treści dotyczące piłki nożnej albo *Gry o tron*. Jest to więc o wiele bardziej otwarta gra niż w przypadku klasycznych gazet. Lewicowcy czytelnik czy lewicowa czytelniczka we Francji nigdy, przenigdy nie przeczyta artykułu z „Le Figaro”, bo po prostu nie kupuje tej gazety.

Konkludując, jestem w mniejszym stopniu niż Cass Sunstein przekonany o demokratycznych walorach tradycyjnej przestrzeni publicznej. Poza tym uważam, że warto rozsądnie podchodzić do powszechnej w obszarze filozofii politycznej idealistycznej tendencji do wiązania ze sferą publiczną wygórowanych oczekiwań. Trend ten ma swoje źródło w myśli niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa. Według Habermasa sfera publiczna jest miejscem racjonalnych debat umożliwiających dokonanie najlepszych możliwych wyborów, to znaczy takich, które leżą w interesie wszystkich. Jednak aby takie dysputy były owocne, konieczne jest spełnienie kilku warunków: ci, którzy zabierają głos w dyskusji, nie mogą dawać się ponieść emocjom i namiętnościom; muszą odkładać na bok realizację własnych, egoistycznych interesów; muszą grać fair, czyli potrafić dostrzec, kiedy ich oponent się myli, a kiedy ma słuszość; niezbędne jest też, aby każdy starannie rozważał argumenty strony przeciwnej. Jürgen Habermas niewątpliwie ma rację. Niestety, taki rodzaj sfery publicznej

nie jest dla ludzi – najwyżej dla jakichś chatbotów. Uważam, że lepsze jest spojrzenie realistyczne, to znaczy branie sfery publicznej taką, jaka jest: traktowanie jej jako miejsca, gdzie dochodzą do głosu ludzkie emocje, namiętności, próżność, irracjonalność, uprzedzenia. Ale czy to takie złe?

## CZY POJĘCIE PRAWDY UNIWERSALNEJ MA RACJĘ BYTU W SIECIACH KOMUNIKACYJNYCH?

W lutym 2017 roku podczas swojego słynnego wystąpienia Daniel Dennett zaatakował filozofów postmodernistycznych, dekonstruktywistów i spadkobierców teorii francuskiej, zarzucając im, że umożliwili narodziny fake newsów i polityki postprawdy. Odpowiadając na pytanie dziennikarza *à propos* stanu amerykańskiego życia politycznego, Dennett stwierdził:

Filozofia nie okryła się chwałą przez sposób, w jaki podeszła do tych spraw. Może teraz ludzie zaczną sobie uświadamiać, że filozofowie nie są jednak tacy nieszkodliwi, jak się wydawało [...]. Uważam, że to, co zrobili postmoderniści, było prawdziwym złem. To oni są odpowiedzialni za modę intelektualną, w której cynizm w kwestii prawdy i faktów uchodzi za coś przyzwoitego<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Zob. Carole Cadwalladr, Daniel Dennett: 'I begrudge every hour I have to spend worrying about politics', „The Guardian”, 12.02.2017 <[www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview](http://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview)> [dostęp 12.11.2019].

Kto wie, czy źródła tej kłótni nie należy się doszukiwać u Friedricha Nietzschego, który pisał: „Właśnie fakty nie istnieją, tylko interpretacje”<sup>9</sup>?

Moim zdaniem wielki amerykański racjonalista trafił jednak jak kulą w płot. Może był zanadto owładnięty obsesją obecności wrogów we własnym obozie, to jest w akademickim mikrokosmosie filozofii, i chciał wykorzystać zwycięstwo Trumpa jako dogodną okazję do ataku na nich... Umknęły mu jednak dwa istotne komponenty fake newsów. Po pierwsze: doskonały fake news nie jest kłamstwem ani stwierdzeniem fałszywym; ma on postać zdania, które nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe – jest na tyle dwuznaczne, że odbiorca musi sam orzec,

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, tłum. Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 1994, s. 211.

czy jest ono prawdą, czy fałszem. W stwierdzeniu będącym doskonałym fake newsem ciężar dociekania prawdy zostaje przerzucony z nadawcy na odbiorcę. Widać to wyraźnie na dwóch poniższych przykładach:

- Oświadczenie Trumpa na temat zamieszek w Charlottesville: „Ale byli tam też bardzo porządni ludzie, po obu stronach”. Jest to bardzo mocne stwierdzenie, ponieważ Trump nie definiuje precyzyjnie tych stron. Odbiorca może uznać, że chodzi o policjantów i protestujących. Albo że o demonstrujących ultranacjonalistów oraz demonstrantów antyrasistowskich. Nie jest to jasne. A może w każdej grupie są ludzie porządni. Rozumiemy z tego tyle, że Trump broni zwolenników białej supremacji, ale to nasza konkluzja albo przypuszczenie. Stwierdzenie jest zgodne z faktami, ale tak naprawdę decydująca jest nasza interpretacja.
- Wypowiedź Trumpa na temat proekologicznie nastawionej Amy Klobuchar, która, rozpoczynając swoją prawyborczą kampanię pośród szalejącej śnieżycy, mówiła między innymi o zmianach klimatycznych: „Nie w porę. Zanim skończyła mówić, wyglądała jak bałwan (albo bałwanica)!”. Prawda? Prawda. Nie był to dobry czas, żeby mówić o globalnym ociepleniu. Ale z tej wypowiedzi można wywnioskować coś, czego Trump nie powiedział: że globalne ocieplenie nie istnieje!

Tak więc wiele tweetów i deklaracji Donalda Trumpa zgadza się z faktami i jest sformułowanych logicznie. Ale wykorzystuje się w nich inny wymiar języka – sugestię. Aby oprzeć się tego rodzaju sugestii, trzeba mieć wiele krytycyzmu. W gruncie rzeczy człowiek jest lepiej zabezpieczony, jeśli zajmuje się na co dzień hermeneutyką, sztuką interpretacji czy nauką o literaturze, a nie jest tylko naukowcem pozytywistą. Wszak w ścisłym, naukowym sensie przytoczone stwierdzenia są prawidłowe.

Po drugie: fałszywe wiadomości są przekazywane, a nawet stają się wiralne, ponieważ redukuje to, co psycholodzy nazywają „dysonansem poznawczym”. Dysonans to wewnętrzny rozdźwięk. Człowiek doświadcza dysonansu poznawczego na przykład wtedy, kiedy pali, wiedząc, że szkodzi to jego zdrowiu i może wywołać raka. Jeśli jestem teksańczykiem i kierowcą wielkiego samochodu, mogę posłużyć się powyższą wypowiedzią Trumpa na

temat klimatu, aby zmniejszyć swój dysonans poznawczy: on jest prezydentem i mówi mi, że nie muszę czuć się winny. Tak samo, jeżeli jestem człowiekiem białym o bardzo kruchym statusie społecznym i ekonomicznym – on mi mówi, że zasługuję na ochronę nie mniej niż Afroamerykanie, geje czy mniejszości. Jak więc widzimy, fake newsy i polityka postprawdy to kwestie nie tyle faktów i prawdy, ile właściwości języka naturalnego, interpretacji i psychologii. Możemy dalej czytać Nietzschego.

Znajdujemy się w sytuacji niejednoznacznej: sieć potęguje równocześnie uniwersalizm – jako transnarodową przestrzeń publiczną, jak i trybalizm – ponieważ pełno w niej teorii spiskowych i rozmaitych radykalizowanych dyskursów czy fake newsów. Jakże zatem jest rozwiązanie? Moim zdaniem promowanie abstrakcyjnego ideału uniwersalizmu jest mniej istotne niż stawianie na autonomię osobistego osądu, na sceptyczne przyjmowanie tego, co czytamy i czego doświadczamy za pośrednictwem sieci. Sceptycyzm to nawyk zauważania sprzeczności, uznawania izostenii, czyli jednakowej siły przeciwnych argumentów. Jest to dobry nawyk, jeśli chce się coś zrozumieć w świecie internetowej sieci. Sceptycyzm jednostki jest nam dziś potrzebny bardziej niż kiedykolwiek, i nawet Cass Sunstein (ze swoją tęsknotą za tradycyjnymi środkami masowego przekazu) czy Daniel Dennett (ze swą wiarą w rozum) są zbyt wielkimi idealistami, aby mogli tu być w pełni przydatni.

*tłumaczenie: Jerzy Paweł Listwan*



# EUROPA WIDZIANA Z POŁUDNIA

## UNIWERSALIZM I JEGO OGRANICZENIA

ANNA CURCIO

### GDY MÓWIMY: EUROPA

Podczas skromnego przyjęcia pożegnalnego na zakończenie symposium „W poszukiwaniu wspólnego mianownika – uniwersalizm i postępową polityka kulturalna” inaugurującego Biennale Warszawa w maju 2019 roku miałam okazję porozmawiać z młodą polską studentką, która z przekonaniem i entuzjazmem mówiła, że czuje się Europejką. Europa, o jakiej mówiłyśmy, to Europa układu z Schengen, swobodnego przepływu towarów i ludzi (choć to ostatnie z pewnymi ograniczeniami), Europa triumfującego modelu neoliberalnego. Europa, która po roku 1989 przyjęła na swoje łono Niemiecką Republikę Demokratyczną (NRD) i z radością wychodziła naprzeciw krajom byłego bloku wschodniego. Europa „możliwości”, jak to określała studentka urodzona po upadku muru berlińskiego i dorastająca w kraju, który otwierał się na gospodarkę rynkową i przygotowywał się do przystąpienia do Unii Europejskiej. W jej entuzjastycznej argumentacji uderzył mnie ton odkupicielski, gdyż studentka dystansowała się od historii swego kraju, by w pełni otworzyć się na europejską tożsamość postępu i dobrobytu – mogłabym to niejako podsumować jako przeciwstawienie: Europa kontra blok sowiecki.

Nie lekceważę autentycznej (choć naiwnej) pogody ducha tej dziewczyny, ale po rozmowie zrobiło mi się trochę nieswojo. W jej wynurzeniach pobrzmiwały echa typowej starej śpiewki – tak drogiej siłom kapitału – „ubogiego krewnego”, zapóźnionego w rozwoju w stosunku do kapitalistycznego Zachodu – kraju, który dumnie obwieszcza swoje przyjęcie do rodziny, do grona „tych wielkich”, podczas gdy cichaczem przepisywane jest doświadczenie komunizmu. Czułam dyskomfort przede wszystkim z powodu

owej teleologicznej narracji kapitalistycznego progresywizmu, owej idei zbawienia Europy, Europy homogenicznej zarówno pod względem „składu” obywatelskiego, jak i aspiracji tych ludzi. Idei, która koliduje przynajmniej z moim doświadczeniem. Europa neo-liberalna, w której żyję i którą znam, bynajmniej nie jest krainą powszechnego wyzwolenia.

Ponieważ krajem, w którym przyszedłem na świat i który ukształtował polityczną ścieżkę mojego wykształcenia, są Włochy, a dokładniej mówiąc, południe Włoch (tak zwane Mezzogiorno), mam dość sceptyczny stosunek do progresywnej legendy rozwoju kapitalizmu. Mimo że Włochy, w których dorastałem, były jednym z państw założycielskich UE, a Europa, w której żyłem, była Europą bez granic, Europą programów wymiany studenckiej i mobilności pracowniczej, to jednak europejskość widziana z perspektywy europejskiego Południa zyskuje szczególny koloryt; koncentruje się raczej na tym, co określone i jednostronne, niż na tym, co uniwersalne, i uderza w inny ton niż język euroentuzjastów. Kto z mieszkańców Południa Europy doświadczył, jak ja, życia w jej metropolii, jako studentka czy student, pracownik czy pracownica, ten z pewnością odczuł, że panuje w niej poczucie wyższości białych, którzy rejon śródziemnomorski postrzegają jako pomost między Europą a Afryką, jako coś rozpiętego między rozwojem a zacofaniem. W tych ramach pojęciowych europejskie Południe wciąż jeszcze jawi się jako ważne źródło taniej siły roboczej zasilającej europejski rynek pracy, a Północ wartkami strumieniami dobrze wykształconych młodych pracowników. Tam doświadczała ona, jako Europejczycy południowcy, jako przybysze, nieufności i wykluczenia społecznego, a zwłaszcza niedoceny-

nia ich kwalifikacji i wysiłku włożonego w pracę, zarówno przez esencjalizację sedna tej pracy, jak i przez spadek poczucia bezpieczeństwa socjalnego oraz szantażowanie utratą źródła utrzymania w warunkach daleko posuniętej deregulacji rynku pracy<sup>1</sup>. Tym samym los pracowników z południa Europy, na przykład Włochów w latach 50. i 60. XX wieku zatrudnianych w ramach niemieckiego *Gastarbeiter program* czy w kopalniach Mar-

1 Jak pisałam kilka lat temu, snując rozważania na temat tak zwanych pracowników umysłowych (*cognitive workers*) z południa Europy w Niemczech, „pracownikowi kreatywnemu stale się przypomina, że ma patrzeć na świat przez niemiecki obiektyw, to jest w kategoriach jasności i skuteczności, a zaniechać tego z lekką romantycznego i nieco naiwnego spojrzenia, które charakteryzuje ludzi o śródziemnomorskim pochodzeniu. Tak w każdym razie twierdził w rozmowie ze mną grafik z Madrytu, pracujący od iluś lat w Berlinie”. Anna Curcio, *Un coniglio aguzzino. Razza e lavoro nell'Europa della crisi*, <commonware.org>, 23.09.2013 [dostęp: 30.01.2020].

cinelle<sup>2</sup>, nie różnił się tak bardzo od tego, który obecnie jest udziałem pracujących postkolonialnych imigrantów – żyli oni w podobnym porządku rasowym. Co więcej, jako badaczka zajmująca się współczesnymi przemianami w świecie pracy, ewolucją kapitalizmu i kryzysem ostatnich lat w Europie, zaobserwowałam w retoryce stosowanej przez dominujące elity neoliberalne, na przykład w nazywaniu Europy P.I.G.S.<sup>3</sup>, szczególnie modnym podczas fali kulminacyjnej kryzysu, przenoszenie na terytorialność urasowionej reprezentacji europejskich krajów basenu Morza Śródziemnego nawiązującej do początków zachodniej, kapitalistycznej nowoczesności.

