



**You have downloaded a document from  
RE-BUŚ  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Granice europejskiego uniwersalizmu w perspektywie poststrukturalistycznej filozofii politycznej

**Author:** Łukasz Moll

**Citation style:** Moll, Łukasz. (2018). Granice europejskiego uniwersalizmu w perspektywie poststrukturalistycznej filozofii politycznej. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH  
INSTYTUT FILOZOFII

ŁUKASZ MOLL

GRANICE EUROPEJSKIEGO UNIWERSALIZMU  
W PERSPEKTYWIE POSTSTRUKTURALISTYCZNEJ  
FILOZOFII POLITYCZNEJ

Praca doktorska przygotowana pod kierunkiem  
dr hab. Tomasza Czakona

KATOWICE 2018

Rozprawę dedykuję administratorom stron internetowych „Library Genesis” i „Sci-Hub” – zapewniającym darmowy dostęp do wiedzy naukowej niemajątnym akademikom.

Bez nich ta rozprawa nie miałaby szans powstać.

## PODZIĘKOWANIA

Dziękuję mojej partnerce, Karolinie, za doping i wyrozumiałość, za nie zawsze właściwie odwzajemnione z mojej strony pokłady pracy afektywnej i reprodukcyjnej, a także za Jej własne ambicje, dzięki czemu udało nam się, nie bez przeszkód, ale i nie bez sukcesów, stworzyć związek dwojga sprekaryzowanych akademików.

Mojej rodzinie – mamie Marzenie, wujkowi Piotrkowi, babci Halinie i dziadkowi Wiesławowi – oraz rodzicom Karoliny – Agacie i Jackowi – dziękuję za wszelkie otrzymane wsparcie.

Za stworzenie stymulującego do pracy otoczenia dziękuję towarzyszkom i towarzyszom, z którymi miałem przyjemność działać i spotykać się w rozmaitych środowiskach intelektualno-aktywistycznych. W szczególności za inspirujące dyskusje, wartościowe wskazówki i możliwości rozwoju naukowego wdzięczny jestem środowisku skupionemu wokół czasopisma naukowego „Praktyka Teoretyczna”, z którym mam przyjemność współpracować jako redaktor.

Dziękuję wreszcie społeczności akademickiej mojej alma mater, Uniwersytetu Śląskiego, która przyjęła mnie w swoje progi na ostatnich 10 lat i dała mi możliwość studiowania na trzech kierunkach (filozofii, socjologii, politologii). W moich podziękowaniach chciałbym wyróżnić grupy, których pracy często nie dostrzegamy lub której nie doceniamy – pań sprzątających, ochroniarzy, pracowników technicznych, pracownic administracyjnych czy bibliotekarek.

Siemianowice Śląskie, 25.05.2018 r.

# SPIS TREŚCI

WSTĘP: Filozofia wobec kryzysu europejskiego uniwersalizmu	6
CZEŚĆ I: GRANICA	27
1.1. Płaski świat czy nowe mury? Ku poststrukturalistycznym teoriom granicy i transgresji	29
1.2. Z dziejów limologii filozoficznej: granica i jej kres	54
1.3. Dekonstrukcja. Granica, która wypada z zawiasów	63
1.4. Autonomia migracji. Transgresja przed granicą	85
1.5. Kinopolityka. Granica jako transgresja	96
1.6. Wrogościinne granice. Transgresja w potrzasku immunologii	101
CZEŚĆ II: EUROPA	111
Rozdział 1: Przekroczyć przekraczanie. Od osiadłej do nomadycznej geofilozofii Europy	122
2.1.1. Porwanie Europy. Europa jako idea transgresyjna	123
2.1.2. Przekroczyć przedmurze: Europa (Środkowo)-Wschodnia	138
2.1.3. Przekroczyć Haemus: Bałkany, czyli Europa	145
2.1.4. Przekroczyć Bosfor: Herodot i dwie geofilozofie Europy	157
2.1.5. Przekroczyć przekraczanie: ku nomadycznej geofilozofii Europy	178
2.1.6. Sfabrykowany kontynent: reterytorializacja Europy	200
2.1.7. Europa i jej Inni: odkrycie jako zakrycie	204
2.1.8. Przekroczyć morze: powrót nomadycznej Europy	211
2.1.9. Przekroczyć słupy Heraklesa: nomadyczny Atlantyk	265
Rozdział 2: Gość-inny uniwersalizm. Od Europy funkcjonariuszy do Europy widm	275
2.2.1. Edmund Husserl: Europa – funkcjonariuszka ludzkości	276
2.2.2. Jan Patočka: post-Europa – heretyczka dziejów	280
2.2.3. Jacques Derrida: alter-Europa – statek widmo	289
2.2.4. Jean-Luc Nancy: alter-Europa (II) – powidoki	348

CZEŚĆ III: UNIWERSALIZM	355
3.1. Europa poza uniwersalizmem i partykularyzmem: Butler, Laclau, Žižek	359
3.2. Europa nie-cała i Pawłowy uniwersalizm: Badiou, Žižek, Agamben	397
3.3. Europejski pluriwersalizm: Wallerstein i Balibar	433
3.4. Co uniwersalizuje Europa? Debata postkolonialna	468
ZAKOŃCZENIE: Europejski uniwersalizm według poststrukturalizmu	489
BIBLIOGRAFIA	502
SUMMARY IN ENGLISH	543

## **WSTĘP: Filozofia wobec kryzysu europejskiego uniwersalizmu**

Wielowymiarowy kryzys, jaki trawi obecnie Europę może wydawać się zagadnieniem zbyt poważnym i skomplikowanym w swoich szczegółowych odsłonach, by poddawać go akurat refleksji filozoficznej. Diagnozuje się kryzys polityczny integracji europejskiej, która przestała wyzwalać entuzjazm w państwach członkowskich Unii Europejskiej, wygenerowała poparcie dla sił eurosceptycznych i zamknęła się na narody i migrantów, którzy znaleźli się poza strukturami integracyjnymi. Zauważa się kryzys społeczny, będący pokłosiem tąpnięcia światowej gospodarki kapitalistycznej po 2008 roku, który szczególnie mocno uderzył w Europę, przekładając się na wyższe bezrobocie, mniejszą stabilność zatrudnienia, utratę dachu nad głową, obniżki pensji, emerytur czy demontaż usług publicznych i świadczeń socjalnych dla rosnącej rzeszy Europejki i Europejczyków, w szczególności młodego pokolenia. Z różnych stron płyną głosy o kryzysie moralnym czy tożsamościowym, jaki zagraża Europie – chrześcijanie martwią się o odwrót od wartości religijnych, komentatorzy o świeckim światopoglądzie o zmierzch wartości oświeceniowych – demokracji, tolerancji, praw człowieka i pokoju, socjaliści o odchodzenie od europejskiego modelu państwa dobrobytu. Atmosfera kryzysu wyzwala także strach przed tym, co inne, obce, nieznanne czy nieprzewidywalne – terroryzmem, katastrofą ekologiczną, konfliktem nuklearnym, niekontrolowanym napływem imigrantów, nagłymi zmianami kulturowymi, islamizacją społeczeństw, trwałym załamaniem wzrostu gospodarczego, perspektywami przyszłego postępu, epidemiami nowych chorób, wymknięciem się spod kontroli rozwoju technologicznego, utratą miejsc pracy przez gwałtowną automatyzację i robotyzację pracy, dominacją transnarodowych korporacji, inwigilacją ze strony rządów... Listę punktów, która składa się na kryzysową narrację wokół Europy można by jeszcze wydłużać. Przyjmuje się, że do rozwiązania każdego z tych szczegółowych problemów predestynowani są raczej specjaliści: ekonomiści, socjologowie, politolodzy, eksperci ds. bezpieczeństwa, laboratoria korporacji, posłowie parlamentów albo zwykli i niezwykli Europejczycy i Europejki, zrzeszeni w organizacjach, partiach politycznych czy ruchach społecznych. Co o kryzysie Europy mogłaby nam powiedzieć akurat filozofia – dziedzina, która ma opinię oderwanej od społecznego konkretności i uwięzionej w abstrakcji, ograniczonej do wąskiego kręgu entuzjastów znających jej specyficzny

żargon czy niezdolnej do wzbudzania masowych sentymentów wokół anty kryzysowych programów?

Jednak, wbrew tym wątpliwościom, filozofia, kryzys i Europa – albo filozofia i kryzys Europy – połączone są ze sobą mocnym pojęciowym związkiem o długiej i bogatej tradycji. Można by zacząć od tego, że sama Europa zawsze była pojęciem zaświadczającym o kryzysie, o pewnej niemożności. Jak pokazuję dalej, dla starożytnych zdawała ona sprawę z niemożliwości domknięcia ich wiedzy o świecie geograficznym, w średniowieczu i później o Europie mówiono w kontekście konieczności – a zarazem niemożliwości – zjednoczenia w obliczu wspólnego zagrożenia zewnętrznego i podziałów wewnętrznych, a wraz z przełomem nowożytnym, w którym Europa po raz pierwszy w dziejach stała się światowym hegemonem politycznym, gospodarczym czy kulturowym, krytyczny zmysł Europy, jej pociąg do kwestionowania i ulepszania rzeczywistości miał stać się lokomotywą ogólnoludzkiego postępu. Z tego punktu widzenia obwieszczany współcześnie kryzys Europy nie jest niczym nowym. Jakkolwiek ma on swoje specyficzne, niepowtarzalne i podyktowane okolicznościami cechy, to stanowi równocześnie kolejną odsłonę logiki kryzysowej, która przenika Europę od zawsze.

Kryzys Europy został przez wielu najznamienitszych europejskich filozofów ogłoszony między I a II wojną światową. Określono go zarazem kryzysem samej filozofii, która borykała się z kryzysem sensu (Edmund Husserl)<sup>1</sup>, ducha (Paul Valéry)<sup>2</sup>, zapomnienia bycia (Martin Heidegger)<sup>3</sup>, umasowionej cywilizacji (José Ortega y Gasset)<sup>4</sup> itd. – wszystkie te kryzysy miały być uwarunkowane geopolityczną marginalizacją Europy i rozwojem technonauki i cywilizacji technicznej, która oderwała się od swojego europejskiego centrum i zwracała się stopniowo przeciwko niemu wraz z wzrostem siły imperiów na Zachodzie (Stany Zjednoczone) i na Wschodzie (Związek Radziecki), a także z powojenną dekolonizacją i trzecioświatowym skokiem w nowoczesność. Jak w książce *A Philosophy for Europe* wskazuje współczesny włoski myśliciel, Roberto Esposito, filozofia europejska okresu 1918-1945 mierzyła się z kryzysem Europy i powiązany z nim swoim własnym

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993; E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Nowa Wies 1999.

<sup>2</sup> P. Valéry, *The Crisis of the Mind*, [w:] P. Valéry, *An Anthology*, London and Henley 1977, s. 94-107.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 39-41.

<sup>4</sup> J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o Europie*, przeł. H. Woźniakowski, Warszawa 2006.



kryzysem przede wszystkim w kategoriach kryzysu wewnętrznego<sup>5</sup>. Nie potrafiąc dostosować się do nowych okoliczności, w których świat zewnętrzny wzywał Europę i filozofię do otwarcia się, Europa i filozofia zasklepiły się w sobie, a najbardziej dramatyczną konsekwencją tego zasklepienia było wyładowanie się w wojennym żywiole. Europejscy filozofowie remedium na kryzys upatrywali wewnątrz Europy i jej historii, postulując powrót do swoich źródeł, zwrócenie się ku utraconej tożsamości – w formie odzyskania przez uniwersalną naukę zdolności do ujmowania sensu (Husserl), w sprzeczności wobec uogólnionego nihilizmu (Valéry), poprzez nowy początek umożliwiający przypomnienie sobie bycia (Heidegger) czy w wyniku uświadomienia sobie przez Europę swojej jedności i znalezienia dla niej formy politycznej (Ortega y Gasset).

Wszyscy ci myśliciele, mimo dzielących ich różnic, ujmowali kryzys Europy w kategoriach załamania się jej uniwersalizmu. Załamanie to nie było spowodowane abdykacją Europy ze swoich uniwersalistycznych aspiracji, tzn. z transcendowania swojej partykularnej – kontynentalnej, kulturowej, czy geopolitycznej formy, lecz okazywało się konsekwencją ubocznych skutków realizacji tych aspiracji. Wyradzając z siebie ogólnoswiatową cywilizację, która mogła zostać przyjęta i dostosowana do rozmaitych poza-europejskich kontekstów, Europa zatracala samą siebie, stając się zakładniczką swojego własnego sukcesu i sił, które w założeniach miały być wyzwolicielskie, ale przeszły na stronę irracjonalnego zniewolenia wspierającego się nowinkach technologicznych czy militarnych. Abstrakcyjny uniwersalizm kwantyfikowalnych wartości wymiennych wzmacniał zewnątrz Europy, a i od wewnątrz anihilował ją samą.

Jak pokazuje Esposito, problem zewnątrz – zewnątrz Europy i zewnątrz filozofii – zdominował panoramę współczesnej filozofii europejskiej, rozwijanej po, a w zasadzie już w trakcie II wojny światowej. Dwa istotne wygnania, jakich doświadczyła filozofia tego okresu – emigracja niemieckich myślicieli o żydowskim pochodzeniu z nazistowskich Niemiec do Stanów Zjednoczonych, a następnie popularność, jaką poststrukturalizm francuski zdobył na amerykańskich uniwersytetach zyskując tam nazwę „French Theory” – dostarczyły geopolitycznego kontekstu, w jakim kontynentalna filozofia europejska w swoich dwóch najbardziej wpływowych

---

<sup>5</sup> R. Esposito, *A Philosophy for Europe. From the Outside*, Cambridge and Medford 2018, s. 5.

tradycjach narodowych, doświadczyła także deterytorializacji swojego przedmiotu i objawiła fascynację zewnętrzem<sup>6</sup>. Tym, co łączy problematykę niewypowiadalnego u Theodora W. Adorno, nieprzedstawialnego u Jean-François Lyotarda, pozadyskursywnego u Michela Foucaulta czy nierozstrzygalnego u Jacquesa Derridy jest próba opracowania relacji wnętrza europejskiej nowoczesności do jej zewnątrz. Kryzys nie może już zostać przezwyciężony – jak sądzili filozofowie międzywojnia – w drodze powrotu do źródeł, odnalezienia swojej utraconej istoty lub przypomnienia sobie Bycia, ponieważ żaden uprzywilejowany, centralny punkt zaczepienia nie istnieje. W związku z tym współczesna filozofia dla Europy, która mogłaby zdać sprawę z kryzysu, powinna być – jak chce Esposito, obsadzając w tej roli myśl włoską – filozofią zewnątrz, rozwijaną na marginesach jej uniwersalizmu i otwierającą go na to, co inne. Tego typu filozofią jest poststrukturalizm, który – mówiąc słowami Bogny Choińskiej – „dualizuje”, wskazując na ograniczoność języka i na niemożliwą do wyrażenia resztę (Realne, ciało poddane tresurze, inny, podmiot, który nie może uwiecznić się w sygnaturze; może nawet nieopisywalny wieczny chaos, który przeciwstawia się porządkowi semiotycznemu)”<sup>7</sup>. W związku z tym zasadne jest określanie poststrukturalizmu mianem filozofii zainteresowanej tym, co „na zewnątrz”<sup>8</sup>. W niniejszej rozprawie przyświeca mi zamiar odpowiedzi na pytanie, na ile to właśnie poststrukturalizm, a dokładniej jego polityczny odłam, pozwala na sformułowanie filozofii dla Europy, na której możliwe byłoby oparcie nowego typu tożsamości europejskiej – tożsamości nie-to(ż)samej, rozszczepionej poprzez konstytutywną różnicę, poprzez przeniknięcie zewnątrz do wnętrza i zniesienie samego tego podziału. Rozprawa odpowiada na potrzebę, którą niedawno zauważył także Michał Krzykawski, pisząc że:

Wspólnota europejska nigdy nie była projektem filozoficznym i nie podjęła poważnej próby zdefiniowania samej siebie w sytuacji różnicy, a następnie wielości, w związku z czym od początku swojego istnienia funkcjonowała w ciasnych granicach logiki opartej na zasadzie tożsamości mimo sukcesywnego znoszenia własnych granic politycznych<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 7-8.

<sup>7</sup> B. Choińska, *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*, Kraków 2014, s. 314.

<sup>8</sup> Tamże, s. 315.

<sup>9</sup> M. Krzykawski, *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii (1979-2014)*, Warszawa 2017, s. 46.

Wspólnota europejska jako projekt filozoficzny hołdujący tożsamości funkcjonującej poza alternatywą uniwersalizmu i partykularyzmu, wielokrotnie powraca na kartach tej rozprawy pod różnymi, konkurencyjnymi propozycjami teoretycznymi, które wyrastają bardziej lub mniej bezpośrednio z poststrukturalizmu: nomadyczna geofilozofia, gość-inność, pluriwersalność czy to, co wspólne.

Koniunkturą teoretyczno-polityczną, w której dochodzi do poststrukturalistycznej interwencji w dyskusje nad europejskim uniwersalizmem, jest załamanie się tego ostatniego wraz z ogłoszeniem zmierzchu wielkich narracji, które stało się prawdziwym filozoficznym lejtmotywem przełomu XX i XXI wieku. Chociaż kryzysowa diagnoza na temat europejskiej nowoczesności nie została zaakceptowana przez wszystkie strony debaty to przyznać trzeba, że przyczyniła się ona w wydatny sposób do ukształtowania się mapy stanowisk w filozofii współczesnej. Stosunek do postmodernizmu, który kwestionował wszelkie roszczenia do uniwersalizmu, demaskując je jako krypto-partykularystyczne i totalistyczne w swych konsekwencjach, okazał się szczególnie istotną osią sporu w obszarze współczesnej filozofii politycznej. Postmoderniści, którzy stwierdzali nieobecność uprzywilejowanego punktu widzenia, który zapewniałby dostęp do prawdy, którzy afirmowali postawę relatywistyczną i z nieufnością zapatrywali się na perspektywy ogólnoludzkiego postępu, widząc w nim uzurpację jednej grupy ludzi do dominowania nad innymi grupami, przyczynili się do odrzucenia politycznego uniwersalizmu na rzecz partykularyzmu<sup>10</sup>. Uniwersalistyczna polityka charakterystyczna dla okresu modernizmu, zdominowana przez historyczny optymizm i progresywizm, totalistyczne aspiracje, co do przebudowy społeczeństwa i możliwości spełnienia obietnicy powszechnej emancypacji, znalazła się w ogniu krytyki jako niebezpieczna meta-narracja<sup>11</sup>. Zamiast szukać tego, co wspólne dla całej ludzkości w kategoriach humanizmu, nauki, postępu czy emancypacji, postmodernizm dowartościował to, co różne, inne, marginalne, mniejszościowe – tożsamości, języki, tradycje, dla których uniwersalizm okazywał się zagrożeniem. Jak stwierdza Terry Eagleton: „Różnica”, ‘wielorakość’ i sojusznice terminy zostają dzielnie ustawione w szyku po jednej stronie teoretycznego pola walki jako jednoznacznie pozytywne, a wszystkie ich możliwe antytezy (jedność, identyczność, totalność, uniwersalność)

---

<sup>10</sup> D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Berlin, Malden, Melbourne, Oxford 1990, s. 45.

<sup>11</sup> A. Assiter, *Revisiting Universalism*, Hampshire and New York 2003, s. 3.

stają złowieszczą po drugiej”<sup>12</sup>. Polityczne reperkusje tego postmodernistycznego zwrotu okazały się co najmniej ambiwalentne – program, który miał sprzyjać rozplenieniu się anty-opresyjnych mikronarracji i wyzwoleniu tłamszonej różnorodności, jako swój efekt uboczny sprzyjał partykularystycznej polityce o obskuranckiej, reakcyjnej charakterystyce: hierarchicznym, autorytarnym czy tradycjonalistycznym wspólnotom, które nie mogły uchodzić za korektę modernistycznego uniwersalizmu, ale zdawały się jego radykalnym zaprzeczeniem. Kondycja ponowoczesna, która jej apologetom wydawała się wyzwoleniem ze szkodliwych uroszczeń oświeceniowego uniwersalizmu, wraz z załamywaniem się pewników okazywała się sprzyjać umocnieniu się postaw anty-nowoczesnych. W związku z tym osobliwym sojuszem tego, co post-nowoczesne i tego, co anty-nowoczesne, na który w *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* zwracał uwagę Jürgen Habermas<sup>13</sup>, pojawiły się głosy wzywające do namysłu nad nowym uniwersalizmem, który będzie stanowił pozytywną odpowiedź na krytykę postmodernistów i doprowadzi do pogodzenia ogólności z różnicą czy wnętrza z zewnątrz. Stawkę tej operacji uchwycił Jan Sowa pisząc, że „to, co uniwersalne i to, co partykularne, nie znajduje się więc w relacji antagonistycznej (...), ale w relacji symbiotycznej, dlatego nie da się skutecznie rozegrać jednego przeciw drugiemu”<sup>14</sup>. Autor *Fantomowego ciała króla* postuluje, by stosunki uniwersalizmu i partykularyzmu nie były ujmowane na zasadzie opozycji przeciwstawnych propozycji, lecz by były pojmowane od strony systemu, który wiąże je ze sobą – tylko w ten sposób możliwe miałyby być rozmontowanie hierarchicznej relacji uniwersalnego i partykularnego.

Jak twierdzi brytyjski filozof polityczny Saul Newman, do tego zadania najlepiej wydaje się być przygotowana filozofia poststrukturalistyczna. Współcześni autorzy, którzy lokują się w jej horyzoncie teoretycznym starają się – każdy na swój sposób – zaproponować pewien szczególny wariant uniwersalizmu, który Newman nazywa „niestabilnym”<sup>15</sup>. Autor *Unstable Universalities* wyjaśnia, że poststrukturaliści okazują się w równej mierze niechętni partykularyzmowi, w ramach którego niemożliwa jest jakakolwiek ambitna postępową polityka, sprzyjająca emancypacji i inkluzji społecznej,

---

<sup>12</sup> T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998, s. 42.

<sup>13</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.

<sup>14</sup> J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011, s. 534.

<sup>15</sup> S. Newman, *Unstable Universalities. Poststructuralism and Radical Politics*, Manchester and New York 2007.

co uniwersalizmowi, który ignoruje wyzwanie rzucone przez postmodernizm i próbuje bronić prawomocności meta-narracji. Jak pisze Newman:

Tym, co jest odrzucane w tych rozmaitych podejściach jest zatem uniwersalistyczna polityka emancypacyjna na rzecz polityki, która jest zlokalizowana, specyficzna i zróżnicowana. Uniwersalne pozycje i strategie polityczne są widziane jako z konieczności autorytarne, ponieważ nie tylko nie są one zdolne skonfrontować się z bardziej rozproszonymi, ukrytymi formami dominacji – na poziomie dyskursów, praktyk społecznych i instytucji – ale także dlatego, że są one oparte na esencjalistycznych koncepcjach podmiotowości i racjonalności i dlatego zaprzeczają one perspektywom i formom podmiotowości, które nie wpisują się w ich paradygmat<sup>16</sup>.

Skoro podstawowy problem z uniwersalizmem polegać ma na tym, że okazuje się on być zamaskowanym partykularyzmem, to zdaniem poststrukturalistów odpowiedzią na to rozpoznanie nie może być żądanie więcej partykularyzmu<sup>17</sup>. Wraz z odwołaniem od uniwersalizmu znika możliwość efektywnej krytyki niesprawiedliwości społecznych i jakiegokolwiek horyzontu emancypacji. Z kolei pojawiające się w jego miejsce mikro-narracje nie są wcale bardziej odporne na totalistyczne inklinacje niż uniwersalizm – są to za lepiej zabezpieczone przed krytyką, skoro w ich ramach nie istnieje żadna szersza rama normatywna, umożliwiająca przekroczenie opresyjnego porządku społecznego. Doskonale ujmuje to Joanna Bednarek – autorka, która podobnie jak Newman postuluje oddzielenie nader często utożsamianych ze sobą poststrukturalistów i postmodernistów:

Dla postmodernistów głównym zagrożeniem, tak teoretycznym, jak praktycznym, był totalitaryzm rozumu, metafizyki obecności, wielkich narracji, scentralizowanych struktur; antidotum na nie stanowiło zwielokrotnienie małych narracji, pluralizacja i decentralizacja. Teoretycy poststrukturalizmu unaoczniają nam jednak fakt, że czynniki ograniczające naszą wolność niekoniecznie mają postać wielkich narracji i instytucji, a władza przybiera również postać tego, co różnorodne, oddolne i obecne w codziennych praktykach; z kolei małe narracje rzadko współistnieją bezkonfliktowo obok siebie – pole, w którym funkcjonują, również jest organizowane przez relacje władzy, a zwielokrotnienie ilości perspektyw nader często okazuje się iluzją<sup>18</sup>.

Destrukcyjne skutki, jakie na politykę wywiera partykularyzm nie mogą jednak prowadzić do wniosku o restytucję nowoczesnego uniwersalizmu. Postmodernistyczna

---

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> N. Sternfeld, *Whose Universalism Is It?*,

<sup>18</sup> J. Bednarek. *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Poznań 2012, s. 19.

krytyka, zgodnie z którą uniwersalizm jest esencjalistyczny, a przez to wrogi wobec różnicy, naturalizujący to, co inne jako to, co gorsze i organizujący myślenie o świecie w kategoriach binarnych, hierarchicznych opozycji (rozum/szaleństwo, męskie/żeńskie, Europa/reszta świata, nauka/zabobon, cywilizacja/barbarzyństwo, biały/nie-biały itd.)<sup>19</sup>, pozostaje w mocy, natomiast odrzucony zostaje wyciągany przez postmodernistów wniosek, jakoby krytyka ta uzasadniała całkowitą rezygnację z uniwersalizmu na rzecz partykularyzmu. Niesproblematyzowany dyskurs różnorodności, w którym nie można rozstrzygnąć między roszczeniami wywodzącymi się z niesprowadzalnych do wspólnego mianownika porządków, stąd musi istnieć między nimi odwołujące ustalenie obowiązującego sensu poróżnienie (*le différend*)<sup>20</sup>, sam staje się paradoksalnym anty-esencjalistycznym esencjalizmem, którego politycznie skutki mogą być równie problematyczne, co w przypadku uniwersalizmu, ponieważ postmodernizm nie dostarcza żadnego mechanizmu zabezpieczającego poróżnienie przed stanem neoplemiennych wojny wszystkich ze wszystkimi.

Chociaż nie można zaprzeczyć, że recepcja poststrukturalizmu sprzyjała popularności, jaką zdobyła partykularystyczna polityka, a część czołowych poststrukturalistów – chociażby Jean-François Lyotarda – można zapisać zarazem do obozu postmodernistów, to ogólnie rzecz biorąc poststrukturalistyczna perspektywa wymykałaby się alternatywie uniwersalizmu i partykularyzmu, w czym zrywałaby z postmodernizmem, w przypadku którego dystans wobec meta-narracji i afirmacja mikro-narracji są jego cechami konstytutywnymi. Frazologia poststrukturalistyczna rzeczywiście może rodzić wrażenie dużej zbieżności z postmodernizmem i uzasadniać utożsamienie obu tych nurtów na przykład pod nazwą filozofii różnicy. Jednak pomimo rozpowszechnienia w tekstach poststrukturalistów i ich komentatorów pojęć takich jak różnica, inność, hybrydyczność, marginalność, nomadyczność, mniejszościowość, należy stwierdzić, że ich sens sprowadza się raczej do przekroczenia dylematu uniwersalizm/partykularyzm niż do jego podtrzymania. Chociaż poststrukturaliści niewątpliwie dystansują się od esencjalizmu wpisanego w uniwersalizm to ich celem nie jest – tak jak w przypadku postmodernistów – dowartościowanie tego, co partykularne w przeciwstawieniu do tego, co uniwersalne. W ślad za Newmanem przyjmuję, że poststrukturalistyczna filozofia polityczna pozwala przemyśleć warunki

---

<sup>19</sup> C. Belsey, *Poststructuralism. A Very Short Introduction*, Oxford 2002, s. 29.

<sup>20</sup> J-F. Lyotard, *Poróżnienie*, przeł. B. Banasiak, Kraków 2010.

możliwości zawiązywania się, działania, przeobrażania się czy wreszcie rozpadu uniwersalizmu w dobie dominacji kondycji ponowoczesnej. Uniwersalizm w ramach tej perspektywy nie jest pojmowany jako apriorycznie dany punkt widzenia, z którego można skonstruować niewykluczającą całość. Jest on raczej chwiejną, przygodną i z konieczności aporetyczną pojedynczością – strategią polityczną, która mimo swoich ograniczeń, pewnej arbitralności, tymczasowości i nie-całości, którą reprezentuje, zdolna jest do wywoływania efektów uniwersalizujących, dzięki którym dochodzi do re-artikulacji wzorców inkluzji i ekskluzji. Typ różnicy, o jaką upomina się poststrukturalizm ma charakter radykalny, to znaczy – jak twierdzi Monika Bobako, która pisząc o walkach społecznych wprowadza podział na różnicę radykalną i reakcyjną – ma na uwadze pogłębienie uniwersalizmu poprzez usunięcie arbitralnych, wykluczających założeń, które ukrywane są pod pozorem neutralności obowiązującego uniwersalizmu<sup>21</sup>. Ten demaskujący ruch pozwala poststrukturalistom odsłonić, że – jak zauważa David Howarth:

uniwersalności są splamione partykularnościami; tożsamości są naznaczone wielorakimi różnicami; esencje skrywają nieredukowalne przygodności; zainteresowanie byciem rzeczy lub przedmiotów zostaje zastąpione przez uważność w stosunku do ich rozmaitych „stawań się”<sup>22</sup>.

