

W tych smutnych okolicznościach przyrody...

AGATA BIELIK-ROBSON
INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII PAN
UNIVERSITY OF NOTTINGHAM

stanowisko

Fot. Kasia Trzcicka



Na pytanie, czy możliwa jest polityka poza konfliktem, odpowiedź jest jedna: NIE. Ale na pytanie, czy możliwa jest polityka, która nie czyni z konfliktu swojej alfy i omegi, należy natychmiast odpowiedzieć: TAK. Różnica między tymi dwiema replikami jest różnicą poziomów modalnych; podczas gdy pierwsze zdanie jest opisowe, drugie ma charakter wyrażnie normatywny. Na diagnozę, zgodnie z którą konflikt jest nieusuwalną cechą ludzkiego życia politycznego, nakłada normę, która apeluje do naszego zmysłu etycznego: poszukiwania wspólnego dobra, wiary w wartość pokoju społecznego, przekonaniu o konieczności choćby minimalnego moralnego *sensus communis*.

W odczarowanym świecie późnej nowoczesności konstatacje zawsze mają przewagę nad normami: diagnozy trzymające się twardych faktów usuwają w cień etyczne postulaty, które wobec tamtych wydają się naiwną, niczym nie ugruntowaną, tanią – i coraz tańszą – moralistyką. Późnonowoczesny realizm jako swą poznańczą zdobycz przedstawia coś, co jeszcze dwa wieki temu uchodziłoby za błąd ontologiczny, czyli próbę wywiedzenia tego, co być powinno, z tego, co jest. Dziś do nikogo już prawie nie przemawia argumentacja Kanta, że *Sollen* (sfera powinności) nie tylko nie bierze się z *Sein* (sfery bytu), ale

jest mu wręcz przeciwstawna. Jak mawiał Steven Schwarzschild, współczesny żydowski kantysta: „Mieć etykę jest tym samym, co mieć alternatywę dla rzeczywistości”. Otóż to właśnie radykalne rozumienie etycznej normy – niewywodliwej z faktów i oferującej wobec nich alternatywną wizję życia – dziś uległo głębokiemu zakwestionowaniu. Zasada rzeczywistości rządzi niepodzielnie, żądając, by nasze normy podporządkowały się czemuś, co Adorno (kolejny żydowski kantysta) nazywał, wciąż jeszcze w poczuciu oporu, „hańbą adaptacji”. Wszystko, co jakkolwiek wystaje poza adaptacyjny obraz rzeczywistości, traktowane jest przez dzisiejszych ekspertów (którzy bez reszty wyparli moralizujących intelektualistów) jako albo śmieszna, albo niebezpieczna utopia. To, co niegdyś uchodziło za normę normy – jej alternatywność wobec świata faktycznego – dziś uchodzi za utopistyczną patologię wyrażającą nieuprawnione roszczenia wobec społecznego bytu, który „jest, jaki jest”.

Polityki, która nie byłaby tylko „hańbą adaptacji”, nie sposób więc uprawiać bez etycznego zaangażowania – a ta postawa nie ma dziś dobrej prasy: ani na prawicy, ani na lewicy. Carl Schmitt, który wydestylował pojęcie czystej polityczności, *das Politische*, uczynił to między innymi po to, by wyrugować zeń wszelkie wątki moralne,

domagające się alternatywy wobec tego, co jest – było i będzie – czyli odwiecznego konfliktu wróg-przyjaciel. Odartszy polityczność z tego, co etyczne, Schmitt istotnie zaprojektował świat skrajnie odczarowanej późnej nowoczesności, w jakim żyjemy – choć jednocześnie świat ten nie poszedł całkiem po jego myśli (nawet Schmitt bowiem nieświadomie dla siebie zawiera komponentę utopijną, jaką jest wiara w odzyskanie dla polityki iskry boskiej suwerenności, czyli zdolności do decydowania *ex nihilo*). W świecie tym polityka występuje tylko w dwóch postaciach: jest albo biopolityczną administracją procesami życiowymi obywateli, gdzie reguły gry dyktuje sama fizjologia, czyli faktyczność natury biologicznej – albo nagłą suwerenną interwencją państwa decydującego o stanie wyjątkowym, która pojawia się tylko wtedy, gdy ciało społeczne zagrożone jest obcą infekcją. Rozbudowane biopolityczne metafory, w jakie obfituje od czasów włoskiego i niemieckiego faszystowskiego dzisiaj teoretyka polityczna – ciało, tkanka, zakażenie, odporność, kryzys (który bardziej przypomina przesilenie choroby albo coś w rodzaju okresowego kataru, jaki przechodzi system kapitalistyczny) – wskazują jedynie na głębię upadku myślenia w sferę tego, co naturalne i znaturalizowane, a co jako natura właśnie nie poddaje się żadnemu kształtowaniu. W naturze bowiem nie ma i nie może być norm, ponieważ niepodzielnie króluje w niej adaptacja: albo przystosowujesz się, albo giniesz.