Chcę powiedzieć, że rozmowa ze studentką unaoczniała mi istnienie co najmniej dwóch różnych typów opowieści i narracji dotyczących Europy: jednej – płynnej i linearnej, przemawiającej językiem kapitalistycznego rozwoju, drugiej – zrywającej z tą narracją i wysuwającej na pierwszy plan pęknięcia i blokady podważające ową teleologiczną wizję kapitalistycznego rozwoju. Przypomniała mi się w związku z tym praca Dipesh Chakrabarty'ego *Provincializing Europe* (2000). Ów tekst stał się klasyką krytyki europejskiego i zachodniego uniwersalizmu. Autor sformułował wprost istnienie różnych narracji historycznych – „Historii 1” i „Historii 2”; pierwsza to historia kapitału – narracja dominująca, druga jest zbiorem jednostkowych (a nie uniwersalnych) historii i porządków czasowych, które nie przemawiają językiem kapitału, tylko zrywają – a przynajmniej sugerują zerwanie – z logiką kapitału, i kwestionują progresywną linearność rozwoju.

Dalej chciałabym się zastanowić – wychodząc od tych jednostkowych i antagonistycznych momentów historycznych – nad uniwersalizmem i naturalnymi ograniczeniami europejskości. Z tej perspektywy owa europejskość – a także sposób jej konstruowania – pozostaje nie tyle uniwersalnym, wspólnym dla wszystkich stanem, ile kwestią otwartą (usianą konfliktami i sprzecznościami), podążającą różnymi, uwarunkowanymi historycznie, subiektywnymi ścieżkami życiowymi i doświadczeniami, takimi

2 Marcinelle – miejscowość w południowej Belgii (obecnie dzielnica Charleroi). W 1956 roku doszło tam do katastrofy górniczej, w której zginęły 262 osoby. Ponad połowę ofiar stanowili pracownicy z Włoch [przyp. tłum.].

3 Pogardliwy skrót PIGS (brzmiący po angielsku tak samo jak „świnie”), pisany też P.I.G.S. albo Pigs, oznacza cztery kraje południowoeuropejskie: Portugalię, Włochy (ang. *Italy*), Grecję i Hiszpanię (ang. *Spain*) [przyp. red.].

jak te, które w całej swojej prostocie i nieuchronnej jednostronności pobrzmiwały podczas mojej pogawędki z młodą Polką.

Tak więc przy konstruowaniu narracji o Europie (i jej ponadnarodowej tożsamości) zawsze w grę wchodzi europejskość rozumiana jako wspólne doświadczenie ogółu Europejsek i Europejczyków. Pierwszym, niezbędnym krokiem będzie zidentyfikowanie współrzędnych, w których obrębie narracja ta się rozwija.

## EUROPEJSKOŚĆ – MAPA HISTORYCZNO-GEOGRAFICZNA

Europejskość, pojmowana jako kondycja bycia Europejczykiem czy Europejką (kondycja łącząca obywateli Europy, definiującą ich tożsamość i odnoszącą się do zagadnień, które taka definicja tożsamości pociąga za sobą), prezentuje się raczej jako problem niż coś pewnego. Co jest Europą, jaki obszar geograficzny mamy na myśli, mówiąc: Europa? Kim są Europejczycy? Co stanowi materialne podłoże zamożności Europy i jej siły politycznej? To pytania, których nie możemy zostawić bez odpowiedzi, jeśli naprawdę chcemy zrozumieć naszą Europę i związane z nią problemy.

Szukając odpowiedzi na te pytania, przyjrzyjmy się Europie współczesnej z perspektywy historycznej, a jednak nie linearnej, i spróbujmy nakreślić mapę, która będzie uwzględniać różne miejsca i różne epoki historyczne. Mapę, która (z własnej historycznej definicji) będzie sięgać poza geograficzne granice kontynentu europejskiego i uwzględniać różne okresy; mapę, która roz-  
ciąga się od teraźniejszości do początków epoki

„nowoczesności”<sup>4</sup>, od Schengen do zarania państw narodowych, od wyłonienia się projektu kolonialnego i kapitalistycznego modelu racjonalności do postkolonializmu współczesnej metropolii nacechowanego niepovstrzymaną autonomiczną mobilnością żywej siły roboczej.

Poza tym, mówiąc o Europie i europejskości, myślę nie tylko o Unii Europejskiej – moje podejście nie jest ani pro-, ani antyeuropejskie; chcę uwzględnić również historyczną głębię i geograficzną wymowę określenia „Europa” w celu naskicowania konkretnej historyczno-geograficznej mapy, na której znajdują się elementy skądinąd

<sup>4</sup> Choć dzieje Europy sięgają czasów dużo wcześniejszych niż nowoczesność, ustawiam limit czasowy refleksji w tym miejscu, ponieważ spuścizna owej fazy historycznej (afirmacja państw narodowych, rozwój kapitalizmu i ekspansja kolonialna) wciąż żyje w teraźniejszości i wyznacza współrzędne Europy znanej nam dzisiaj.

nieobecne w debacie politycznej, jak i refleksji teoretycznej nad dzisiejszą Europą. Europa, na temat której proponuję rozmowę, to ta, której historia została naznaczona przez kolonializm, rasizm i prymat rasy białej, z ich żywym pokłosiem w postaci postkolonialnych migracji tudzież programów zaciskania pasa dyktowanych przez kryzys. Chodzi zatem o Europę, która wychodzi poza określoną instytucję polityczną (UE) z jej granicami, lecz która w ramach tych granic i polityk tej instytucji politycznej definiuje swoją tożsamość i nią zarządza.

Jeśli weźmie się do ręki geograficzno-historyczną mapę opisującą Europę i europejskość, można wyróżnić co najmniej dwie linie podziału (albo dwa pęknięcia) zarysowujące skokowe zmiany i blokady w obrębie dziejów europejskiej nowoczesności (co wykracza poza linearną wizję rozwoju historycznego w kierunku postępu zgodnie z jego kapitalistycznymi i zachodnimi definicjami). Na tych liniach podziału jasno uwidacznia się wyróżniająca Europę jej otwarcie rasistowska postawa i stale obecna przemoc, występujące w formie wczorajszego kolonializmu, jak też dzisiejszego „zarządzania kryzysem uchodźczym”. Te dwie trajektorie, którymi terazniejszość wypływa z początków europejskiej nowoczesności (i do których odwołuje się sama koncepcja uniwersalizmu), przebiegają równolegle do innych opowieści (lub kontropowieści) o oporze wobec kolonializmu oraz o autonomicznej mobilności żywej siły roboczej, która rozwijała się na linii pęknięcia wyznaczanego z jednej strony przez imperializm i kolonializm, a z drugiej przez niezatartą odmiennność ludności krajów śródziemnomorskich.

Owe dwie linie rozłamu świadczą o nieodłącznym charakterze kolonialnym projektu europejskiego oraz o prymacie białego i zachodniego racjonalizmu kapitalistycznego, to znaczy o tym, że Europą rządzi kapitalizm rasowy<sup>5</sup>. Inaczej mówiąc, nowoczesna Europa jest wynikiem zarówno projektu kolonialnego, jak i definiowania własnej tożsamości przez pryzmat wewnętrznego pęknięcia przebiegającego wzdłuż granicy między Europą protestancką a śródziemnomorską, między europejską nowoczesnością a afrykańskim zacofaniem, a rejon śródziemnomorski pełni – w ujęciu historyczystycznym – funkcję zawiasów między tymi dwoma światami. Europejska nowoczesność jest zatem zrodzona z tych samych hierarchii rasowych

<sup>5</sup> Cedric Robinson, *Black marxism. The making of the black radical tradition*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2000.

i kolonialnych, które wciąż leżą u podstaw każdego możliwego dyskursu na temat współczesnej Europy.

6 Terminem tym określa się kolonizację Afryki przeprowadzoną bardzo szybko w drugiej połowie XIX wieku [przyyp. red.].

Jedną ze wspomnianych trajektorii wyznacza cała historia europejskiego projektu kolonialnego, od podboju Ameryki po „wyscig po Afrykę”<sup>6</sup>; dociera ona w teraźniejszość śladami postkolonialnych migracji; druga znajduje odbicie w przedstawieniach Europy Śródziemnomorskiej jako „raju zamieszkałego przez diabły” (jak głosi opis Neapolu, niesłusznie przypisywany Goethemu), chętnie powielanych w literaturze podróżniczej XVII i XVIII wieku i mających oparcie w pseudonaukowych tezach antropologii pozytywistycznej. Ta reprezentacja ociężałego i gnuśnego Południa, skorumpowanego i niepotrafiącego samodzielnie sobą rządzić, pobrzmiwia w dzisiejszej retoryce „europejskich PIGS” oraz w polityce „zaciskania pasa”, zastosowanej przez Europę jako sposób na kryzys, który wybuchł w 2011 roku. Obie trajektorie eksponują taką ideę i takie doświadczenie życia w Europie oraz bycia Europejczykiem, które są naznaczone hierarchicznością i głębokimi napięciami, niedającymi się pogodzić różnicami, coraz to wybuchającymi konfliktami oraz ścieżkami oporu, które jawnie podważają wizerunek Europy homogenicznej pod względem składu ludnościowego i aspiracji oraz nieubłagane podążającej szlakiem kapitalistycznego rozwoju.

W świetle powyższego mamy prawo i wręcz musimy zakwestionować samą ideę Europy i uniwersalne zasady, których ma być ona nośnikiem. Pomyślmy na przykład o powstaniu „czarnych jakobinów” przeciwko francuskim kolonizatorom, które zapoczątkowało rewolucję haitańską w 1791 roku, a wybuchło niebawem po szturmie na Bastylię. Kiedy niewolnicy na karaibskiej wyspie znajdującej się pod francuskim panowaniem wystąpili przeciwko okupantom pod hasłami Wielkiej Rewolucji Francuskiej: *Liberté, égalité, fraternité*; a francuski generał de Lacroix zdradzał, gdy oddziały buntowników śpiewały „czarną” *Marsylianę* wyrażającą inne rozumienie wolności, uwzględniające nowe zmagania i nowy podmiot rewolucji. Przejęcie przez czarnych jakobinów postulatów: „Wolność! Równość! Braterstwo!” wskazywało na nowy *telos* (albo *kontr-telos*) dziejów, wykraczający poza uniwersalizm zachodni oraz imponujący pochód kapitalizmu<sup>7</sup>.

7 C.R.L. James, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Penguin Book, London 2001.

Przeskoczmy teraz na drugą trajektorię i pomyślmy o skrócie P.I.(I.)G.S., którym to określa się kraje borykające się z największymi problemami finansowymi w czasie kryzysu z początku XXI wieku, czyli Portugalie, Włochy, Irlandię (która nie leży nad Morzem Śródziemnym, lecz historycznie, z punktu widzenia protestanckiej etyki pracy panującej w Wielkiej Brytanii, reprezentowała „Innego”), Hiszpanię i Grecję<sup>8</sup>. Wyrażenie „PIGS” stosowane w tym znaczeniu raczej nieprzypadkowo wywołuje skojarzenia z brudem i gnuśnością. Galopujący dług publiczny, nieprzestrzeganie wyznaczonych parametrów polityki fiskalnej i pieniężnej, niska wydajność, marnotrawstwo funduszy i niewłaściwe zarządzanie – oto brud, którym zarastają europejskie państwa śródziemnomorskie, jak można było przeczytać w prasie międzynarodowej lub usłyszeć w wypowiedziach europejskich elit politycznych<sup>9</sup>. Jest to retoryka jawnej dyskryminacji ujawniająca, że Europa, ta z epoki nowoczesności, jak i ta dzisiejsza, była i jest naznaczona głębokimi pęknięciami i napięciami niedającymi się rozładować: z jednej strony etyka rygoru, biznesu i pracy, którą już Max Weber przedstawiał jako warunek *sine qua non* istnienia kapitalizmu, a z drugiej kontropowieści pisane przez stawiających opór wobec logiki kapitału, któremu przypina się łatki indolencji, niewydajności i korupcji, o ile to wszystko zdaje się hamować kapitalistyczny rozwój.

Widać zatem, że charakterystyczne dla europejskości są skonfliktowane, lecz stanowiące swoje lustrzane odbicie roszczenia jakobinów francuskich i haitańskich; rozdźwięk między subiektywnymi ścieżkami podążania za duchem kapitalizmu a innymi drogami oporu wobec logiki kapitału – na przykład tymi wybieranymi przez diabły, od których roi się

<sup>8</sup> Ten nowy skrótowiec – P.I.(I.)G.S. – przyjmuje także inną formę: GIPSI, brzmiącą tak samo jak angielski odpowiednik polskiego określenia „Cygan”: Gypsy [przyp. red.].