Jednak demaskacja ta nie przeszkadza poststrukturalistom – dodaje autor *Poststructuralism and After* – konfrontować się z praktycznymi skutkami swojego odkrycia i zwalniać nas z obowiązku odpowiedzialnego mierzenia się z dyskursem. Właśnie dlatego, że nie jest on w żaden sposób naturalny, dany czy zagwarantowany, pojawia się miejsce na *praxis*, upodmiotowienie czy opór.

Co dokładnie przyczynia się do tego, że to właśnie poststrukturalizm pozwala dzisiaj przekroczyć istotową różnicę między uniwersalizmem i partykularyzmem i dlatego to właśnie poststrukturalizm nadaje się tak dobrze do wygenerowania takiej nowej filozofii dla Europy, dzięki której zachowany zostałby nowy model uniwersalizmu, którego stosunek do różnicy byłby otwarty, a nie wrogi?

Przed odpowiedzią na te pytania trzeba oczywiście podjąć próbę definicji poststrukturalizmu. W literaturze przedmiotu istnieje kilka zasadniczych sposobów

---

<sup>21</sup> M. Bobako, *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Poznań 2010, s. 65-82.

<sup>22</sup> D. Howarth, *Poststructuralism and After. Structure, Subjectivity and Power*, Hampshire and New York 2013, s. 61.

ujęcia tego problemu. Po pierwsze, kluczową rolę przypisuje się przedrostkowi „post”, wskazując tym samym na polemiczny stosunek poststrukturalizmu do poprzedzającego go strukturalizmu. Zasadnicza różnica, jaka dzieli poststrukturalistów od strukturalistów wiąże się z poczynionym przez tych drugim rozpoznanem, że krytyka esencjalizmu, jaką strukturalizm przeprowadził wobec kategorii autonomicznego podmiotu humanizmu doprowadziła do odtworzenia esencjalizmu na poziomie struktury. Choć w swoim z gruntu relacyjnym i anty-humanistycznym podejściu strukturaliści wskazywali, że podmiot jest pewnym efektem sieci dyskursywnych, w ramach których funkcjonuje, a obowiązujące w nich znaczenie ma charakter arbitralny, wyznaczany poprzez konwencje, to nie wyzbyli się oni myślenia o pewnym centrum dyskursu, które podtrzymuje strukturę i zapewnia jej trwałość<sup>23</sup>. Ryszard Nycz charakteryzuje teoretyczne ambicje strukturalizmu następująco:

Najprościej biorąc, sprowadzić je można, po pierwsze, do wiary, czy raczej założenia, o istnieniu – pod powierzchnią zmiennych manifestacji kulturowych zjawisk i procesów – poziomu podstawowego, który ma charakter prosty, trwały i uporządkowany. Po drugie zaś, do uznania, że zadaniem nauki jest dotarcie do owego trwałego fundamentu oraz takie jego racjonalne uchwycenie w opisie, by można było całość zjawisk danej dziedziny wyjaśnić w sposób spójny i konsekwentny w kategoriach elementarnego porządku, który tkwi u jej podstaw<sup>24</sup>.

Próby ustalenia przez strukturalistów ogólnych prawidłowości, które – choć arbitralne – rządzą strukturami, zostały przez poststrukturalistów odrzucone. Wskazywali oni, że centrum jest nieobecne, że nie istnieje żadne transcendentalne znaczone, a w obszarze dyskursu dochodzi do rozmaitych zerwań, wytwarzania nowych porządków, aporii związanych z nierozstrzygalnością podziału wewnątrz/zewnątrz czy niemożliwości uporządkowania rzeczywistości w spójny system znaczeniowy – w związku z tym należy odrzucić nie tylko uniwersalizm podmiotu, ale i uniwersalizm struktury, której podmiot miałby być tylko momentem.

Jednak w tej samej mierze, w jakiej o swoistości poststrukturalizmu miałyby świadczyć jego zerwanie ze strukturalizmem, podkreśla się ciągłość między obiema tradycjami teoretycznymi. Mimo wszystko poststrukturaliści zachowywali dyskursywną orientację swoich poprzedników, przyczyniając się do tekstualizacji poznawanej rzeczywistości, do redukcji różnicy między słowami i ich desygnatami (rzeczami) –

---

<sup>23</sup> A. Elliott, *Współczesna teoria społeczna*, przeł. P. Tomanek, Warszawa 2011, s. 116-119.

<sup>24</sup> R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków 2000, s. 22.



nawet jeśli zainteresowani byli tym, co wymyka się dyskursowi i pozostaje wobec niej w jakiś sposób zewnętrzne, nieuchwytnie czy graniczne. By podkreślić tę pozytywną zależność między strukturalizmem a poststrukturalizmem, Nycz pisze, że ten drugi jest tym pierwszym, tyle że „na opak”<sup>25</sup> – zamiast scjentystycznych, totalistycznych aspiracji pojawia się anty-dogmatyczny sceptycyzm. Nie rozstrzygając tutaj, czy poststrukturalizm jest w większej mierze kontynuacją strukturalizmu, czy też jego przekroczeniem, zwrócić trzeba uwagę, że zarówno cechy wspólne, jak i odrębne obu nurtów, składają się na programowy anty-esencjalizm – bardziej radykalny w przypadku poststrukturalizmu – który czyni z niego filozofię szczególnie dobrze przygotowaną do rozważania perspektyw odzyskania uniwersalizmu jako stanowiska z konieczności konstruktywistycznego, a zarazem aporetycznego, w którym centrum dyskursu nie daje się zlokalizować, a jednak wymusza poszukiwań, jeżeli ma zagwarantować choćby przejściowo obowiązujące i nieustanne kontestowane znaczenie.

Inni sposób definiowania poststrukturalizmu skupia się na gronie myślicieli, którzy przyczynili się do krystalizacji tego nurtu filozoficznego. Przełomowe prace Jacquesa Lacana, Louisa Althussera, Rolanda Barthesa, Jacquesa Derridy, Gillesa Deleuze’a, Michela Foucaulta czy Julii Kristevej, którzy uznawani są za twórców poststrukturalizmu, powstawały w latach 60. i 70. XX wieku, w szczególności we Francji. Autorzy ci lokowani są przez badaczy poststrukturalizmu w jednej grupie, chociaż sami w większości wzbraniali się przed taką kategoryzacją i akcentowali występujące między nimi różnice teoretyczne, a sam termin poststrukturalizm nie przyjął się we Francji, będąc wytworem zewnętrznej, początkowo zwłaszcza amerykańskiej recepcji, gdzie określony został także mianem „French Theory”<sup>26</sup>. Chociaż nie można więc mówić o poststrukturalizmie w znaczeniu jednolitej, spójnej szkoły filozoficznej, występującej pod wspólnym sztandarem, dysponującej jakimś manifestem, to z pewnością można uznać go za wspólnotę pewnego stylu filozofowania, w ramach którego pojawiają się podobne problemy badawcze, zbliżone inspiracje teoretyczne, stosunek do rywalizujących filozofii tego okresu czy sympatie polityczne jego twórców. Poza wspólnym polemicznym odniesieniem do strukturalizmu wskazuje się, że dla poststrukturalistów istotna była recepcja filozofii niemieckiej – dla części z nich przede wszystkim nietzscheanizmu, zapośredniczonego przez prace

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 28.

<sup>26</sup> J. Angermüller, *Why There Is No Poststructuralism in France. The Making of an Intellectual Generation*, London and New York 2015.

Georges Bataille'a, Pierre'a Klossowskiego czy Maurice'a Blanchota<sup>27</sup>, dla innych – fenomenologii Edmunda Husserla i heideggeryzmu<sup>28</sup>. Gdzie indziej wskazuje się, że trzy niemieckie „H” – Husserl, Heidegger i Hegel (ten ostatnio przyswojony we Francji przede wszystkim za sprawą słynnego seminarium Alexandre'a Kojève'a) – zostały przywołane tylko po to, żeby zostać przekroczone poprzez odwołania do trzech mistrzów filozoficznych podejrzeń: witalizm Fryderyka Nietzschego, psychoanalizę Zygmunta Freuda i materializm historyczny Karola Marksa<sup>29</sup>. Dzięki swojej krytyce podmiotu i struktury poststrukturaliści dorobili się także łątek anty-humanistów, ponieważ w swoich publikacjach ogłaszali śmierć podmiotu, człowieka czy autora<sup>30</sup>, oraz anty-fundacjonalistów, z uwagi na to, że odrzucili przekonanie o istnieniu źródłowych warunków pewnego poznania, wiedzy czy bytu<sup>31</sup>. Przykład definicji poststrukturalizmu, która zbiera zazwyczaj stosowane strategie definicyjne, prezentuje wprowadzenie do poststrukturalizmu wydane przez Uniwersytet w Edynburgu:

Lista twierdzeń jest stosunkowo łatwa do skomponowania: poststrukturalizm po prostu następuje po strukturalizmie; to forma relatywizmu; celebrytuje śmierć podmiotu; to post-metafizyczna forma dociekań, która całkowicie wyparła ideę prawdy; jest stylistycznie zagmatwany; odrzuca wszelkie roszczenia o charakterze normatywnym; i transformuje praktykę krytyczną w grę tekstualną<sup>32</sup>.

Dla moich celów najistotniejszy okazuje się jednak kontekst polityczny, w którym doszło do uformowania się poststrukturalizmu i związane z tym kontekstem pytanie, na ile poststrukturalizm pozostaje współcześnie żywotną filozofią polityczną. Nie ulega wątpliwości, że radykalizm teoretyczny poststrukturalistów szedł w parze z ich radykalnymi zapatrywaniami politycznymi. Wskazuje się, że formacyjnym doświadczeniem była dla nich brutalna wojna kolonialna, prowadzona przez Francję w Algierii w latach 1954-1962, rozczarowanie socjalizmem w bloku wschodnim po referacie Chruszczowa o „kulcie jednostki”, interwencji radzieckiej na Węgrzech w 1956 roku czy pacyfikacji Praskiej Wiosny w 1968 roku, zainteresowanie

---

<sup>27</sup> P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wrocław 2009, s. 10-13.

<sup>28</sup> R. Esposito, *A Philosophy...*, s. 120-124.

<sup>29</sup> V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 9-11.

<sup>30</sup> T. May, *The Moral Theory of Poststructuralism*, Pennsylvania 2003, s. 71.

<sup>31</sup> M. Bevir, *Anti-Foundationalism*, [w:] M. Finders, A. Gamble, C. Hay, M. Kenny (eds.), *The Oxford Handbook of British Politics*, Oxford 2009.

<sup>32</sup> B. Dillet, I. MacKenzie, R. Porter, *Introduction*, [w:] B. Dillet, I. MacKenzie, R. Porter (eds.), *The Edinburgh Companion to Poststructuralism*, Edinburgh 2013, s. 2.

politycznym przebudzeniem Trzeciego Świata, czy wreszcie wydarzenia Maja 1968 roku we Francji, w których 9 milionów robotników zbuntowało się – wbrew Francuskiej Partii Komunistycznej – do spółki ze zrewoltowaną młodzieżą studencką. Chociaż sympatie polityczne poststrukturalistów w tym okresie nie były jednakowe i nie ujawniały się z jednakową intensywnością to ich twórczości przypisano polityczny radykalizm o lewackim charakterze. Myśl poststrukturalistów zakwestionowała wielkie polityczne tematy typowe dla modernizmu: Rewolucję rozumianą jako jednorazowy akt, w wyniku którego dochodzi do nagłej, fundamentalnej i całościowej zmiany społecznej; Partię jako zdyscyplinowaną organizację, w której rozmaite interesy i podmiotowości subsumowane są pod wspólny front; Władzę jako łatwy do zidentyfikowania ośrodek państwowy o charakterze represyjnym, który musi zostać zdobyty i przejęty przez rewolucjonistów. W miejsce makro-polityki, która ujawniła swoje totalitarne, centralistyczne inklinacje, która okazała się uniformistyczna, hierarchiczna i autorytarna, pojawiła się przestrzeń dla mikro-polityki, która nie została przypisana do żadnej z góry założonej przestrzeni polityki opartej na reprezentacji (parlament, system partyjny, związki zawodowe). Bardziej rozproszone rozumienie polityki, które pomogli ugruntować poststrukturaliści, z pewnością wiązało się z odrzuceniem znajdujących się w obiegu uniwersalizmów. Jednak za Joanną Bednarek przyjmuję, że poststrukturaliści skierowali swoje zainteresowanie na badanie transcendentálnych warunków prowadzenia polityki, które – co ważne – miały mieć teraz charakter dynamiczny i otwarty<sup>33</sup>. Podmiot polityczny nie pojawiał się w uprzednio ukonstytuowanym polu polityki, ale brał aktywny udział w jego wytwarzaniu.

Radykalizm polityczny poststrukturalistów nie jest powszechnie przyjmowany. W filozofii Deleuze'a, Derridy czy Foucaulta część komentatorów dostrzega raczej wyraz nowej, post-fordystowskiej fazy kapitalizmu, w ramach której struktury społeczne rozpływają się w powietrzu, partie polityczne tracą zdolność do reprezentacji wyborców, wzrasta rola jednostkowych, niepowtarzalnych tożsamości, nie istnieje pojęcie systemu, który można by poddać krytyce, a władza przechodzi z suwerennego ośrodka do rozproszonych, trudno uchwytnych sił. Według tej interpretacji poststrukturalizm jest współodpowiedzialny za polityczny uwiad nowej lewicy, którą pomógł pozbawić zdolności do radykalnej, systemowej krytyki kapitalizmu i przyczynił

---

<sup>33</sup> J. Bednarek, *Polityka...*, s. 15.

się do nastania kondycji ponowoczesnej, w której zamiast masowej polityki na rzecz sprawiedliwości społecznej dominuje narcystyczna mikro-polityka tożsamości, a porządek znaczeniowy załamuje się, przez co następuje powrót do konserwatywnych wartości. Czołowym reprezentantem tego typu krytyki kierowanej wobec poststrukturalistów jest marksistowski filozof Terry Eagleton, który oskarża ich o to, że otworzyli wrota szeroko przed kapitalistycznym utowarowieniem stylów życia:

Strukturalizm, marksizm, poststrukturalizm i tematy podobne nie są już tak sexy jak kiedyś. Tym, co jest teraz sexy, jest seks. Na rozhukanych krańcach akademii zainteresowanie francuską filozofią ustąpiło miejsca fascynacji francuskimi pocałunkami. W niektórych kręgach kulturowych polityka masturbacji wzbudza znacznie większe zainteresowanie niż polityka Bliskiego Wschodu. Socjalizm przegrał w starciu z sadomasochizmem. Wśród studiujących kulturę ogromnie modnym tematem jest ciało, tyle że chodzi im zazwyczaj o ciało erotyczne, nie zaś niedożywione. Niegasnącym zainteresowaniem cieszą się ciała spółkujące, a nie oddające się pracy<sup>34</sup>.

Chociaż nie da się odmówić Eagletonowi racji, że poststrukturalistyczny radykalizm został stępiony i znalazł sobie niszę w nieszkodliwych akademickich tematach, a być może rzeczywiście wywarł pewien wpływ na kulturę popularną, przyczyniając się do umocnienia kondycji ponowoczesnej i uelastycznienia neoliberalnego kapitalizmu, to jednak w niniejszej rozprawie przyjmuję – podobnie jak Newman czy Bednarek – że poststrukturalizm był i nadal jest nurtem, którego znaczenia nie można redukować do studiów kulturowych czy uznawać go za epifenomen przekształceń kapitalizmu. Wyrastając z politycznej koniunktury radykalizmu lat 60., poststrukturalizm odnotował zaawansowaną recepcję w obszarze filozofii politycznej. Dzięki swojej antyesencjalistycznej orientacji przyczynił się zresztą do politycyzacji tego, co społeczne. Dla poststrukturalistycznych filozofów politycznych polityka – czy raczej to, co polityczne – nie posiada swojego żadnego istotowego umocowania w porządku społecznym. Kwestia granic polityczności staje się przedmiotem samego politycznego sporu. Wbrew przesadnej krytyce Eagletona należy dostrzec jak wielu czołowych współczesnych filozofów politycznych wyrasta z poststrukturalizmu lub rozwija swoje myśli w dialogu z nim. W niniejszej rozprawie poświęcam uwagę wielu kontynuatorom Lacana, Derridy, Deleuze'a, Foucaulta czy Althussera. Należą do nich: Slavoj Žižek, Alain Badiou, Judith Butler, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Antonio Negri, Michael Hardt, Étienne Balibar, Jacques Rancière, Giorgio Agamben, Roberto Esposito,

---

<sup>34</sup> T. Eagleton, *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Warszawa 2012, s. 10.

Gayatri Chakravorty Spivak, Rosi Braidotti czy Enrique Dussel. Znajdziemy wśród nich neo-marksistów i post-marksistów, feministki, postkolonialistów, posthumanistki, teologów wyzwolenia, postsekularystów z Europy, Stanów Zjednoczonych, Ameryki Południowej czy Azji, co oddaje skalę wpływu, jaki poststrukturalizm wywarł na polu filozofii politycznej.

Współcześnie do najważniejszych tematów poruszanych w obrębie poststrukturalistycznej filozofii politycznej należy kwestia możliwości przemyślenia politycznego uniwersalizmu, która uwzględni krytykę wystosowaną ze strony postmodernistycznych filozofów różnicy. Jednym z najczęściej dyskutowanych uniwersalizmów pozostaje uniwersalizm europejski, który został zdyskredytowany jako siedlisko europocentryzmu, przy pomocy którego Europa narzucała światu zewnętrznemu swoją dominację. Podobnie jak Philip Leonard, twierdząc, że poststrukturaliści mogą nam pomóc przemyśleć kształt nie-europocentrycznego uniwersalizmu, w ramach którego Europa nie jest definiowana w sposób esencjalistyczny<sup>35</sup>. O ile europejski uniwersalizm tradycyjnie był pojmowany jako idea transgresji, która pozwala Europie przekraczać partykularne konteksty, co służyć miało realizacji wyzwolonej od zabobonu i politycznie wyemancypowanej ludzkości, o tyle poststrukturalizm pozwala przekroczyć opozycję uniwersalnego i partykularnego w operacji, którą nazywam „transgresją transgresji”. Ruch znoszenia inności czy zewnątrz, który przysługiwać ma europejskiemu uniwersalizmowi zostaje przemyślany jako ruch, który wymyka się podziałom tożsamość/różnica czy wewnątrz/zewnątrz. Nowy, inspirowany poststrukturalizmem uniwersalizm kwestionuje nie tylko swoje przeciwieństwo (partykularyzm), ale także sam siebie, nie rezygnując przy tym z horyzontu emancypacji. W poststrukturalistycznych koncepcjach obecne są w różnym natężeniu wszystkie strategie, które Ian Almond wiąże z udaną dekonstrukcją europejskiego uniwersalizmu<sup>36</sup>:

1) re-orientacja (podkreślenie związków z Azją, islamem, kulturami pogańskimi, barbarzyńskimi itd.);

---

<sup>35</sup> P. Leonard, *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory. A New Cosmopolitanism*, Hampshire and New York 2005, s. 3.

<sup>36</sup> I. Almond, *Five Ways of Deconstructing Europe*, „Journal of European Studies” 2014, vol. 44(1), s. 50-63.

- 2) re-topologizacja (myślenie o Europie nie jako o kontynencie geograficznym, lecz przyjmowanie innych ram przestrzennych, np. Eurazja, świat śródziemnomorski);
- 3) wnętrza alteracja (wskazywanie, że Inny Europy jest arbitralną konstrukcją dyskursywną, która naznacza negatywnie także niektórych Europejczyków – np. afrykanizacja Europy Południowej, orientalizacja Europy Środkowo-Wschodniej)
- 4; de-universalizacja (akcentowanie, że nowoczesność europejska nie jest jedyną, że istnieje wiele alternatywnych nowoczesności, a nawet nowoczesność europejska aplikowana jest na rozmaite partykularne sposoby);
- 5) uwspólnienie (podkreślanie wymiany kulturowej, historycznych hybrydyzacji i obalanie mitów o europejskiej ekskluzywności).

Jak stwierdza Almond, każda z tych strategii sama w sobie nie stanowi zagrożenia dla esencjalistycznego uniwersalizmu europejskiego, ale gdy zastosować je łącznie, jego dekonstrukcja może okazać się skuteczna. Autor ostrzega jednak przed tym, że zbyt daleko posunięta dekonstrukcja może nie poskutkować wcale powstaniem nie-esencjalistycznej, płynnej dyskursywnie Europy, ale równie dobrze można oznaczać jej kres. Może ona także – należałoby dodać – poskutkować reakcją ze strony postaw identarystycznych, które w odpowiedzi na zbyt zdecydowane odchodzenie od pewnych fundamentów w porządku znaczeniowym, będą chciały na powrót Europę zesencjalizować.

Ta ogólna charakterystyka strategii dekonstrukcyjnej europejskiego uniwersalizmu stosuje się zasadniczo do wszystkich omawianych dalej poststrukturalistycznych autorów, nawet jeśli każdy z nich aplikuje ją na swój sposób – niekiedy zbliżony, a innym razem otwarcie polemiczny względem pozostałych poststrukturalistów. Transgresyjny charakter poststrukturalizmu widzę – za Pawłem Pieniążkiem – w jego:

transgresywnej strukturze, w permanentnym, znoszącym wszelkie totalizujące (i strukturalizujące) ograniczenia w przekraczaniu rzeczywistości antropologiczno-kulturowej ku temu, co Niemożliwe, Niewypowiadalne, Nieludzkie. (...) Transgresja oznacza niepowstrzymany i niewyczerpany ruch zarazem przekraczania i potwierdzania granic świata

ludzkiego, ruch, którego nie zwieńcza żadna możliwa synteza, a który jest wzbudzany przez pragnienie tego, co – w granicach tych – Nieosiągalne i Niemożliwe<sup>37</sup>.

Ową transgresywną strukturę poststrukturalizmu wykorzystuję do przekroczenia europejskiego uniwersalizmu w trzech odrębnych, choć podskórnie korespondujących ze sobą teoretycznych krokach, które w strukturze rozprawy zostały rozpisane na trzy części. W każdej z nich przyglądam się poststrukturalistycznym rekonceptualizacjom jednego z pojęć zamieszczonych w tytule rozprawy: „Granicy”, „Europy” i „Uniwersalizmu”. Jak pokazuję dalej, uwikłane są one w analogiczne dylematy między częścią a całością, zabezpieczeniem pewnego partykularyzmu a jego przekraczaniem.

W części I – zatytułowanej „Granica” – staram się zaproponować poststrukturalistyczne teorie granic i transgresji. Jeżeli europejski uniwersalizm tradycyjnie był ideą transgresywną, znoszącą partykularyzm, to otwarcie go na jego zewnątrz czy inność jest możliwe tylko dzięki zastanowieniu się nad tym, czym jest i jak działa granica i przekraczający ją/rekonstruuujący ją ruch transgresji. Dla tego celu nader inspirujący okazuje się właśnie poststrukturalizm, którego cechą podstawową jest – według Jamesa Williama – to, że „granica nie jest zdefiniowana w opozycji do centrum; jest pozytywną własnością, występującą na własnych prawach”<sup>38</sup>. Granica nie jest dla poststrukturalistów daną z góry jednostką, która byłaby pochodną centrum – a wobec tego ich filozofia staje się *par excellence* graniczna, przygląda się dysrupcjom porządku, aktywnym procesom jego formowania i dekomponowania się. Nic dziwnego, że poststrukturalizm cieszy się obecnie znaczącą popularnością wśród teoretyków migracji i granic, którzy inspirują się takimi autorami jak Derrida, Deleuze, Guattari, Balibar, Agamben, Rancière, Negri, Hardt czy Esposito. W części I przywołuję te teorie granic i transgresji, które w charakterystyczny dla poststrukturalizmu sposób problematyzują podział wewnątrz/zewnątrz: kinopolitykę Thomasa Naila, autonomię migracji Sandro Mezzadry i Brettana Neilsona czy biopolitykę Nicka Vaughana-Williamsa. Każdorazowo wskazuję, do jakiego stopnia teorie te zadłużone są w poststrukturalizmie i do jakiego stopnia mogą pomóc przemyśleć tożsamość europejską w sposób, który pozwoli rozwiązać jedno z najpoważniejszych współczesnych ograniczeń dla jej uniwersalizmu: kryzys migracyjny. Użyteczność tych

---

<sup>37</sup> P. Pieniążek, *Suwerenność...*, s. 21-22.

<sup>38</sup> J. Williams, *Understanding Poststructuralism*, Chesham 2005, s. 1-4.

teorii nie ogranicza się jednak wyłącznie do bieżących stawek politycznych. Nowe teoretyczne ujęcie granicy i transgresji pozwala przeformułować uniwersalizm jako pluriwersalizm, czyli jako ideę transgresji transgresji.

Wnioski z części I wykorzystywane są w części II, poświęconej „Europie”. Europa zostaje zaprezentowana w niej jako idea transgresyjna, widziana w ten sposób przez swoich czołowych ideologów i teoretyków. Odwołując się do badań nad ideą europejską, do historyków Europy, do kulturowych źródeł Europy (mitologia, etymologia) czy do jej przedstawień wizualnych, wskazuję na konceptualny związek Europy z uniwersalizmem. Europa ma być predestynowana do znoszenia swoich granic, których przebieg od zawsze budził kontrowersje i spory. Pokazuję jednak, że rewersem transgresyjności europejskiego uniwersalizmu okazywał się jego anihilujący stosunek wobec inności czy zewnątrz<sup>39</sup>. Hierarchie, który produkował dyskurs europejski nie miały zresztą charakteru wyłącznie zewnętrznego, ale organizowały także wewnątrz Europy. Wobec tego proponuję przemyśleć Europę w perspektywie transgresji transgresji. W tym celu odwołuję się do poststrukturalistów, wykorzystując przy tym narzędzia teoretyczne wypracowane w części I. Część II jest podzielona na dwa rozdziały, którym patronują klasycy poststrukturalizmu: z Deleuze i Guattari z jednej strony i Derrida z drugiej. Rozdział pierwszy – „Przekroczyć przekraczanie. Od osiadłej do nomadycznej geofilozofii Europy” – pozostaje w horyzoncie wyznaczonym przez Deleuze’a i Guattariego, a kontynuowanym przez takich współczesnych filozofów jak Braidotti, Massimo Cacciari, Franco Cassano czy Roberto M. Dainotto. Pokazuję w nim, że tożsamość europejska od zawsze była uwikłana w dwie geofilozofie: osiadłą, która wspiera się na podziale wewnątrz/zewnątrz i w której transgresja czy uniwersalizacja następuje poprzez ekspansję, oraz nomadyczną, w której w miejsce tożsamości pojawiają się nie-tożsamości i która sprzyja powstawaniu podmiotowości hybrydowych. Rozdział drugi – „Od Europy funkcjonariuszy do Europy widm i powidoków. Gość-inny uniwersalizm” – wychodzi od ujęcia europejskiego uniwersalizmu, które obecne jest w fenomenologii Husserla i za pośrednictwem Martina Heideggera i Jana Patočki zostaje na nowo opracowane przez poststrukturalistów, Derridę i Jean-Luca Nancy’ego. Pozwala on na pomyślenie europejskiego uniwersalizmu, w przypadku którego Europa zostaje pozbawiona swojego monopolu

---

<sup>39</sup> G. Delanty, *Models of European Identity: Reconciling Universalism and Particularism*, „Perspectives on European Politics and Society”, volume 3, 2002, s. 346.



na jego definiowanie i w którym otwiera się na kurs Innego. Oba rozdziały, pojęciowo i metaforycznie mocno uwikłane w konotacje związane z morzem, horyzontem, przekraczaniem, spotkaniem, okazują się szczególnie sugestywne w dobie kryzysu migracyjnego i wzrostu popularności postaw ksenofobicznych, anty-imigranckich czy islamofobicznych w Europie.

Wreszcie w części III – „Uniwersalizm” – przyglądam się dyskusjom współczesnych poststrukturalistycznych filozofów politycznych wokół pojęcia uniwersalizmu. Wybieram cztery najistotniejsze debaty, które pozwalają zdać sprawę z szerokiego wpływu, jaki poststrukturalizm wywarł na współczesną filozofię polityczną. Te cztery debaty to: spór Butler, Laclaua i Žižka, spisany na kartach książki *Przygodność, hegemonia, uniwersalność*; postsekularna reinterpretacja Pawłowego chrześcijańskiego uniwersalizmu, dokonana przez Badiou, Žižka i Agambena; dyskusja o statusie uniwersalizmu w ramach kapitalizmu, toczona przez Balibara i Immanuela Wallersteina; debata postkolonialna, dla której osią sporu był kształt uniwersalizacji europejskiej nowoczesności i kapitalizmu i w której udział wzięli Vivek Chibber z jednej strony i autorzy związani z nurtem Subaltern Studies z drugiej. Każda z omówionych debat zostaje przeze mnie podsumowana wnioskami, które dotyczą możliwości rekonstrukcji europejskiego uniwersalizmu podług poststrukturalistycznych założeń. Wykazuję także wpływ, jaki przywoływane teorie mają na formowanie się nowych ruch społecznych i strategii zawiązywania europejskiego uniwersalizmu.