Między diagnozą, która mówi, że nie jest możliwa polityka poza konfliktami, a normą, która zakłada, że należy dążyć do sytuacji, w jakiej konflikty te ulegną rozwiązaniu, zachodzi więc głęboka asymetria. To asymetria siły, która spycha nas dzisiaj wszystkich ku „hańbie adaptacji”, czyli pozornie naturalnemu uznaniu, że – jak

w świecie przyrody – otaczają nas nasi i obcy, przyjaciele i wrogowie, nasze plemię i reszta ludzkości, której istnienie jest nam doskonale obojętne. I choć Schmitt co innego miał na myśli, wprowadzając ideę, jak mniemał, szlachetnego agonu między *Freund und Feind*, to naturalistyczny klimat naszej epoki zrównał ten pojedynek z brutalną walką o przetrwanie rodem z Darwinowskiego *survivalu*. Innymi słowy, diagnozę o wszechobecności konfliktu w dzisiejszej polityce trzeba wzbogacić diagnozą kontekstu: nie jest to bowiem, jak chciałaby twierdzić Chantal Mouffe, konflikt natury politycznej, antagonizm klasowy *a la* Marx, a raczej przyrodnicza walka gatunków, konkurujących ze sobą o panowanie w niszach kapitalistycznego ekosystemu.

Największym osiągnięciem wczesnej Szkoły Frankfurckiej, którego moc krytyczna nie słabnie, lecz wciąż się potwierdza, było nazwanie tej tendencji, jaka steruje ciemną stroną oświecenia, jednym trafnym mianem: *renaturalizacja*. Wtórne upodobnienie się ludzkiego społeczeństwa do relacji panujących w przyrodzie – w tym samym czasie opiewane przez niemieckich wyznawców *Lebensphilosophie* (Spengler, Jünger, Klages, Haeckel), którzy pozostawili nam w spadku faszystowską biopolitykę – myśliciele w rodzaju Benjamina, Adorna i Horkheimera widzą jako największą groźbę, jaka zawisła nad nowoczesnością. Częścią tego zagrożenia jest pełna naturalizacja konfliktu, który powoli traci ludzkie cechy, a nabiera właściwości przyrodniczych. O ile jeszcze niedawno socjologowie mówili o powrocie neoplemienności (Maffesoli, Bauman) jako archaicznego wzorca przeciwstawiającego swojską naszość wrogiej obcości, o tyle dzisiaj trzeba sięgnąć do jeszcze starszego paradygmatu, czyli *battle of the species*, walki gatunkowej.

Gatunkowy egoizm przybiera dziś rozmaite formy – od „rodziny na swoim”, która postrzega społeczeństwo w kategoriach konkurencji i zagrożenia, po grupy skupiające się wokół łatwo rozpoznawalnych identyfikatorów, gdzie nawet bardziej złożone tożsamości, jak narodowa czy religijna, upraszczają się do biologicznego wzoru „naszości” (*ethnos* jako wzorzec i podstawa w możliwie najprostszym sposobie kodująca poczucie wspólnoty).

Tej gatunkowej naturalizacji sprzyja urządzenie późnego kapitalizmu, który utracił wszelkie cechy polityczno-kulturowe, a stał się czymś na wzór biologicznego ekosystemu: wielkiego układu subtelnych globalnych powiązań, równie niesterowalnego jak klimat albo amazońska dżungla. Myśl, że człowiek – jako człowiek, a nie jeden z gatunków walczących o przetrwanie w ekonomicznym systemie globalnym – mógłby swoją decyzją i działaniem zmienić coś w tym układzie celowo, wydaje się dziś absolutnie fantastyczna. Co najwyżej, jego polityczne decyzje (jeśli takie jeszcze są możliwe) mogłyby jedynie wywołać falę „niechcianych konsekwencji” – znów na podobieństwo owych biologicznych katastrof, gdzie nagłe zachwianie równowagi w ekosystemie prowadzi do jego dysfunkcji i rozpadu. Zresztą, tak właśnie myśli dziś rewolucyjna lewica: jeśli liczy na jakiś sukces swojej subwersywnej praktyki, to tylko na zasadzie zaburzenia ekwilibrium, które – jak sama przyznaje, zupełnie niewiedomo, do czego doprowadzi w następstwie (wystarczy tu przypomnieć Zizka, który niestrudzenie cytuje Napoleona: „Rzucamy się w walkę – a potem się zobaczy!”). Idea planowego przekształcenia społecznej rzeczywistości, nad jaką pracował jeszcze Marks, dzisiaj została włożona między bajki.