<sup>9</sup> Jak pisałam przed kilku laty, analizując retorykę PIGS: „Międzynarodowa prasa i szara literatura popierająca Trojkę uparcie upatrują źródła kryzysu w formach życia politycznego i sposobach funkcjonowania gospodarki występujących w krajach śródziemnomorskich. W ten sposób wydajna Północ, rygorystyczna i trzeźwa, jest przeciwstawiana rozleniwionemu Południowi, marnotrawnemu i skorumpowanemu tak samo teraz, jak i u zarania europejskiej nowoczesności. Hans-Jürgen Schlamp wyraził to wprost w «Der Spiegel International»: «Prawdziwym problemem Południa nie jest kryzys gospodarczy i finansowy – są nim korupcja, marnotrawstwo i nepotyzm». W ten sposób ustanowił on liniową zależność między kryzysem Eurostrefy a pewnymi najgorszymi cechami funkcjonowania polityki i ekonomii w Europie południowej”. Anna Curcio, *Paths of racism, flows of labor: Nation-State formation, capitalism and the metamorphosis of racism in Italy*, „Viewpoint Magazine”, 12.10.2014, <[www.viewpointmag.com/2014/10/12/paths-of-racism-flows-of-labor-nation-state-formation-capitalism-and-the-metamorphosis-of-racism-in-italy/](http://www.viewpointmag.com/2014/10/12/paths-of-racism-flows-of-labor-nation-state-formation-capitalism-and-the-metamorphosis-of-racism-in-italy/)> [dostęp: 30.01.2020].

<sup>10</sup> Warto tutaj podkreślić, że w narracji kapitalistycznej nowoczesności buntowników zawsze symbolizuje postać diabła. W tym sensie diablami są niezdyscyplinowane i niesforne podmiotowości, które nie poddają się kapitalistycznej organizacji pracy.

<sup>11</sup> Nicholas De Genova, *The European Question: Migration, Race, and Post-coloniality in Europe*, „Social Text” 2016, № 128.

w krajach śródziemnomorskich<sup>10</sup>. Z tej perspektywy bardziej na miejscu wydaje się problematyzacja tematu Europy i europejskiej tożsamości oraz mówienie o „kwestii europejskiej”<sup>11</sup>. Inaczej mówiąc, chodzi o refleksję nad taką ideą Europy, która jest ciągle podważana przez własną narrację, o wyjście poza i przeciwstawienie się ogólnie dziś panującej idei Europy – idei, która z reguły była sprowadzana do pojęcia Unii Europejskiej.

## KWESTIA EUROPEJSKA

Mówiąc o kwestii europejskiej, odnoszę się do potrzeby takiej problematyzacji europejskiej tożsamości i poczucia przynależności, która uwzględni nierozliczoną spuściznę europejskiego kolonializmu i podporządkowania krajów śródziemnomorskich. W tym sensie – i o to właśnie mi chodzi – w samej definicji Europy i europejskości tkwi rasistowski pierwiastek, którego nie można ignorować. Rasizm i kolonializm, albo, inaczej mówiąc, jego dwie odmiany – rasizm kolonialny i rasizm wewnętrzny – stanowią kluczowe składniki europejskiej tożsamości jako takiej, warunki, które odnoszą się do samego sedna produktywnej ontologii kapitału, tak samo dziś, jak u zarania nowoczesności. Następnie, by móc zastanowić się nad kwestią europejską, proponuję umieścić w tle tego omówienia naszą mapę historyczno-geograficzną, by prześledzić przecinające ją trajektorie i odtworzyć mocno nacechowaną rasowo matrycę europejskości, która uwidacznia się za sprawą zewnętrznych i wewnętrznych granic wyznaczanych z perspektywy reprezentantów białej rasy.

To, że europejski projekt kolonialny wraz z towarzyszącym mu pragnieniem „cywilizowania” jest świadectwem owego prymatu białego człowieka, jest jasne: chodzi o prymat europejskiej „nowoczesnej cywilizacji”, którą należy szerzyć wśród „dzikich” populacji – najpierw obu Ameryk, potem także Afryki. Jednak również definicja granicy wewnętrznej w obrębie samej Europy coś mówi o przypisywaniu wyższości rasie białej. Wyobrażenie Południa wyłaniające się z nowoczesnej narracji europejskiej, wyobrażenie Południa jako peryferii kontynentu, niepewnie balansujących między Europą a Afryką<sup>12</sup>, opiera się właśnie na owym prymacie

<sup>12</sup> Nelson Moe, *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionale e immagini del Mezzogiorno, L'Ancora del Mediterraneo*, Napoli 2004.

rasy białej i dąży do nazwania krajów śródziemnomorskich „wewnętrznym gdzieś indziej” pełniącym funkcję bufora między protestancką Europą a dziką Afryką. Dlatego we współczesnej Europie wyższość białego człowieka żyje w postaci nierozliczonych spuścizn zarówno kolonializmu europejskiego, jak i podporządkowania krajów śródziemnomorskich.

Spróbujmy bliżej przyrzeć się obecnej sytuacji i odczytać ją przez pryzmat współrzędnych geograficznych i historycznych naniesionych na naszą mapę; a potem przejdźmy do zbadania głębokiego sensu pojęć Europy i europejskości w terażniejszości, z uwzględnieniem owego rasizmu kolonialnego i wewnętrznego, rozbrzmiewających w dobie dopadającego współczesną Europę kryzysu konsensu.

Mówiąc o europejskim kryzysie konsensu, konkretnie mam na myśli wzrost znaczenia inspiracji suwerenistycznych podważających model europejski zbudowany wokół projektu Maastricht-Schengen. Jest to „kryzys hegemonii”, stwierdza Miguel Mellino<sup>13</sup>, opisując z jednej strony wyczerpanie się ordoliberalnego modelu rządów, promowanego przez UE przez ostatnich dwadzieścia pięć lat (tego, który stworzył podwaliny obecnego materialnego kształtu terytorium europejskiego), a z drugiej strony wdarcia się na europejską scenę polityczną formacji suwerenistycznych<sup>14</sup>, które zamierzają zrenacjonalizować suwerenność swoich państw, rzucając wyzwanie ponadnarodowemu wymiarowi instytucji unijnych.

13 Miguel Mellino, *Governare la crisi dei rifugiati: sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*, Derive Approdi, Roma 2019.

14 Mówiąc o suwerenizmie, mam na myśli przede wszystkim jego pravicową wersję – suwerenizm regresywny.

Dwie daty i dwie trajektorie wyznaczają koordynaty tej nowej koniunktury politycznej w Europie: 2011 i 2015 rok. Z jednej strony wpływ w 2011 roku wybuchu globalnego kryzysu finansowego w Stanach Zjednoczonych, ujawniający się na wewnętrznej granicy między Północną a Południową Europą, a z drugiej – wybuch w roku 2015 tak zwanego kryzysu uchodźczego na linii trajektorii przebiegającej śladem podbojów kolonialnych i postkolonialnych migracji.

Na tej pierwszej trajektorii zaostrzanie narzuconych mniej cnotliwym krajom (owym P.I.G.S.) polityk oszczędnościowych, dążenia do większej ściągальności podatków oraz środków deflacyjnych przy równoczesnym zastoju gospodarczym na dużą skalę wepchnęło całe te zepchnięte na margines warstwy

społeczne w spiralę szybkiej degradacji i ubożenia. Załamująca się pod naciskiem tych procesów klasa średnia przestała spełniać w społeczeństwie funkcję pośredniczącą, co doprowadziło do zerwania się kompromisu społecznego, który funkcjonował przez całą drugą połowę XX wieku. Prawicowi populiści straszili wizją „inwazji imigrantów”, by wykorzystać niezadowolone społeczne do stworzenia własnego konsensusu. Utrata pozycji przez klasę średnią w połączeniu z suwerenistycznymi aspiracjami niektórych krajów stała się zarzewiem napięć między pewnymi frakcjami narodowych klas kapitalistów w różnych krajach (tych słabiej związanych z kapitałem finansowym) a unijnym aparatem politycznym.

Także w wymiarze socjalnym polityka zaciskania pasa doprowadziła do brutalnego unieważnienia roli europejskich elit politycznych, zaogniając tym samym kryzys projektu ordoliberalnego i przyczyniając się do wzrostu poparcia dla przejawów suwerenizmu (Włochy są tego klasycznym przykładem). Druga trajektoria natomiast zahacza o to, co jest swego rodzaju gwoździem do trumny układu z Schengen. Opisuje ona imponujące ruchy oporu i procesy politycznego upodmiotowienia migrantów, które dosłownie rozsadzają zarządzanie granicami Europy<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Miguel Mellino,  
dz. cyt.

Kryzys gospodarczy z jednej strony i kryzys reżimu migracyjnego z drugiej były więc oznakami końca konsensusu wokół (neo)ordoliberalnego modelu rządzenia (ang. *governance*) Europą, przynajmniej w takim kształcie, w jakim funkcjonował on przez ostatnie dwie dekady. Począwszy od roku 2015, ordoliberalizm i suwerenizm coraz częściej okazują się dwoma odmiennymi pomysłami na zarządzanie europejskim kryzysem. Jednak, choć między tymi projektami istnieją realne, istotne różnice, trudno je uważać za całkowicie sobie obce. Pomimo odmiennej retoryki tych dwóch typów „autorytaryzmu” – pierwszy ekonomiczno-fiskalny, drugi ksenofobiczno-reakcyjny – ordoliberalizm i suwerenizm wykazują znaczące podobieństwa, nie mogąc zrzucić z siebie piętna dyskursu rasistowskiego i kolonialnego przenikającego nowoczesną narrację europejską. Uwzględniając te refleksje, chcę teraz zastanowić się nad możliwością sformułowania uniwersalnej koncepcji Europy i europejskości oraz nad jej ograniczeniami.

## JAKI UNIWERSALIZM JEST MOŻLIWY?

W tradycji marksistowskiego autonomizmu, do której nawiązuję, uniwersalność nie jest ani faktem, ani absolutnym horyzontem, a raczej – ambiwalentnym rezultatem nieredukowalnego antagonizmu między klasami; antagonizmu, który jest motorem historii. Z jednej strony żywa siła robocza, jej zmagania i praktyki oporu wobec kapitalistycznego wyzysku i dominacji, z drugiej – kapitał jako konkretna forma organizacji stosunków produkcji i wyzysku robotników. „Najpierw pracownicy, potem kapitał” – pisał w roku 1969 Mario Tronti w książce *Workers and capital*, programowym tekście włoskiego *operaismo*<sup>16</sup>, z którego czerpały całe pokolenia intelektualistów walczących<sup>17</sup>. Najpierw działają pracownicy – działają tak, jak im podpowiada ich niezwykła, antagonistyczna stronniczość (naznaczona społecznymi stosunkami produkcji zorganizowanymi na podstawie hierarchii ras i płci), a następnie przystępuje do działania kapitał, który usiłuje ową stronniczość zredukować do uniwersalizmu (tłumacząc hierarchie i różnice za pomocą dyskursu interesu ogólnego, który zawsze jest interesem burżuazji). Stronniczość znajdująca odbicie w walce klas oraz ich antagonizmie jest rzeczywistą siłą napędową historii; produktywna organizacja kapitalistów nie może zrobić nic innego, niż każdorazowo dostosowywać się do wyzwań stawianych przed nią przez tych, którzy są wyzyskiwani, zdominowani i podporządkowani. Odwracając kierunek zależności między kapitałem a pracą, włoski *operaizm* (podobnie jak inne tradycje myśli krytycznej) kwestionował zbawczy wizerunek rozwoju kapitalistycznego przedstawianego jako interes ogółu i rzucał uniwersalności wyzwanie partykularyzmu<sup>18</sup>.

Na geograficzno-historycznych współrzędnych naszej mapy istnieją różne kontropowieści środowisk wyzyskiwanych, zdominowanych przez kapitał i jemu podporządkowanych, a także stronniczość ich oporu (od czarnych jakobinów na Haiti po „diabły” zamieszkujące śródziemnomorski raj, i wiele innych). Są to historie zbiorowego i subiektywnego oporu funkcjonujące w konfliktach wybuchających wśród

16 *Operaismo* to rozwijający się intensywnie w latach 60. i 70. XX wieku kierunek we włoskim marksizmie akcentujący kluczową rolę pracy żywej (robotników i robotnic), w tym zwłaszcza jej walki z kapitałem, w kształtowaniu funkcjonowania i dynamiki kapitalizmu [przyp. red.].

17 Zob. Mario Tronti, *Workers and capital*, Verso, London 2019.

18 Gigi Roggero, *L'operaismo politico italiano*, Derive Approdi, Roma 2019.

pęknięć i wyrw w kapitalistycznej logice dominacji i eksploatacji. Historie te mówią o innych czasach i innych podmiotach, odnoszą się do innych miejsc i zaburzają płynny proces zarządzania pracą i produkcją przez kapitał, uwidaczniając niepowstrzymaną mobilność współczesnych żywych pracowników oraz fiasko programów oszczędnościowych zarówno w wymiarze społecznym, jak i ekonomicznym. Co zaś najbardziej nas tu interesuje, owe opowieści podważają hierarchie rasowe, którymi przesiąknięta jest sama idea Europy i europejskości, oraz obnażają ograniczenia zachodniego uniwersalizmu.