W „Zakończeniu” reasumuję wnioski z poszczególnych części i dokonuję podziału poststrukturalistycznych ujęć europejskiego uniwersalizmu na teorie hegemoniczne, gość-inności, Zdarzenia i nomadyczne. Przedstawiam także bilans mocnych i słabych stron omawianych teorii. Przyjmując wiele głosów krytycznych wysuwanych pod adresem poststrukturalizmu, nie zgadzam się z zarzutami o inherentnej dla tych teorii apolityczności czy wręcz anty-polityczności, a – z drugiej strony – o reprezentowanym przez jego przedstawicieli akademickim utopizmie. Skłaniam się natomiast ku bardziej pozytywnej ocenie. W moim przekonaniu poststrukturalizm dostarcza użytecznych narzędzi konceptualnych, dzięki którym możliwe byłoby wyobrażenie sobie Europy funkcjonującej poza ekskluzywistyczną, zamkniętą tożsamością. Poststrukturaliści dalecy są przy tym od głoszenia rychłego ziszczenia się takiego scenariusza. Pokazują raczej, że wszelki pozytywny program, jaki można by sformułować na podstawie ich prac musi mieć charakter aporetyczny –

proponowana przez nich uniwersalność jest z konieczności niestabilna i daleka od wszelkiego finalizmu. W tym sensie poststrukturalizm okazuje się być w mniejszym stopniu radykalną filozofią polityczną, po której można by sobie obiecywać emancypacyjnej zmiany, a w większym stopniu okazuje się analityką polityki w dobie późnego, zglobalizowanego kapitalizmu. Z drugiej strony, dialog, jaki poststrukturaliści utrzymują z nowymi postępowymi ruchami społecznymi świadczy o tym, że ich filozofia nie przestaje inspirować nie tylko do lepszego poznawania świata, ale i do jego bardziej odważnej zmiany. Mimo, że ostrożność i pesymizm, co do możliwości sformułowania autentycznego i trwałego uniwersalizmu mogą rozczarowywać tych, którzy poszukują u myślicieli politycznych perspektyw zbawienia, to powinny one przemówić do tych, których interesują faktyczne warunki możliwości prowadzenia polityki świadomej swoich ograniczeń i sprzeczności.

W moim przekonaniu oryginalność i wartość badawcza przedłożonej rozprawy wynika z przyjętej perspektywy metodologicznej. Zamiast ograniczać się jedynie do omówienia sposobów, na jakie europejski uniwersalizm jest postrzegany przez poststrukturalistycznych filozofów (co jest przedmiotem części III), przyjęcie, że europejski uniwersalizm jest transgresyjną ideą znoszenia swojego zewnątrz, pozwoliło mi pokazać, że jego poststrukturalistyczne reinterpretacje uwarunkowane są określonym rozumieniem granicy i transgresji (część I) i idei Europy (część II). Takie postawienie problemu, w którym granica, Europa i uniwersalizm stają się ze sobą nierozzerwalnie splecione, nie jest moim autorskim pomysłem – jest ono obecne w kolejnych pracach Étienne’a Balibara z *We, the People of Europe?* na czele. Francuski filozof zwrócił uwagę na to jak przeobrażenia granic we współczesnym świecie i jak niejasność, co do kształtu idei europejskiej przekładają się na konieczność nowego ujęcia europejskiego uniwersalizmu, w którym nie jest on przeciwieństwem partykularyzmu. Jednak pomimo wielu odkrywczych i błyskotliwych spostrzeżeń, z których obficie korzystają dziś czołowi badacze granic, Europy i uniwersalizmu, Balibar nie podjął się poprowadzenia systematycznych studiów nad teorią granicy czy ideą europejską. Moje badania, których rezultatem jest niniejsza rozprawa, miały stanowić zuchwałą próbę uzupełnienia rozważań autora *Equaliberty*. Stąd też moim materiałem badawczym były – poza tekstami poststrukturalistów i ich opracowaniami – także studia nad ideą europejską (zarówno klasyczne teksty źródłowe, jak i ich

omówienia w formie monografii czy artykułów) oraz teorii granic i migracji. Sądę, że odwołanie się do takiego różnorodnego zestawu materiałów, którego zebranie było niezbędne dla realizacji obranej „trzyzęściowej” metodologii, pozwala nie tylko rozwinąć przemyślenia Balibara – poprzez pokazanie na jak różne sposoby może artykułować się europejski uniwersalizm – ale umożliwia także dokonanie wspomnianego już podziału poststrukturalistycznych ujęć uniwersalizmu.

Poza względami badawczymi, w pisaniu rozprawy przyświecały mi motywacje polityczne. Choć starałem się, by nie przeważały one nad motywacjami poznawczymi, to powinienem wspomnieć, że pierwotnym powodem, dla którego zacząłem się w ogóle interesować kategorią europejskiego uniwersalizmu w filozofii politycznej był kryzys integracji europejskiej. Wybuch światowego kryzysu gospodarczego zbiegł się w czasie z rozpoczęciem przeze mnie studiów wyższych (2008 rok). To pod jego wpływem moje zainteresowania (i plany na przyszłość) ewoluowały bardzo szybko najpierw z dziennikarstwa sportowego ku dziennikarstwu politycznemu, a następnie ku zagadnieniom teoretycznym. Kolejne epizody kryzysu integracji Europy, który pogłębiał się w kontekście gospodarczej zapaści kapitalizmu – kryzys zadłużeniowy strefy euro, unijna polityka oszczędności, sukcesy ugrupowań eurosceptycznych, powstanie nowych progresywnych ruchów społecznych, wyjście Wielkiej Brytanii z Unii Europejskiej czy kryzys migracyjny – przekonywały mnie o fałszywości dylematu „uniwersalizm kontra partykularyzm”, który w tym konkretnym przypadku przedstawiany był jako starcie Europy, jedności i zgody z państwem narodowym, partykularystycznym rozbiciem i awanturnictwem. Zauważając, do jakiego stopnia te postawy – uniwersalizm i partykularyzm – nie są wcale swoim przeciwieństwem, ale tkwią ze sobą w symbiotycznej relacji, w której błędne koncepcje integracyjne wyzwalały siły odśrodkowe, a umacnianie się tych drugich legitymizuje te pierwsze, zastanawiałem się nad możliwością wyjścia z tego klinczu. Moje filozoficzne lektury z tego okresu dostarczyły mi rekonceptualizacji uniwersalizmu politycznego, które wydały mi się prowokujące i aktualne w świetle wydarzeń, którymi żyła Europa. Gdzieś w 2012 roku postanowiłem, że chciałbym przy pomocy tych teorii – wśród których dominował poststrukturalizm (i marksizm, z którego napisałem pracę magisterską) – zadać pytanie o kształt nowego uniwersalizmu dla Europy. Niniejsza rozprawa wieńczy te poszukiwania i – jak każde szukanie tak transgresyjnego bytu, jakim jest Europa – kończy się ona jedynie przesunięciem horyzontu, a nie dotarciem do jego kresu.

## CZEŚĆ I: GRANICA

Kiedy zdecydowałem, że przedmiotem niniejszej rozprawy będą granice europejskiego uniwersalizmu, początkowo tytułowa rola granic miała być czysto retoryczna. Miały jedynie za zadanie zasygnalizować, że europejski uniwersalizm natrafia w swojej realizacji na pewne ograniczenia, że generuje wykluczenia i przeniknięty jest konceptualnymi aporiami, które chciałem wykryć w moich badaniach. Jednak wydarzenia związane z kryzysem migracyjnym, którymi żyła Europa w okresie, w którym pracowałem nad rozprawą, przyciągnęły moją uwagę i pozwoliły mi zrozumieć, że poza granicami w sensie meta-znaczeniowym, europejski uniwersalizm ma swoje całkiem realne, empiryczne i dosłowne granice, a jednocześnie ich rola w wytwarzaniu inkluzji/ekskluzji okazuje się absolutnie centralna dla przyszłości obietnicy emancypacyjnej, na jakiej ufundowany został europejski uniwersalizm. Zapoznając się z literaturą, w której stosowano filozoficzne pojęcia do analizy kryzysu migracyjnego i ewolucji praktyk granicznych, przekonałem się, że ten graniczny przypadek zewnątrz europejskiego uniwersalizmu, jakim są uchodźcy czy nielegalni imigranci, pozwala na postawienie mojego problemu badawczego w nowej perspektywie. Jeżeli europejski uniwersalizm był tradycyjnie postrzegany jako idea transgresyjna, znosząca granice, hierarchie i wykluczenia, a przez swoich krytyków demaskowany był i odrzucany jako idea w swojej transgresyjności opresyjna, destrukcyjna dla inności, zaborcza wobec zewnątrz i wytwarzająca nowe ekskluzyje, to sądzę, że droga ku wyjściu z tej patowej sytuacji, wiedzie poprzez przemyślenie pojęć granicy i transgresji. Tylko w ten sposób możemy odpowiedzieć na pytanie, jak jeszcze – w dobie krytyki uniwersalizmu – możliwa jest uniwersalizacja? I w jakim sensie – mając na uwadze zasadność krytyki europocentryzmu – może być to jeszcze uniwersalizacja europejska? Czy transgresja może jeszcze istnieć, kiedy granice straciły swą czytelność? I w jaki sposób może być to transgresja Europy, kiedy – wraz z eksportem jej granic na zewnątrz i z internalizacją ich do zewnątrz – niejasne stały się jej polityczne kontury? Odpowiedzi na te pytania poświęcona jest część I rozprawy, w której staram się wypracować poststrukturalistyczną perspektywę transgresji transgresji, dzięki której europejski uniwersalizm może zostać postawiony w nowy, nie-europocentryczny i otwarty na swoją inność sposób, którego możliwości badam w dwóch kolejnych częściach pracy.

Pod wpływem kryzysu migracyjnego skierowałem się nie tylko ku czysto teoretycznym rozważaniom nad granicami i transgresją, ale uzupełniłem je także o bardziej społecznie zorientowane studia nad granicami (*border studies*) i migracjami, konfrontujące się z badaniami empirycznymi<sup>1</sup>. W części I rozprawy zwracam uwagę na to, jakie znaczenie dla współczesnych teoretyków granic i migracji ma filozofia poststrukturalistyczna. Przywołuję prace poststrukturalistów, które poświęcone zostały konceptom granicznym i które stanowią ważne źródło odniesienia dla badaczy usiłujących skonstruować poststrukturalistyczne teorie granic i transgresji. Mowa tutaj zarówno o pracach Jacquesa Derridy o wrogości, w zasadzie o całym dorobku Étienne'a Balibara z ostatnich 20 lat, poświęconym granicy, Europie-granicy i uniwersalizmowi jako idei transgresyjnej, o nomadologii Gillesa Deleuze'a i Félix'a Guattariego, która pozwala przemyśleć relacje między ruchem a terytorium, czy wreszcie o poststrukturalistach dostrzegających związek granic z biopolityką, takich jak Michel Foucault, Giorgio Agamben czy Roberto Esposito. W niniejszej części odwołuje się do ich przemyśleń po to, by w konkluzji wypracować poststrukturalistyczne teorie granicy i transgresji, pozwalające na nowe ujęcie europejskiego uniwersalizmu. Teorie te to kinopolityka (polityka ruchu) Thomasa Naila, wpisująca się w tradycję Deleuzjańską; biopolityka Nicka Vaughana-Williamsa, integrująca wrogość (Derrida, Balibar) z biopolityką (Foucault, Agamben, Esposito); czy autonomia migracji, najlepiej rozwinięta przez Sandro Mezzadrę i Brett'a Neilsona, korzystająca ze wszystkich przywołanych tu tradycji oraz z marksistowskiego post-operaizmu (autonomii robotniczej). Jak pokazuję dalej, poststrukturalistyczne koncepcje odpowiadają zarówno na trudności teoretyczne, na jakie filozofia od zawsze natrafiała próbując wypracować teorię granicy, jak i na sprzeczności generowane współcześnie przez politykę migracyjną (między swobodą a opresją, mobilnością a kontrolą, ochroną a transgresją). Wykorzystanie poststrukturalizmu do analizy całkiem dosłownych, ułokowanych w przestrzeni społeczno-politycznej granic europejskiego uniwersalizmu, pozwala pokazać, po pierwsze, że problematyka migracji i mobilności jest dziś jedną z najbardziej istotnych barier, na jakie natrafia europejski uniwersalizm. Po drugie – i ważniejsze

---

<sup>1</sup> Znaczne fragmenty części I stanowią zmodyfikowany wariant argumentacji przedstawionej w dwóch artykułach mojego autorstwa, które opublikowałem w trakcie przygotowywania rozprawy: Ł. Moll, „*To nie my przekroczyliśmy granicę. To ona przecięła nas*”. *Biopolityka europejskiego reżimu migracyjnego*, „Praktyka Teoretyczna” 3(21)/2016; Ł. Moll, *W gościnie, czyli tam, gdzie granice docierają do swych granic*, „Opcje”, nr 3(104) 2016.

dla niniejszego projektu – przemyślenie pojęć granicy i transgresji, jakie umożliwia poststrukturalizm, pozwala dostrzec, że transgresyjny dyskurs europejskości trapiiony jest aporiami, a polityka, która miałaby być zdolna aporie te przekroczyć, musi zostać przemyślana w perspektywie proponowanej w rozprawie transgresji transgresji – doprowadzenia granic do ich własnych granic.

Co istotne, mimo retorycznego umiłowania dla nomadyczności, deterytorializacji czy gościnności, jakie przenika pojęciowość poststrukturalistyczną, staram się dowieść, że nie prowadzi ona po prostu do naiwnej i skrajnie jednostronnej afirmacji niczym nieskrępowanego przepływu, hybrydyzacji czy porzucania tożsamości. Poststrukturaliści przypominają raczej, że w obrębie każdej transgresji czai się reprodukcja wykluczenia, z kolei każda chęć samozachowania w obliczu spotkania z innością czy zewnątrzem, wymusza porzucenie dotychczasowej tożsamości. Tym samym omawiane poniżej teorie wymykają się łatwym alternatywom – samozachowanie czy transgresja, wewnątrz czy zewnątrz, tożsamość czy inność, terytorium czy ruch. Pokazują one za to, że wybór między uniwersalizmem a partykularyzmem nie podlega logice zerojedynkowej. Jednak równie niesprawiedliwe, co postrzeganie poststrukturalistów jako piewców wolnego przepływu, byłoby widzenie w nich filozofów-pesymistów, którzy pozbawiają politykę wszelkiego emancypacyjnego potencjału. Choć prawdą jest, że poststrukturalizm zachowuje krytyczny dystans wobec naiwnego progresywizmu, finalizmu czy teleologii, charakterystycznych dla przepełnionego pychą modernistycznego dyskursu emancypacji, to nie rezygnuje on z możliwości postępu czy po prostu prowadzenia lepszej polityki – skupia się on na badaniu warunków jej możliwości. Jak pokazują, wśród omawianych autorów znajdziemy szereg błyskotliwych i prowokujących diagnoz dotyczących stanu współczesności, jak i wskazówek na to, jak myśleć dzisiaj o postępowej polityce świadomej swoich sprzeczności.

### **1.1. Płaski świat czy nowe mury? Ku poststrukturalistycznym teoriom granicy i transgresji**

7 października 2017 roku wierni Kościoła Katolickiego zebrali się na granicach Polski, by wspólnie modlić się o swój kraj, o Europę i o cały świat. Uczestnicy modlitwy symbolicznie opatulili Polskę różańcem, ustawiając się do wewnątrz terytorium

państwa i plecami do Europy i reszty świata. Akcja „Różaniec do granic” została skrytykowana w kraju i zagranicą za to, że była manifestacją polskiej i katolickiej wsobności, demonstracją odwrotu od Europy i jej oświeceniowych wartości, które przez dominującą część polskiego katolicyzmu uchodzą za przejaw „cywilizacji śmierci”, a ponadto modlący się manifestowali swoją islamofobię i niechęć do niesienia pomocy uchodźcom, którą zasłynął prawicowy polski rząd<sup>2</sup>. Granice – Polski, ale i Europy, bo wschodnia granica Polski jest zarazem granicą zewnętrzną Unii Europejskiej – zostały w modlitewnej akcji zaaranżowane jako urządzenia mające za zadanie przede wszystkim ochraniać przed tym, co do połączonej wspólną wiarą wspólnoty może wnieść świat zewnętrzny. Co ciekawe, modlitwy zostały zorganizowane także w portach lotniczych. Tym samym uczestnicy różańca okazali się w pełni świadomi dyskutowanej dalej tezy, że współcześnie granice nie znajdują się już wyłącznie na geograficznych kresach terytorium, ale przenikają je wszędzie tam, gdzie dochodzi do kontaktu z zewnątrz – zostają poddane internalizacji. Chociaż organizatorzy nie zgadzali się z krytyką, przekonując, że modlitwa nie miała na celu siać wrogości i podziałów, to krytykujący szybko znaleźli dowody na to, że dla wielu jej uczestników kultywowanie wizerunku chrześcijańskiej Polski i Europy jako oblężonej twierdzy, zmuszonej do obrony przed islamizacją, była istotnym, jeśli nie wręcz podstawowym komponentem składowym, który motywował do udziału w akcji. Jeden z organizatorów „Różańca do granic”, mówił: „Europa modliła się przed bitwą pod Lepanto, gdy flota chrześcijańska powstrzymywała Turków. Cała Polska modliła się, gdy Sobieski szedł na Wiedeń. W 1920 roku za plecami żołnierzy Warszawa leżała krzyżem”<sup>3</sup>. W wypowiedzi tej wskrzeszona zostaje wizja Polski jako przedmurza Europy, chroniącego ją przed zalewem barbarii czy herezji. Organizatorzy odwołali się do tej symboliki w czasie, gdy niechętny imigrantom i mniejszościom narodowym i etnicznym premier Węgier Viktor Orbán zdecydował o budowie muru na granicach z Serbią, Chorwacją, Słowenią i Rumunią, które stanowiły ważne szlaki migracyjne dla uchodźców z Azji<sup>4</sup>, w Stanach Zjednoczonych Donald Trump prowadził zwycięską kampanię prezydencką wokół postulatów walki z nielegalną imigracją, m.in. dzięki

---

<sup>2</sup> T. Orszulak, „Różaniec do granic” wzbudził zainteresowanie na świecie. „Broń przeciwko islamizacji”, „kontrowersyjne”, „uhonorowanie bitwy z 1571 roku”, <https://wiadomosci.wp.pl/rozaniec-do-granic-wzbudzil-zainteresowanie-na-swiecie-bron-przeciwko-islamizacji-kontrowersyjne-uhonorowanie-bitwy-z-1571-roku-6174479418844801a> (dostęp: 18.05.2018 r.).

<sup>3</sup> *Polska zostanie otoczona... Różańcem. Potężna broń duchowa ma ochronić Polskę przed islamizacją*, <https://www.pch24.pl/polska-zostanie-otoczona-rozancem--potezna-bron-duchowa-ma-ochronic-polske-przed-islamizacja,54129,i.html> (dostęp: 16.05.2018 r.).

<sup>4</sup> R.M. Townsend, *The European Migrant Crisis*, Lulu.com 2015.

budowie muru na granicy z Meksykiem, a w Izraelu postępowała polityka ograniczania mobilności Palestyńczyków, prowadząca niektórych badaczy do wniosków o powrocie apartheidu<sup>5</sup>. Podobne inwestycje zaplanowano także na wschodnich granicach państw bałtyckich – Litwy, Łotwy i Estonii – tym samym przebiegająca tam zewnętrzna granica między UE a Rosją również stałaby się murem<sup>6</sup>. Jednak wbrew podejmowanym wysiłkom, mury graniczne nie powstrzymały imigrantów, ale zmieniały trasy ich wędrówki i strategie przetrwania i oporu<sup>7</sup>. Można by argumentować, opierając się na doniesieniach prasowych i powierzchownym oglądzie rzeczywistości społecznej, że obserwujemy obecnie proces ponownego „zamurowania świata”, który ogarnia nie tylko relacje między państwami, ale także polaryzację między bogatymi a biednymi czy między grupami etnicznymi<sup>8</sup>. W przestrzeni proces ten wyraża się nie tylko w umacnianiu tradycyjnych granic, ale również w dojmującej segregacji przestrzennej, obserwowanej np. w przestrzeni miast czy dzielnic (choćby fenomen osiedli grodzonych dla uprzywilejowanych i gett biedy, osiedli kontenerowych czy dzikich koczowisk migrantów)<sup>9</sup>. Dochodzi do tego powrót to tendencji protekcyjnych, anty-globalizacyjnych czy suwerenistycznych, wyrażający się w postulatach przywrócenia kontroli przepływu, ograniczenia uczestnictwa w rynku światowym czy podporządkowania systemów socjalnych potrzebom autochtonów i wykluczenia z nich przybyszów. Choć zasygnalizowane tendencje mają niewątpliwe miejsce – i postulat rechrystianizacji i powstrzymania islamizacji Europy, związany z akcją „Różaniec do granic” mieści się w ich zakresie – to równie wiele racji kryje się w tych głosach, które zwracają uwagę na przeciwny wobec „zamurowania świata” fenomen znoszenia barier pod wpływem neoliberalnej globalizacji kapitału.

Zupełnie odmienne przesłanie niż „Różaniec do granic” niosła inna akcja, którą trzy lata wcześniej, w sierpniu 2014 roku, zorganizowano także na granicach Polski – tym razem na zachodniej granicy z Niemcami. Mieszkańcy obu krajów i przyjezdni z wielu innych państw, spotkali się i utworzyli łańcuch ludzi, którzy nie przebiegał – tak jak miało to miejsce w „Różańcu do granic” – wzdłuż granicy, ale przebijał się

---

<sup>5</sup> B. White, *Apartheid izraelski. Przewodnik dla początkujących*, przeł. P.M. Bartolik, Warszawa 2010.

<sup>6</sup> A. Visnevskaya, *The Baltic Region and Central Asia: What Does It Take to Make a Region? A Critical Perspective*, [w:] A. Makarychev, A. Yatsyk (eds.), *Borders in the Baltic Sea Region: Suturing the Ruptures*, Palgrave MacMillan, s. 185.

<sup>7</sup> G. Witte, *Europe's new border fences are derailing migrants, but not stopping them*, „The Washington Post” March 9 2016.

<sup>8</sup> M. Dear, *The World is Full of Walls That Don't Work*, „Politico”, August 16, 2016.

<sup>9</sup> Z. Bauman, *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji*, przeł. J. Hunia, Kraków 2012, s. 82.



i budował symboliczny pomost porozumienia między doświadczonymi historią narodami. Uczestników akcji „Łańcuch ludzi STOP odkrywce” przyświecała motywacja wyrażenia wspólnego, transgranicznego sprzeciwu przeciwko budowie kopalni odkrywkowych węgla brunatnego<sup>10</sup>. Ekologiczna akcja łączyła to, co lokalne – strach przed degradacją środowiska i utratą domostw czy miejsc pracy – z tym, co globalne – troską o zmiany klimatyczne i pragnieniem globalnej transformacji energetycznej zgodnej z proekologiczną wizją. Aktywiści nie wyruszyli do granic po to, by uformować z nich mur, który chroniłby ich przed zewnątrz, ani po to, by obrócić się do siebie tyłem i manifestować oddzielającą ich przepaść doświadczeń, lecz po to, by demonstracyjnie unieważnić granice i wskazać na to, że muszą sprostać wspólnym wyzwaniom. Granice zostały w tym wypadku wykorzystane jako przestrzeń, która po pierwsze ma łączyć, a nie dzielić, jako strefa generująca spotkania i znosząca podziały. Wzorem niemieckich obywateli, którzy w 1989 roku burzyli mur berliński, czy też polskich i czechosłowackich dysydentów, którzy w okresie realnego socjalizmu spotykali się ze sobą na piknikach organizowanych na górskich granicach, organizatorzy „Łańcucha ludzi STOP odkrywce” przecięli granice w geście solidarności i porozumienia. Dokładnie te same spajające własności granicy są na co dzień wykorzystywane przez reżimy cyrkulacji, dzięki którym może funkcjonować globalizacja. Zwolennicy tezy o „spłaszczeniu świata” przekonują, że współcześnie to tendencja do znoszenia barier, a nie do ich umacniania, ma charakter dominujący<sup>11</sup>. Łańcuch ludzi zorganizowany przez alter-globalistycznie usposobionych ekologów domagał się innego rodzaju współpracy transgranicznej niż ta, która przeważa w kapitalistycznej globalizacji. Granice odgrywają w jej ramach rolę połączeń, w oparciu o które organizowana jest wymiana. Nie istnieją one przede wszystkim po to, by tamować przepływ, ale po to, by go intensyfikować, regulować czy zabezpieczać.

Każda z dwóch ścierających się diagnoz współczesności – nowe „zamurowanie świata” *versus* „spłaszczenie świata” – których symboliczną manifestacją były akcje „Różaniec do granic” i „Łańcuch ludzi STOP odkrywce” jest prawdziwa jedynie częściowo. Zamiast rozstrzygać, która z nich bierze obecnie górę nad drugą, lepiej dostrzegać ich współistnienie. Okazuje się, że – jak wskazuje wielu współczesnych badaczy – granic nie ubywa, co nie oznacza, że mamy do czynienia z nowym

---

<sup>10</sup> *Łańcuch ludzi STOP odkrywce*, <http://www.greenpeace.org/poland/pl/wydarzenia/polska/acuch-Ludzi-STOP-Odkrywce/> (dostęp: 18.05.2018 r.).

<sup>11</sup> T. Friedman, *Świat jest płaski. Krótka historia XXI wieku*, przeł. T. Hornowski, Poznań 2006.

„zamurowaniem świata”. Multiplikacji przestrzennej granic towarzyszy ewolucja ich modusów działania. Przybywa granic, co nie oznacza, że przybywa murów. Wprowadzane są ułatwienia dla mobilności, co nie prowadzi do znoszenia granic, ale do ich rozbudowy. W wyjaśnieniu tego paradoksu zwielokrotnienia granic i przyrostu mobilności mogą pomóc teorie poststrukturalistyczne.

Pierwszą istotną tendencję wychwycił francuski filozof Étienne Balibar w często przywołanym stwierdzeniu:

granice nowych podmiotowości socjopolitycznych, poprzez które usiłuje się zachować wszystkie funkcje suwerenności państwowej, nie są dłużej wyłącznie ulokowane na krańcach terytorium; są rozpowszechnione po trochu wszędzie tam, gdzie tylko ruch informacji, ludzi i rzeczy wydarza się i jest kontrolowany – na przykład w kosmopolitycznych miastach<sup>12</sup>.

Można dyskutować, na ile zjawisko przestrzennej multiplikacji granic stanowi rzeczywiście *novum* – jak chce Balibar – a na ile lokalizacja granic nigdy nie sprowadzała się przede wszystkim do krańców terytorium. Jednak zasadnicze znaczenie ma to, że teza Balibara spotkała się z szeroką aprobatą wśród czołowych teoretyków granic, którzy przeciwstawiają jednostronnym wizjom rzeczywistości geopolitycznej. Jeden z nich, Stephen Castles, pisze, że:

Postmodernistyczna utopia bezgranicznego świata jest daleka od ziszczenia, dlatego nadal właściwym podejściem jest skoncentrowanie się na analizie migracji jako na procesach opartych na nierównościach i dyskryminacji, które są kontrolowane i ograniczane przez państwa<sup>13</sup>.

Również poststrukturalistyczny teoretyk, Thomas Nail w rozpoczęciu swojej pracy *Theory of the Border* stwierdza:

Żyjemy w świecie granic. Terytorialne, polityczne, jurydyczne i ekonomiczne granice wszelkiego rodzaju wręcz dosłownie definiują każdy aspekt życia społecznego w XXI wieku. Pomimo celebrowania globalizacji i rosnącym wymogom dla globalnej mobilności, stykamy się z większą liczbą typów granic niż kiedykolwiek w historii<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> É. Balibar, *We, the People of Europe: Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton and Oxford 2004, s. 1.

<sup>13</sup> S. Castles, *Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective*, <https://www.imi.ox.ac.uk/events/theories-of-migration-and-social-change/castles.pdf> (dostęp: 11.08.2016 r.), s. 4.

<sup>14</sup> T. Nail, *Theory of the Border*, Oxford 2016, s. 1.

Niektóre z tych typów są całkowicie nowe. Granice to nie tylko „prymitywne”, znane z historii twory takie jak płoty, mury, rowy, fosy czy wieżyczki strażnicze, który znajdują się na widoku publicznym. Dzisiaj to także ukrywane lub subtelnie przenikające terytorium biometryczne bazy danych, zagraniczne centra przetrzymywania, aparatura służąca szpiegowaniu czy bramki kontrolne w muzeach, w szkołach czy na lotniskach. Zróżnicowanie granic i ich funkcji odsyła do drugiej ważnej tezy Balibara, w której wyróżnił on trzy modusy istnienia granic: naddeterminacji, polisemii i heterogeniczności<sup>15</sup>.