Wobec tak głębokiego upadku życia ludzkiego w naturę, wszelkie *pomysły* – jako

pomysły właśnie – wydają się zupełnie nie na miejscu. Wobec obojętności tego quasi-biologicznego cyklu, w którym neoliberalny kapitalizm wzrasta i ginie, choruje i zdrowieje, traci i przywraca swą wewnętrzną równowagę, nie tylko perspektywa etyczna nie ma na czym się oprzeć; w ogóle wszelkie idee, projekty, myśli stają się czymś zbędnym i zaledwie epifenomenalnym, jak owa „piana” ze skrajnie odczarowanej wizji Petera Sloterdijka, który – wbrew swemu mistrzowi Adorno – postanowił grać tę renaturalizacyjną grę do końca. Tego właśnie obawiali się autorzy *Dialektyki oświecenia*: że pod wpływem renaturalizacji cywilizacja cofnie się do swego momentu założycielskiego, czyli eksodusu ze świata przyrody, który albo zdoła powtórzyć raz jeszcze, by się ocalić – albo na powrót wsiąknie w otchłanie kosmicznego cyklu „powstawania i ginięcia”, gdzie jedyne reguły gry wyznacza walka o dominację i przetrwanie. Zanim więc zaczniemy zastanawiać się nad tym, czy w naszych projektach polityczno-społecznych lepiej jest odwoływać się raczej do Orygenesusa niż do Schmitta (albo na odwrót), musimy najpierw zdobyć się na siłę i odwagę Mojżesza – i wyprowadzić ludzkość z Egiptu wtórnej kapitalistycznej natury, w jaką z własnej winy popadła.

To jedyne, obecnie godny uwagi uniwersalistyczny pomysł, głęboko świadomy swojej wewnętrznej aporetyczności: tego, że jako *pomysł*, na dodatek inspirowany etyczną normą (że z natury wyjść *należy*), ma on bardzo małe szanse trafić do ludzi, których podmiotowość od dawna już wystawiana jest na ciężką próbę kapitalistycznej naturalizacji. Tak jak zwierzę nie musi nikogo słuchać ani niczego czytać, by oddać się znanej sobie instynktownie sztuce przeżycia – tak też „ludzkie zwierzę”, w jakie wcielił się Nietzscheański „ostatni

człowiek”, nie potrzebuje już komplikacji w postaci kultury i etyki, by walczyć o swoje w wolnej amerykance społecznego *survivalu*. To też, niestety, rodzaj uniwersalizmu – jednej jedynej hiperprostej reguły, jaką natura narzuca wszystkim swoim mieszkańcom – ale z pewnością nie takiego, o jakim nam, ludziom wciąż jeszcze bawiącym się w myślenie, by chodziło.

Czy zatem ktoś z nas okaże się Mojżeszem i z tej ludyczej piany, jaką toczymy od lat, udając, że uprawiamy „nową post/humanistykę”, wydobędzie słowo, za którym pójdą miliony, ożywione nadzieją na lepsze życie? Szanse są nikłe, nie ma żadnego racjonalnego powodu do optymizmu, ale próbować trzeba. Wedle Becketta bowiem to, co ludzkie, sprowadza się ostatecznie do jednego imperatywu: *Fail, fail again, fail better.* ☹

prof. dr hab. Agata Bielik-Robson – ur. 1966, zamieszkała w Warszawie i Nottingham. Pracuje w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN oraz jako profesor Jewish Studies na Wydziale Teologii i Religioznawstwa w University of Nottingham. Opublikowała kilkadziesiąt artykułów w językach polskim, niemieckim i angielskim oraz sześć książek: *Na drugim brzegu nihilizmu* (Warszawa, 1997), *Inna nowoczesność* (Kraków, 2000), *Duch powierzchni: rewizja romantyczna i filozofia* (Kraków, 2004), *Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje* (Kraków, 2008), *„Na pustyni”. Kryptoteologie późnej nowoczesności* (Kraków, 2008) oraz *Erros. Mesjański witalizm i filozofia* (Kraków 2012). W roku 2011, w wydawnictwie Northwestern University wyszła jej książka amerykańska poświęcona filozofii literatury Harolda Blooma: *The Saving Lie. Harold Bloom and Deconstruction*. Zajmuje się współczesną filozofią podmiotu, teorią literatury oraz filozofią religii, ze szczególnym uwzględnieniem dziedzictwa żydowskiego. Na jesień 2014

w wydawnictwie Routledge ukaże się jej nowa książka: *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos*.

Afiliacja autorki:

Instytut Filozofii i Socjologii PAN
ul. Nowy Świat 72, 00–330 Warszawa
e-mail: abelik@ifispan.waw.pl

Cytowanie

Bielik-Robson Agata, (2014), *W tych smutnych okolicznościach przyrody...*, „Władza sądenia”, nr 3, s. 13–16 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: www.wladasadzenia.pl