Z tego miejsca chcę się przyjrzeć bieżącej koniunkturze w polityce europejskiej, wodząc palcem po geograficzno-historycznej mapie o płynnych granicach i ukazującej trajektorie wyznaczone przez skoki i zakłócenia, naruszające linearny bieg historycznego rozwoju kapitalizmu. Wydaje mi się, że otworzenie się na taką perspektywę jest niezwłoczną potrzebą polityczną. Począwszy od lat 80. i 90., krytyka uniwersalizmu była *de facto* polykana przez (post-modernizm i) multikulturalizm, przez co nie zajmowano się wybuchowym potencjałem owej krytyki. Stronniczość (jako coś in nego skonfliktowanego z całością) stała się tożsamością, fragmentem całości, który rywalizuje z innymi fragmentami o awans w kapitalistycznej hierarchii. Stronniczość utraciła wyznaczony sobie cel konfliktu i stała się tożsamością pobłagającą kapitalistycznej kontrrewolucji i proponującą autorytatywnie narzucaną formę burżuazyjnego uniwersalizmu, niezdolnego do wyłamania się z kapitalistycznej narracji i pozostającego w obrębie tej samej logiki kapitału.

Przyjrzyjmy się, na przykład, „racjom humanitarnym”, ożywiającym dyskurs antyrasistowski wobec europejskiego kryzysu uchodźczego w dzisiejszej Europie. I zadajmy sobie pytanie, jak konkretnie mogą one zakwestionować kapitalizm rasowy tkwiący w samej istocie europejskiej konstytucji i narracji. Uważam, że nie mogą. (Mająca potencjał konfliktowy) stronniczość wielorakich historii i trajektorii opisujących współczesną Europę wbijająca klin w narrację dominującą zanika, w miarę jak historie te są wchłaniane w „etos współczucia” retoryki humanitarnej. Didier Fassin, który ostatnio poświęca się w swojej pracy właśnie racjom humanitarnym, nazywa je nową racjonalnością rządzenia ubogimi, wykluczonymi, imigrantami i uchodźcami, opartą na odwoływaniu się do uczuć moralnych i emocji<sup>19</sup>. Ta współczująca logika nakazuje brać pod

<sup>19</sup> Didier Fassin, *Humanitarian reason. A moral history of the present*, University of California Press, Berkeley 2011.

uwagę cierpienia innych i domaga się przeciwdziałania im. Jednakże owa postawa dobroci nie wpływa na hierarchie społeczne i produkcyjne, a przede wszystkim rasowe, nieudolnie skrywane pod apelami o równość – równość czysto formalną, skoro nie bierze ona pod uwagę rozmaitych warunków egzystencji i różnych szans swoich podmiotów. Innymi słowy: za etosem współczucia stanowiącym sedno racji humanitarnych kryją się w założeniu hierarchiczne stosunki społeczne, w których „podmiot mówiący” – przeważnie białe i zachodnie – zupełnie arbitralnie określa, odwołując się do kolonialno-rasowej linii podziału, uniwersalny reżim prawdy oraz warunki istnienia „podmiotu podporządkowanego”, którym jest zwykle imigrant radykał.

Chcę przez to powiedzieć, że „racje humanitarne”, które dziś animują znaczną część europejskiego ruchu antyrasistowskiego, zawodzą, gdy chodzi o zakwestionowanie hierarchii rasowych i podejścia kolonialnego głęboko zakorzenionych w samej istocie Europy i europejskości. Okazują się one nieskuteczną bronią, gdyż ograniczają się do postulatu przyznania urasowionym podmiotom nieco wyższego statusu w obrębie kapitalistycznego porządku rasowego. Są wołaniem o „bardziej ludzkie” warunki egzystencji imigrantów w ramach tych samych społecznych stosunków produkcji. Tu następuje upadek „racji humanitarnych”, obnażone zostają ograniczenia uniwersalizmu. Wszelki uniwersalizm jest możliwy o tyle, o ile mieści się w europejskim porządku rasowym.

## O DEKOLONIZACJĘ ANTYRASIZMU

Dopiero wyłamanie się z porządku rasowego oznacza stworzenie przestrzeni dla jedyne go możliwego uniwersalizmu – takiego, który łamie logikę kapitału. Jak przypomina nam włoski *operaismo*, uniwersalizm istnieje pośród skonfliktowanej stronniczości walk, które rozbijają kapitalistyczny porządek społeczny. W bieżącej koniunkturze europejskiej kryzys reżimu kontroli migracji ujawnia nieredukowalną stronniczość żywej siły roboczej, która stale umyka kontroli granicznej w Europie. Jest to wyzwanie rzucone przez postkolonialną stronniczość żywych robotników ogólnemu interesowi rasistowskiego europejskiego reżimu migracyjnego. Jedyne możliwe antyrasizm istnieje w sferze tego wyzwania. Antyrasizm ten w istocie funkcjonuje właśnie w stronniczości licznych i różnorodnych (kontr)opowieści osnuwanych wokół oddzielnych dróg

na naszej historyczno-geograficznej mapie Europy, wokół szlaków kolonialnych podbojów i postkolonialnych migracji, a także podporządkowania krajów śródziemnomorskich i niezbywalnej konfliktowości „raju zamieszkałego przez diabły”.

Wskazanie „wspólnego mianownika”, który w Europie „pozwoiłby nam wyrzeć poza partykularne przywiązanie do rasy, pochodzenia etnicznego, płci kulturowej lub narodu i uznać wszystkich – mężczyzn i kobiety – po prostu za równych członków rasy ludzkiej” (cytat z zaproszenia na symposium, którego pokłosiem jest ta książka), jest możliwe tylko pod warunkiem odwołania się do napięcia między stronnictwym interesem postkolonialnej siły roboczej a ogólnym interesem kapitalizmu rasowego. *Tertium non datur*. Można odnieść wrażenie, że racje humanitarne to duch wywoływany po to, by stłumić poczucie winy białego człowieka. Powinniśmy więc uznać za politycznie bezużyteczne antyrasistowskie archiwum dyskursów i praktyk, które powstaje bez jakiegokolwiek wzmianki o czarnej czy niezachodniej krytyce rasizmu (od myśli antykolonialnej po czarny marksizm) i rozrasta się bez uwzględnienia odmiennych historii i czasowości stanowiących fundament współczesnej Europy – pokawałkowanych i nieprzecinających się trajektorii, definiujących historyczne i geograficzne koordynaty naszej epoki. Powinniśmy teraz nauczyć się dekolonizować antyrasizm. Uprawianie teorii i polityki bez pamiętania o faktach historycznych i współrzędnych geograficznych współczesnej Europy będzie jedynie operowaniem wciąż w eurocentrycznych i synchronicznych granicach pustego i homogenicznego biegu historii kapitału, we wprost rasistowskich ramach epistemicznej i materialnej przemocy zrodzonej przez kapitał.

Jak pisał Miguel Mellino, „pamięć przegranego uniemożliwia zaistnienie jakiegokolwiek pokojowego uniwersalizmu, jakiegokolwiek próby (dialektycznego) pogodzenia

20 Miguel Mellino, s. 44. stron”<sup>20</sup>. W tym sensie dekolonizacja antyrasizmu oznacza uwzględnienie w naszych antyrasistowskich archiwach spuścizny kolonializmu przesiąkającej europejską narrację i stanowiącej podstawę współczesnego, urasowionego modelu zarządzania różnymi zamieszkującymi Europę populacjami. Oznacza wyjście poza humanitarne racje i etos współczucia, będące echem interesu ogólnego, i skupienie się przede wszystkim na asymetrii warunków i subiektywnych możliwości determinowanych przez materialny wymiar stosunków produkcji.

W książce *The Whites, the Jews and us* Houria Bouteldja występuje z dekolonizatorskim apelem do innej Europy, Europy kontropowieści i kontrczasu, podążającej śladem postkolonialnych migracji. Nawołuje do zerwania z zachodnioburżuazyjną narracją, która ujawnia ograniczenia europejskiego uniwersalizmu, uderzając w ton niezbywalnej stronniczości żywej siły roboczej:

My, rdzenni mieszkańcy Republiki [...], będziemy żebrakami, dopóki będziemy pozostawać więźniami ich filozofii, ich estetyki i ich sztuki. Będziemy żebrakami, dopóki nie zakwestionujemy ich wersji opowieści. Zakładamy zerwanie, niezgodę. Niezgodę! Rujnujemy krajobraz i obwieszczamy nowe czasy. Po-  
stanawiamy nie iść ich śladem, tylko odnaleźć własne źródła gdzie indziej. Oni nam mówią: 1789. My im odpowiadamy: 1492!<sup>21</sup>

21 Houria Bouteldja, *The Whites, the Jews and us. Toward a politics of revolutionary love*, Semiotext(e), Los Angeles 2016, s. 81, 93–94.

Kolejne dwie daty i kolejne dwie oddzielne trajektorie historyczne: 1789 i 1492. Dwie różne filozofie historii, dwie różne epistemologie nowoczesności, słowem – zmaganie między dwiema czasowościami historycznymi. Jedna z nich utopijnym spojrzeniem ogarnia progresywny bieg kapitalistycznego rozwoju, druga zwraca się ku przeszłości, by wyczytać z niej, z historycznych głębin Europy sięgającej poza swoje granice, jakie są źródła epistemicznej i materialnej przemocy czasu teraźniejszego. Jedna mówi językiem tego, co europejskie, i prymatu białego człowieka, druga – językiem urasowionych rdzennych ludów oraz ich oporu. Dwa języki i dwie opowieści, których nie da się sprowadzić do syntezy „równych członków rasy ludzkiej”. Dwa języki i dwie opowieści, które przypominają, że pokojowy uniwersalizm nie jest możliwy w ramach kapitalizmu o rasowym zabarwieniu.

*tłumaczenie: Jerzy Paweł Listwan*

## BIBLIOGRAFIA

Bouteldja Houria, *The Whites, the Jews and us. Toward a politics of revolutionary love*, Semiotext(e), Los Angeles 2016.

Chacrabarty Dipesh, *Provincializing Europe*, Princeton University Press, Princeton 2000.

Curcio Anna, *Un coniglio aguzzino. Razza e lavoro nell'Europa della crisi*, <commonware.org>, 23.09.2013.

Curcio Anna, *Paths of racism, flows of labor. Nation-State formation, capitalism and the metamorphosis of racism in Italy*, „Viewpoint Magazine”, 12.10.2014, <[www.viewpointmag.com/2014/10/12/paths-of-racism-flows-of-labor-nation-state-formation-capitalism-and-the-metamorphosis-of-racism-in-italy/](http://www.viewpointmag.com/2014/10/12/paths-of-racism-flows-of-labor-nation-state-formation-capitalism-and-the-metamorphosis-of-racism-in-italy/)>.

Genova Nicholas De, *The European question. Migration, race, and postcoloniality in Europe*, „Social Text” 2016, № 128.

Fassin Didier, *Humanitarian reason. A moral history of the present*, University of California Press, Berkeley 2011.

James C.R.L., *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Penguin Book, London 2001.

Mellino Miguel, *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*, Derive Approdi, Roma 2019.

Moe Nelson, *Un paradiso abitato da diavoli. Identità nazionale e immagini del Mezzogiorno*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2004.

Robinson Cedric, *Black marxism. The making of the black radical tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2000.

Roggero Gigi, *L'operaismo politico italiano*, Derive Approdi, Roma 2019.

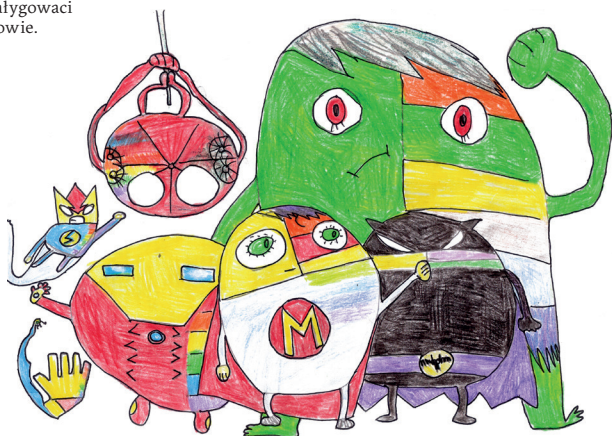
Tronti Mario, *Workers and capital*, Verso, London 2019.

# MY, WĘDROWNI

CLAUDIA CIOBANU  
TEODOR AJDER

Kiedy w pośpiechu przyjęliśmy propozycję napisania tekstu do tomu *W poszukiwaniu wspólnego mianownika. Uniwersalizm i progresywna polityka kulturalna*, pomyśleliśmy, że jako aktywny, działający oddolnie kolektyw migrantów w Polsce będziemy mieli coś do powiedzenia na temat różnego rodzaju uniwersalizmów, często definiowanych przez odsuniętych na margines lub zmuszonych do emigracji myślicieli, nieustannie pojawiających się na kartach historii Europy i ponoszących porażki. Kiedy jednak zagłęбилиśmy się w temat, zdaliśmy sobie sprawę, że organizatorzy oczekują zespołu superbohaterów, którzy opowiedzieliby się po stronie nowego uniwersalizmu i ochoczo wzięliby na swoje barki wszystkie współczesne problemy Europy, a może nawet świata. Nie jesteśmy takimi bohaterami. Możemy natomiast zaproponować to:

To jesteśmy my –  
okrągli, mamałygowaci  
superbohaterowie.