Modus pierwszy – naddeterminacja – zadaje kłam uproszczonemu pogładowi, zgodnie z którym przebieg granicy jest jedynie sprawą stron, których dotyczy on w sposób bezpośredni: Jak pisze Balibar:

Nigdy żadna granica nie stanowi prostego odgraniczenia dwóch państw, lecz jest zawsze naddeterminowana, i w tym sensie zarazem sankcjonowana, podwajana i relatywizowana przez inne podziały geopolityczne. Ta cecha absolutnie nie jest uboczna lub przypadkowa, lecz wewnętrzna. Bez wypełnianej przez nią funkcji konfigurowania świata nie istniałyby granice czy też granice trwałe.<sup>16</sup>

Naddeterminacja to termin wywodzący się z freudyizmu, który zagospodarował dla własnych celów nauczyciel Balibara, marksista strukturalistyczny Louis Althusser<sup>17</sup>. Pojęcie to miało na celu zastąpienie ugruntowanego w marksizmie-leninizmie poglądu, że determinujący wpływ na przemiany społeczne ma niezgodność stosunków produkcji z poziomem rozwoju sił wytwórczych. Naddeterminacja oznaczała, że wszystkie poziomy rzeczywistości społecznej są powiązane i mają na siebie wpływ, nawet jeśli strukturą dominacją pozostaje sfera ekonomii, która odpowiada na najbardziej fundamentalnym poziomie za kształt relacji, w jakie wchodzi ze sobą pozostałe sfery. Można zrozumieć dlaczego Balibar używa naddeterminacji na gruncie teorii granic. Przyświeca mu podobny zamysł, który Althusser wykorzystywał w obrębie marksizmu: zastąpić model wyjaśniający, który skupia się na interakcji dwóch czynników – w tym wypadku sąsiadujących państw – bardziej rozległą perspektywą, dostrzegającą współzależny charakter granic terytorialnych. Dla zobrazowania znaczenia naddeterminacji w konstrukcji i utrzymaniu granic Balibar podaje przykład

---

<sup>15</sup> É. Balibar, *Trwoga mas. Polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*, przeł. A. Staroń, Warszawa 2007, s. 320.

<sup>16</sup> Tamże, s. 320.

<sup>17</sup> L. Althusser, *W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Warszawa 2009, s. 111-143.

europijskich imperiów kolonialnych: trwałość państw narodowych Europy była uzależniona od stref wpływów w świecie kolonialnym. By nie szukać jednak tak dalekich przykładów, wystarczy spojrzeć na historię Polski i zwrócić uwagę, jak często i do jakiego stopnia o bycie albo nie bycie państwa polskiego decydowały interesy geopolityczne obcych aktorów. Ustalenia rozbiorowe Rosji, Prus i Austrii, granice Polski dyskutowane na konferencjach mocarstw po I i II wojnie światowej, linia Curzona, pakt Mołotow-Ribbentrop, plebiscyt na Górnym Śląsku – wszystkie te zdarzenia i koncepty historyczne nie dotyczyły wyłącznie sporów terytorialnych Polski z jej sąsiadami, ale angażowały szersze interesy geopolityczne, ponieważ określały strefy wpływów i ład europejski jako taki.

Dostrzeżona przez Balibara naddeterminacja pozwala zrozumieć, że waga przeobrażeń granic w Europie nie ogranicza się po prostu do kwestii stosunków Europy z jej zewnątrz. Wizja Europy, jaką konstruuje się budując określony wizerunek jej granic zewnętrznych, przekłada się na kształt porządku wewnątrz-europejskiego i istniejących w jego łonie podziałów: granice zewnętrzne przenikają do wewnątrz, a potrzeba zapobiegnięcia temu niebezpiecznemu dla swobód europejskich procesowi wymusza przenoszenie praktyk granicznych coraz bardziej na zewnątrz. W konsekwencji te dwa strukturalnie powiązane ze sobą ruchy – dośrodkowy i odśrodkowy – całkowicie komplikują wyobrażenie tego, czym jest granica, gdzie dobiega kresu wewnątrz i rozpoczyna się zewnątrz. A jeśli rola granic polega na ustalaniu i zabezpieczaniu swoistości przedmiotu, który jest przez nie okalany, to w tym konkretnym przypadku tracimy rozeznanie tego, czym jest Europa. Zjawisko wychodzenia granic z formy nazywa Balibar heterogenicznością:

To, że wszystkie te funkcje (na przykład kontroli towarów oraz ludzi – czyli mikroobów i wirusów – oddzielenia administracyjnego i kulturowego itd.) były skoncentrowane w tym samym punkcie, na tej samej linii zarazem oczyszczonej i zagęszczonej, nieprzejrzystej, jest cechą pewnej dominującej w okresie państwa narodowego tendencji (tam gdzie naprawdę istniało ono, zbliżając się do swego idealnego wzorca), ale nie nieodwracalną koniecznością historyczną. Na naszych oczach, i to już od dawna, pojawia się nowa wszechobecność granicy.<sup>18</sup>

Aby poddać tę tezę egzemplifikacji, wystarczy dwa przykłady. Kiedy w listopadzie 2015 roku w Paryżu doszło do zamachów terrorystycznych, do organizacji których

---

<sup>18</sup> É. Balibar, *Trwoga...*, s. 324.

przyznali się bojownicy Państwa Islamskiego (ISIS) i w których zginęło 137 osób, a ponad 300 zostało rannych, Unia Europejska po raz kolejny w ostatnich latach doświadczyła sytuacji, która – początkowo uchodząc za wyjątkową i tymczasową – stała się znormalizowanym wyjątkiem o coraz bardziej permanentnym charakterze<sup>19</sup>. Francuskie władze w odpowiedzi na zamachy, ogłosiły przywrócenie kontroli paszportowej na granicach państwowych. Tym samym kontrole zaistniały znów na wewnętrznych granicach UE, skąd wycofano je na mocy układu z Schengen. Nie tylko terroryzm, ale także walka z międzynarodową przestępczością, potrzeba zapobiegania niekontrolowanej, nielegalnej imigracji czy presja wyborcza ze strony populistycznych i antyimigranckich partii politycznych, dostarczała rządów państw członkowskich – oficjalnych lub nieoficjalnych – powodów do przywracania kontroli granicznych, które uderzały w cztery swobody przepływu (ludzi, towarów, kapitału i usług), które są gwarantowane wewnątrz UE<sup>20</sup>. Okazało się, że wewnętrzny porządek terytorialny naddeterminowany jest przez ograniczenie mobilności na zewnątrz. Gdy naddeterminacja ta znajduje się w kryzysie, załamuje się ład wewnętrzny. Ta zależność między wnętrzem a zewnątrz została zdemaskowana i napiętnowana przez europejskich Zielonych w głośnej akcji protestacyjnej, jaka w kwietniu 2015 roku miała miejsce w Parlamencie Europejskim. W korytarzu, którym europarlamentarzyści wchodzi do sali plenarnej rozłożono na podłodze listę z nazwiskami 17306 imigrantów, którzy utonęli w Morzu Śródziemnym w drodze do UE, której granicę chcieli przekroczyć nielegalnie. Autorzy akcji chcieli zaprotestować przeciwko kierunkowi, jaki obrała unijna polityka migracyjna: coraz większe środki finansowe przeznaczają się na umacnianie i patrolowanie granic zewnętrznych, w tym już na terytorium państw sąsiedzkich. Zmuszając posłów, by symbolicznie „podeptali” prawa imigrantów w Parlamencie Europejskim, Zieloni chcieli przypomnieć, że unijna swoboda przepływu ma swój rewers w kontrolach, jakie prowadzone są poza terytorium UE. By znieść granice wewnątrz UE, trzeba było umocnić je poza wspólnotą. W tym celu należało ograniczyć migracje z globalnego Południa, wywoływane wojnami, biedą, głodem, prześladowaniami politycznymi i religijnymi, klęskami żywiołowymi, czy zmianami klimatycznymi<sup>21</sup>, Unia Europejska współpracowała z państwami

---

<sup>19</sup> *After Paris, drawbridges up?*, „The Economist” Nov 21st 2015.

<sup>20</sup> C. Barnard, *The Substantial Law of the EU: The Four Freedoms*, Oxford 2016.

<sup>21</sup> F. Cetti, *Asylum and the European 'security state': the construction of the 'global outsider'*, [w:] L.S. Talani (ed.), *Globalisation, Migration and the Future of Europe. Insiders and outsiders*, Routledge 2012; H. Koff, *Fortress Europe or a Europe of Fortresses?. The Integration of Migrants in Western*

afrykańskimi i azjatyckimi w zakresie kontroli i ograniczania migracji poza terytorium UE. Współpraca miała miejsce nawet w przypadku autorytarnych reżimów, łamiących prawa człowieka, które wielokrotnie były krytykowane przez europejską opinię publiczną<sup>22</sup>. Okazało się, że aby zabezpieczyć korzystną dla siebie naddeterminację, UE musiała uciec się do zjawiska *offshoringu* granic, w wyniku którego zatarta zostaje różnica między wnętrzem a zewnątrz, której tradycyjnie strzec miały granice. Offshoring ujawnia, że wraz z kryzysem naddeterminacji, granice przenoszą się z kresu terytorium nie tylko do jego wnętrza, ale i na zewnątrz. Współcześnie granice – linie, które wprowadzają różnicę między importem a eksportem – coraz częściej same zostają wyeksportowane. Wróg musi zostać zniszczony, a intruz wytropiony i schwytyany zawczasu, zanim dotrze do granic zewnętrznych i przekroczy je, a tym samym przyczyni się do wzmocnienia granic wewnętrznych. Zjawisko *offshoringu*, jak zauważa jego czołowy badacz, socjolog John Urry, służy m.in. ukrywaniu poza granicami kompromitujących działań narażonych na krytykę (temu służą np. raje podatkowe albo *sweatshopy*, w których na masową skalę łamane są prawa pracownicze) oraz możliwości bardziej elastycznego dostosowywania podaży do popytu (np. migrującej siły roboczej)<sup>23</sup>. Urry dodaje, że *offshoringowi* nader często towarzyszy *outsourcing*, czyli delegowanie odpowiedzialności z sektora publicznego, pozostającego pod demokratyczną kontrolą do firm prywatnych, które w swojej działalności mogą kierować się wyłącznie logiką zysku. Jak pisze Luisa Bialasiewicz, obie te strategie – *offshoringu* i *outsourcingu* – odgrywają coraz istotniejszą rolę w unijnej polityce migracyjnej, przyczyniając się do zatarcia podziału wewnątrz/zewnątrz<sup>24</sup>.

Z uelastycznieniem zarządzania mobilnością, która powołuje zróżnicowane formy granic – wewnątrz terytorium i na zewnątrz – wiąże się ostatni modus istnienia granicy wyróżniony przez Balibara – polisemia. Mówiąc o polisemii, francuski filozof ma na myśli to, że granice „praktycznie nie oznaczają (...) tego samego dla wszystkich”<sup>25</sup> i także pod tym względem są zjawiskiem jak najbardziej spornym i politycznym. Dla obywateli określonych państw, na przykład tych, którym przysługuje ruch bezwizowy, podróż do innego kraju będzie wyglądała zupełnie inaczej niż

---

Europe, Brussels 2008, s. 22.

<sup>22</sup> R. Zaiotti, *Offshoring: The Externalization of Border Management in Europe and North America*, <https://wc2016.ipso.org/my-ipso/events/istanbul2016/paper/offshoring-externalization-border-management-europe-and-north-amer> (dostęp: 10.08.2016 r.).

<sup>23</sup> J. Urry, *Offshoring*, przeł. P. Tomanek, Warszawa 2015.

<sup>24</sup> L. Bialasiewicz, *Off-shoring and out-sourcing the Borders of Europe: Libya and EU border work in the Mediterranean*, <http://dare.uva.nl/document/2/119223> (dostęp: 10.08.2016 r.).

<sup>25</sup> É. Balibar, *Trwoga...*, s. 322.

w przypadku obywateli z państw kojarzonych z terroryzmem, nie mówiąc już o nielegalnie przekraczających granice. W tym sensie zamiast mówić o jednej granicy, należałoby zastanowić się, jak jest ona doświadczana przez określone podmiotowości. Każda granica generuje bowiem wykluczenia po liniach narodowościowych, rasowych, wyznaniowych, klasowych czy płciowych. Wzrost znaczenia polisemii granic wiąże się z obniżoną efektywnością naddeterminowania granic. Ustanawianie stabilnych granic terytorialnych stanowiących mocne bariery przepływu jest już bardzo trudne nie tylko dla poszczególnych państw, ale nawet dla ich bloków. Przede wszystkim jest zaś niepożądane, odkąd wymóg mobilności kapitału i ludzi ma znaczenie dla swobodnej akumulacji kapitału<sup>26</sup>. Państwa nie mogą jednak ustanowić niczym nieograniczonego przepływu, ponieważ wraz z ruchem pożądanym (inwestycje, turyści, biznesmeni, poszukiwana siła robocza...) otworzyłyby się wówczas na ruch niepożądany (spekulacje, czarny rynek, przestępcy, terroryści, nadmiar pracowników...). Otwarcie granic musi więc nastąpić, ale nie może być zupełne. Dla jednych form przepływu ruch będzie ułatwiany, podejmowane będą nawet inicjatywy zachęcające do ich podejmowania (ulgi dla inwestorów, reklama turystyki, konferencje biznesowe i naukowe, pośrednictwo pracy ponad granicami...), zaś dla innych blokowany i kontrolowany (wizy, kontrole graniczne, nowe technologie inwigilacji...). Stąd właśnie bierze się obecne w literaturze przedmiotu napięcie między przekonaniem o wszechobecnym znoszeniu barier przepływu („świat bez granic”) a wszechobecnością murów i barier przepływu. Odnosi się ono do faktu polisemiczności granic, które dla jednych będą zaproszeniem do podróży, a dla innych brutalnym reżimem kontroli.

Mając na uwadze tezy Balibara, należałoby modną metaforę Europy-twierdzy (*festung Europa*) skomplikować w taki sposób, by nie zwracała ona uwagi wyłącznie na relacje Europy z jej zewnątrz, która zapośredniczona jest przez zewnętrzne kontrole (mury). Należy raczej dostrzec, że Europa jest z konieczności twierdzą nieuszczelną i w wyniku tej nieuszczelności w jej wnętrzu pojawiają się kolejne – bardziej lub mniej subtelne – fortyfikacje, które mają za zadanie uchronić przede wszystkim najbardziej wartościowe komnaty (Niemcy, Francję, Skandynawię...) przed przepływem nieproszonych gości z obszarów dziedzina (Węgier, Grecji, Hiszpanii, Polski...), który jest łatwiej dostępny dla intruzów. Obszary te zostają coraz to gęściej obsiane wieżyczkami strażniczymi, bramami, fosami, murami i innymi punktami kontrolnymi,

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 322-323.

które niekoniecznie przyjmują formę muru odpierającego ruch, ale bardziej wszelakich urządzeń modulujących kształt jego przepływu. Ale te nowe konstrukcje uderzają również w tych, których miały one nie obowiązywać: w obywateli Unii Europejskiej. Wzmocnienie granic nie polega bowiem po prostu na przywróceniu dawnych punktów kontroli, zlokalizowanych na granicach wewnętrznych UE. Jasnym jest bowiem, że nielegalne przepływy za nic mają legalne przejścia graniczne. W związku z tym skuteczne śledzenie i reagowanie na niepożądane przepływy generuje nowe granice, które nie pokrywają się z granicami międzypaństwowymi. Punkty kontrolne wzrastają na lotniskach, dworcach kolejowych i autokarowych, w portach morskich i rzecznych, na blokadach autostradowych. Odpowiednikami wieżyczek strażniczych staje się monitoring, stosowany na coraz większą skalę. Inwigilacja odbywa się także w sieciach przepływów, poddana zostaje jej poczta (tradycyjna i elektroniczna), rozmowy telefoniczne, czy komunikatory internetowe. Wszegobecność granic – bardziej i mniej widocznych, tych namacalnych i tych subtelniejszych – okazuje się ceną, jaką trzeba zapłacić za utrzymanie bezpieczeństwa europejskiej twierdzy. Im jest ich więcej, im bardziej są dostrzegane i im mocniej niepokoją, cały opisany mechanizm podminowuje wartości, na których straży miał stać: swobody obywatelskie. Jeżeli na terytorium wspólnotowe na masową skalę wkracza przestępczy towar (broń, narkotyki, podrabiane leki), przedostają się nielegalne usługi (handel niewolnicami seksualnymi, narządami) czy „nielegalni ludzie” (imigranci bez prawa pobytu, niedoszli uchodźcy, którym odmówiono prawa do azylu), wraca potrzeba wzmocnienia kontroli na granicach wewnętrznych i z czterema swobodami trzeba się pożegnać. Coraz częściej pojawiają się głosy, że kryzys migracyjny oznacza *de facto* koniec strefy z Schengen i swobód przepływu<sup>27</sup>.

Multiplikacja granic i ich funkcji wiąże się z wspomnianą przez Balibara tendencją, którą John Agnew określa mianem zmierzchu „nowoczesnej wyobraźni geopolitycznej”<sup>28</sup>. Swoją genezę czerpie ona z Pokoju Westfalskiego (1648 r.), zaś jej trwałość generowana jest na zasadzie performatywności przez odtwarzany podział praktyk politycznych na te dotyczące stosunków wewnętrznych i zewnętrznych (zagranicznych). Pokój Westfalski położył kres wyniszczającej Europę wojnie trzydziestoletniej (1618-1648 r.), którą toczyły przeciwko sobie państwa katolickie i protestanckie. Dla moich rozważań istotne jest jednak to, że trzy wymienione poniżej

---

<sup>27</sup> T.G. Ash, *Europe's Walls Are Going Back Up – It's Like 1989 in reverse*, „The Guardian”, 29.11.2015.

<sup>28</sup> N. Vaughan-Williams, *Border Politics. The Limits of Sovereign Power*, Edinburgh 2009, s. 14.



założenia, na których opierał się ład post-westfalski i które wykształciły nowoczesną wyobraźnię geopolityczną, znalazły się obecnie w kryzysie<sup>29</sup>:

- 1) państwa mają ekskluzywną władzę nad swoim terytorium (suwerenność);
- 2) sfera stosunków wewnętrznych jest ściśle oddzielona od sfery stosunków wewnętrznych (terytorium);
- 3) granice państwowe pokrywają się z granicami danego społeczeństwa

Jak w książce poświęconej narodzinom pojęcia terytorium wskazuje Stuart Elden, nowoczesne znaczenie terytorium i granicy, którym operowano w dobie westfalskiej, pod względem konceptualnym było wytworem dopiero XIV-wiecznych sporów o zasięg władzy papieskiej, cesarskiej i monarszej. Wtedy to myśliciele tacy jak Bartolus de Saxoferrato czy Baldus de Ubaldis posłużyli się znanym od starożytności – ale używanym w znaczeniu „prowincja wiejska” – pojęciem terytorium, by nadać mu nowy sens, wykorzystany w epoce suwerenności westfalskiej. U Bartolusa terytorium zdefiniowane zostaje jako to, nad czym sprawuje się jurysdykcję i zostaje etymologicznie powiązane z władzą do terroryzowania – podbój przestrzeni umożliwia sprawowanie jurysdykcji, w tym do relegowania z ziemi nieposłusznej ludności<sup>30</sup>. Z kolei Baldus utożsamiał terytorium z ludem nakierowując związek tych dwóch pojęć w kierunku zasady suwerenności ludu<sup>31</sup>. Sam lud jest według Baldusa bytem już z konieczności sterytorializowanym, który łącząc się w ciało polityczne zyskuje jurysdykcję nad zajmowaną ziemią.

Koncepcje wypracowane przez XIV-wiecznych jurystów, rozwinięte następnie przez takich teoretyków suwerenności jak Thomas Hobbes czy Jean Bodin, pomogły ukształtować nowoczesne imaginarium geopolityczne w Europie XVII wieku. Chociaż stanowiły odpowiedź na partykularną sytuację geopolityczną, zostały one finalnie uniwersalizowane i znaturalizowane w skali globu. Proces ten opisał Carl Schmitt w swoim dziele *Der Nomos der Erde*, w którym zauważył, że wraz z upadkiem uniwersalizmu papieżstwa i cesarstwa (*Christendom*) doszło do terytorializacji suwerennych państw i ucywilizowania stosunków międzypaństwowych<sup>32</sup>. Jednak

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 14-15.

<sup>30</sup> S. Elden, *The Birth of Territory*, Chicago 2013, s. 220.

<sup>31</sup> Tamże, s. 232.

<sup>32</sup> C. Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europeaeum*, New York 2006, s. 66.

*nomosowi* europejskiemu towarzyszył kolonialny *nomos* Ziemi: do swojego zewnątrz państwa Europy odnosiły się jak do stanu natury (powszechnej wojny)<sup>33</sup>. W wyniku ustanawiania i zabezpieczania *nomosu* Ziemi dokonano podziału terytorialnego świata, nazewnictwa miejsc, określono przynależność ziem, wód i sposobów ich wykorzystania, a także wypracowano środki przedstawienia przestrzeni, takie jak mapy czy globusy. Apropriacja świata została przeprowadzona przez Europejczyków i dla Europejczyków, w celu zabezpieczenia ich hegemonii i dostosowania przestrzeni (np. lokalizacji plantacji) do ich potrzeb.

Sandro Mezzadra i Brett Neilson nazywają ten proces – odwołując się do Marksowskiego pojęcia akumulacji pierwotnej – pierwotną akumulacją nowoczesnej kartografii, w wyniku której przestrzeń została zobiektywizowana i poddana ludzkiej, a w istocie europejskiej, kontroli<sup>34</sup>. Autorzy wskazują, że kreślenie map było funkcjonalne dla rodzącej się kapitalistycznej gospodarki, dla której podstawową zasadą była nieskrępowana akumulacja na światową skalę<sup>35</sup>: bez wyprodukowania przedstawienia jednego świata niemożliwa byłaby produkcja w coraz bardziej globalnych ramach, której – jak w zauważyła Róża Luksemburg<sup>36</sup> – wymagała reprodukcja rozszerzona kapitału. Także teoretyk przestrzeni i geograf Neil Smith podkreśla związek rozszerzenia się rynku kapitalistycznego z produkcją przestrzeni: otoczenie, traktowane jako zewnętrzne wobec ludzkich aktywności, zostało wchłonięte, poddane reprezentacji, waloryzacji i przekształcone przez akumulację kapitalistyczną<sup>37</sup>. Utowarowienie przestrzeni dostarczyło uniwersalnego ekwiwalentu dla niesprowadzalnych dotąd do wspólnego mianownika miejsc: teraz ich wartość stała się mierzalna, ponieważ dostarczono im wspólnej miary. To właśnie ta uniwersalna miara – pieniądz – umożliwiła waloryzowanie ludzkiej pracy, odległości transportowych, warunków geologicznych czy klimatycznych, dzięki czemu można było w planowy i zracjonalizowany sposób przydzielić różnym częściom świata ich miejsca w ramach międzynarodowego podziału pracy, zorganizowanemu w oparciu

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 97.

<sup>34</sup> S. Mezzadra, B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Durham and London 2013, s. 35-36.

<sup>35</sup> S. Amin, *Accumulation on a World Scale, a Critique of the Theory of Underdevelopment*, London and New York, 1974.

<sup>36</sup> R. Luksemburg, *Akumulacja kapitału. Przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu*, przeł. J. Maliniak, Z. Kluza-Wołosiewicz, J. Nowacki, Warszawa 2011, s. 407-572.

<sup>37</sup> N. Smith, *Uneven Development. Nature, Capital, and the Production of Space*, Athens and London 2008.

o relacje centro-peryferijne<sup>38</sup>. Podział pracy opierał się na specjalizacji regionalnej, której trwałość i funkcjonalność zależała od sprawności państwa narodowego. Nieprzypadkowo – twierdzą Mezzadra i Neilson – okres stabilnych granic terytorialnych zawsze współlistniał z jakimś czytelnym ładem międzynarodowym (czy będzie to epoka imperiów kolonialnych, czy podział na trzy bloki ideologiczne w XX w.) i dobiegł końca wraz z kryzysem fordyzmu, czyli reżimu akumulacji kapitału, który organizowany jest w granicach państwa narodowego i jego przedłużeniach w strefie kolonialnej. Nawet sterytorializowany fordyzm zależał od przepływów – kapitału, surowców, pracowników – tym samym będąc potencjalnie narażony na dezintegrację, która w istocie nabrała na intensywności wraz z przechodzeniem, począwszy od lat 70. XX wieku, od fordyzmu do post-fordystowskiego reżimu elastycznej akumulacji, kiedy to bardziej powszechne stały się delokalizacje zakładów przemysłowych, zawiązywanie nowych centrów finansowych, czy dołączanie kolejnych państw do grona gospodarek rozwiniętych<sup>39</sup>. Najnowsza faza globalizacji, zapoczątkowana deregulacją rynków w latach 70., upłynniła międzynarodowy podział pracy, dzięki czemu nie funkcjonuje on już w tak czytelnym, terytorialnym, narodowych czy nawet regionalnych ramach, jest zarazem końcem europocentrycznego *nomosu* Ziemi. Nie znaczy to, że znika podział centrum-peryferie i że nie działa on nadal na korzyść europejskich państw rdzenia kapitalistycznej gospodarki, ale odnotować trzeba, że w coraz mniejszej mierze pokrywa się on z terytoriami państw narodowych: enklawy rozwoju możemy znaleźć na peryferiach, zaś wyspy czy getta zacofania pączkują również w państwach należących do kapitalistycznego rdzenia.

W swojej filozoficznej teorii globalizacji Peter Sloterdijk określa to przejście trzecią globalizacją. Jego zdaniem pierwsza globalizacja („uraniczna”) zaszła zdaniem niemieckiego filozofa w starożytnej Grecji, gdy wyobrażono sobie kolisty kształt bytu (glob)<sup>40</sup>, druga („ziemska”) wiązała się właśnie z opisanym przeze mnie kartograficznym przedstawieniem globu ziemskiego z punktu widzenia Europy<sup>41</sup>. Trzecia globalizacja („elektroniczna”)<sup>42</sup> rozwinęła się, według Sloterdijka, wraz z początkiem podboju kosmosu, gdy globus zastąpiony został przez satelitarne zdjęcia

---

<sup>38</sup> I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007, s. 41-64.

<sup>39</sup> S. Mezzadra, B. Neilson, *Border...*, s. 43-53.

<sup>40</sup> P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa 2011, s. 13-14.

<sup>41</sup> Tamże, s. 15.

<sup>42</sup> Tamże, s. 18.

Ziemi. Oplecenie globu przez coraz bardziej efektywne i dostępne sieci komunikacyjne oznacza, że Europa nie może lokować się już w centrum globu. O ile taki zabieg był możliwy z poziomu kartografii, jest nie do utrzymania w epoce globalnych, wykorzenionych sieci komunikacyjnych. Obserwujemy w niej rosnące współzależności, które nie są już w tak oczywisty sposób generowane ze światowego rdzenia na peryferie. Zależności te są raczej synchroniczne, obosieczne, ponieważ sieć pozbawiona jest sterytorializowanego centrum. Nie oznacza to jednak, że sieć pozbawiona jest struktur władzy. Z globalnej geografii wcale nie znikają hierarchie, ale ich kształt nie jest już możliwy do nakreślenia w oparciu o przejrzyste podziały terytorialne. Przewartościowania typowe dla trzeciej globalizacji zagrażają więc zachodniej – i jakiegokolwiek sterytorializowanej – hegemonii. Zdaniem Sloterdijka Europa jest tego świadoma, dlatego zachowuje się jak kryształowy pałac – wielka cieplarnia, strefa komfortu, dobrobytu i praw, która usiłuje zachować te wartości tylko i wyłącznie dla siebie, odmawiając je innym<sup>43</sup>. To jednak na dłuższą metę będzie niemożliwe, o czym świadczą przede wszystkim nasilające się migracje i innego rodzaju niekontrolowane przepływy.

W przeszłości to właśnie ze stabilnymi granicami terytorialnymi, typowymi dla drugiej globalizacji i towarzyszącej jej nowoczesnej wyobraźni geopolitycznej, wiązano nadzieje na ustanowienie czytelnego ładu międzynarodowego, którego głównym beneficjentem byłyby państwa europejskie. Współcześnie jednak stało się jasne, że przestrzeń geopolityki w zbyt małym stopniu poddaje się panowaniu terytorialnemu, jest zbyt ulotna, rozregulowana, upłynniona. Jak pisze Zygmunt Bauman:

Proces wydobywania się z mrocznego cienia „suwerenności westfalskiej” trwa i był jak dotąd bolesny i daleki od jednorodności. O ile liczne moce (finanse, kapitały inwestycyjne i spekulacyjne, rynki towarowe, handel informacją, bronią i narkotykami, przestępczość czy terroryzm) zyskały już (w praktyce, jeśli nie w teorii) swobodę ignorowania owej zjawy i nieliczenia się z jej wymogami, o tyle polityka (możność decydowania o tym, jak i po co się moc wykorzystuje) wciąż miota się bezradnie w matni narzuconych przez nią ograniczeń<sup>44</sup>.