Mamałyga to okrągławy tradycyjny placek kukurydziany popularny w Rumunii i Mołdawii. Warto jednak przypomnieć, że Edmund Husserl w *O pochodzeniu geometrii* mówi o rodzaju proto-geometrii, która zajmuje się koncepcją nieokreśloności, innymi słowy – wędrownymi, czyli nomadycznymi, morfologicznymi esencjami odróżniającymi się zarówno od określoności, jak i od esencji idealnej, królewskiej czy cesarskiej. Okrągławość jest nieokreśloną i płynną esencją odróżniającą się zarówno od koła, jak i od okrągłych obiektów – jest przede wszystkim i nieprzypadkowo niedoskonała. Jest nomadyczna.

Taki nomadyczny charakter mamy my. Jesteśmy migranckim oddolnym kolektywem znanym pod nazwą Mămăliga de Varşovia (Warszawska Mamałyga). Wydajemy trójjęzyczny magazyn (o takim samym tytule: „Mămăliga de Varşovia”) – po rumuńsku, polsku i angielsku, ukazujący się w formie bloga<sup>1</sup> i tradycyjnej, drukowanej.

1 „Mămăliga de Varşovia / Mamałyga Warszawska”, <mama-ligadevarsovia.wordpress.com/> [dostęp: 16.12.2019].

Kolektyw organizuje różnego rodzaju wydarzenia poświęcone migrantom: debaty, odczyty, spotkania z autorami. Tworzymy też zaangażowane politycznie dzieła sztuki i bierzemy udział w wystawach. Prowadzimy także jeden z licznych warszawskich klubów książki, skierowany przede wszystkim do dzieci – spotkania odbywają się po rumuńsku. Nasz kolektyw jest również instytucją badawczą, a odbiorcami wielu naszych tekstów jest środowisko akademickie. Jak na razie nasz punkt widzenia podziela mniejszość mniejszości (Rumuni mówiący po polsku). W pewnym sensie zdradzamy więc zarówno nasz kraj rodzimy, jak i kraj nas goszczący.

Kolektyw powstał w listopadzie 2014 roku – wtedy też zaczęliśmy pisać teksty. Mamy więc pięć lat! Sigmund Freud powiedziałby, że jesteśmy w fallicznej fazie rozwoju, mamy już za sobą fazy oralną i analną. Znajdujemy się w momencie, kiedy pojawia się *superego* i rozwijają się inne interesujące elementy osobowości. Jean Piaget powiedziałby zaś, że posiadamy już własne: język, pamięć i wyobraźnię. Naszą inteligencję cechuje zarazem egocentryzm i intuicyjność, natomiast przed nami wciąż cel, jakim jest myślenie symboliczne.

Mówiąc poważniej, decyzję o założeniu kolektywu podjęliśmy pod wpływem obecnego w polskiej sferze publicznej imperatywu wolności wyrażania poglądów idącej w parze z brakiem

medium – przynajmniej w Warszawie – które dałoby migrantom możliwość zabrania głosu. Brakowało miejsca, w którym moglibyśmy pogadać od serca o kondycji inności. Wyjątek stanowiły irlandzkie puby, gdzie można porozmawiać nad kuflem piwa z przypadkowymi cudzoziemcami, którzy jednak zwykle zaprzętnięci są czym innym.

Rok 2014 okazał się przełomowy. Polski premier Donald Tusk skrytykował aneksję Krymu dokonaną przez Rosję, a później skarżył się na „bezprecedensową” rosyjską aktywność militarną na Bałtyku, mówił, że NATO zostało poddane testowi. Działo się to na kilka miesięcy przed wielkim zwrotem w prawo w polskiej polityce, po którym zjawisko imigracji zaczęło straszliwie demonizować (i wciąż się demonizuje). Dotyczy to nie tylko Polski, ale całej Europy. Naszym zdaniem wyraźnie podważa to pojęcie podstawowych praw i uniwersalizmu, rozumianego jako traktowanie ludzi jednakowo przez władze państwowe, organizacje pozarządowe i – dlaczego nie? – zwykłych obywateli; o coraz powszechniejszej jawnej dyskryminacji nawet nie ma co wspominać. Znamy ją z własnego doświadczenia, wciąż poszerzanego za sprawą osobistych opowieści, mass mediów i mediów społecznościowych. Coraz więcej dowiadujemy się na ten temat.

Przestrzeń kultury alternatywnej, którą chcieliśmy stworzyć, miała chwilowo zapewnić nam dom w naszej bezdomności czy bezpaństwowości (*deztërare* to termin niegdyś często stosowany przez rumuńskich emigrantów oznaczający „wypaństwienie”), a może powinniśmy raczej powiedzieć, że miała nam dać Utopię. Jak powszechnie wiadomo, Thomas More utworzył ten termin od greckiego określenia „nie-miejsce”. Tu tkwią korzenie naszego kolektywu.

Można by nas potraktować jako *case study* migranckiej podróży. Zbaczamy z utartych ścieżek, oddziałując na władze w ojczyźnie i w kraju goszczącym, na społeczeństwo w szerokim rozumieniu, na dyskurs medialny oraz na instytucje kulturalne. Omówimy naszą historię w sposób relacyjny, w tym sensie, że będzie to historia oddolnej samoorganizacji oraz interakcji z wieloma instytucjami państwowymi i półpaństwowymi, będzie ona także świadectwem i próbą zarchiwizowania naszych doświadczeń związanych z życiem imigranckim w Polsce, obecnie będącej członkiem Unii Europejskiej. Każda z tych interakcji zakończyła się odrobieniem pewnej lekcji.

W tym artykule spróbujemy odpowiedzieć na trzy pytania zasugerowane w zaproszeniu do współpracy, choć zrobimy to w odwrotnej kolejności. Najpierw chcielibyśmy opowiedzieć o naszych interakcjach z różnymi instytucjami publicznymi oraz o ich bardziej lub mniej progresywnej polityce kulturalnej. To nasz główny cel. Następnie spróbujemy zająć się rolą kultury w tworzeniu – tak to nazwijmy – nowego uniwersalizmu. I wreszcie podejmiemy się zasugerowania pewnych idei, celów i działań będących składowymi uniwersalnego projektu, dzięki któremu, być może, uda się przezwyciężyć dziedzictwo opresyjnego, zachodniego uniwersalizmu kolonialnego. Jak się okaże, niektóre zakręty drogi, którą obraliśmy, i historie wpływające na nasze obecne działania wymagają przemyślenia i zmiany, inne zaś dają nadzieję na demokratyczne i inkluzywne działania.

Spotkania z różnymi instytucjami państwowymi należą do pól naszych kolektywnych obserwacji i badań. Dokonujemy również wielu introspekcji, próbując zrozumieć te interakcje. Opisujemy je i upubliczniamy w tekstach. Spieramy się, na nowo omawiamy i poprawiamy, żyjemy tymi interakcjami, wszak są one częścią naszego kolektywnego działania. A może nawet, jak uważają niektórzy członkowie naszej grupy, nasze prace powstają właśnie

2 Zob. Stuart Hall et al., *Policing the crisis. Mugging, the state and law and order*, Macmillan, London 1978.

nie w wyniku tych interakcji. (Stuart Hall w *Policing the crisis* zwrócił uwagę na podobną prawidłowość)<sup>2</sup>.

Odbudowa idei uniwersalizmu – lub zbudowanie nowego uniwersalizmu – będzie, naszym zdaniem, wymagała przyjrzenia się ścieżkom migrantów i samego migrantowi/samej migrantce. Co ciekawe, konceptualny związek między uniwersalizmem i migracją jest obecny w wielu akademickich tekstach poświęconych migracji, często – czemu trudno się dziwić – napisanych właśnie przez migrantów. Dla przykładu w liczącej dwięście trzydzieści stron książce Julii Kristevej *Strangers to ourselves* słowo „uniwersalizm” pojawia się na

3 Zob. Julia Kristeva, *Strangers to ourselves*, Columbia University Press, New York 1991.

dwudziestu dwóch stronach, a sam rdzeń, bez końcówki „-lizm”, na osiemdziesięciu pięciu stronach<sup>3</sup>.

Kiedy przymierzaliśmy się do założenia kolektywu, na drodze stanęły nam zinstytucjonalizowane dyskursy i aktualne praktyki instytucyjne świadczące o tym, że migrantów się szkaluje, traktuje jak jednolitą masę i postrzega się ich żałośnie stereotypowo albo całkowicie ignoruje. Doszliśmy zatem do przekonania, że

ważne jest wykształcenie umiejętności czytania indywidualnych migranckich historii i stworzenie przestrzeni, w której te głosy mogłyby wybrzmieć publicznie. Wcześniej dzieliliśmy się przeczytanymi artykułami na ten temat w naszym rodzimym środowisku kulturowym zdefiniowanym przez jego język – rumuński.

Od samego początku misją naszego kolektywu – choć przyjętą nieformalnie – była możliwie największa inkluzyjność zarówno wobec migrantów, jak i wszystkich chcących zabrać głos, którym po drodze jest z naszym projektem, znaczenia nie mają natomiast typ i poziom ich wykształcenia, ich zdolności językowe czy umiejętność pisania. Dbamy o zachowanie egalitarnej, niezhierarchizowanej struktury organizacji. Ideologicznie plasujemy się w wyraźnej opozycji wobec prawicy i wszelakiej maści nacjonalizmów. Można odnieść wrażenie, że ze względu na obraz rumuńskiej diaspory kreowany w rumuńskich mediach – i to, czego dowiedzieliśmy się o sobie w Polsce – niektórzy mieszkający w Polsce Rumuni wolą negować uniwersalne prawa mniejszości zarówno w ojczyźnie – odmawiając tam mniejszości romskiej praw – jak i za granicą, gdzie są gotowi odgrywać rolę „modelowej mniejszości”. Przywodzi to na myśl koncepcję „idealnego migranta” – światomych pariasów (Bernard Lazare) – i ich odpowiedników: społecznych parweniuszy Hannah Arendt. Dlatego niektórzy z nas postrzegają rumuńską diasporę jako mocno osadzoną w prawicowej ideologii. Ramy ideologiczne są dla części z nas tak ważne, że na początku każdy tekst sprawdzany był przez dwóch redaktorów, abyśmy mogli mieć pewność, że nie znajdą się w nim żadne ultraprawicowe stwierdzenia. Ostatecznie zrezygnowaliśmy z tej praktyki. Nasi współpracownicy okazali się bardziej podobni do nas, niż początkowo myśleliśmy.

## INSTYTUCJE

Autorzy tego tekstu poznali się w częściowo publicznej/otwartej instytucji, w słynnym warszawskim squacie Syrena, bodaj w lutym 2012 roku. Syrena była wówczas stosunkowo nowym miejscem na kulturalnej mapie Warszawy. Związani z nią aktywiści i aktywistki zorganizowali otwarte spotkanie poświęcone masowym protestom w Rumunii, które wybuchły po podjęciu przez rumuński rząd decyzji o prywatyzacji sektora medycznych służb ratowniczych. Anarchistyczny squat Syrena osiągnął dwa

niezwykle ważne cele. Po pierwsze: zaspokoił ciekawość Polaków zainteresowanych wydarzeniami w sąsiednim kraju, o których milczały polskie i międzynarodowe media. Po drugie: ludzie dobrze zorientowani w sytuacji Rumunii, chociaż w Polsce anoni-mowi, mogli wziąć udział w debacie.

Trzeciego członka naszego kolektywu, Mihaia Tarta, pozna-liśmy podczas protestu przeciwko wydobywaniu złota metodą cyjanizacji w kopalni odkrywkowej w Rosia Montana, który to protest zorganizowaliśmy w 2013 roku przed Ambasadą Rumu-nii. W naszym kraju trwały wówczas masowe protesty przeciw ponownemu otwarciu kopalni. Mihai poinformował nas o plano-wanym proteście w Warszawie – zamierzał przykuć się do bramy ambasady. Jego teksty były równie radykalne jak jego deklaracje.

Tak więc latem 2014 roku, po niekończących się dysku-sjach, odkryliśmy, że choć chętnie się wypowiadamy, wszystkie nasze wysiłki spелzają na niczym, gdyż nikt nas nie słucha ani w naszej ojczyźnie, z której już dawno wyjechaliśmy, ani w Pol-sce. Nie mieliśmy głosu jako migranci, bo nie znaliśmy polskie-go, mówiliśmy niepoprawnie, z silnym akcentem, albo po prostu dlatego, że byliśmy migrantami. Często powtarzano nam, jak uj-muje to jedna z prac Huberta Czerepoka, że „nigdy nie będziemy Polakami”. Musieliśmy stać się medium, abyśmy wreszcie zostali usłyszani. W naszym przekonaniu to wyzwanie nie mo-gło czekać. Chcieliśmy opowiedzieć naszą historię – nie z braku skromności, ale dlatego, że nic więcej nie mogliśmy zrobić. Dołączyła do nas wtedy Olga Corochii, czwarta – niezwykle ważna i nigdy nie tracąca wewnętrznej równowagi – osoba w redakcji. Nasz zespół przypomina cztery żywioły, bo nieustannie się spie-ramy i wszyscy komunikujemy się w całkiem odmienny sposób.

Na spotkaniu poprzedzającym zainicjowanie działalności kolektywu – było to otwarte spotkanie, o którym informowali-śmy na Facebooku, aby wszyscy zainteresowani mogli dołączyć do zespołu redakcyjnego – pojawił się przedstawiciel Ambasady Rumunii i nawet miał udział w wyborze tytułu magazynu. Począt-kowo staraliśmy się publikować tygodniowo trzy, cztery teksty. Często wychodziły one spod pióra kóregoś z czworga głównych redaktorów, jednak im bardziej szerzyły się informacje o naszym projekcie, tym częściej zgłaszali się do nas nowi autorzy ze środo-wiska imigranckiego. Przez tych pięć lat działalności magazynu współpracowało z nami ponad pięćdziesięciu autorów.

Tymczasem Rumuński Instytut Kultury w Warszawie zaczął dostrzegać istnienie lokalnej rumuńskiej oraz mołdawskiej społeczności w Polsce, wyszedł zatem z propozycją organizacji międzykulturowych wydarzeń, podczas których zamieszkali w Warszawie Rumuni i Mołdawianie mogli na forum omawiać problemy z obszaru kultury. Niestety inicjatywa ta została zarzucona, choć dzięki niej możliwe było budowanie silnej społeczności. Po jednej imprezie tego typu, gdy Facebook zyskiwał na popularności, powstała grupa „Romani in Polonia / Rumuni w Polsce”. Obecnie liczy ona około 1800 członków. Media społecznościowe, między innymi Facebook, a dawniej różnego rodzaju fora, mogą – po założeniu istnienia pewnych obiekty – zostać uznane za autonomiczne przestrzenie publiczne rządzące się określonymi zasadami, w których grupy mniejszościowe dokonują samoorganizacji, prowadzą dyskusje, konsolidują społeczności i tworzą polityczne tożsamości. Zwłaszcza na początku członkowie warszawskiej grupy żywo dyskutowali o rodzimej kulturze i jej obecności w Polsce, wydarzeniach organizowanych przez Rumuński Instytut Kultury, o wiadomościach z kraju albo wymieniali się informacjami na temat zatrudnienia. Obecnie dyskusje te nie są już tak częste. Członkowie grupy nadal służą jednak radą, przekazują sobie wieści na temat ofert pracy oraz omawiają sprawy z obszaru kultury rodzimej i polskiej<sup>4</sup>. Dla nas ta rosnąca grupa też była ważna, ponieważ zaświadczała o obecności w Polsce wielu posługujących się rumuńskim nomadów. Są oni dość podobni do nas, często również znają angielski i nie jest im łatwo uczestniczyć w polskiej kulturze głównego nurtu, być jej odbiorcami.

<sup>4</sup> Zob. Teodor Ajder, *Romanian diasporic Facebook groups as public spheres*, „Open Cultural Studies” 2018, Nr 2.

Choć do pewnego stopnia współpracowaliśmy z tą społecznością w sieci i nadal publikujemy treści na „tablicy” grupy, kiedy pół żartem poprosiliśmy o prawa administratorów strony (między innymi zasugerowaliśmy, że „Mamałyga” mogłaby stać się dziennikiem społeczności), również pół żartem odmówiono nam ze względu na nasze silne zaangażowanie polityczne. Ostatecznie założyliśmy autonomiczną stronę na Facebooku.

Okazało się, że początkowy zapał, jaki wkładaliśmy w uprawiany przez nas progresywny dyskurs, jest niewystarczający i wymaga większych nakładów energii i sił, niż początkowo zakładaliśmy. Wydawało się, że stosunkowo niewielka rumuńskojęzyczna społeczność w Polsce cieszy się z naszego istnienia. Ludzie lajkowali

i śledzili naszą stronę, ale rzadko czytali zamieszczane przez nas treści. Poza tym, mimo okazywanej nam życzliwości, nasze teksty krytykujące zwodniczość kapitalizmu, zachęcające czytelników – a zwłaszcza migrantów – do protestowania i podważania opinii znanych rumuńskich autorów za ich islamofobię i ksenofobię nie wszystkim się podobały, choć paradoksalnie dzięki nim rosło grono naszych odbiorców. Wydaje się, że zostaliśmy do pewnego stopnia zaakceptowani, jak ubogi krewny – wprawdzie wprawiający innych w zakłopotanie, ale mimo to zapraszany na bożonarodzeniową ucztę.

Kilka miesięcy przed ukazaniem się drukiem pierwszego numeru „Mămăliga de Varşovia” prezydent Rumunii Klaus Iohannis odwiedził Polskę. Iohannis doszedł do władzy dzięki głosom diaspory, która czasem jest postrzegana nie tylko jako bardziej krytyczna, lecz także „bardziej liberalna” niż niektóre „prowincje” w kraju. Zostaliśmy zaproszeni na spotkanie z prezydentem, ale chcieliśmy czegoś więcej. Ponieważ Iohannis jest „prezydentem diaspory”, pomyśleliśmy, że poza odczytaniem przygotowanego przemówienia zechce odpowiedzieć na kilka pytań do magazynu rumuńskiej diaspory. Cóż, pobożne życzenie. Powiedziano nam, że wywiad z prezydentem nie wchodzi w grę z powodu napiętego harmonogramu, możemy natomiast wysłać pytania e-mailem. To jednak możemy zrobić zawsze – odpowiedzieliśmy. Poradzano nam więc, żebyśmy przyszli z pytaniami na spotkanie. Tak też zrobiliśmy. Przygotowaliśmy pytania, ale żeby mieć pewność, że nie zostaną zlekceważone, wymalowaliśmy je na olbrzymim, oprawionym w ramę płótnie. Obraz przypominał oficjalny list w powiększonej skali. Jednakże ze względów bezpieczeństwa nie pozwolono nam go wnieść. Nie zostało nam nic innego, niż wejść z naszymi pytaniami zapisanymi na kartce i wręczyć ją *attaché* z otoczenia prezydenta. Kiedy później przynieśliśmy obraz do ambasady, nie został on dostarczony prezydentowi, jak nam obiecano, lecz ze względów bezpieczeństwa wciśnięty w jakiś kąt.

Początkowo prowadziliśmy magazyn jako działalność gospodarczą. Olga Corochii kilkakrotnie próbowała przekształcić ją w organizację pozarządową albo charytatywną, ale nigdy nie udawało nam się załatwić wszystkich formalności ani zyskać wystarczająco wielu sprzymierzeńców. Miejmy nadzieję, że pewnego dnia procedury rejestrowania organizacji pozarządowych staną się przyjaźniejsze i nie będą opisywane wyłącznie po polsku.

Nie dostaliśmy też wsparcia ze strony Rumunii, choć bardzo o nie zabiegaliśmy. Rząd rumuński asygnuje pewne środki na projekty diaspory, niektóre z nich są nawet przeznaczone na cele mediów. Można by sądzić, że magazyn mający w perspektywie drukowane numery, portal internetowy, publikujący materiały po rumuńsku, mołdawsku i polsku tłumaczone na rumuński, polski, a czasem z angielskiego i na angielski, zasługuje na środki z funduszy przeznaczonych na wspieranie wydawania publikacji rumuńskiej diaspory! Nie wspominając o tym, że nigdy nie przestaliśmy promować współczesnej kultury rumuńskiej i mołdawskiej tworzonej za granicą, jak również polskiej kultury w Rumunii. A jednak nigdy nie zostały nam przyznane żadne środki. Ubiegaliśmy się o nie dwukrotnie. Być może nie jesteśmy wystarczająco dobrzy w pisaniu wniosków. Gdy okazało się jednak, że do przyjęcia wniosku zabrakło nam jednego punktu (mieliśmy 49 z 50 stanowiących minimum), sprawdziliśmy, kto dostał 50 punktów. W jednych krajach były to projekty związane z renowacją cerkwi, w innych festiwale muzyki ludowej, a we wszystkich różnego rodzaju wydarzenia wokół flagi narodowej.

Nie należeliśmy do oficjalnie uznawanej diaspory rumuńskiej. W rozumieniu rządu diaspora jest bowiem artefaktem skolonizowanym przez państwo, które wynosi pod niebiosa rumuńską flagę, pragnie czytać dziewiętnastowieczne wiersze wysławiające piękno języka rumuńskiego i – co najważniejsze – modli się w cerkwiach. Taka diaspora nie może być krytycznie nastawiona do symboli narodowych, ma zastygnąć w ich umiłowaniu. A przede wszystkim nie wolno jej krytykować rumuńskiego państwa czy prowadzonej przez nie polityki. Nie ma prawa myśleć samodzielnie. Oczywiście diaspora, cokolwiek to znaczy, nigdy nie realizuje w pełni oczekiwań państwa.

Po wydaniu pierwszego numeru naszego magazynu drukiem lepiej rozumieliśmy, na czym stoimy. Pismo zostało bardzo ciepło przyjęte przez społeczność rumuńską, przyszły setki gości, a Ambasada Rumunii dostarczyła kieliszki na wino i przekazała skromny datek na przekąski. Na szczęście zajrzeli też dwaj członkowie naszej społeczności, Rumun i Mołdawianin (Marius Năvodaru i Alex Casian), którzy zajmują się importem wina.

Z upływem czasu coraz więcej Polaków – a także mieszkających w Warszawie nie-Polaków oraz nie-Rumunów – zaczęło zwracać na nas uwagę. Okazało się, że to, co robimy, interesuje

jakaś wąską grupę polskich odbiorców. Polska lewica próbowała zwalczać szerzącą się antyimigrancką fobię, manifestując bardziej inkluzywny stosunek do migrantów. Niektórych z nas proszono o zabieranie głosu jako „specjalistów od migracji”.

Sam kolektyw także cieszył się coraz większym zainteresowaniem. Do publikacji dość eklektycznego pierwszego papierowego numeru naszego magazynu przyczynił się też pewien inkluzywny program dla migrantów. Fundacja Inna Przestrzeń prowadziła warsztaty (nazwane KIWI) skierowane do migrantów, którzy rozważali prowadzenie nienastawionych na zysk działań kulturalnych lub społecznych w nowo otwartym warszawskim Centrum Wielokulturowym. Wzięliśmy udział w projekcie i pozyskaliśmy niewielki grant. Choć dofinansowanie było skromne i trzeba je jeszcze było poddać opodatkowaniu, to te tysiąc złotych z górką stanowiło dla nas ogromną pomoc. Nie chodziło zresztą wyłącznie o pieniądze, lecz najróżniejszego rodzaju wsparcie: otwartość, szczerze zainteresowanie, chęć omawiania różnych możliwości, porady. Z zadowoleniem możemy przekazać, że formuła dofinansowania udzielanego przez Centrum Wielokulturowe zmieniła się na lepsze. Centrum ogłosiło nabór na projekty powyżej 5 tysięcy złotych, przyznanie funduszy przestało też być uzależnione od obowiązkowego udziału w przydługawych warsztatach fundrisingowych.

Z czasem jednak pojęliśmy, że polscy odbiorcy bardziej potrzebują treści w języku polskim. Nasze rozważania po rumuńsku – a nawet po angielsku – pozostawały całkowicie poza ich zasięgiem. Podczas prezentacji pierwszego drukowanego numeru w Krakowie nasi polscy przyjaciele wyraźnie stwierdzili, że musimy pisać po polsku, argumentując to tym, że funkcjonujemy przecież w polskiej przestrzeni kulturowej. Problem w tym, że tylko niektórzy z nas mówią po polsku. A spośród tych nieliczni mieli śmiałość pisać w tym języku. W Polsce nadal nie jest łatwo uczyć się polskiego. Istniało jedynie kilka programów nauki polskiego dla obcokrajowców. Osoby, które mogłyby zająć się tłumaczeniem, już i tak miały nadmiar codziennych obowiązków. Gdy zdaliśmy sobie sprawę, że nie wszyscy nasi przyjaciele w dniu prezentacji papierowego numeru są w stanie zrozumieć słowa padające ze sceny, próbowaliśmy zapewnić tłumaczenie również na polski. W Polsce angielski nie jest *lingua franca*.

Podzieliliśmy publiczność na dwie części: do połowy sali, którą zajmowali Rumuni, mówiliśmy po rumuńsku – opisywaliśmy

nasze zmagania migrantów, mówiliśmy o polskiej kulturze. Do drugiej połowy – Polaków – mówiliśmy po polsku o rumuńskiej kulturze, produktach kultury i niedawno wydanych książkach. Ta podzielona sala jest metaforą stanu „pomiędzy”, w którym tkwimy – tu i tam, w obu miejscach i nigdzie. Mimo że popełnialiśmy błędy gramatyczne i przekręcaliśmy słowa, udało nam się bardziej zainteresować część zebranych Polaków naszą działalnością. Z okazji wydania drugiego drukowanego numeru poświęconego kwestii migracji Paweł Sulik, dziennikarz prowadzący audycję „Los Polandos” w warszawskim radiu Tok FM, zaprosił nas do studia, żebyśmy opowiedzieli o magazynie. Oczywiście wydelegowaliśmy cztery osoby, każdą z paszportem innego kraju (Katy Bentall – Anglia, Alan James – USA, Claudia Ciobanu – Rumunia, Teodor Ajder – Mołdawia). Mimo że niektórzy z nas nie mówią płynnie po polsku, gospodarz wykazał się cierpliwością. Audycja radiowa miała więcej wspólnego z performance’em artystycznym niż z wywiadem.

Ta niezwykła audycja zrealizowana przez Pawła Sulika była – i, jak nam przekazano ku naszej radości, nadal jest – prawdziwą konkurentką naszego magazynu. „Los Polandos” należy do nielicznych programów w warszawskich mediach, które ukazują punkt widzenia migrantów i obcokrajowców mieszkających w Warszawie i oddają im głos. Goście wprawdzie zwykle mówią po polsku, a nie w swoich rodzimych językach, ważne jest jednak, że Paweł Sulik, rozmawiając z nimi, wychodzi poza tematy ściśle związane z migracją i pochodzeniem etnicznym; dyskusje często toczą się wokół spraw zawodowych, a goście są przedstawiani jako specjaliści w danej dziedzinie. Sulik to jeden z nielicznych polskich dziennikarzy, którzy zapraszają nie-Polaków do omawiania problemów międzynarodowych i krajowych, traktując ich jak równych sobie. W tym sensie jest chyba jednym z najbardziej postępowych dziennikarzy w stolicy Polski, choć na szczęście nie jest jedyny.