Kryzys sterytorializowanej suwerenności generuje kryzys granic. Jak przekonuje

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 211-220.

<sup>44</sup> Z. Bauman, *Polityka, dobre społeczeństwo i „suwerenność westfalska”*, <http://krytykapolityczna.pl/Opinie/BaumanPolitykadobrespoleczenstwoi-suwerennoscwestfalska-/menuid-197.html> (dostęp: 15.08.2012 r.).

Balibar to właśnie do genezy nowoczesnego państwa należy nakreślanie stabilnych granic, które umożliwiają przekształcenie przestrzeni w terytorium. Terytorium jest przedmiotem zainteresowania ze strony władzy suwerennej, poprzez którą państwo posiada monopol na stosowanie przemocy i przymusu. Nieprzypadkowo terror i terytorium wywodzą się od łacińskiego *terrere*, które znaczy przerażać czy też terroryzować<sup>45</sup>. Proces terytorializacji przestrzeni wiąże się z wykluczeniem tego, co inne: mniejszości narodowych i etnicznych, nomadów, outsiderów itd<sup>46</sup>. Dzięki temu zakres terytorium pokrywa się z zakresem wspólnoty politycznej. Pierwotnie opisywana tutaj suwerenność jest oczywiście suwerennością monarchy – historycznie przywoływany okres wiąże się przede wszystkim z rozwojem europejskiego absolutyzmu – ale wraz z wypieraniem monarchii przez nowoczesną zasadę suwerenności ludu, gospodarzem państwa staje się monolityczny naród. Bez względu na różnice dotyczące sposobu konstruowania narodu – z często nakreślanym podziałem na naród polityczny (model francuski) i naród kulturowy (model niemiecki)<sup>47</sup> – demokratyzacja suwerenności wiąże się z jeszcze mocniejszym wykluczeniem tego, co inne, ponieważ zbiorowy gospodarz (naród) konstruuje szereg cech konstytutywnych dla swojego trwania, których nie podzielają obcy, a w rzeczywistości założenie o ich przykładowym spełnianiu przez wszystkich członków wspólnoty okazuje się być bardziej postulatem, który rodzi nieustanne zarzuty i podejrzenia o zdradę, podwójne lojalności, czy infiltrację przez wroga<sup>48</sup>. W jaki sposób granice wspólnoty mają być kreślone wspólnie, gdy związek między populacją a terytorium, który miano nadzieję utrzymać poprzez stabilne granice terytorialne, jest coraz luźniejszy? I gdy same granice znajdują się nie tylko na granicach? Jedną ze strategii polegałaby oczywiście na regresywnym ruchu odzyskiwania utraconej tożsamości – amerykańskości, brytyjskości, polskości itp. – w celu celebrowania narodowej jedności, intensyfikacji wykluczeń i wzmocnieniu granic podyktowanemu zamiarem ograniczenia przepływów. W dobie neoliberalnej akumulacji na światową skalę taka strategia ma jednak swoje ograniczenia dla każdego, kto się na nią zdecyduje – ponadto zderza się z wysoce nieuporządkowanym, spontanicznym charakterem przepływów, które niezwykle trudno ograniczać środkami typowymi dla polityki suwerenizmu.

---

<sup>45</sup> N. Vaughan-Williams, *Border...*, s. 66.

<sup>46</sup> É. Balibar, *Europe as Borderland*, <http://gpm.ruhosting.nl/avh/Europe%20as%20Borderland.pdf> (dostęp: 12.08.2016 r.).

<sup>47</sup> U. Altermatt, *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1998.

<sup>48</sup> É. Balibar, *Europe...*, s. 4-5.

Teza Balibara mówiąca o tym, że granice nie znajdują się już tylko i wyłącznie na granicach jest na gruncie badań empirycznych rozwijana przez wiele prac z zakresu studiów nad granicami, migracjami czy z dziedziny stosunków międzynarodowych. Podejście Balibara można uznać za polemikę z poglądem przejętym na potrzeby nowoczesności od Hannah Arendt, która zwróciła uwagę, że w tradycji antycznej *polis* granice wspólnoty były czymś zasadniczo niepolitycznym. Autorka *Kondycji ludzkiej* zauważała, że architekt i prawodawca to dwie niejako przedpolityczne funkcje, które nakreślają przestrzeń miasta (która w tym przypadku jest przestrzenią polityki), by móc ufundować w niej politykę<sup>49</sup>. Wyznaczenie stabilnych granic pozostało gestem założycielskim także dla polityki nowoczesnych państw, ale w przeciwieństwie do wyobrażenia, jakie o granicach wspólnoty mieli starożytni, w porządku rywalizujących suwerenności kreślenie granic nie jest zagadnieniem apolitycznym, lecz szalenie problematycznym i konfliktowym, które generuje przemoc na masową skalę. Pogląd Arendt okazuje się zresztą trudny do utrzymania nawet w odniesieniu do epoki przednowoczesnej. Jak dowodzi Nail, powołanie granic, w tym ich całkiem fizycznych, przestrzennych ram nie mogło być dziełem wielkiej jednostki – musiało mieć znamiona kolektywnej działalności, chociażby z uwagi na trud pracy zbiorowej, jakiego wymagała konstrukcja granic, wzniesienie płotów, murów, wyłobienie rowów czy otoczenie kultem szczątek przodków, lokowanych na skraju ojczyzny<sup>50</sup>. Wydarzenie to nie mogło pozostawać bez związku z konstrukcją zbiorowych imponderabiliów – granic o charakterze mentalnym, tożsamościowym, co najmniej tak samo istotnych jak fizyczne artefakty, które Balibar nazywa – za Johannem Gottliebem Fichte – granicami wewnętrznymi<sup>51</sup>. Autor *Mów do narodu niemieckiego* określał w ten sposób nie granice przebiegające wewnątrz terytorium i przez to ustanawiające jego konstrukcję, ale granice podmiotowe, zapewniające trwałość więzi społecznej, podtrzymującej tożsamość. W odróżnieniu od granic zewnętrznych, które nieprzyjaciel może łatwo spenetrować, granice wewnętrzne zachowują trwałość – to w nich Fichte upatrywał nadziei na przetrwanie narodu niemieckiego znajdującego się pod francuską okupacją jako wspólnoty wyobrażonej<sup>52</sup>. Zdaniem filozofa polityki Pierre’a Manenta takiego modelu granic wewnętrznych dostarczają starożytni Ateńczycy. Fundamenty

---

<sup>49</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2010, przeł. A. Łagodźka, s. 225-226.

<sup>50</sup> T. Nail, *Theory...*, s. 56.

<sup>51</sup> É. Balibar, *Trwoga...*, s. 114-117.

<sup>52</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

*polis* miały ukształtować się w obozowym doświadczeniu wojny trojańskiej<sup>53</sup> – podstawa wspólnoty politycznej, jaką jest zebranie równych sobie może odbywać się w przestrzeni prowizorycznej, przejściowej, niekoniecznie związanej z miastem. Takie wewnętrzne granice mogą wędrować z grupą – na przykład wojowników czy misjonarzy – spajając ich kolektywną tożsamość równie efektywnie, co wspólne zamieszkiwanie w stałej przestrzeni.

Skoro podmiot niejako zabiera ze sobą granicę, kontrola jego statusu polega na jej odcyfrowaniu. Na tym przede wszystkim polega rola granicy – wyposaża ona podmiot w określoną identyfikację, a następnie umożliwia jej odczytanie, dzięki czemu możliwe jest oddzielenie ruchu pożądanego od niepożądanego. Granica jest zatem urządzeniem produktywnym, a nie statycznym i czysto represywnym. Taki pogląd głoszą Mezzadra i Neilson, zainspirowani badaniami Michela Foucaulta nad seksualnością<sup>54</sup>, w których francuski poststrukturalista próbował zakwestionować dominujący pogląd, zgodnie z którym seksualność w kulturze znajdowałaby się przede wszystkim pod panowaniem represji. Odrzucając „hipotezę represji”, Foucault zwrócił uwagę, że reżimy władzy raczej regulują seks, zamiast go represjonować, konstruując przy wsparciu nauk (medycyny, psychologii, etyki itd.) cały dyskurs o seksualności, w którym jego akceptowalne formy oddziela się od wynaturzonych, szkodliwych, czy niemoralnych<sup>55</sup>. Podejście, które Foucault nazwał biopolityką, a którego przedmiotem jest regulacja populacji, jego bezpieczeństwa, wzrostu, potencjału itp.<sup>56</sup>, okazuje się niezwykle pożyteczne w badaniach nad nowymi formami granic i regulowania przepływów. Mezzadra i Neilson zauważają, że populacja, aby podlegać rządzeniu, musi być łatwo identyfikowalna, poddająca się badaniom, statystyce, funkcjonująca podług pewnych regularności. Im bardziej niestabilną i ulotną staje się populacja, tym bardziej zaawansowane i wyszukane technologie musi zastosować władza<sup>57</sup>. Podejście biopolityczne jest tu tym bardziej uzasadnione, że sam Foucault zidentyfikował jego genezę w kryzysie suwerennej formy władzy, który ulokował już w przejściu od średniowiecza do nowożytności. W przejściu tym zagadnienie, które tak zajmowało Niccolo Machiavelliego w *Księżciu* – utrzymanie władzy przez suwerena –

---

<sup>53</sup> P. Manent, *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, przeł. W. Dłuski, Gdańsk 2014, s. 82.

<sup>54</sup> S. Mezzadra, B. Neilson, *Border...*, s. 7.

<sup>55</sup> M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010, s. 21-42.

<sup>56</sup> M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Warszawa 2011, s. 45-46.

<sup>57</sup> S. Mezzadra, B. Neilson, *Border...*, s. 173.

ustępuje miejsce nowemu problemowi: zarządzaniu populacją<sup>58</sup>. Prace Foucaulta każą mi zachować ostrożność w formułowaniu rozstrzygając tez dotyczących miejsca kryzysu suwerennej formy władzy w historii. Foucault wskazuje na przełom nowożytny, ale już w swoich analizach neoliberalizmu – technologii władzy, którą francuski badacz właściwie utożsamia z biopolityką – diagnozuje jego rozpowszechnienie wraz z końcem dominacji klasycznie liberalnego leseferyzmu, który to jego zdaniem nastąpił dopiero po II wojnie światowej<sup>59</sup>. Współcześnie kryzys suwerenności wiązany jest przede wszystkim z procesami globalizacyjnymi. Zamiast rozważać ten dylemat w optyce albo – albo dominacja suwerenności albo jej zmierzch – i szukać jednego okresu, w którym miałyby dojść do przełomowej zmiany paradygmatu rządzenia, lepiej uznać, że analizowana tu opozycja nie ma charakteru wykluczającego się. Raczej obie formy władzy, suwerenna i post-suwerenna (biopolityczna) współistnieją ze sobą, zmienia się jedynie proporcja, w jakiej pozostają ze sobą związku. Zresztą, obie formy władzy nie muszą stanowić dla siebie zagrożenia. Wręcz przeciwnie, możemy dostrzec, w jakim stopniu jedna wspiera się na drugiej. Forma suwerenna jest nieadekwatna w epoce narastających współzależności, mobilności i postępu technologicznego, który tym tendencjom sprzyja. Dlatego zastępuje ją znacznie bardziej elastyczna i „włoskowata” Foucaultowska biopolityka. Z drugiej strony, biopolityka ucieka się do metod typowych dla władzy suwerennej, ilekroć popada w kryzys zarządzania populacjami. Wówczas to sięga się po tradycyjne metody blokowania ruchu – budowę murów, zasieków, aresztowania, deportacje, a nawet użycie wojska.

Teza o współistnieniu władzy suwerennej i biopolityki we współczesnych reżimach migracyjnych znajduje potwierdzenie w badaniach poststrukturalistycznego teoretyka Nicka Vaughana-Williamsa. Autor pracując zarówno na materiale empirycznym (analiza dokumentów rządowych i unijnych, przebiegu operacji granicznych, przemian technologicznych w praktykach granicznych), jak i inspirując się filozofią poststrukturalistyczną (Foucault, Agamben, Derrida, Esposito, Negri), rozwija spostrzeżenia Balibara dotyczące wszechobecności granic, by wypracować alternatywne wyobrażenia na temat granicy, które przewyżczą ograniczenia charakterystyczne dla nowoczesnego imaginarium geopolitycznego, w którym granica to stabilna, łatwo identyfikowalna linia, dzieląca przestrzeń na terytoria dwóch (lub więcej) państw. Vaughan-Williams wskazuje, że granice nigdy nie są dane, lecz konstruowane

---

<sup>58</sup> M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Warszawa 2010, s. 103-130.

<sup>59</sup> M. Foucault, *Narodziny...*



i przeżywane przez akty afirmacji i kontestacji<sup>60</sup>. To jedynie naturalizacja reżimów granicznych charakterystycznych dla ładu westfalskiego odpowiada za bezkrytyczne postrzeganie granicy jako konceptu nienastręczającego trudności poznawczych. Również inspirując się Foucaultem – poza omówionym już paradygmatem biopolitycznym, także jego metodą problematyzacji – autor nie zadaje o pytania definicję granicy jako takiej, lecz o sposoby konstruowania, podtrzymywania i negowania ustalonych znaczeń granicy<sup>61</sup>. Vaughan-Williams zainteresowany jest sposobami, w jaki urządzenia biopolityczne naznaczają życie codzienne granicami i w jaki utrwalają się w ciałach podmiotów. Jest to głęboko demokratyczna perspektywa badawcza, w której zamiast oglądać glob z „boskiej” perspektywy, ustanowionej przez europejską, kolonizatorską *episteme*, oddaje się sprawiedliwość różnym podmiotom, które zmagają się z arbitralnością i przemocowością ustanowionych granic, potwierdzającym ich przebieg lub kwestionującym go<sup>62</sup>.

Permanentne i wszechobecne zagrożenie znalezienia się w sytuacji granicznej, jakie dotyczy nas jako obywateli żyjących pod biopolitycznymi reżimami kontroli prowadzi Vaughana-Williamsa w kierunku wypracowania autorskiego pojęcia „uogólnionej granicy biopolitycznej”, która bazuje na pracach włoskiego filozofa Giorgio Agambena. *Novum*, jakie Agamben proponuje dla paradygmatu biopolitycznego polega na dostrzeżeniu jego genezy nie w jakimś historycznym przejściu do biopolityki – którego Foucault upatrywał w okresie oświecenia lub w rozwoju liberalnej technologii rządzenia ku neoliberalizmowi – lecz w zachodniej metafizyce jako takiej. Podstawą dla takiej propozycji teoretycznej jest dokonana przez Agambena lektura Arystotelesa<sup>63</sup>. Przeprowadzony przez Stagirytę podział na życie biologiczne (*zoe*) i życie polityczne (*bios*), nazywany różnicą antropologiczną, ustanowił tradycyjne granice polityczności, oddzielając sferę publiczną (*polis*) od sfery prywatnej (*oikos*). Badania Foucaulta nad biopolityką wskazywały jednak na jakościową zmianę, jaką przeszła polityka wraz z inkorporacją zagadnień tradycyjnie przynależnych do sfery prywatnej i powiązanych z życiem biologicznym: reprodukcja populacji, higiena, profilaktyka, prawidłowe odżywianie itp. Dzięki tym przemianom w centrum polityki stało samo życie biologiczne, dotychczas niewarte, by roztrząsać je w sferze publicznej. Agamben komplikuje jeszcze rozróżnienia wprowadzone przez autora *Nadzorować i karać*.

---

<sup>60</sup> N. Vaughan-Williams, *Border...*, s. 1.

<sup>61</sup> Tamże, s. 9.

<sup>62</sup> Tamże, s. 42.

<sup>63</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 9-12.

Zauważa, że siłą rzeczy *zoe* nigdy nie mogło być całkowicie odseparowane od *bios* i zostać wyrzucone poza nawias polityki, ponieważ stanowi ontologiczny budulec dla życia społecznego. W związku z tym *zoe* nigdy nie jest wyłączane, nie znajduje się poza granicami polityki. Jest obecne w ich ramach, ale na zasadzie logiki „włączającego wyłączenia”: nie może zostać całkowicie wykluczone, ale nie podlega też inkluzji jako bezpośredni przedmiot polityki<sup>64</sup>.

Podział między polityką a biopolityką nie byłby zatem, w tym ujęciu, podziałem dziejowym, który podlegałby jakiejś ściślejszej periodyzacji i opierałby się na jakościowym przechodzeniu jednej w drugą. Chociaż Agamben nie kwestionuje poglądu Foucaulta, że nowoczesność faktycznie jest epoką niespotykanego wcześniej rozrostu urządzeń biopolitycznych<sup>65</sup>, to jednocześnie wzbogaca go o twierdzenie mówiące, że operacja polegająca na oddzieleniu *bios* i *zoe*, rozdysponowująca jedne byty po jednej, a inne po drugiej stronie podziału, jest pewną stale powracającą w dziejach zachodniej metafizyki aktywnością dyskursywną. Na jej związek z władzą suwerenną wskazuje Agamben wykorzystując przemyślenia Carla Schmitta poświęcone sytuacji stanu wyjątkowego. Według niemieckiego jurysty stan wyjątkowy jest prerogatywą suwerena, która zawiesza obowiązujące prawa i umożliwia mu niczym nieograniczone stosowanie władzy i przemocy. Dla Schmitta stan wyjątkowy był narzędziem odpowiedzialnym za przywrócenie porządku konstytucyjnego, który zdradza jednocześnie, że prawo ufundowane jest na swoim przeciwieństwie. Z kolei według Agambena stan wyjątkowy nie jest ograniczony do jakiejś konkretnej przestrzeni i określonego czasu. Częstość, z jaką w nowoczesnych demokracjach zawiesza się prawa z uwagi na szczególne okoliczności – zagrożenie terrorystyczne, przestępczość, migracje, szczyty polityczne, imprezy sportowe – świadczy o tym, że wyjątek staje się normą<sup>66</sup>. Stan wyjątkowy wytwarza sytuację nierozróżnialności między *zoe* a *bios*, w której podmioty polityczne – obywatele – zostają pozbawione swoich praw i sprowadzone do położenia, które Agamben nazywa „nagim życiem”, *vita nuda*. Nagie życie to stan, który włoski filozof odnajduje w prawie rzymskim w figurze *homo sacera* (świętego człowieka – w przedchrześcijańskim, rzymskim znaczeniu: przeklęty, wyrzucony). Stan ten określa człowieka, który może zostać bezkarnie zabity przez kogokolwiek, natomiast nie może zostać złożony w rytualnej ofierze. Co istotne, nagiego życia nie należy rozumieć jako

---

<sup>64</sup> Tamże, s. 152-153.

<sup>65</sup> T. Lemke, *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Warszawa 2010, s. 70.

<sup>66</sup> G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, <http://recyklingidei.pl/agamben-stan-wyjatkowy> (dostęp: 13.08.2016 r.).

stanu pre-politycznego, tak jakby czekało ono na odzienie, którego używałyby mu prawa polityczne. Nagie życie jest raczej życiem rozebrany, jest produktem suwerennego wyrzucenia – to samo prawo, które przyznaje żywot polityczny odpowiada za jego anulację. Nagość – stwierdza Agamben w eseju pod tym właśnie tytułem – została niejako stworzona dopiero przez odzienie, przez możliwość jego przywdziania i potencjalność jego utraty: „możemy doświadczyć nagości jedynie jako obnażenia, uczynienia nagim, nigdy zaś jako formy i stałego posiadania”<sup>67</sup>. Granica przynależności do *polis* tkwi zatem w podmiocie między człowiekiem-obywatelem a człowiekiem-wilkiem. W swoim błyskotliwym odczytaniu Thomasa Hobbesa Agamben zauważa zresztą, że banita podlegający suwerennemu wyrzuceniu w germańskiej i nordyckiej starożytności nazywamy był wilkiem (*wargus*) lub świętym wilkiem (*vargr y veum*). Zupełnie tak jak stanu wyjątkowego nie należy umieszczać chronologicznie przed zawiązaniem się porządku politycznego – lecz dostrzec w nim stale obecną możliwość zawieszenia porządku – tak też Hobbesowskiemu stanowi natury, w którym człowiek pozostaje człowiekiem-wilkiem nie należy, zdaniem Agambena, traktować niczym stanu przedpolitycznego, lecz raczej jako „strefę nierozróżnialności między tym, co ludzkie i tym, co zwierzęce, wilkołaka, człowieka przekształcającego się w wilka i wilka stającego się człowiekiem, czyli banitę, *homo sacer*”<sup>68</sup>.

Prace autora *Homo sacer* uzyskały wielką popularność m.in. ze względu na koniunkturę polityczną, w której powstawały. Globalna wojna z terrorem, w której władze amerykańskie przyznały sobie prawo do nieskrępowanych interwencji militarnych, aresztowania, przetrzymywania i torturowania więźniów poza systemem prawnym (czego niechlubnym symbolem do dziś pozostaje obóz w Guantanamo), czy zwiększonych uprawnień dotyczących inwigilacji i zbierania prywatnych danych ludności, łatwo pozwalała się czytać przy użyciu słownika zaproponowanego przez Agambena. W krucjacie administracji George'a W. Busha trudno było nie dostrzegać zglobalizowanego stanu wyjątkowego, a położenie więźniów z Guantanamo – przetrzymywanych na zewnątrz amerykańskiego porządku prawnego – przywoływano, by zobrazować, jak w praktyce wygląda nage życie<sup>69</sup>. Taka lektura bieżących wydarzeń politycznych narzucała się tym bardziej, że sam Agamben uznał, iż obóz jest dominującym *nomosem* nowoczesności, co oznacza, że wszyscy obywatele są stale

---

<sup>67</sup> G. Agamben, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 75.

<sup>68</sup> G. Agamben, *Homo...*, s. 146.

<sup>69</sup> R. Van Munster, *The War on Terrorism: When the Exception Becomes the Rule*, „International Journal for the Semiotics of Law”, June 2004, Volume 17, Issue 2, s. 141-153.

zagrożeni utratą praw, która w skrajniej postaci dotknęła więźniów nazistowskich obozów koncentracyjnych<sup>70</sup>. Wbrew wielu powierzchownym interpretacjom, prowadzącym niekiedy do nieuprawnionych analogii, to stwierdzenie włoskiego filozofa nie implikuje, że wszystkie obozy, w których przetrzymywani są ludzie przypominają w logice swojego funkcjonowania nazistowskie obozy zagłady. Agambenowi chodziło o to, że także w tych przestrzeniach, w których czujemy się wolni, grozi nam utrata praw: niekoniecznie musimy znaleźć się w tym celu w miejscu odosobnienia.

Radykalna teza Agambena współgra z omawianym przeze mnie kryzysem granic – opiera się ona na założeniu, że stan wyjątkowy nie jest już tymczasową, ograniczoną do pewnej przestrzeni i pewnych podmiotów i przynależną do jednostkowego suwerena możliwością, ale trwałym ryzykiem dotyczącym pola społecznego w całości. Gdy zaciera się podział wewnątrz/zewnątrz, nie ma fundamentalnych praw, które mogłyby nas chronić przed pojmaniem, przetrzymywaniem i wymierzaniem kary bez procesu sądowego i dostępu do obrony, czy przed bombardowaniem przez samoloty bezzałogowe (drony), choć nie popadając w skrajność należy pamiętać, że zagrożenie te nie są jednakowe dla wszystkich – zależne są od rozmaitych zmiennych, takich jak lokalizacja, płeć, klasa społeczna, wyznanie itd. Aktualny pozostaje wniesiony do perspektywy biopolitycznej pogląd Hannah Arendt dotyczący kruchości konceptu „prawa do posiadania praw”<sup>71</sup>: jest on narażony na redefinicje różnicy antropologicznej, każdorazowo obsadzające w roli „życia niewartego przeżycia” nowe typy podmiotowości. Redefinicje te są obecnie bardziej złożone, odkąd granica między *zoe* a *bios* nie jest już zlokalizowana ani na krańcach *polis*, ani u kresu terytorium danego państwa, nie jest nawet wyznaczona między określonymi podmiotami (np. obywatelami i niewolnikami). Jest raczej wirtualną możliwością, obecną wszędzie i nigdzie. Nie oznacza to, że bardziej tradycyjne, stabilne mechanizmy wykluczeń, takie jak kontrole graniczne, jawna dyskryminacja pewnych podmiotów (np. ze względu na narodowość, rasę, klasę), czy wyjęte spoza porządku obozy przetrzymywania są wyłącznie domeną poprzednich epok i że państwa nowoczesne nie partycypują w ich stosowaniu. Wskazuje się wręcz, że jest ich więcej niż kiedykolwiek wcześniej – kluczowa jest tu obserwacja Achille Mbembe, który uzupełnia biopolityczne analizy Agambena o przykłady nekropolityki, w której chodzi już nie o kontrolowanie

<sup>70</sup> G. Agamben, *Homo...*, s. 227-246.

<sup>71</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu, t. 1*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008, s. 374-420.

i wzmocnianie życia, ale o zgodę na powstawanie stref stanu wyjątkowego (powrót do stanu natury), w którym zadawanie śmierci staje się normalnością<sup>72</sup>. Nekropolityka nie jest przeciwieństwem biopolityki – obie funkcjonują na tej samej płaszczyźnie nierozróżnialności między wnętrzem a zewnątrz, prawem a bezprawiem, regułą a wyjątkiem.

Ich współistnienie można za Vaughanem-Williamsem opisywać przy użyciu pojęcia uogólnionego porządku biopolitycznego<sup>73</sup>, które odsyła do rozprzestrzenienia się stanu wyjątkowego, w którym podział na to, co legalne i nielegalne staje się kruchy. Granicę porządku można spotkać w nieoczekiwaniu miejscu – nielegalny imigrant z Paryża może natrafić na nią podczas spaceru z dzieckiem, gdy stanie się świadkiem pobicia i w toku przesłuchania wyjdzie na jaw jego status, za co grozić mu będzie deportacja do kraju pochodzenia. Podejrzewany o współpracę z terrorystami człowiek ciemniejszej karnacji może zostać pojmany przez służby specjalne na podstawie fałszywych zeznań torturowanego więźnia. Na granicę nakreśloną przez różnicę antropologiczną natrafić mogą nawet uciekający przed wojną uchodźcy, w stosunku do których lider partii rządzącej użyje biopolitycznych oskarżeń o roznoszenie chorób<sup>74</sup>.

Inna teoretyczka biopolityki, wykorzystująca ją w badaniach nad granicami i migracjami, Louise Amoore, wskazuje, że obecnie granica coraz wyraźniej lokowana jest w samych ciałach podmiotów, a nie na zewnątrz ich, w określonych punktach czy strefach terytorium. Wprowadzone przez filozofkę pojęcie „granicy biometrycznej” zwraca uwagę na przesunięcie od terytorium do populacji w praktykach granicznych, polegających na zbieraniu informacji o podróżnych, prowadzeniu historii ich przepływów, czy klasyfikowaniu ich w oparciu o kalkulację ryzyka<sup>75</sup>. W tym ujęciu przestarzała jest już sytuacja, w której to migrujący podmiot stawia się na granicy. Teraz to granica wędruje razem z nim, wpisana w jego ciało i jego biografię, w każdej chwili podatna na interwencję ze strony suwerena, którzy może danemu podmiotowi odmówić prawa wstępu, deportować go lub inwigilować. Tę nową sytuację wyraża hasło ruchów działających na rzecz otwartych granic: „to nie my przekroczyliśmy granicę, to ona

---

<sup>72</sup> A. Mbembe, *Necropolitics*, „Public Culture”, Volume 15, Number 1, Winter 2003, s. 11-40.

<sup>73</sup> N. Vaughan-Williams, *Border...*, s. 117.

<sup>74</sup> C. Michalski, *Higienista Kaczyński walczy z zarazkami roznoszonymi przez obcych*, <http://www.newsweek.pl/opinie/jaroslaw-kaczynski-o-walce-z-zarazkami-i-uchodzcami,artykuly,372228,1.html> (dostęp: 13.08.2016 r.).

<sup>75</sup> L. Amoore, *Biometric borders: Governing mobilities in the war on terror*, „Political Geography” 25 (2006), s. 336-351.

przebiega nas”<sup>76</sup>. Przynależne stanowi wyjątkowemu praktyki wypełniane kiedyś na granicach międzypaństwowych – praktyki, które z samej swej natury odbywają się na granicy prawa – wraz z kryzysem tak rozumianych granic rozpowszechniły się także wewnątrz terytorium, w zasadzie poddając w wątpliwość sens dalszego przeciwstawiania wnętrza i zewnątrz.

Obserwacje te prowadzą Balibara do wniosku, że cała przestrzeń tego, co polityczne doświadcza w dobie kryzysu granic spowodowanego narastającą mobilnością radykalnych przekształceń: „(...) granice nie są już brzegiem (*le bord*) polityki, ale stały się po prostu (...) przedmiotami, a dokładniej rzeczami w samej przestrzeni polityki”<sup>77</sup>.

Zarówno w przemyśleniach Balibara, jak i w inspirowanym nimi paradygmacie biopolitycznym istnieje napięcie między wyjaśnieniami o charakterze historycznym – dopatrującym się wyjścia granic z formy w jakimś momencie dziejowym – a podejściem podkreślającym przynależną pojęciu granicy aporetyczność. Zasadniczo przywoływani przeze mnie autorzy zgadzają się jednak, że kryzys granic leży raczej w ich naturze, niż w jakichś zewnętrznych okolicznościach. Okoliczności historyczne – w szczególności, postępująca wraz z dekolonizacją, uniwersalizacja i naturalizacja westfalskiego sposobu przekształcania przestrzeni w suwerenne terytoria – przysłoniły skutecznie na kilka stuleci problemy definicyjne wokół pojęcia granicy.

By uzasadnić tezę, że kryzys wpisany jest w samo pojęcie granicy, na kolejnych stronach przyglądam się skrótowo, jak było ono definiowane w historii filozofii. W efekcie pokazuję, że granica od zawsze nastroczała filozofom poważnych trudności terminologicznych. Trudności te nie ograniczają się do samego pojęcia granicy, lecz są konstytutywne dla zachodniej filozofii jako takiej. Następnie pokazuję, że poststrukturalizm pozwala na przemyślenie tych problemów, dostarczając takich teorii granic, dzięki którym możliwe jest nowe ujęcie uniwersalizacji jako transgresji transgresji.

---

<sup>76</sup> P. D'Amato, *The Border Crossed Us*, [http://socialistworker.org/2006-1/586/586\\_13\\_Border.shtml](http://socialistworker.org/2006-1/586/586_13_Border.shtml) (dostęp: 13.08.2016 r.).

<sup>77</sup> É. Balibar, *Trwoga...*, s. 331.

## 1.2. Z dziejów limologii filozoficznej: granica i jej kres

Filozofia zachodnia, począwszy od refleksji Parmenidesa, skoncentrowana jest na próbie opisanego bytu w jego całości. Rozwiązanie Parmenidesa, w którym stwierdza się brak granic (*peiras*) bytu z uwagi na to, iż jest on wieczny, ciągły, niepodzielny i nie posiada początku, ani końca, wydaje się unieważniać raz na zawsze problematykę granic. Skoro istnieje tylko byt, nie istnieje zaś nie byt, pytanie o granicę ontologiczną – lokującą się między bytem a nie-bytem – pozbawione jest podstaw. Sam Parmenides jednak używa pojęcia granicy i to w sposób dosłowny, „sugerując konotację przestrzenną, mówiąc o 'końcowej' granicy, 'pięknie zaokrąglonej kuli (lub sferze)', która jest 'równo odległa zewsząd od środka'”<sup>78</sup>. Tym samym jego filozofia jest uwikłana w myślenie przestrzenne, utożsamiając byt z idealnym kształtem kuli. Skoro jednak byt ma granicę, to co znajduje się poza nią? W filozofii Parmenidesa tak postawione pytanie jest bezprzedmiotowe: niebyt po prostu nie istnieje. Jednak z uwagi na to, że filozof nie dysponuje pojęciem nieskończonego świata czy nieskończonej przestrzeni, zmuszony jest posłużyć się konceptem granicy, by domknąć swoją ontologię, nawet jeśli wprowadza on aporie do jego rozważań.

Granica będzie tym pojęciem, po które sięgać będą filozofowie nie tylko rozważając granice bytu (ontologia), poznania (epistemologia), czy polityki i wspólnoty (filozofia społeczna). Również szczegółowe ujęcie bytu, dostrzeżenie w nim różnic, stopni itp. wymagało przeprowadzania różnorodnych pojęciowych rozgraniczeń. Granica jest więc pojęciem o charakterze technicznym (*definiens*), umożliwiającym zdefiniowanie pojęcia właściwego (*definiendum*). Stwarza jednak problem, na który zwraca uwagę Balibar: skoro używamy granicę do odgraniczenia semantycznego innych pojęć od ich zewnątrz, to jak odgraniczyć – czyli zdefiniować – samą granicę?

Idea prostej definicji tego, czym jest granica, jest absurdalna: wyznaczenie granicy oznacza właśnie określenie terytorium, ograniczenie go i ustalenie w ten sposób jego tożsamości lub jej przyznanie. Ale, odwrotnie, określenie lub zidentyfikowanie w ogóle, to nic innego niż wytyczenie granicy. (...) Teoretyk, który chce określić, czym jest granica, wpada w błędne koło, ponieważ samo wyobrażenie granicy jest warunkiem wszelkiej jej definicji”<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> Parmenides z Elei, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/parmenides.pdf>, s. 7 (dostęp: 13.08.2016 r.).

<sup>79</sup> É. Balibar, *Trwoga...*, s. 317.

Balibar przywołuje liczne terminy o odmiennym pochodzeniu etymologicznym – greckim, łacińskim, germańskim, anglosaskim – które oznaczają granicę. Jak staram się pokazać dalej, ich sens nie jest jednak jednolity.

Granica w takim technicznym ujęciu pojawia się w rozważaniach twórcy geometrii, Euklidesa<sup>80</sup>. W księdze pierwszej *Geometrii*, w której starożytny matematyk podaje definicje pojęć, którymi posługuje się w dalszej części pracy, definicja trzynasta dotyczy właśnie pojęcia granicy: „kresem czyli granicą jest to, na czym się rzecz jaka kończy”<sup>81</sup>. Niewiele to jednak wyjaśnia. Nie dowiadujemy się z powyższego twierdzenia, czy granica jest czymś zewnętrznym wobec rzeczy (A), czymś, co stanowi dla niej barierę, czy też może sama należy do rzeczy (A)? Jeżeli byłaby rzeczą zewnętrzną (B), to w jaki sposób wchodziłaby w kontakt z rzeczą (A), od której wyszliśmy? Czy byłaby autonomicznym bytem (B), granicą, czy też należałaby może do jakiegoś trzeciego bytu (C)? Ale jeżeli należałaby do bytu (C), to w jaki sposób byt (C) wchodziłby w kontakt z rzeczą A? Zilustruję niniejszy dylemat konkretnym przykładem.

Załóżmy, że rozważamy granicę fizyczną, np. między powietrzem a wodą. Mamy przed sobą taflę wody, nad którą unosi się atmosfera. Czym konkretnie jest granica w tym przykładzie? Czy jest wewnętrzną własnością wody, która oddziela ją od powietrza? Jeżeli tak, to czy dla powietrza stanowi obiekt zewnętrzny? A może jest ich częścią wspólną? Jeżeli należy jednakowo i do wody i do powietrza, to jak możemy mówić w tym wypadku o granicy? A może jest bytem całkiem autonomicznym, znajdującym się pomiędzy powietrzem a wodą? To ostatnie rozwiązanie, które ma ułatwić nam sprawę, polegające na ścisłym oddzieleniu powietrza od wody, w istocie jedynie przesuwa problem. Pojawia się nowe pytanie: co w takim razie oddziela wodę od granicy i powietrze od granicy? Kolejna granica? Jeśli tak, to czy należy, do którejś rzeczy? I tak po błędnym kole wracamy do punktu wyjścia. Euklides nie podaje rozwiązania, a jego problem będzie wielokrotnie powracał w historii filozofii. Na przykład Franciszek Suarez głowił się nad analogiczną zagwozdką: kolorem linii, która oddzielałaby czerń od bieli.

Bardziej szczegółową definicję granicy podaje w *Metafizyce* Arystoteles.

---

<sup>80</sup> *Boundary*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/boundary/> (dostęp: 12.08.2016 r.).

<sup>81</sup> Euklides, *Euklidesa początków geometrii ksiąg ośmiorn, to jest sześć pierwszych, jedenasta i dwunasta, z dodaniem przypisami dla pożytku młodzi akademickiej wytłumaczone*, przeł. J. Czech, Wilno 1817, s. 2.



Stagiryta obrał kierunek, który najprawdopodobniej miał na myśli Euklides, utożsamiając granicę z kresem<sup>82</sup>. Kres jest zawsze kresem *czegoś* i zdaje się, że do tego *czegoś* przynależy. Tak też rozumie go Arystoteles: „kresem nazywa się kraniec każdej rzeczy, tzn. ostatni punkt, poza którym nie można znaleźć żadnej części oraz pierwszy punkt, wewnątrz którego znajduje się każda część”<sup>83</sup>. Arystoteles zwraca też uwagę na to, że każdy początek jest równocześnie kresem. Dla starożytnego filozofa wynika to jednak z wypracowanej przez niego ontologii, a dokładniej z charakteru czterech przyczyn, które konieczne są do zaistnienia każdej rzeczy. Przyczyny te są kresem danej rzeczy w takiej samej mierze, w jakiej jest nim kres sensu *stricto*, czyli koniec. Arystoteles stosuje więc wyraźny rozdział między wnętrzem a zewnątrz bytów. Co jednak z sytuacją ekstremalną, w której dochodzi do kontaktu między rzeczami? W jakiej mierze taki kontakt jest w ogóle możliwy, jeśli rzeczy są ograniczone swymi kresami do wewnątrz? Sam Arystoteles skłaniał się ku pogładowi, zgodnie z którym kontakt następuje poprzez połączenie się kresów. Granica byłaby zatem częścią wspólną bytów, które spotykają się ze sobą<sup>84</sup>. Ale wówczas przestawałaby być granicą w mocnym, ontologicznym sensie, regulującym podział wewnątrz/zewnątrz. Sama posiadając własności obu bytów, traciłaby swoją funkcję, polegającą na oddzielaniu ich od siebie – zostałaby zniesiona, rozpuszczona.

Pewnym wyjściem z tego dylematu było wprowadzenie w teorii granic podziału na granice ostre – stabilne i niepodlegające zmianom – i nieostre, które miałyby być otwarte na modyfikacje i przesunięcia. Granice ostre spełniałyby przy tym rolę fundującą, zabezpieczając przygodność granic nieostrych. Za filozoficzną podbudowę takiej konstrukcji można uznać typologię pojęciową, której dostarcza idealizm niemiecki, w którym to granica występuje pod dwoma terminami: *die Grenze* i *die Schranke*<sup>85</sup>. Autorstwo omawianego rozróżnienia przypisuje się Gottfriedowi Wilhelmowi Leibnizowi, który wprowadził je na użytek swojej metafizycznej interpretacji dynamiki. Granica, *die Grenze*, odnosi się do „pojęć liczalnych, czasoprzestrzennych i wielkości matematycznych, jest stała i niezmienna”<sup>86</sup>, ale niemieccy filozofowie stosują jeszcze termin *die Schranke*, który służy do

---

<sup>82</sup> *Boundary...*

<sup>83</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 110.

<sup>84</sup> Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa 1990, s. 122.

<sup>85</sup> *Grenze, Schranke*, [w:] J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974, s. 875-877.

<sup>86</sup> E. Kubicka, *O pojęciu granicy – raz jeszcze*, „Linguistica Copernicana” nr 1(7)/2012, s.210-211.

definiowania „rzeczy ograniczonych, które wciąż dążą do tego, by zmienić swoje ograniczenie”<sup>87</sup>.

*Die Grenze* byłaby więc granicą w sensie ścisłym, w takim, w jakim np. Immanuel Kant rozumiał granice poznania (*Grenzen der Erkenntnis*), wyznaczając obszar rzeczy samych w sobie, niedostępnych dla ludzkiego doświadczenia. Przykładowo, w *Prolegomenach* Kant pisze: „Jest to istotnie prawda, że poza granicami wszelkiego możliwego doświadczenia nie możemy podać żadnego określonego pojęcia tego, czym mogą być rzeczy same w sobie”<sup>88</sup>. Jest to granica w rozumieniu bezwzględnej, końcowej przeszkody, poza którą nie może wykroczyć doświadczenie. Kilka zdań dalej Kant *explicite* odróżnia zresztą granicę od ograniczenia: „Granice (*Grenzen*) zakładają zawsze (u istot rozciągłych) pewną przestrzeń, którą napotyka się na zewnątrz pewnego określonego miejsca i która je sobą obejmuje; ograniczenie (*Schranken*) nie wymaga tego, lecz jest samą tylko negacją, która dotyczy wielkości, o ile ta nie jest bezwzględnie zupełna”<sup>89</sup>. Następnie Kant wyjaśnia różnice między granicą a ograniczeniem odnosząc ją do podziału nauk. Nowoczesne przyrodoznawstwo, którego warunki możliwości królewiecki filozof bada „uznaje wprawdzie ograniczenie, lecz nie granice, tj. uznaje wprawdzie, że jest coś poza nim [rozumem ludzkim – Ł.M.], dokąd on nie może nigdy dotrzeć, lecz nie uznaje, żeby jego wewnętrzny postęp mógł być w jakimś punkcie zakończony”<sup>90</sup>. Kant wyjaśnia jednak, że ten pochód nauki empirycznej w jej kolejnych odkryciach i pokonywaniu kolejnych ograniczeń w niczym nie zmienia faktu, że poza ograniczeniami dotyczą jej także bezwzględne granice, wyznaczone przez pojęcia nieuchwytnie w świecie zjawiskowym, pojęcia z zakresu metafizyki i etyki. Tak też dwa kantowskie światy zostają rozgraniczone i odniesione do siebie właśnie przy pomocy dystynkcji granica/ograniczenie. Wskutek tej operacji, podsumowuje Kant: „rozum nie zamyka się wewnątrz świata zmysłowego ani też nie wybiega fantazją poza jego granice, lecz tylko, jak przystoi znajomości granicy, ogranicza się do stosunku zachodzącego między tym, co leży na zewnątrz tej granicy, a tym, co jest wewnątrz niej zawarte”<sup>91</sup>.

Rozumienie bliższe granicy w znaczeniu *die Schranke* (bariera, ograniczenie)

---

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, na nowo opracowała J. Suchorzewska, [http://www.filozofia.umk.pl/pliki/kant\\_-\\_prolegomena.pdf](http://www.filozofia.umk.pl/pliki/kant_-_prolegomena.pdf), s. 107.

<sup>89</sup> Tamże, s. 107-108.

<sup>90</sup> Tamże.

<sup>91</sup> Tamże, s. 116-117.

znajdujemy u tych filozofów niemieckich, którzy wypracowują dialektyczną teorię granicy. Należą do nich: Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Hegel i przekraczający idealizm ku materializmowi Karol Marks. W tej tradycji granica rozumiana jest w sposób dynamiczny i zmienny. Jak pisze Michał Wendland:

Po jednej stronie granicy leży to, co pozytywne, a więc to, co wewnątrz granicy, z drugiej zaś strony to, co negatywne, czyli to, co poza nią. Co najważniejsze, wzajemna relacja obu tych elementów jest wyraźnie dynamiczna: to, co pozytywne, konstytuuje się jako takie względem tego, co negatywne; to zaś, co negatywne, konstytuuje się względem tego, co pozytywne. Dynamiczność granicy oznacza, że to, co poza nią, nie jest tylko prostym zaprzeczeniem tego, co wewnątrz.<sup>92</sup>

U Fichtego granica zostaje skonceptualizowana w relacji między Ja a nie-Ja. Nie-Ja funkcjonuje na zasadzie ograniczenia dla Ja. Jednak biorąc pod uwagę, że Nie-Ja powstaje w drodze aktywności Ja, mamy do czynienia z trzecim momentem, momentem syntezującym, Ja Absolutnym, w którym wyraża się graniczna relacja między Ja i nie-Ja<sup>93</sup>.

Również u Hegla następuje ruch konstytuowania się tego, co pozytywne w oparciu o to, co negatywne: to, co negatywne pełni rolę określającą to, co pozytywne. Proces zniesienia (*Aufhebung*) oznacza przejście przez to, co negatywne ku nowej pozytywności, w której zachowana zostaje w formie syntezy przekroczona negatywność. Wspólna Fichtemu i Heglowi metoda dialektyczna odpowiada za ciągłą zdolność podmiotu do przesuwania granic, wchłaniania tego, co dotąd nierozumne i nierzeczywiste. Ich podmiot jest ekspansywny, nie znając granic, zna tylko ograniczenia.

W pismach Marksa zaś owym ekspansywnym podmiotem, dążącym do ciągłego powiększania sił wytwórczych, rewolucjonizowania stosunków społecznych czy znoszenia barier w handlu, jest oczywiście kapitalistyczny sposób produkcji, czemu Marks i Fryderyk Engels dają wyraz przede wszystkim w *Manifeście Partii Komunistycznej*<sup>94</sup>, gdzie piszą o burżuazji burzącej mury chińskie i przekraczającej wszelkie bariery akumulacji, czy też – jeśli przeczytać słynny manifest przez pryzmat

---

<sup>92</sup> M. Wendland, *O (nie)ograniczoności komunikacji w kontekście dialektycznego rozumienia granicy*, „Lingua ac Communitas” vol. 21, 2011, s. 91.

<sup>93</sup> J.G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism. Tom I*, przeł. M.J. Siemek, s. 104-107.

<sup>94</sup> K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949.

teorii fetyszyzmu towarowego, obecnej w *Kapitale* – klasą transgresyjną okazuje się raczej proletariatus, którego produktywną aktywność błędnie przyzwyczajeni jesteśmy postrzegać jako fluktuacje wartości wymiennych na rynku<sup>95</sup>. W obrębie marksizmu wiele sporów narosło wokół zagadnienia granic kapitalistycznego sposobu produkcji. W pracach Marksa odnajdujemy rozmaite koncepcje, które odnosiły się do tego zagadnienia, wskazując na wewnętrzne lub zewnętrzne czynniki, które położą kapitałowi kres: względne zubożenie klasy robotniczej, tendencja do spadkowej stopy zysku, automatyzacja produkcji, zanik kapitalistycznego zewnątrz, bariera ekologiczna, czy rewolucyjna aktywność proletariatus – zdaniem Davida Harveya można ich wyróżnić aż siedmnaście<sup>96</sup>. Jak słusznie zauważa Krystian Szadkowski, u Marksa przywołane tutaj tendencje nie funkcjonują jednak na tym samym poziomie – w ich przypadku nadal obowiązujący zaczerpnięty przez Marksa od Hegla podział na *die Grenze* i *die Schranke*:

Mając to rozróżnienie na uwadze, możemy powiedzieć, że rozwój kapitału rozważany w odniesieniu do jego ograniczeń i przekraczania ich traktowany jest przez Marksa jako proces nieskończony. Żeby coś mogło być skończone, jedno z ograniczeń musi stanowić zarazem jego granicę<sup>97</sup>.

Odpowiedź na pytanie o to, który z czynników jest granicą, a nie tylko ograniczeniem dla dalszej akumulacji kapitału, wykracza poza zakres moich rozważań.

Poświęciłem uwagę podziałowi *die Schranke/die Grenze*, ponieważ stanowi on filozoficzną podbudowę podziału jak najbardziej namacalnego, który kształtuje w bezpośredni sposób wyobraźnię geopolityczną. Mowa o podziale na granicę i pogranicze, który ściślej niż język polski wyrażony jest w angielskim, gdzie *border* oznacza granicę, a *frontier* – pogranicze. Właściwie jest to kolejna inkarnacja podziału na *die Grenze* (*border*) i *die Schranke* (*frontier*). Stefan Böckler w artykule dotyczącym pojęciowej i społecznej historii terminu „granica”, wskazuje na mocne zakorzenienie odmiennej etymologii i semantyki *border* i *frontier*<sup>98</sup>. Jeszcze w okresie

---

<sup>95</sup> K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej, t. I.*, przeł. Warszawa 1951, s. 76-88; H. Cleaver, *Polityczne czytanie Kapitału*, przeł. I. Czyż, Poznań 2011.

<sup>96</sup> D. Harvey, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Oxford 2015.

<sup>97</sup> K. Szadkowski, *Uniwersytet jako dobro wspólne. Podstawy krytycznych badań nad szkolnictwem wyższym*, Warszawa 2015, s. 244.

<sup>98</sup> S. Böckler, 'Grenze' und frontier: Zur Begriffs- und Sozialgeschichte zweier Schließungsparadigmen der Moderne, [w:] P. Deger, R. Hettlage (hrsg.), *Der europäische Raum. Die Konstruktion europäischer Grenzen*, Wiesbaden 2007, s. 29.

przednowożytnym na terenie Europy w obiegu było kilka terminów o różnorodnym pochodzeniu, którymi posługiwano się na oznaczenie kresu czegoś. Starożytna greka wniosła terminy takie jak *hóros* i *péras*, z których wywodzi się współczesne słowo horyzont. W starożytnym Rzymie funkcjonowało łacińskie *limes*, które najpierw oznaczało tyle, co droga czy szlak komunikacyjny, później zaś stosowano je na oznaczenie granic imperium i systemów obronnych, jakie na nich umieszczano. Fortyfikacje *limes* faktycznie lokowane bywały także daleko poza granicami imperium, pełniąc rolę obronną i ostrzegawczą przed najazdami barbarzyńców (tzw. przedmurze), w czym przypominały dzisiejsze praktyki *offshoringu*. Współcześnie odziedziczyliśmy słowo *limes* w języku polskim poprzez słowo limit. Inne antyczne słowa używane, by wyrazić ograniczenie czegoś to *terma* (greka)/*termin* (łacina) i *finis* (łacina). Ich związek z granicą został zachowany w języku polskim. Mówiąc, że planujemy zrobić coś „w terminie” mamy na myśli, że chcemy zdążyć w ustalonych granicach. Natomiast „finisz” czegoś, np. etapu kolarskiego, znaczy tyle, co kres. Z łacińskiego *borna* wywodzi się angielskie *border*. Dla odmiany, polska granica, podobnie jak niemieckie *die Grenze* ma źródłosłów słowiański. Z kręgu germańskiego pochodzi także *marchia* (niem. *die Mark*), czyli obszar przygraniczny. Główną konkurencją dla wszystkich tych wyrazów oznaczających granicę, stanowi jednak łacińskie *frons*, od którego wzięło się zarówno angielskie *frontiers*, jak i niemieckie *die Schranke*, którym Böckler przypisuje to samo znaczenie: ograniczenia, a nie granicy<sup>99</sup>.

*Border* jest produktem ładu post-westfalskiego, konotuje stabilne podziały, wyczerpujące całkowicie terytorium, których należy bronić przed rewizją. Termin ten rodzi zupełnie inne skojarzenia niż *frontier*, którym posługiwali się Amerykanie podczas kolonizacji Nowego Świata. *Frontier* nigdy nie jest definitywnym kresem, lecz tylko chwilową barierą, którą można przesuwac dalej, za którą są do odkrycia i zagospodarowania kolejne przestrzenie. Próbując wyjaśnić wyjątkowość amerykańskiego *way of life* historyk Frederick Jackson Turner postawił u końca XIX wieku tezę, że amerykański duch demokracji został ukształtowany przede wszystkim właśnie przez wyobrażenia ukształtowane przez przesuwac granicę, jaką koloniści stopniowo przekraczali i ustanawiali na nowo wraz z penetracją kontynentu w kierunku zachodnim<sup>100</sup>. Zdaniem Turnera amerykańska demokracja nie była wcale wytworem

---

<sup>99</sup> Tamże, s. 31-45.

<sup>100</sup> F.J. Turner, *The Significance of the Frontier in American History*, <http://xroads.virginia.edu/~hyper/turner/> (dostęp: 18.08.2016 r.).

ojców założycieli, ani misjonarzy z Mayflower – duch egalitaryzmu i obywatelskości, najpełniej uchwycony przez Alexis de Tocqueville'a w *O demokracji w Ameryce*, byłby w tej interpretacji wynikiem innego niż w przypadku europejskim doświadczenia przestrzeni. Zasadność tezy pogranicza, czy też tezy Turnera, jak nazywana jest w literaturze przedmiotu, do dziś wyzwała żywe spory wśród historyków USA i badaczy systemów politycznych – moim zadaniem nie jest tutaj jej weryfikowanie. To, co dla mnie istotne to specyficznie amerykańskie doświadczenie granicy, ukształtowane wyjątkowym przedsięwzięciem kolonizacyjnym, jakim było eksplorowanie nieznanego kontynentu. Wyobrazenie to koresponduje niejako z osobliwym jak na owe czasy wyrażeniem, zawartym w Deklaracji niepodległości Stanów Zjednoczonych, głoszącym, że dążenie do szczęścia jest „prawdą oczywistą”<sup>101</sup>. Filozofka polityczna Seyla Benhabib zwraca uwagę, że paradoks demokratycznej legitymizacji, najpełniej wyrażany w procesach uchwalania konstytucji, polega na tym, że lud dokonuje w ich drodze autodefinicji, czyli aktu wytaczania granic wspólnoty i granic terytorium, jakie ta wspólnota będzie zajmowała. Benhabib zauważa przy tej okazji odmienny sposób ustanawiania tych granic przez demokracje (ściślej: państwa narodowe) i imperia, które zawsze nakierowane są na zewnętrzny podbój: „imperia mają swoje pogranicza [*frontiers*], demokracje zaś – swoje granice [*borders*]. Rządy demokratyczne, w przeciwieństwie do władztwa imperialnego, sprawowane są w imię określonego elektoratu i tylko on im polega”<sup>102</sup>. Rządy imperialne – należałoby uzupełnić wypowiedź autorki *Praw Innych* – sprawowane byłyby nie tylko w imieniu własnego ludu i podlegałyby nie tylko im. Rządy imperialne podejmują się, by nie powiedzieć – uzurpują sobie – prawo do wykonywania uniwersalistycznej misji, która dalece wykracza poza obszar ich jurysdykcji. Zdaniem Davida Graebera nieprzypadkowo dwa najsilniejsze imperia dwudziestowieczne – USA i Związek Radziecki – które wdały się ze sobą w wyścig technologiczny, zbrojeniowy czy planetarny, mają za sobą unikatowe doświadczenie pionierskie na skalę kontynentalną (w przypadku ZSRR mowa o podporządkowywaniu sobie Syberii):

Czyż to nie to samo przywiązanie względem mitu o bezgranicznej, ekspansywnej przyszłości,

---

<sup>101</sup> Deklaracja niepodległości Stanów Zjednoczonych,  
[https://pl.wikisource.org/wiki/Deklaracja\\_niepodleg%C5%82o%C5%9Bci\\_Stan%C3%B3w\\_Zjednoczonych](https://pl.wikisource.org/wiki/Deklaracja_niepodleg%C5%82o%C5%9Bci_Stan%C3%B3w_Zjednoczonych) (dostęp: 14.04.2016 r.).

<sup>102</sup> S. Benhabib, *Prawa Innych: przybysze, rezydenci i obywatele*, przeł. M. Filipczuk, Warszawa 2015, s. 55.

ludzkiej kolonizacji wolnych przestrzeni, pozwoliło przekonać liderów obu supermocarstw, że wkroczyli w nową 'kosmiczną epokę', w której walczy się o samą kontrolę nad przyszłością?<sup>103</sup>

Sam Turner zastanawiał się, czy wraz z zamknięciem amerykańskiego pogranicza – które oficjalnie ogłoszono w 1890 roku – nie zaniknie dynamizm społeczeństwa i nie załamie się demokracja? W odpowiedzi na jego pytanie, rozważano różne scenariusze, w których nowych *frontiers* dopatrywano się w innych regionach (ekspansji w kierunku Pacyfiku lub Ameryki Południowej<sup>104</sup>), a nawet na polach odmiennych niż terytorium (np. postęp technologiczny<sup>105</sup>, ale i inkluzja społeczna grup pozbawionych dotąd w USA pełnych praw). W każdym razie, istnieją przekonujące podstawy historyczne, semantyczne i etymologiczne, by terminów *die Schranke* i *frontier* używać w znaczeniu odmiennym niż *die Grenze* czy *border*. Zarówno na gruncie filozofii idealizmu niemieckiego, jak i w odniesieniu do geopolityki, barierę/pogranicze uznać należy za twór tymczasowy, niestabilny, wyzwalający ciągłą transgresję, zaś granicę za byt trwały, nieprzenikalny, niemożliwy do transcendowania.

Jednak próba ścisłego oddzielenia lokalizacji granic przekraczalnych od nieprzekraczalnych musi okazać się arbitralna i nieprzekonująca w świecie społecznym, w którym dochodzi obie własności – do podtrzymywania terytorium i do obsługi jego kontaktów z zewnątrz – nakładają się na siebie. *Border* i *frontier* współistnieją na jednej linii, a nawet – wraz z multiplikacją granic – przenikają terytorium, doprowadzając do załamania się trwałego podziału wewnątrz/zewnątrz. Jeśli *frontier* jest narzędziem biopolityki, to *border* pozostaje w służbie władzy suwerennej. Dlatego zamiast próbować starannie oddzielać granice od barier należałoby przemyśleć dynamikę, jaka odpowiada za ich koegzystencję i wzajemne przeobrażenia. Stale istnieje potencjalność, zgodnie z którą bariery mogą okazać się mocniejsze niż się wydawało i zafunkcjonować jako granice, granice zaś bywają wątle i dziurawe, a przez to pozorne. W moim przekonaniu filozofem, który najpełniej uchwycił nachodzenie na siebie znaczeń *border* i *frontier* był Jacques Derrida. Zdaniem Derridy trudności definicyjne występujące w przypadku granicy można uogólnić, by wykazać

---

<sup>103</sup> D. Graeber, *Utopia regulaminów: o technologii, tępcie i ukrytych rozkoszach biurokracji*, przeł. M. Jedliński, Warszawa 2016, s. 143.