Po audycji przenieśliśmy się do Galerii Studio w samym centrum Warszawy, gdzie wspólnie poproszono nas o zaprezentowanie drugiego numeru naszego magazynu. Nazwaliśmy go „gorzkim numerem”. Skoro to Galeria Studio nas gościła, mówiliśmy przede wszystkim po polsku, także o naszych migranckich doświadczeniach. Podczas tego spotkania rumuńska czytelniczka wstała i poprosiła, żebyśmy przeszli na rumuński. Sprowadziła nas na właściwą drogę.

W 2017 roku, mniej więcej dwa lata później, polska galeria lokal\_30 (wystawiane są tam prace na przykład Natalii LL, artystki, której dzieła zostały niedawno wycofane z ekspozycji Muzeum Narodowego, co odbiło się głośnym echem i wzbudziło protesty w całym kraju) zaprosiła nas do wzięcia udziału w wystawie poświęconej różnym wymiarom aktywizmu w polskiej sztuce współczesnej. Padła sugestia, abyśmy wystawili nasz *List do prezydenta* podczas pokazu podejmującego kwestię sztuki ściśle związanej z aktywizmem politycznym. Była to dobra okazja, aby dowiedzieć się więcej na temat miejsca przechowywania naszego malowanego listu. Zapytaliśmy o to Ambasadę Rumunii. Obraz nadal znajdował się w placówce, mimo że prezydent Iohannis jeszcze dwukrotnie odwiedził Polskę po tym, jak zwróciliśmy się do niego w owym liście z kilkoma pytaniami. Przynajmniej nie został zniszczony. Ambasada była tak uprzejma, że wypożyczyła nam obraz na wystawę. Wykonaliśmy wolne tłumaczenie i przygotowaliśmy polską wersję naszych dziesięciu pytań osadzonych w polskim kontekście i skierowanych do polskiego prezydenta (nie liczyliśmy jednak na odpowiedź). Wszystkie teksty i działania powstałe na okoliczność tej akcji opublikowaliśmy w magazynie internetowym i przetłumaczyliśmy na polski. Wszystkie trzy numery wydrukowane w pięćdziesięciu egzemplarzach zostały wystawione w lokalu\_30. Najnowszy, trzeci numer „Mămăligi”, wciąż był jeszcze ostatecznie opracowywany. Czasopismo miało zostać ręcznie oprawione, wydane na zamówienie i poświęcone przekładowi jako medium współczesnych działań artystycznych.

Krytyka Polityczna zaprosiła nas do uczestnictwa w spotkaniu poświęconym migrantom – przedsięwzięcie było skierowane raczej do obcokrajowców w Polsce. Później prowadziliśmy podobne spotkanie podczas Niezależnego Kiermaszu Książek w przestrzeni squatu ADA Puławska.

Tymczasem kluczowa dla naszego istnienia i tożsamości stała się relacja z bardzo szczególną dla nas osobą – a właściwie człowiekiem instytucją – pochodzącą z Anglii artystką wizualną i poetką Katy Bental. Gościła nas ona w swojej pracowni w warszawskim Śródmieściu, gdy nie było dla nas miejsca w ambasadach albo nie mieliśmy za co wynająć lokalu. W Warszawie brakuje tanich lub bezpłatnych przestrzeni, w których odbywałyby się wydarzenia kulturalne, albo są one niedostępne dla migrantów. Katy pomagała na różne sposoby, o których jednak woli nie mówić

głośno. Udostępniła nam też swoje prace wizualne i wiersze do wykorzystania w magazynie. Ujrzelśmy siebie w jej walce z polszczyzną, ale też w tworzonych przez nią otwartych kanałach komunikacji z Polakami za pośrednictwem rysunków, sztuki i roślin.

## KULTURA

Przypomnijmy, że poznaliśmy się podczas protestów przeciwko ponownemu otwarciu toksycznej kopalni w regionie Rosia Montana. W traktacie poświęconym nomadologii Gilles Deleuze i Félix Guattari łączą kopalnię z nomadem. „Kwestia kontroli nad kopalniami zawsze dotyczy nomadycznych ludów. Każda kopalnia jest linią ujęcia”<sup>5</sup>. W naszym rozumieniu „linia ujęcia” określa połączenie gładkiej przestrzeni i ruchu ludzi na tej przestrzeni, który trwa, tocząc wojnę przeciwko państwu i ogólnościatowemu aksjomatowi wyrażanemu przez państwo. Istnieje specjalna, pierwotna relacja między podróżą a przemysłem metalurgicznym (deterytorializacja). Złotnictwo jest sztuką barbarzyńską *par excellence*: filigran, platerowanie złotem i srebrem związane są z gospodarką nomadyczną, która jednocześnie wykorzystywała i odrzucała handel zarezerwowany dla obcokrajowców. Nomadzi bowiem, oczywiście, postrzegali miejscowych jako obcych.

Deleuze i Guattari sugerują, że napięcie między nomadami i miejscowymi jest równie odwieczne jak historia. Prehistoryczną Europę przemierzały ludy uzbrojone w topory wojenne. Spośród nich wyodrębniła się grupa nomadów wyposażonych w metalową broń, którzy opuścili stepy, wymieszali się z innymi ludami i rozproszyli po całym kontynencie. Czy to oni utrzymywali kopalnie, drążyli w ziemi tworzącej naszą obecną europejską przestrzeń wszelkie możliwe otwory? Czy byli „prezałożycielami” naszego kontynentu? Przywołujemy pamięć owych starożytnych wędrowców, pozostających w ciągłym ruchu fachowców zapewniających przepływ wiedzy, takich jak rzemieślnicy. Rzemieślnik, kowal jest wędrowcem, obieżyświatem. Podążać za przepływem materii, czy wędrować, pozostawać w ruchu. Jest to intuicja w działaniu.

Rzemieślnicy jednak nie są nomadami, nie muszą być wędrowcami, pasterzami na jeden sezon ani migrantami, choć nomadzi bywają rzemieślnikami. Wśród nomadów nie są koczownikami

<sup>5</sup> Zob. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tysiąc plateau*, tłum. Sławomir Królak, Piotr Łaskowski, Mateusz Janik, red. Joanna Bednarek, przedm. Michał Herer, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015.

ani osiadłymi wśród osiadłych, ani półkoczownikami wśród koczowników, ani półosiadłymi wśród osiadłych. Najważniejszym celem nomadów jest zajęcie i zachowanie gładkiej przestrzeni, ten aspekt decyduje o tym, że są nomadami (jest istotą tego zjawiska). Na własny użytek będą wędrowcami, obieżyświatami tylko w odpowiedzi na imperatyw narzucany przez gładką przestrzeń. Relacje z innymi są rezultatem ich wewnętrznej wędrówki, nieokreślonej istoty, a nie odwrotnie. Konieczność komunikowania się z ludami osiadłymi i koczownikami jest dla nich typowa, narzucona przez ich wędrowny styl życia, przez fakt wynalezienia podziurawionej przestrzeni. Są podwójni w swej istocie, są hybrydą, mieszanką, bliźniaczym tworem, mamaligą.

Państwa zawsze miały problem nie tylko z wygnańcami, ale również z robotnikami wędrownymi, *compagnonnages* – nomadycznymi, stale przemieszczającymi się grupami murarzy, cieśli, kowali, anarchistów i tym podobnych. Pomyślny o architekturze gotyckiej jako świadectwie odległości pokonywanych przez robotników wędrownych wznoszących katedry blisko i daleko, również w Polsce (strajk i mobilność), co nie było wygodne dla państwa.

Jeśli chodzi o pismo, nomadzi nie muszą go tworzyć, zapożyczają je od swych osiadłych, imperialnych sąsiadów. Metalurgia, złotnictwo, ornamentyka, nawet ozdoby nie tworzą pisma, choć ich siła abstrakcji dorównuje pismu. Inne są jednak zręby tej siły.

6 Zob. Agota Kristof, *Analphabetka. Opowieść autobiograficzna*, tłum. Agnieszka Żuk, Oficyna Literacka Noir sur Blanc, Warszawa 2005.

W eseju *Analphabetka* Agota Kristof opowiada o znaczeniu wiary dla jej podróży i łączy ją z ideą pisma<sup>6</sup>. Osoby, których historia życia wiąże się z doświadczeniem migracji, a często również straty, są, być może, wrażliwsze na różnorodność samoakceptacji, jaką daje pisanie. Takich ludzi w ubiegłym wieku było tak dużo, że dziś jesteśmy już do nich w zasadzie przyzwyczajeni. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że ci wygnańcy podczas swojej wędrówki stworzyli nowe, nomadyczne uniwersum, nawet jeśli wzmianki na ten temat pojawiają się tylko w pomniejszych publikacjach.

Dziś kruszcem, w którego poszukiwaniu wyruszają wędrowcy, jest kultura. Nomadzi uczą się języków i używają ich, żeby tę kulturę wyrazić i przekazać dalej. Po angielsku, polsku i – czemuż by nie – jak w naszym przypadku, po rumuńsku. Choć w pewnym sensie zawsze pozostajemy kolonizatorami, ponieważ

ujarzmiamy przestrzeń, to równocześnie sami jesteśmy opanowywani przez kulturę i język. Zabiera nam to czas. Nasze dzieci muszą się z tym mierzyć i stają się bardziej świadome ideologii państw, których językami mówimy. Na szczęście na różne sposoby stawiają opór, posługując się własnym językiem i szlifując go. My zaś podążamy za kulturą, wydobywamy ją, formujemy z niej coś nowego. To trochę jak ze starożytnym obiektem – nazywamy go dziś klejnotem, choć nie jesteśmy pewni jego oryginalnego znaczenia, my zaś wytwarzamy takie tekstualne artefakty. Dajemy je miejscowym. Dajemy je nomadom. Kultura jest metalem, który przetapiamy i nadajemy mu kształt. Nie jest ani rzeczą, ani organizmem. Jest ciałem bez organów. Być może jednak wiele z wspomnianych wcześniej kwestii odnosi się przede wszystkim do nas, osób związanych z „Mamałygą”.

## SUGESTIE DLA POLITYKÓW I WSPÓLPRAKTYKÓW KULTURY

Oczekiwano od nas przedstawienia w tekście kilku rekomendacji. Nasze są bardzo skromne, stanowią zaledwie punkt wyjścia czy refleksję do przemyślenia. Kierujemy je do decydentów na całym świecie (migracja jest przecież powszechna) i obywateli wszystkich państw:

- uznaj, raz na zawsze, istnienie migrantów, otwórz oczy i twórz przeznaczone dla nich instytucje i politykę,
- nie buduj instytucji i polityki dla emigrantów bez ich udziału – jak wskazaliśmy wyżej, próbując opisać własne doświadczenia, to sprawa bardzo specyficzna i zniuansowana, warto w nią wniknąć, aby zachęcić samych zainteresowanych do udziału,
- wspieraj istniejące alternatywne miejsca, progresywne instytucje, squaty i tak dalej – to właśnie one tworzyły przestrzeń dla imigrantów, zanim zaczęto o nich mówić powszechnie. Tym miejscom warto zapewnić stałe wsparcie, aby mogły kontynuować swoją działalność – zepchnięci na margines najlepiej rozumieją innych zepchniętych,
- kulturalne instytucje dla migrantów nie mogą być krępowane narodową ramą, nie mogą być to instytucje narodowościowe; „Mamałyga” nie pasowała ani do

polskich instytucji państwowych, ani do rumuńskich – to nie my powinniśmy się zmienić (choć wiele jeszcze należy poprawić na lepsze), tylko one,

- pokonuj bariery językowe, nie przez używanie różnych języków, lecz także za pośrednictwem obrazu, dźwięku, ruchu; wyjaśniaj politykę w sposób niewerbalny, aby nabrała bardziej demokratycznego charakteru i stała się dostępniejsza dla obcokrajowców (może warto przełożyć konstytucję na język komiksu?),
- wprowadź prawo głosowania dla migrantów w wyborach krajowych i europejskich.

*tłumaczenie: Jakub Jedliński*



## O Autorach i Autorkach

### TEODOR AJDER

urodził się w Kiszyniowie. Pracuje w American School of Warsaw w Departamencie Nauki Pracy dla Wspólnoty. Jest pisarzem, psychologiem, specjalistą w zakresie kształcenia specjalnego i kuratorem. Ukończył studia psychologiczne na Uniwersytecie Babeş-Bolyai (Rumunia), a tytuł magistra edukacji oraz doktora w dziedzinie nauk środowiskowych, informacyjnych i mediów zdobył w National University w Jokohamie. Ajder jest autorem wielu książek, w których dominuje temat migracji, między innymi: *MO[PO]JARO* (2010), *The mên mask is for a Japanese girl* (2008, drugie wydanie 2019), *Vurda, the heart's replacement* (2003) i *Hour of love* (2002). W 2014 roku wraz z grupą rumuńskojęzycznych imigrantów w Polsce założył „Mămăliga de Varşovia” – trójjęzyczne pismo literackie koncentrujące się na sytuacji imigrantów.

### ROBIN VAN DEN AKKER

jest starszym wykładowcą filozofii i kierownikiem Wydziału Humanistycznego Erasmus University College w Rotterdamie. Pisał o sztuce współczesnej, kulturowych estetykach i politykach w „The Journal of Aesthetics and Culture”, „Frieze”, „ArtPulse”, „Monu”, „The American Book Review” oraz w wielu innych czasopismach, katalogach i wydawnictwach. Jest redaktorem założycielem platformy badawczej „Notes on Metamodernism” (2010) i redaktorem zbioru *Metamodernism: Historicity, affect, and depth after postmodernism* (2017), który ukazał się w serii Radical Cultural Studies (Rowman & Littlefield International). Jego prace były tłumaczone na wiele języków, w tym mandaryński, rosyjski, niemiecki i hiszpański.

### CLAUDIA CIOBANU

pochodzi z Rumunii, mieszka w Warszawie i pracuje na zlecenie jako reporterka. W swoich artykułach dla takich mediów, jak Reuters, Al-Dżazira, openDemocracy i „The Guardian”, zajmuje się tematyką Europy Środkowo-Wschodniej. Ciekawią ją kwestie związane z procesem transformacji społecznej, kulturowej, politycznej i ekologicznej w regionie, ze szczególnym naciskiem na aktywizm polityczny. Píše również o losie emigrantów z krajów Europy Środkowo-Wschodniej na Zachodzie. Wraz z Teodorem Ajderem należy do kolektywu rumuńskojęzycznych imigrantów w Polsce

„Mămăliga de Varşovia”, wydającego trójjęzyczne pismo literackie, które koncentruje się na sytuacji imigrantów.

### ANNA CURCIO

to walcząca badaczka marksizmu autonomistycznego. Jej badania, prowadzone głównie we współpracy z innymi naukowcami, skupiają się na samoorganizacji prekariuszy w kilku obszarach gospodarki, od logistyki po tragarstwo. Brała też udział w różnorodnych inicjatywach z pogranicza badań naukowych i aktywizmu, w tym w grupach badaczy i aktywistów społecznych, na przykład UniNomade czy EduFactory. Obecnie jest członkinią projektu Commonware (commonware.org). Mieszka we Włoszech.

### ULRIKE GUÉROT

jest profesorką Donau-Universität Krems w Austrii i kierowniczką Katedry Polityki Europejskiej i Badań nad Demokracją. Jest też założycielką European Democracy Lab w Berlinie – think tanku opracowującego innowacyjne idee dla Europy. Poza pracą i nauczaniem na uniwersytetach w Europie i USA Guérot pracowała również w wielu europejskich instytutach badawczych i think tankach, a także nimi zarządzała. Jej książki: *Why Europe must become a republic* (2016) oraz *The new civil war: the open Europe and its enemies* (2017) stały się bestsellerami w Niemczech i innych krajach. Jej prace są tłumaczone i wydawane w całej Europie. W okresie od jesieni 2017 roku do wiosny 2018 roku piastowała stanowisko wizytującego profesora im. Alfreda Grossera na Uniwersytecie Goethego we Frankfurcie.

### JULIEN KLOEG

jest starszym wykładowcą filozofii politycznej na Wydziale Humanistycznym Erasmus University College w Rotterdamie. W swojej rozprawie doktorskiej *Europe's political frontier* analizował depolityzację jako teoretyczny i praktyczny problem współczesnej polityki europejskiej, z nowo wprowadzoną koncepcją europopulizmu jako proponowaną interwencją. Obecnie przygotowuje zaktualizowaną wersję rozprawy. Kloeg pisze o filozofii politycznej i jej skrzyżowaniu z antropologią filozoficzną oraz o filozofii edukacji. Jego zaangażowanie polityczne i edukacyjne wyraża się także poprzez działalność w zakresie filozofii publicznej. Jest członkiem Erasmus Institute for Public Knowledge.

## ALEXANDRE LACROIX

to filozof, pisarz i redaktor naczelny „La Philosophie Magazine”. Prowadzi zajęcia z kreatywnego pisania i nauk politycznych w Instytucie Nauk Politycznych (Sciences-Po) w Paryżu. Jest też założycielem i dyrektorem szkoły pisarskiej „Les Mots” oraz redaktorem cyklu „Les Grands Mots” wydanego przez Autrement. Napisał dziewiętnaście książek z obszaru beletrystyki, literatury faktu i eseju. Jego ostatni esej *Devant la beauté de la nature* ukazał się jesienią 2018 roku nakładem Allary Éditions.

## ANDRZEJ LEDER

jest doktorem habilitowanym, profesorem w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, psychoterapeutą. Wydał rozprawę filozoficzną *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, pracę na temat historii Polski *Prześniona rewolucja, ćwiczenie z logiki historycznej*, rozprawy dotyczące idei filozoficznych w dwudziestowiecznej Europie: *Rysa na tafti. Teoria w polu psychoanalitycznym i Był kiedyś postmodernizm*, a także, po angielsku, *The changing guise of myths*. Wykłada w Szkole Nauk Społecznych (GSSR) IFiS PAN i w Collegium Civitas. Mieszka w Warszawie.

## ROBERT PFALLER

jest profesorem filozofii i teorii kultury na Uniwersytecie Sztuki i Wzornictwa Przemysłowego w Linzu (Austria), a także członkiem założycielem wiedeńskiego stowarzyszenia badań psychoanalitycznych *Stuzzicadenti*. W 2007 roku otrzymał od Psychoanalytisches Seminar Zürich nagrodę The Missing Link za powiązanie psychoanalizy z innymi dziedzinami nauki w niemieckim wydaniu swojej książki *The pleasure principle in culture: Illusions without owners (Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur, 2002)*.

## JAN SOWA

jest materialistyczno-dialektycznym teoretykiem i badaczem społecznym. Doktor socjologii, habilitował się z kulturoznawstwa, koncentruje się na badaniach nad nowoczesnością. Był kuratorem programu dyskursywnego i badań pierwszej edycji (2018–2019) Biennale Warszawa, a obecnie pracuje na stanowisku profesora w Katedrze Teorii Kultury Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie. Autor i redaktor kilku-nastu książek, między innymi *Fantomowe*

*ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą, Sport nie istnieje. Igrzyska w społeczeństwie spektaklu* (wspólnie z Krzysztofem Wolańskim), *Solidarność 2.0, czyli demokracja jako forma życia*.

## ANA TEIXEIRA PINTO

jest pisarką i teoretyczką kultury. Wykłada na berlińskim Universität der Künste, ponadto jest pracownicą naukową Uniwersytetu Leuphana w Lüneburgu. Swoje prace publikowała w „e-flux journal”, „Springerin”, „Camera Austria”, „art-agenda”, „Mousse”, „Frieze”, „Domus”, „Manifesta Journal” czy „Texte zur Kunst”. Jest redaktorką tomu *The reluctant narrator* (2014), a niedawno współpracowała przy *Alleys of your mind: Augmented intelligence and its traumas* (red. Matteo Pasquinelli, 2015), *Nervöse Systeme* (red. Anselm Franke, Stephan Hankey i Marek Tuszynski, 2016) oraz *Animals* (red. Filipa Ramos, 2016). Mieszka w Berlinie.

## OVIDIU ȚICHINDELEANU

jest filozofem i teoretykiem społecznym. Doktorat w dziedzinie filozofii obronił na Binghamton University w Nowym Jorku. Jest redaktorem „IDEA Magazyn” oraz koordynatorem serii wydawniczych IDEA Publishing House w Klużu-Napoce (Rumunia). Jest również współzałożycielem niezależnych platform Indymedia Romania (2004), CriticAtac (2010) oraz LeftEast International (2012) oraz członkiem Zarządu El Taller International. Od 2012 roku wykłada w Szkole Dekolonializmu Instytutu Roosevelta w Middelburgu w Holandii. Mieszka w Kiszyniowie.

**BIENNALE WARSZAWA**

to interdyscyplinarna instytucja kultury prowadząca działalność artystyczną, badawczo-naukową, edukacyjną oraz społeczną. Pracuje na przecięciu rozmaitych dyscyplin, łączy obszar kultury i sztuki z obszarem teorii i nauki oraz aktywizmu społecznego. Jej program tworzony jest na podstawie działań zespołu kuratorskiego oraz współpracy z innymi podmiotami: instytucjami kultury, organizacjami pozarządowymi, inicjatywami społecznymi oraz twórcami i twórczyniami, badaczami i badaczkami, aktywistami i aktywistkami działającymi na wszystkich interesujących nas polach. W ramach swojej statutowej działalności prowadzi stały program działań interdyscyplinarnych o charakterze poszukiwań kuratorskich/artystycznych oraz badawczych przygotowujący do międzynarodowego biennale rozumianego jako cykl interdyscyplinarnych wydarzeń. Idea biennale opiera się na założeniu, że kultura i sztuka odgrywają kluczową rolę w budowaniu nowoczesnego, tolerancyjnego, krytycznego społeczeństwa działającego w poszanowaniu demokracji i wolności obywatelskich, wielości poglądów, religii, orientacji seksualnej, pochodzenia.

**EUNIC WARSZAWA**

instytucja zrzeszająca blisko trzydziestu aktywnych członków, członków stowarzyszonych i partnerów, działa od 2007 roku w ramach EUNIC (European Union National Institutes for Culture) – europejskiej sieci narodowych instytucji kultury oraz innych instytucji, liczącej trzydziestu sześciu członków ze wszystkich państw Unii Europejskiej. Celem EUNIC Warszawa jest promowanie różnorodności kulturowej i porozumienia między europejskimi społecznościami oraz wzmocnienie dialogu międzynarodowego i współpracy w obszarze kultury. W dążeniu do nich uwzględnia interdyscyplinarne podejście w kulturze obejmujące między innymi humanistykę, naukę, edukację i badania naukowe. Działalność EUNIC Warszawa koncentruje się na takich celach, jak:

- wzmocnienie sieci europejskich instytucji kultury i ambasad w Warszawie oraz wytworzenie synergii i efektywnych partnerstw w ramach sieci wraz z innymi specjalistami działającymi w obszarze kultury i poza nim w Polsce,
- poszerzenie roli kultury we współczesnym społeczeństwie oraz wzmocnienie poczucia przynależności do bogatej i zróżnicowanej europejskiej społeczności kulturalnej,
- promowanie kultury europejskiej i jej wartości, takich jak różnorodność kulturowa, dialog międzykulturowy, równouprawnienie płci i wielojęzyczność,
- wzmocnienie i utrzymanie dialogu kulturowego, wymiany i współpracy z państwami trzecimi.

**NARODOWE INSTYTUTY KULTURY  
BIORĄCE UDZIAŁ W PROJEKCIE:**

*W poszukiwaniu wspólnego mianownika.  
Uniwersalizm i progresywna  
polityka kulturalna*

Redakcja merytoryczna: Jan Sowa

Redakcja językowa, korekta: Paulina Bieniek, Anna Papiernik | [tessera.org.pl](http://tessera.org.pl)

Dostosowanie projektu: Marcin Hernas | [tessera.org.pl](http://tessera.org.pl)

Skład i łamanie: Anna Papiernik, Marcin Hernas | [tessera.org.pl](http://tessera.org.pl)

Koordinacja wydania: Piotr Grzymisławski, Joanna Janiszewska

Druk: Mazowieckie Centrum Poligrafii

Copyright © for this edition by Biennale Warszawa  
and EUNIC Warszawa, 2019.

Wydanie pierwsze

ISBN 978-83-955189-5-9

**Biennale  
Warszawa**

Institucja Kultury  
m.st. Warszawy



**Biennale Warszawa**

Mokotowska 29a

00-560 Warszawa

T: +48 22 6208288

[biuro@biennalewarszawa.pl](mailto:biuro@biennalewarszawa.pl)

[www.biennalewarszawa.pl](http://www.biennalewarszawa.pl)

Partner: EUNIC Warszawa



Projekt współfinansowany ze środków  
Komisji Europejskiej Przedstawicielstwa w Polsce.







Uniwersalizm jest jednym z najbardziej ambiwalentnych i sprzecznych, ale jednocześnie wartościowych elementów europejskiej kultury. Z jednej strony, jak ujął to Alain Badiou, chrześcijaństwo stworzyło zręby uniwersalizmu, który nie rozróżnia tożsamości etnicznych, narodowych czy kulturowych, lecz traktuje każdą osobę ludzką jako równą i zasadniczo taką samą, jako że „u Boga nie ma względu na osobę” (List św. Pawła do Rzymian, 2,11). Z drugiej strony ideologia uniwersalizmu była elementem projektu kolonialnego i środkiem do utrzymywania subalternów w ryzach: biali zdobywcy twierdzili, że europejskie normy – religijne, kulturowe czy społeczne – mają wartość nadrzędną, i narzucali je jako powszechnie obowiązujące, chcąc zmusić poddanych do posłuszeństwa i zniszczyć ich sposób życia. Nadal jest to jedna z przyczyn nieufności, którą wiele społeczeństw i grup etnicznych wyraża wobec pretensji Zachodu do uniwersalizmu.

Trudności w dążeniu do uniwersalizmu nie są bynajmniej tematem badań jedynie dla historyków, filozofów czy socjologów. Globalny, a tym samym uniwersalny charakter wyzwań, przed którymi stoimy – takich jak zmiany klimatyczne, masowe migracje, niekontrolowane wpływy instytucji finansowych, prawicowy terroryzm i tym podobne – sprawia, że stworzenie nowego uniwersalizmu staje się zadaniem najwyższej wagi. *ze Wstępu JANA SOWY*