<sup>104</sup> W.A. Williams, *The Frontier Thesis and American Foreign Policy*, „Pacific Historical Review”, 1955 24#4.

<sup>105</sup> M. Mathiopoulos, *History and Progress: In Search of the European and American mind*, New York 1989, s. 311-312.

jak kłopotliwe i chwiejne jest podłoże wszystkich pojęć funkcjonujących w tradycji zachodniej metafizyki. W kolejnym podrozdziale wyabstrahuję z pism francuskiego filozofa jego ujęcie granicy, które rzuca światło na problemy z wyodrębnieniem tego pojęcia.

### 1.3. Dekonstrukcja. Granica, która wypada z zawiasów

W jednym z wywiadów, zamieszczonych w tomie *Pozycje*, Jacques Derrida zapytany o trwałość wytworzonego przez niego neologizmu *différance* (różnia) w jego kolejnych pracach, udziela interesującej odpowiedzi: „Jeśli istniałaby definicja różni, to byłaby nią właśnie granica”<sup>106</sup>. Stwierdzenie to jest istotne nie tylko ze względu na obecność w nim pojęcia granicy, które tutaj rozważam. Przede wszystkim Derrida decyduje się w nim na zabieg, któremu był zawsze niechętny: próbuje zdefiniować *différance*. Każda próba określenia, czym *différance* w zasadzie jest, rodzi ryzyko degradacji statusu tego określenia do poziomu pospolitego pojęcia, podpadającego już pod logocentryzm – a więc typowy dla zachodniego myślenia filozoficznego sposób ujmowania rzeczywistości za pomocą języka i słów. Dla Derridy *différance* ma być warunkiem możliwości formowania się wszelkich pojęć, który zarazem odsłania niemożliwość spełnienia przez nie roli, do której pretendują: pojęcia nigdy nie dostarczają stabilnego znaczenia, zawsze wywołują je przez użycie innych słów, od których same się w sposób nieunikniony różnią. Stąd znaczenie pojęć jest zawsze oddalone. Derrida wyraźnie zaznaczał, że:

jest samo przez się zrozumiałe, że różnia (*différance*) nie może być wyłożona. (...) jeśli różnia ~~jest~~ ("jest" także przekreślam) tym, co umożliwia uobecnianie się bytu obecnego, sama nie uobecnia się nigdy. Nie objawia się nigdy jako obecna. Nikomu. Powściągliwa i nie wyłożona, nie wystawiająca się na pokaz, dokładnie w tym punkcie przekracza zgodnie ze swoimi prawidłami porządek prawdy, nie kryjąc się przy tym – jak gdyby była czymś, jakimś tajemniczym bytem – w tajnikach niewiedzy lub w jakiejś wyrwie, której obrzeża można by określić (na podstawie – dla przykładu – topologii kastracji). Wszelkie wyłożenie, wystawienie jej na pokaz naraziłoby ją na zniknięcie jako czegoś niksującego, na zniknięcie zniknięcia. Gotowa

---

<sup>106</sup> J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Katowice 2007, s. 40.



byłaby się ukazać: jako zanik<sup>107</sup>.

A mimo to w przywołanym wywiadzie, choć ostrożnie i nieśmiało („jeśli istniałaby definicja różni...”), ale jednak Derrida decyduje się na powiązanie różni z granicą. Oczywiście francuski filozof siłą rzeczy musiał o różni mówić – podkreślał przecież, że choć język zachodniej metafizyki jest niewystarczający, to jego użytek pozostaje zarazem nieprzewycięzalny i konieczny – ale te wypowiedzi najczęściej sływały z pomysłowości, z jaką autor *O gramatologii* konstruował kolejne nierozstrzygalniki, które kojarzymy z jego nazwiskiem: *parergon*, *hymen*, *pharmakon* czy *khora*. Z drugiej strony, Derrida rozpleniał sens słów znajdujących się w powszechnym użytku i uchodzących za zrozumiałe, jak w przypadku terminów: pismo, ślad czy biel. Do tej drugiej kategorii należy właśnie granica, czy inne bliskoznaczne lub wręcz synonimiczne terminy, które francuski filozof poddał dekonstrukcyjnej lekturze – jak margines czy marchia. Rdzeniem różni (i granicy, skoro różnia=granica) we wszystkich inkarnacjach, jakie przybiera w pracach twórcy dekonstrukcji, jest podwójność, która pozwala na zakwestionowanie binarnych opozycji, które organizują logocentryzm. Sam Derrida ujmuje tę właściwość nierozstrzygalników następująco:

nie dają się już pojąć w opozycji filozoficznej (binarnej), w jakiej jednak tkwią, jakiej stawiają opór, jaką dezorganizują, nigdy nie tworząc rozwiązania w formie dialektyki spekulatywnej (farmakon nie jest ani lekarstwem ani trucizną, ani dobrem ani złem, ani wewnątrzem ani zewnątrzem, ani mową ani pisaniem; uzupełnienie [*supplement*] nie jest ani czymś więcej ani czymś mniej, ani zewnątrzem ani dopełnieniem wnętrza [podkreślenie – Ł.M.], ani akcydensem ani istotą itd.; hymen nie jest ani chaosem ani rozróżnieniem, ani tożsamością ani różnicą, ani spełnieniem ani dziewictwem, ani zasłoną ani odsłonięciem, ani wewnątrzem ani zewnątrzem. (...) Ani/ani to jednocześnie albo też albo też; znamię jest także granicą marginalną, marchią itd.)<sup>108</sup>.

Rola nierozstrzygalników jest więc *par excellence* polityczna: przeciwstawiają się one hierarchicznej przemocy logocentryzmu, realizowanej poprzez uprzywilejowywanie jednego z członów binarnej opozycji nad drugim: umysłu wobec materii, życia wobec śmierci, mowy wobec pisma, czy wreszcie – co najistotniejsze dla niniejszych rozważań – wnętrza wobec zewnątrz. Co istotne, nie dokonują prostego przewartościowania,

---

<sup>107</sup> J. Derrida, *Różnia (différance)*, [w:] M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, przeł. J. Skoczylas, Warszawa 1978, s. 374-411.

<sup>108</sup> J. Derrida, *Pozycje...*, s. 42-43.

zgodnie z którym należałoby wyzwolić i nadać przywilej tłamszonemu dotąd członowi binarnej opozycji. Zamiast symetrycznej zamiany ról, kwestionują sam spłot, w ramach którego pojęcia są uwikłane w logocentryczne hierarchie. Dekonstrukcja nie konstruuje jednak nowego porządku znaczenia pozbawionego hierarchii czy granic. Demonstruje jedynie arbitralność i niedomykalność dominujących dyskursów, wystawiając je na trwałe ryzyko dyskredytacji i wysuwania roszczeń o zadośćuczynienie. Słownik dekonstrukcji nie podsuwa alternatywy dla słownika metafizyki: operuje na pojęciach tego drugiego, dokonuje ich symptomatycznej lektury, tropi nieściśłości, przeoczenia, przejęzyczenia, nieuprawnione hierarchie. Tylko tyle i aż tyle.

Dalej próbuję dotrzeć do różnicujących właściwości granicy, które ujmuje Derrida, przyglądając się wybranym inkarnacjom różni, które najpełniej problematyzują jej graniczny status.

Pracą Derridy, w której otwarciu stawia sobie za cel „nieomal wyłącznie (...) znoszenie granicy”<sup>109</sup> są *Marginesy filozofii*. Książkę otwiera obszerny cytat z *Nauki logiki* Hegla, w którym niemiecki filozof wyraża sens dialektycznej koncepcji granicy, którą omawiałem już powyżej. Hegel pisze, że granica zawsze istnieje już jako zniesiona (*aufgehobene*), ponieważ antycypuje dialektyczny ruch pojęć, który musi przekroczyć granicę tylko po to, by napotkać na kolejną – pozorną, bo tymczasową – granicę i tak dalej<sup>110</sup>. Dyskurs Hegłowski myśli więc zewnątrz w sposób, który tylko pozornie znajduje się poza nim. Jest to tendencja, którą Derrida zarzuca dyskursowi filozoficznemu jako takiemu: ontologie próbując objąć sobą całość, godzą się tylko na taką formę zewnątrz, która mieści się już w ich pojęciowości, zaś granica między wewnątrz a zewnątrz dyskursu funkcjonuje niczym przedsięwekt, który umożliwi pełne przekształcenie zewnątrz we wewnątrz i nowe nakreślenie zewnątrz. Ten sam zarzut o anihilację zewnątrz Derrida postawi – jak pokazuję w części II – europejskiemu uniwersalizmowi:

dyskurs ten [filozofia – przyp. Ł.M.] niezmiennie utwierdzał się w dążeniu do opanowywania granicy (peras, limes, Grenze). I uznawał ją, i ogarniał, i ustanawiał, i odrzucał na wszelkie

<sup>109</sup> J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002, s. 8.

<sup>110</sup> „Teza i antyteza oraz ich dowody nie są zatem niczym innym jak przeciwstawnymi twierdzeniami głoszącymi, że granica istnieje (*eine Grenze ist*) i że jest ona zarazem tylko granicą zniesioną (*aufgehobene*), że istnieje jakaś <<tamta strona>> granicy, z którą pozostaje ona jednak w pewnym stosunku (*in Beziehung steht*); [<<tamta strona>>], w którą przejść musimy wychodząc poza granicę, przy czym w niej powstaje znowu taka granica, która granicą nie jest. Rozwiązanie tych antynomii jest, podobnie jak poprzednich, transcendentalne, tzn... [..].” G.W.F. Hegel, *Nauka logiki, t. I*, przeł. A. Landman, Warszawa 1967, s. 358. Cyt. za J. Derrida, *Marginesy...*, s. 5.

możliwe sposoby, by tym skuteczniej, przekroczywszy ją, mieć ją odtąd dla siebie. Własna granica nie mogła mu pozostać obca. Zawłaszczył przeto jej pojęcie, mniemając, iż panowaniem swym obejmuje nawet margines przestrzeni, którą zajmuje, a myślą ogarnia to, co względem niego inne<sup>111</sup>.

Filozofia zatem, zdaniem Derridy, nie zna w istocie ani granic, ani zewnątrz. Zna jedynie chwilowe bariery, za którymi rozpościera się obszar, który nazywa wprawdzie niewiadomym, niefilozoficznym, ale jednak nie omieszką go pojęciowo ująć, co *de facto* wiąże się z jego przywłaszczeniem, uwewnętrznieniem. Jak pisze autor w *Marginesach filozofii*: „zewnętrność i inność to pojęcia, które same w sobie nigdy nie dziwiły w dyskursie filozoficznym. W dyskursie, który wszak zawsze zajmował się sobą. Toteż pod sztandarami tych pojęć nigdy nie uda się go przekroczyć (...)”<sup>112</sup>. Pojęciem, które owo przekroczenie dyskursu filozoficznego umożliwia po to, by zdemaskować asymilujący stosunek filozofii wobec swojego – rzekomego – zewnątrz jest właśnie granica. Właściwie opracowane pojęcia granicy ma – w dalszej kolejności – pozwolić na wykazanie graniczności filozoficznych pojęć jako takich. Sama granica w wyniku tych operacji ma, jak spodziewa się Derrida, „wypaść z zawiasów”<sup>113</sup>, czyli utracić swoją prawomocność. Pamiętając, że filozof wprowadza analogię między granicą a różnią, wynik tej operacji powiązać można z przywołaną już przestrogą Derridy, głoszącą, że wszelkie wyłożenie czym jest różnia, skazuje ją samą na zanik – przestaje ona funkcjonować jako pojęcie, staje się meta-pojęciem, warunkiem możliwości innych pojęć.

W *Marginesach filozofii* Derrida usiłuje przemyśleć granicę przy pomocy wieloznacznego łacińskiego słowa *tympanum*, które oznacza zarówno błonę bębenkową w uchu, jak i antyczny bębenek. Języki nowożytne od *tympanum* wywodzą zaś również istotne dla wywodu Derridy „krytykować” (od francuskiego *tympaniser*) i tympany, części maszyny drukarskiej, odpowiadające za wyznaczanie marginesów, a więc granic tekstu właściwego. Funkcja błony bębenkowej, *membrana tympani*, polega na przenoszeniu drgań akustycznych z powietrza na łańcuch kosteczek słuchowych, zbudowany z młoteczka, kowadełka i strzemiączka. Błona pośredniczy więc między zewnątrz a wewnątrz, odpowiadając za przepływ dźwięków na ich linii. Jak zauważa Derrida, przepływ ten regulowany jest przez młoteczek, który ma amortyzować zbyt

---

<sup>111</sup> Tamże, s. 9.

<sup>112</sup> Tamże, s. 11.

<sup>113</sup> Tamże, s. 14.

silne uderzenia po to, by chronić bębenek (*tympanon*) i oszczędzić słuchaczowi doświadczenia bólu<sup>114</sup>. Młoteczek służy więc tłumieniu tego, co inne, co mogłoby zaburzyć przepływy między zewnątrz a wewnątrz. Nietrudno dostrzec funkcjonalne czy też topologiczne pokrewieństwo błony bębenkowej z granicą. Również reguluje ona przepływ – umożliwiając pewne jego formy, spowalnia czy też całkowicie zakazuje innych. Derridę inspiruje ukośne ułożenie błony bębenkowej, potęgujące oddziaływanie akustyczne płynące z zewnątrz. Podobnie każda granica ma być ukośna, nieregularna, wyznaczająca drogę na przelaj, na skos, która zaburza stabilne podziały<sup>115</sup>. Granica nie jest nieprzenikalną linią, jest zawinięciem, rulonikiem, sfałdowaniem zewnątrz, które płynnie przechodzi we wewnątrz. W równej mierze chroni przed wdarciami się zewnątrz, co nieśmiało zaprasza je do środka. Taka granica nie wytwarza już nieproblematicznego podwojenia rzeczywistości – złudzenia obecności, polegającego na subiektywizacji bytu i wykluczającego to, co inne<sup>116</sup>. Przystaje to do dekonstrukcyjnej strategii, której stawką jest niedopuszczenie do tego, by filozofia uwewnętrzniła każdą granicę i to uwewnętrzniła ją jako swoją własną – poprzez przekroczenie i zachowanie (*aufhebung*)<sup>117</sup>. Trzeba mieć na uwadze, iż Derrida z podejrzliwością odnosi się do słuchu: różnica różni (*différance*) w stosunku do różnicy (*différence*) jest niesłyszalna, istnieje jedynie w piśmie.

Granica, która rozplenia filozoficzny sens – i której związek z błoną bębenkową jest tak etymologiczny, jak funkcjonalny – jest margines. Jak pisze Derrida, istnienie w tekście marginesów zdradza fakt, że każdy dyskurs podlega dyslokacji, przemieszczeniu – prowadzi ku innym tekstom, ku temu, co inne<sup>118</sup>. Zewnątrz filozofii nigdy nie jest puste, niezapisane, oczekujące na dyskursywyzację bądź opierające się jej, pozostające wielką niewiadomą. Marginesy mogą odsłaniać się wprost, jeśli autor zdecyduje się je zapisać (na przykład w formie przypisów), mogą odsyłać – bardziej lub mniej otwarcie – do innych tekstów lub do innych płaszczyzn, które także traktować można jako teksty (Derrida podaje przykłady historii, polityki, ekonomii, seksualności). Nieprzypadkowo w języku francuskim marginesowi (*la marge*) tak blisko do granicy/marchii (*la marche*), ale i do znaku (*la marque*). Jak wiadomo, wkład Derridy do semiotyki polegał na wykazaniu braku transcendentalnego

---

<sup>114</sup> Tamże, s. 10.

<sup>115</sup> Tamże, s. 12-14.

<sup>116</sup> Tamże, s. 15.

<sup>117</sup> Tamże, s. 17.

<sup>118</sup> Tamże, s. 22.

czy uprzywilejowanego *signifié*, co przekłada się na ustanowienie bezgranicznego obszaru znaczenia, w którym jedne znaki odsyłają do innych znaków, tworząc płaszczyznę intertekstualności. Margines jest pozornym zewnątrz tekstu, który wyjawia, iż to zewnątrz nie jest puste, lecz konstytutywne, tzn. tworzy system relacji, z gruntu hierarchicznych, w którym możliwe jest wypowiedzenie danego dyskursu<sup>119</sup>. Nie wystarczy jednak wykazać, że margines jest zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz tekstu – że zewnątrz także jest tekstualne i że ma konstytutywne przełożenie na formowanie się tego, co zwykliśmy postrzegać jako tekst właściwy. Tego faktu filozofia jest świadoma, myśląc pojęcie inności. Cel Derridy jest jeszcze ambitniejszy: pokazać, że filozofia nie panuje nad swoimi marginesami<sup>120</sup>, że bardziej dekonstruuje one niż konstytuują tzw. tekst właściwy. Nieprzypadkowo mowa tu o marginesach w liczbie mnogiej, ponieważ to właśnie ich wielość, polifonia ma gwarantować, że nie zostaną one zredukowane do zasymilowanego przez filozofię pojęcia granicy jako takiej. Derrida znów daje tu popis swojej niebywalej erudycji, omawiając umiejscowienie w prasie drukarskiej tympanów – urządzeń, które odpowiadają za ustanawianie marginesów. Autor *Widm Marksa* podkreśla, że w przypadku maszyny drukarskiej „nie można mówić o jednym *tympanum*, lecz o wielu”<sup>121</sup>. Analogicznie filozofia winna wyzbyć się uproszczonego, jednolitego wyobrażenia granicy i kryjącego się za nim zewnątrz – dziewiczego, gotowego do „przyjmowania i odbijania czcionek”<sup>122</sup>. Ową zdolność do przyjmowania i odbijania Derrida wiąże z pojęciem, któremu poświęcił odrębną pracę – z Platońską *chorą* (*chorą*), do omówienia której przejdę, by rozwinąć dalej Derridiańskie ujęcie granicy.

*Khora* jest centralnym pojęciem dialogu *Timaios*, w którym Platona zajmuje przede wszystkim geneza wszechświata, jego porządku i obecnego w nim piękna. Dialog rozpoczyna się od rekapitulacji rozmowy, jaką Sokrates i pozostali uczestnicy, Kritias, Timaios i Hermokrates, odbyli dnia poprzedniego. Podczas niej Sokrates miał wyłożyć swoim towarzyszom własną receptę na idealnie urządzone państwo. Streszczenie tego wykładu, którym Platon rozpoczyna *Timaios*, zbieżne jest z ideami zawartymi w jego *Państwie*. Po Sokratesie głos zabiera Kritias, który przytacza opowieść, jaką usłyszał od Solona, ateńskiego męża stanu, a którą Solon miał poznać podczas wyprawy do Egiptu. Egipcjanie przekazali mu zapomnianą przez

---

<sup>119</sup> C. Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2015.

<sup>120</sup> J. Derrida, *Marginesy...*, Tamże, s. 23.

<sup>121</sup> Tamże, s. 24.

<sup>122</sup> Tamże, s. 26.

Helleńczyków opowieść o pradziejach Aten, którą sami Ateńczycy nie dysponują, ponieważ nie przywiązywali wagi do spisywania własnej historii: przekładali pełnię mowy ponad degradujące ją pismo, podczas gdy Egipcjanie wyżej cenią sobie pismo<sup>123</sup>. Ład społeczny, wyłaniający się z opowieści Kritiasa/Solona/Egipcjan okazuje się zbieżny z wizją zaprezentowaną przez Sokratesa. Wizja ta, wywiedziona z Platońskiej koncepcji dobra i podziałów duszy, okazuje się zgodna z istniejącym niegdyś empirycznie państwem, które zostało zmyte z ziemi przez wielki potop. Właściwa część dialogu zaczyna się jednak od przemowy Timaios, w której ten znawca astronomii i natury wszechrzeczy, postanawia się cofnąć do okresu sprzed historii ludzkiej, kiedy to nie istniały jeszcze państwa. Timaios wykazuje obecność dobra, rozumu i celowości we wszechświecie, które są produktem racjonalnej, celowej i dobroczynnej aktywności demiurga, organizującego chaos w ład, w *kosmos*. To właśnie na gruncie rozważań z porządku naturalnego, *physis*, Platon wprowadza do dialogu pojęcie *khory*. Dwie postacie wszechświata – zmienna, fizyczna oraz wieczna, inteligibilna – spotykają się na gruncie trzeciej rzeczy, którą Platon nazywa „trudną i mętną”<sup>124</sup>. Jest ona czymś, co „łonem swym obejmuje wszystko, co powstaje – coś jakby piastunka”<sup>125</sup>. *Khora* jest bezforemna, nieokreślona, istnieje tylko w trybie „coś jakby”, „tak jakby”, „coś takiego”<sup>126</sup>. Platon wyobraża sobie, że musi być ona „masą plastyczną dla wszystkiego”, która „zmienia się i przekształca pod wpływem tego, co w nią wchodzi”<sup>127</sup>. *Khora*, piastunka, jest przedziwnym miejscem/nie-miejscem: tworzy przestrzeń, warunki możliwości określonych miejsc, ale sama nie ma określonego miejsca. Nie może go mieć, gdyż – jak zauważa Platon – gdyby *khora* była uformowana, utraciłaby zdolność do formowania innych bytów, zanieczyszczając je własną formą. Platon porównuje *khore* do bezwonnej cieczy, która stanowi budulec dla olejków wonnych – sama nie może posiadać żadnych właściwości, żadnej woni, jeśli ma przyjąć woń nadaną jej z zewnątrz. „To, co ma przyjąć w siebie wszelkie rodzaje, musi być wolne od wszelkiej postaci”<sup>128</sup>.

Platon dosięga tu sam aporii swojego dyskursu, *khora* jest ślepą plamką jego ontologii: ukrytym założeniem, które w *Timaiosie* wychodzi na jaw, czyniąc przeciwstawienie rzeczywistości zmysłowej, będącej odwzorowaniem i rzeczywistości

---

<sup>123</sup> Tamże, s. 65-66.

<sup>124</sup> Platon, *Timaios i Kritias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1999, s. 55.

<sup>125</sup> Tamże.

<sup>126</sup> Tamże, s. 55-57.

<sup>127</sup> Tamże, s. 57.

<sup>128</sup> Tamże.

idealnej, stanowiącej wzór, za niezupełne i niewystarczające. *Khora* wprowadza trzeci rodzaj rzeczywistości, która pośredniczy w tej relacji podobieństwa – protoplasty i progenitury, niczym matka, która ją przyjmuje, niczym naczynie, które ją obejmuje<sup>129</sup>. Derrida wyciąga te aporie Platońskiego tekstu na pierwszy plan. Jego opis *khory*, rozwijający wątki charakterystyki dokonanej przez Platona, zbieżny jest z nierozstrzygalnym statusem pojęcia granicy, którym się w niniejszym podrozdziale zajmuję:

Nie można nawet o niej powiedzieć, że nie jest ani tym, ani tamtym albo że jest zarazem tym i tamtym. Nie wystarczy przypomnieć, że nie nazywa ona ani tego, ani tamtego lub że mówi ona i to, i tamto. Kłopotliwa kwestia oznajmiona przez Timajosa polega na czym innym – raz wydaje się, że chora nie jest ani tym, ani tamtym, raz znów, że jest tym i tamtym jednocześnie<sup>130</sup>.

Dylemat między „podwójnym wykluczeniem (ani/ani) i „współuczestnictwem” (zarazem to i tamto) jest, jak już wiemy, dylematem kluczowym dla teorii granicy, obecnym w niej od czasów Euklidesa i Arystotelesa<sup>131</sup>. Derrida zauważa, że w filozofii Platona osiąga on status jeszcze donioślejszy, stając się wspomnianym już – przy okazji Hegla – dylematem dotyczącym granic dyskursu filozoficznego jako takiego: relacji rozumu, *logosu* do mitu, *mythosu*. Rozważania logocentryczne poprzedzone są w *Timaiosie* mityczną opowieścią o utraconym ustroju, w jakim żyli niegdyś Helleńczycy. Mit pełni tu przygotowawczą rolę dla filozofii, która nie znajduje się w opozycji i nie stanowi wcale zerwania z mitem, lecz jest jego pogłębieniem, bez którego filozofia nie może się obejść. Mit nie kończy się we wprowadzeniu do dialogu, powraca wraz z motywem *khory*, który w racjonalistycznym wykładzie Timaiosia odznacza się onirycznością, „zaczyna się nam śnić”<sup>132</sup>. Chociaż mit jest spoza *logosu*, to jednak *logos* musi się do niego odwołać<sup>133</sup>.

Francuski filozof uważa zresztą, że nieprzypadkowo dialog *Timaios* rozpoczyna się od teorii państwa, by dopiero w drugiej kolejności podążyć w kierunku rozważań nad naturą wszechrzeczy. Tematyka wystąpień Sokratesa, Kritiasa i Timaiosia – państwo i wszechświat – może wydawać się ze współczesnej perspektywy, tak przywiązanej do rozdziału nauk na humanistyczne i przyrodnicze, bardzo odległa od siebie. Ale

---

<sup>129</sup> Tamże, s. 17.

<sup>130</sup> J. Derrida, *χώρα / Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999, s. 10.

<sup>131</sup> Tamże, s. 13.

<sup>132</sup> Platon, *Timaios...*, s. 59.

<sup>133</sup> J. Derrida, *χώρα...*, s. 63-64.

Derrida zauważa, że w równym stopniu rządzi nią „problem umiejscowienia”<sup>134</sup>. Podczas gdy Sokratesa i Kritiasa zajmuje problem rozdzielania miejsc, stanowisk w ładzie społecznym, czy podziału pracy, Timaios rozważa umiejscowienie bytów we wszechświecie. Jeśli *khora* jest – jak chce Derrida – otchłanią, która otwiera się w środku dialogu, by zaburzyć stabilną kosmogonię Platona, musi w równym stopniu ustanawiać wyrwę w jego filozofii społecznej, która jest przecież ufundowana na tej pierwszej.

Relacja kosmogonii do polityki jest w *Timaiosie*, używając określenia Derridy „zwierciadlana”<sup>135</sup>: już charakterystyka strażników i ich roli w społeczeństwie odpowiada opisowi, jaki Platon stosuje w dalszej części dialogu do *khory* – nie mają oni niczego na własność, a wręcz nie mogą mieć niczego na własność, jeśli mają dobrze ochraniać własność należącą do innych. Kolejnym elementem, który stwarza warunki możliwości dla funkcjonowania *polis* jest wspólna własność dzieci – tutaj również Platonowi chodzi o stworzenie warunków, w których własności, jakie dzieci dziedziczą po swoich rodzicach, zostałyby przysłonięte, co umożliwiłoby oddanie dzieci na wychowanie wspólnocie<sup>136</sup>.

Problem politycznego umiejscowienia *khory* – jako osobliwej przestrzeni, w której mogłoby powstać *polis*, w której mogłoby dojść do rozdziału miejsc w społeczeństwie – jest niemniej kłopotliwy niż jej rola odgrywana w stworzeniu wszechświata. Derrida podaje niektóre słownikowe definicje *khory*, w których – w odniesieniu do problematyki społeczno-politycznej – jest ona zbieżna z miejscem zagospodarowanym: „miejsce zajmowane przez kogoś, kraj, miejsce zamieszkania, konkretna siedziba, ranga, stanowisko, przypisana pozycja, terytorium lub region”<sup>137</sup>. Z tego punktu widzenia *khora* byłaby odpowiednikiem granicy rozumianej w tradycyjnym sensie – czymś przetwarzającym abstrakcyjną, pustą przestrzeń w określone terytorium lub miejsce. Jednak umiejscowienie *khory* po stronie wnętrza sprawia, że przestaje być ona „z trzeciego rodzaju”. Nic dziwnego, że – jak odnotowuje Elden – szereg autorów stoi na przeciwnym stanowisku, które głosi, że starożytni – nie wyłączając Platona – utożsamiali *khore* raczej z tym, co znajduje się na zewnątrz *polis*, a więc z tym, co jest zaprzeczeniem terytorium, a jednocześnie jego nową

---

<sup>134</sup> Tamże, s. 43.

<sup>135</sup> Tamże, s. 45.

<sup>136</sup> Tamże, s. 46-47.

<sup>137</sup> Tamże, s. 54.



potencjalnością<sup>138</sup>.

Jednak podobnie jak *khora* nie może być terytorium, nie może być pustą przestrzenią, podłożem, na którym terytorium mogłoby rozkwitnąć – w obu wariantach byłaby uwikłana w binarną opozycję między wnętrzem a zewnątrz czy miejscem a nie-miejscem, które zaprzeczałoby jej granicznemu statusowi. Jak stwierdza Derrida: „choć Timajos nazywa ją naczyniem (*dechomenon*) lub miejscem (*chora*), nazwy te nie oznaczają istoty, trwałego bytu *eidosu*, ponieważ *chora* nie jest ani z porządku *eidosu*, ani z porządku kopii – obrazów *eidosu*, które się w niej odciskają”<sup>139</sup>. Chociaż Platon – i jego tłumacze – nazywają *khore* miejscem, umiejscowieniem, usytuowaniem, okolicą, krainą, matką, żywicielką, piastunką, naczyniem, matrycą<sup>140</sup>, dla Derridy jasnym jest, że wszystkie te terminy funkcjonują jedynie na zasadzie przybliżeń, metafor, a nie definicji *khory*: nie dostarczają jej istoty. Nie mogą tego robić, ponieważ *khora* nie mieści się w „logosie ontologicznym”<sup>141</sup>, jest z „trzeciego rodzaju”, poza światem idei i światem materii. Dlatego Derrida konsekwentnie zapisuje po francusku *chora* bez rodzajnika (*la chora*), by wskazać na jej nieokreślony status – luźny, retoryczny jedynie związek z wszelkimi charakteryzacjami. U Platona przypominają one pierwiastek kobiecy i bierny (matka, naczynie itd.), ale Derrida przestrzega przed nieuprawnionym wpisywaniem ich na powrót w binarność, przed przeciwstawianiem ich męskości czy aktywności: „kobiecość matki czy mamki nie będzie nigdy przypisana jej na własność. (...). *Chora* nie może przyjmować dla siebie, zatem nie może przyjmować, lecz jedynie pozwalać używać sobie własności, które (tego, co) przyjmuje”<sup>142</sup>. Jeśli *khora* ma być matką, to raczej realizuje się w tej roli w nietypowy sposób – zbieżny z mamką z Platońskiego państwa, która przyjmuje i wychowuje nie swoje dzieci, lecz dzieci wspólnoty.

Jeśli *khora* nie jest ani ideą, ani materią, ani oryginałem, ani kopią, ani terytorium, ani przestrzenią, ani wnętrzem, ani zewnątrz – to gdzie jej szukać? Derrida zwraca uwagę, że Sokrates porusza wątek umiejscowienia również wtedy, gdy wypowiada się o predyspozycjach poetów i sofistów do rządzenia. Obie grupy wyróżnia zewnętrzny stosunek, jaki zajmują w stosunku do *polis*: poeci ze względu na mimetyczny charakter ich twórczości, zewnętrzne podejście do czyichś działań,

---

<sup>138</sup> S. Elden, *The Birth...*, s. 39.

<sup>139</sup> J. Derrida, *χώρα...*, s. 24-25.

<sup>140</sup> Tamże, s. 19-20.

<sup>141</sup> Tamże, s. 26.

<sup>142</sup> Tamże, s. 29.

sofiści zaś z uwagi na ich wędrowny tryb życia i zewnętrzny stosunek do państwa jako takiego<sup>143</sup>. Pod tym względem nie mogą równać się z filozofami, którzy są wychowani i umiejscowieni w *polis*, znają jego język, obyczaje, pozostają aktywni w sprawach publicznych. Sokrates – zauważa Derrida – na tle tak zarysowanego podziału lokuje samego siebie w osobliwym miejscu. Jest – podobnie jak jego rozmówcy – filozofem, obywatelem *polis*, ale twierdzi, że w odróżnieniu od Timaios, Kritiasa i Hermokratesa, podobny jest poetom i sofistom w tym, że nie do końca posiada przypisane miejsce<sup>144</sup>. Jak wiadomo, Sokrates jest filozofem *agory*, krzątającym się po *polis*, wcielającym się w tego, który nie wie i wymaga oświecenia. W jego indywidualnym przypadku związek *genosu*, jakim są filozofowie nie przystaje bezpośrednio tak gładko do *logosu* umiejscowionego w *polis*. Tym samym – twierdzi Derrida – Sokrates sam lokuje się w „trzecim rodzaju”, poza *polis*, *genosem* filozofów i *logosem* z jednej strony i poza wędrownką i *genosem* poetów oraz sofistów z drugiej. Sokrates sam jest w tym dialogu podobny do *khory* – jest tym, który przyjmuje myśli swoich rozmówców, użycza im miejsca w *logos*, który jest *dia-logos*<sup>145</sup>. Sam po ugoszczeniu dialogu, usuwa się z niego, oddaje pole innym. Bardziej niż filozofem z krwi i kości jest postacią z dialogów Platona, pozycją podmiotową, przywoływaną ilekroć trzeba ugościć dyskurs filozoficzny. W *Timaiosie* gości dyskursy, które uchodzą za swoje przeciwieństwa i które odsyłają do platońskiego dualizmu świata: *mythos* (Kritias) i *logos* (Timaios). Goszcząc je w dialogu, Sokrates właściwie przestaje być jednym z jego równoprawnych uczestników – który sam wnosi swoją opowieść – ale staje się meta-uczestnikiem, dzięki któremu możliwe staje się wszelkie uczestnictwo. Uczestniczy w dialogu tylko po to, żeby inni mogli łatwiej go zawiązać<sup>146</sup>. Jego związek z *chorą*, z różnią jest, przynajmniej wedle Derridy, aż zanadto wyraźny.

W jaki jednak sposób Sokrates przyjmuje (*dechomai*), wedle jakich zasad gości, komu pozwala na przekraczanie granicy domostwa? Zagadnienie podejmowania innych, funkcjonujące – w tradycji wyznaczonej przede wszystkim przez Immanuela Kanta (*Do wiecznego pokoju*) – jest głównym tematem innej pracy Derridy, *Of Hospitality*. W niej również pojawia się analiza zastanawiającej strategii Sokratesa, polegającej na utożsamianiu się z obcokrajowcami. W *Obronie Sokratesa* – którą Derrida poddaje lekturze w *Of Hospitality* – antyczny filozof odrzuca wprowadzie

---

<sup>143</sup> Platon, *Timaios...*, s. 20-21.

<sup>144</sup> J. Derrida, *χώρα...*, s. 50-53.

<sup>145</sup> Tamże, s. 55.

<sup>146</sup> Tamże, s. 73.

stawiane przez sędziów i Ateńczyków oskarżenia dotyczące uprawiania sofistyki i szarlatanerii, deklaruje swoje przywiązanie do porządku prawdy (*logosu*), ale oświadcza, że sam język obowiązujący w sądzie jest dla niego obcy. Język ten sprawia, że sam Sokrates czuje się na wokandzie tak jakby był obcokrajowcem, jakby przemawiał z porządku zewnętrznego<sup>147</sup>. Zupełnie jak w *Timaiosie* Sokrates jest z „trzeciego rodzaju”, nie jest wprawdzie tułaczem czy banitą, ale nie jest też do końca wewnątrz *polis*, nie jest sofistą, ale jako filozof w sądzie czuje się tak, jak gdyby zaliczał się do sofistów. Wzorem przybysza z zewnątrz, Sokrates ubiega się zatem o gościnę w obcym języku. Rozpoznaje przemoc lingwistyczną, do jakiej dochodzi ilekroć obcy jest zmuszany do przemawiania w języku gospodarzy, który nie jest jego własnym językiem. Jeżeli przybysz opanowałby język gospodarski i zdołał w nim przemówić, to czy byłby jeszcze naprawdę przybyszem? W związku z tym, czy mamy prawo wymagać od przybysza asymilacji? – zapytuje Derrida<sup>148</sup>. Jak świadczyłoby to o naszej gościnności? Co byłoby w niej gościnnego, jeżeli bylibyśmy zdolni podejmować tylko ludzi takich jak my? Ludzi, którzy utraciwszy swoją inność, stawaliby się właściwie gospodarzami.

Skoro język Sokratesa – język filozofii, być może plebejski język filozofii<sup>149</sup> – nie jest w Atenach mile widziany, skoro za jego używanie grozi proces sądowy, Sokrates ucieka się do pewnego wybiegu: prosi, by traktować go jak przybysza i udzielić mu przysługującego przybyszowi prawa gościnności, które pozwala na przemawianie w obcym języku<sup>150</sup>. Jest to strategia, którą ofiary prześladowań ze względu na narodowość stosują – jak poucza Hannah Arendt – ilekroć grozi im deportacja z państwa przyjmującego lub repatriacja, o którą upomina się ich ojczyzna<sup>151</sup>. Deklarowanie statusu bezpaństwowca, spalenie dokumentów – czyli

---

<sup>147</sup> J. Derrida, *Of Hospitality*, Stanford 2000, s. 15.

<sup>148</sup> Tamże.

<sup>149</sup> Tamże, s. 16.

<sup>150</sup> „(...) przyznam się być mówcą, ale bynajmniej im niepodobny. Oni, jak mówię, żadnej nie wyrzekli prawdy: z mych ust usłyszycie ją całą, nie w wyszukanych, ręczę wam, Ateńczycy, wyrazach, nie w sztucznie i ozdobiście ułożonych, jakich oni używali, lecz w prostych i zwyczajnych. (...) Owszem, oto was proszę i błagam Ateńczycy, nie dziwcie się i nie obrażajcie, gdy mnie usłyszycie w tym miejscu, tym samym głosem, z tą samą prostotą, na moją obronę odzywającego się, z jakim był zwykły mawiać na placu publicznym, przy stołach bankierów, gdzieście mnie często słyszeli. Tak się bowiem rzecz ma. Pierwszy raz dopiero występuję teraz przed sąd, siedemdziesięcioletni już przeszło starzec. Nie znam więc sposobu, w jaki się tu mówi. Podobnie jak gdybym był cudzoziemcem nie pocztylibyście mi za złe, gdybym do was przemówił językiem i sposobem, jaki z wychowania powziąłem, tak i teraz nie uważajcie na kształt moich wyrażań, które mogą być rozmaite: zaklinam was o to, i zdaje się, że słusznie czynię.” Cyt. za: Platon, *Apologia, czyli Obrona Sokratesa*, przeł. F.A. Kozłowski, wolnelektury.pl, s. 2.

<sup>151</sup> H. Arendt, *Korzenie...*, s. 398.

świadome pozbycie się praw obywatelskich i narażenie się na niebezpieczeństwa z tego wynikające – okazuje się niekiedy bardziej komfortowym wyjściem niż wystawienie się na przemoc na tle narodowościowym. Rozumowanie Sokratesa – w interpretacji Derridy – jest następujące:

Gdybym był obcokrajowcem, tu w sądzie, tolerowalibyście nie tylko mój akcent, mój głos, moją elokucję, ale nawet kolejność wypowiedzianych przeze mnie fraz, moją spontaniczną, oryginalną, idiomatyczną retorykę<sup>152</sup>.

Jednak skoro język Sokratesa jest przez Ateńczyków uważany za obcy, a mimo to filozof nie jest traktowany ulgowo – tak jak podchodzi się do cudzoziemców – to jaki właściwie jest jego status podczas rozprawy sądowej? Prawo gościnności, które przysługuje obcym – przypomina Derrida za językoznawcą Émile'm Benvenistem, który badał starożytne korzenie językowe terminu „gościnność” – dostępne jest tylko określonym przybyszom, połączonym z *polis* obustronnym zobowiązaniem, przyznającym zarówno prawo, jak i obowiązek gościnności. Obcy (*xenos*), którzy mogą liczyć na gościnę muszą funkcjonować w ramach paktu (*xenos* w innym znaczeniu)<sup>153</sup>. Mowa tu zatem o typie gościnności, który Derrida nazywa warunkowym: jest on uzależniony od regulacji prawnych, które oddzielają legalne formy migracji od wrogich najść. Przybysz korzystający z gościnności warunkowej zobowiązany jest do przedstawienia informacji na swój temat – imienia, pochodzenia, przyczyn wędrówki – i dopiero ich przeanalizowanie w miejscu, w którym chce się schronić, przesądza o tym, czy spełnia on kryteria gościnności. Jasnym jest, że sądzony Sokrates, który jest Ateńczykiem, choć sam odczuwa, że przemawia do sądu z zewnątrz prawomocnego języka *polis* i który jest posądzany o sofistykę, ale twierdzi, że jego język jest plebejską mową *agory*, nie mieści się w ścisłych rozróżnieniach między „swoim” a obcym. Znów jest z „trzeciego rodzaju”, jest radykalnie obcy, choć tutejszy. Można go ugościć tylko na zasadzie gościnności, którą Derrida nazywa bezwarunkową, która jest wolna od wszelkich kryteriów, otwarta na radykalną obcość. Taka gościnność musi być gościnnością *khory* – musi być pozbawiona oczekiwań i właściwości, jeśli ma zaakceptować to, co inne. Musi być na wzór przykładów, które Platon podaje w *Timaiosie*: być jak mamka, która bierze na wychowanie nieswoje dzieci,

---

<sup>152</sup> J. Derrida, *Of Hospitality...*, s. 19.

<sup>153</sup> Tamże, s. 21-23.

jak bezwonna ciecz, która nasiąka obcym zapachem. Podobny im jest Sokrates, który stawia się w pozycji papierka lakmusowego, wykazującego niewiedzę swoich rozmówców. Sokrates pozwala – jak sam zauważa w swojej obronie – „każdemu, tak ubogiemu, jak bogatemu, zapytywać się mnie, w czym ma wątpliwość”<sup>154</sup>, dlatego jest otaczany przez ludzi, zwłaszcza przez młodzież, o której deprawowanie zostaje posądzony.

Bezwarunkowa gościnność sama jest jednak perspektywą aporetyczną, czego Derrida ma pełną świadomość. Nie oznacza ona rażącego uprzywilejowania tego, kto przychodzi z zewnątrz, gościa kosztem tego, kto okupuje pozycję wewnątrz *polis*, *oikos* czy innej przestrzeni, w której wydarza się gościnność. Wówczas nie mielibyśmy do czynienia z gościnnością, lecz z gwałtownym najściem, najazdem, wywłaszczeniem. Arbitralna władza gospodarza nad gościem przerodziłaby się w swoje równie niepokojące przeciwieństwo: dyktaturę gościa. Dekonstrukcja nie jest postuluje przecież, jak już wspominałem, odwrócenia ról. Jej stawką nie jest obsadzenie żebraka na tronie i wygnanie dotychczasowego króla z zamku. Chodzi o ujawnienie mechanizmu, który musi generować binarne, hierarchiczne podziały, wykazanie ich arbitralności i uwrażliwienie na przemoc, jaka wiąże się z ich ustanowieniem i reprodukowaniem. W przypadku analizowanego teraz fenomenu, który wprost już dotyczy warunków, na jakich możliwe jest przekraczanie granic, wzorców inkluzji i ekskluzji, generowanych przez praktyki regulujące przepływ ludzi, Derrida – znów za Benvenistem – zwraca uwagę na rozchwiane znaczenie terminu gościnność w językach starożytności<sup>155</sup>. Łacińskie *hospes*, od którego wywodzą się także polskie terminy gospodarz i gość – jak również nazwy miejsc, w których realizowana jest gościnność (gościniec, hospicjum, szpital, hostel, hotel) – zawiera w sobie wszystkie pozycje podmiotowe, które tutaj analizuję. Znaczący tyleż gospodarza, co gościa oczekiwanego, jak i gościa nieproszonego, intruza, a nawet wroga, cudzoziemca. Również pokrewny termin łaciński *hostis* odsyła zarówno do osoby, która odwiedza (gość), jak i nawiedza, nachodzi (wróg). Nierozstrzygalność wpisana w słowa opisujące jednocześnie gospodarza, gościa, obcego i wroga zostaje nieco osłabiona przez języki współczesne, nie dzieje się tak jednak całkowicie. W języku angielskim odróżniamy *hosta* (gospodarza) od związanego z nim etymologicznie, ale jednak wyodrębnionego *guesta* (gościa). Nierozstrzygalność ujawnia się w angielskim w przypadku czasownika *to host*

<sup>154</sup> Platon, *Apologia...*, s. 10.

<sup>155</sup> A. Pisarek, *Przekroczyć gościnność. O granicach domu i państwa*, „Anthropos” nr 14-15/2010.

(gościć) i bardzo podobnego przymiotnika *hostility* (wrogi) – widoczna także w zestawieniu rzeczników gościnność (*hospitality*) i wrogość (*hostility*). To właśnie ona skłania Derridę do pisania o wrogości (filozof tworzy francuski neologizm *hostipitalité*, będący zbitką *hospitalité* i *hostilité*). Nierozstrzygalność łacińskiego pierwowzoru zachowała się chociażby w językach włoskim i francuskim. W tym pierwszym gość i gospodarz funkcjonują jako *ospite*, zaś w języku ojczystym Derridy jako *l'hôte*<sup>156</sup>.

Chociaż tylko gościnność bezwarunkowa – gotowość do bycia niegotowym na przyjęcie przybysza w swoje progi – jest gościnnością prawdziwą, która nie osuwa się w asymilację tego, co w gościu rzeczywiście obce i tego, co faktycznie wymaga gościny, to towarzyszy jej stale zagrożenie przeistoczenia się relacji gościnności w relację wrogości, która nakreśla niegościnne podziały typu my/oni, swój/obcy. W prawdziwej gościnności gospodarz staje się gościem we własnym domu, co nie oznacza jeszcze, że gość przejmuje rolę gospodarza. Są oni obaj „w gościnie”, we wspólnym zobowiązaniu podtrzymywania przyjacielskiej relacji gościnności, ale pozostają wystawieni na wrogość. Bycie gościem we własnym domu może przeistoczyć się w bycie więźniem w coraz mniej własnym domu, zaś od drugiej strony gość może równie łatwo próg domu przekroczyć, co zostać za niego wyrzucony. Gościnność jest bowiem kłopotliwa – co więcej: musi być kłopotliwa, żeby była prawdziwą gościnnością. Gościmy tylko tych, którzy są od nas odmienni: którzy nie jedzą naszych potraw, inaczej zachowują się przy stole, nie śmieją się z naszych żartów i nie słuchają naszej muzyki. Gościmy tylko tych, w przypadku których zaproszenie „czuj się jak u siebie w domu” prowadzi do skutków innych niż zakładaliśmy. Sens tak rozumianej gościnności jest zachowany w idei pustego nakrycia, przygotowanego przy wigilijnym stole. Zbłąkany wędrowiec, który mógłby się o nie upomnieć, najprawdopodobniej nie byłby jednak pachnącym, odświeżającym ubranym gościem, takim jak gospodarze. Sens pustego nakrycia jest inny: jesteśmy – przynajmniej deklaracyjnie – gotowi na kogoś, kto zaburzy komfort wieczerzy, kto zmusi gospodarzy do nagłej krzątaniny.

W gościnie podział na gościa i gospodarza jest więc tyleż niemożliwy – gdyż podejmują się oni i są podejmowani nawzajem, gdyż goszczą się oni i są goszczeni jednocześnie – co konieczny, gdyż zawsze kończy się ustanowieniem pewnych zasad

---

<sup>156</sup> R. Stanczewski, *Rozmawiajmy o uchodźcach: gościnność w językach świata*, [http://www.ceo.org.pl/sites/default/files/news-files/artukul\\_goscinnosc\\_0.pdf](http://www.ceo.org.pl/sites/default/files/news-files/artukul_goscinnosc_0.pdf) (dostęp: 18.06.2016 r.).

panujących w domu. Nawet najbardziej inkluzywne i przyjazne zasady pozostają jednak zasadami, generują pewne wykluczenia, dystrybuują nagrody i kary, wywołują niechęć i wreszcie: wrogość. Każda cenzura określonego typu zachowań – Derrida podaje przykłady kontrolowania przepływów komunikacyjnych (telefon, e-mail, wyszukiwarki internetowe itd.)<sup>157</sup> – która ma bronić domu i jego praw gościnności, ogranicza zarazem gościnność. W jej wyniku pewien typ gościnności warunkowej jest uznany i podtrzymywany, inny zaś stanowczo wykluczony. Ale także sprzeciw wobec cenzury, wobec obrony domu jest – ze strony przybywających, którym odmówiono gościny – sprzeciwem w obronie domu, ich domu. Tym bowiem, co najbardziej własne, najbardziej „domowe” są doświadczenia, nawyki, wzorce, inklinacje, które przynosi się z domu, nawet gdy przestrzeń domu – dom w ścisłym sensie – porzuciliśmy<sup>158</sup>. Jednostkowy *habitus* (wywodzi się od *habēō* – mieć, posiadać) jest najwyższym wyrazem posiadania samego siebie. Ale posiadanie swoistej esencji, czegoś czego nie da się zostawić na wycieraczce przed przekroczeniem gospodarskiego progu, jest zarazem tym, co może najbardziej nękać, niepokoić, dręczyć gospodarza. Sens posiadania, które jest zarazem nękanie zachowany jest w nieużywanym już współcześnie polskim słowie „gabać”, które także wywodzi się od *habēō*<sup>159</sup>. Zupełnie jak w przypadku *habitusu* – terminu, który w tradycji socjologicznej oznacza zespół trwałych dyspozycji, definiujących określoną jednostkę ludzką, ale i klasę społeczną<sup>160</sup> – nasze trwałe nawyki niepokoją tych, którym są one obce, a my sami niepokojeni jesteśmy przez nosicieli *habitusów*, które stanowią dla nas jakiegoś rodzaju zagrożenie, budzą niechęć, strach, zazdrość itp. Pojęciem, które opisuje owe „gabania” jest przemoc symboliczna<sup>161</sup>, jakże istotna w przypadku praktyk gościnności, gdzie przy stole, w ceremoniałach i rytuałach wychodzą na jaw liczne dystynkcje, stanowiące potencjalne podłoże wrogości. Ofiarą takiej przemocy symbolicznej pada ostatecznie skazany na śmierć Sokrates, a wraz z nim bezwarunkowa gościnność. Skromność Sokratesa, pozwalająca mu otwarcie przyznawać się do własnej niewiedzy – skromność zakrawająca wręcz o pychę, bo równolegle wykazująca niewiedzę tych, którzy przekonani są o sile własnego rozumu – okazała się zbyt natarczywa dla Ateńczyków,

<sup>157</sup> J. Derrida, *Of Hospitality...*, s. 49.

<sup>158</sup> Tamże, s. 91.

<sup>159</sup> A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, za:

[https://pl.wikisource.org/wiki/S%C5%82ownik\\_etymologiczny\\_j%C4%99zyka\\_polskiego/gaba%C4%87](https://pl.wikisource.org/wiki/S%C5%82ownik_etymologiczny_j%C4%99zyka_polskiego/gaba%C4%87) (dostęp: 17.08.2016 r.).

<sup>160</sup> P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008, s. 72-87.

<sup>161</sup> P. Bourdieu, J-C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa 2012, s. 89-92.

podobnie jak popularność filozofa i jego zuchwałość w wypowiedaniu się o rzeczach boskich. Sokrates zbyt odważnie naruszał *doxa*, opinie powszechnie przyjmowane za obowiązujące i odmawiał im związku z prawdą. Nieprzypadkowo *doxa* w teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu jest pojęciem opisującym ustanawianie i wymierzanie przemocy symbolicznej, odsyła do hierarchizowania *habitusów*<sup>162</sup>. Radykalna gościnność Sokratesa – gotowego wykazywać niewiedzę oligarchów, bankierów, sofistów, poetów, rzemieślników, młodzieży – nie tylko rozmontowywała *doxę* zawartą w prawach i społecznych hierarchiach, ale sama wykształcała – nawet jeśli był to efekt niezamierzony – nowe podstawy nierówności, wynosząc Sokratesa – jak chciała wyrocznia delficka – ponad innych. Wobec tego porządek panujący w Atenach i Sokrates musiały stać się dla siebie niegościnne. Rozważając scenariusz, w którym pozwolono by mu pozostać w Atenach, ale za cenę porzucenia filozoficznego sposobu bytowania, Sokrates wybrał wierność w stosunku do własnego *habitusu*, nawet jeśli miałyby go to kosztować życie. *Habitus* jest bowiem w tym, co nie pozwala nam niekiedy zgodzić się na gościnność ograniczoną zbyt wieloma warunkami. Sokrates nie będący filozofem, nie praktykujący cnoty, nie byłby już Sokratesem.

Do wniknięcia w granice gościnności najlepiej nadają się jednak trzy inne nierozstrzygalniki badane przez Derridę: *hymen*, *parergon* i *marchia*. *Hymen* oznacza tyleż, co błonę dziewiczą, a w mitologii greckiej jest imieniem własnym boga małżeństwa, obrządku zaślubin, uosobieniem pieśni weselnej. *Hymen* skupia w sobie całą problematyczność ścisłych i wyłączających podziałów między wnętrzem a zewnątrz. Zarówno w swoim znaczeniu anatomicznym, jak i mitologicznym łączy bowiem dwie przeciwstawne własności. Oznaczał będzie z jednej strony stopienie dwojga w jedność i akt kopulacji, z drugiej pozostawanie w oddzieleniu i czystości seksualnej. Jak pisze Lotar Rasiński: „Jest więc hymen (dziewictwo), gdy nie ma hymenu (kopulacja), i nie ma hymenu (dziewictwo), gdy jest hymen (kopulacja)”<sup>163</sup>. Drugi *hymen*, ten anatomiczny, czyli błona dziewicza również nie ma swojego umiejscowienia, w równej mierze zabezpiecza dziewictwo, jak też umożliwia stopienie się pary w kopulacyjnym akcie. Zaś po usunięciu błony wraz z utratą dziewictwa, *hymen* znika, a wraz z nim samo przeciwstawienie wnętrza i zewnątrz. *Hymen* jest albo tu i tam (wszędzie), albo ani tu, ani tam (nigdzie). *Hymen* jest dla Derridy tym,

---

<sup>162</sup> P. Bourdieu, *Zmysł...*, s. 91-94.

<sup>163</sup> L. Rasiński, *Pojęcie „dyskursu” w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault*, „Terazniejszość-człowiek-edukacja”, 3(47), s. 19.



co unieważnia granice, na których wspiera się tradycyjna logika. W zasadzie przywoływana arystotelesowska definicja granicy („kresem nazywa się kraniec każdej rzeczy, tzn. ostatni punkt, poza którym nie można znaleźć żadnej części oraz pierwszy punkt, wewnątrz którego znajduje się każda część”) wypływa z zasady niesprzeczności („niepodobna aby coś zarazem było i nie było”). Derridiański *hymen* rozsadałby w zamierzeniu twórcy dekonstrukcji logikę formalną, a wraz z nią problematyzowałby status granicy, której stabilizująca, wprowadzająca podziały funkcja popadałaby w poważne aporie.

Pojęciem *hymen* Derrida posługiwał się w swojej lekturze *Pierrota, zabójcy swej żony* autorstwa Stéphane'a Mallarmégo. Fabuła utworu jest następująca: mim, Pierrot odgrywa scenę, w której załaskotał swoją niewierną żonę na śmierć. By wprowadzić widza w motywy zbrodni, mim cofa akcję utworu do okresu, w którym morderstwo było planem na przyszłość. Aktor jeszcze bardziej zaburza ciąg chronologiczny, przedstawiając przyszłe zdarzenie tak, jakby już się dokonało i zastanawiając się jak je przedstawić. Oprócz czasu zaburza także przestrzeń i rozkład ról, ponieważ odgrywa zarówno sprawcę, jak i ofiarę zbrodni – łaskoczącego i łaskotaną. Musi więc umrzeć w wyniku swoich własnych czynów. Zdaniem filozofa, artyście udało się w tym utworze przewyciężyć granicę między rzeczywistością a fikcją, na której opiera się Platońska zasada *mimesis*<sup>164</sup>. *Hymen* w dziele Mallarmégo występuje na poziomie nieprzedstawialnego zapośredniczenia pomiędzy prawdą a fałszem, poziomem prezentacji i reprezentacji. *Hymen* różnicuje byt, wprowadza opozycje, do których jesteśmy przyzwyczajeni, ale sam jest niczym.

Mim odgrywa w nim samego siebie, uobecniając granicę między rzeczywistością a iluzją, oryginałem a kopią, szczerością a błagą. Zburzona zostaje źródłowość, obecność, na której opiera się metafizyka. Po usunięciu poziomu „meta”, wszystko staje się tekstem i funkcjonuje już na jednej płaszczyźnie – fikcji, która wytwarza efekt rzeczywistości. *Hymen* nie nadaje się także do tego, żeby funkcjonować niczym granica umożliwiająca dialektyczny ruch, jak miało to miejsce w filozofii Hegłowskiej: nie umożliwia przebicia się na zewnątrz, ponieważ nie zabezpiecza nawet żadnego zewnątrz, w ogóle nie uznaje podziału wewnątrz/zewnątrz<sup>165</sup>.

Na nierozstrzygalnym usytuowaniu granicy skupia się także pojęcie *parergonu*, zaczerpnięte przez Derridę z kantowskiej *Krytyki władzy sądzienia*. Najbardziej

<sup>164</sup> E. Winiecka, *Nierozstrzygalność – drugie imię dekonstrukcji?*, „Przestrzeni teorii” 2, 2003, s.119-138.

<sup>165</sup> J. Derrida, *Dissemination*, London and New York 2004, s. 230.

rozpowszechnione znaczenie terminu *parergon* odnosi się do jego liczby mnogiej (*parerga*) i wyraża zbiór dzieł ubocznych danego autora, także dotąd niepublikowanych czy pośmiertnych. Derrida zwraca uwagę, że w tym sensie *parergon* jest obok *ergonu* czy ponad *ergonem* – gdzie *ergon* byłby dziełem właściwym, głównym w zbiorze danego twórcy<sup>166</sup>. Funkcjonuje więc w sposób zbliżony do marginesów, przypisów, notatek zawartych na skraju kartki czy na odwrocie: nie jest częścią kanonu dzieł, a więc wnętrza, *oeuvre* autora; nie jest jednak także dorobkiem osieroconym, czy niepodpisanym przez twórcę. Wskazywałem już, że według Derridy funkcja marginesu polega na dyslokacji tekstu, na otwarciu go na jego zewnątrz, na intertekstualność. Analogiczne usytuowanie i funkcję odnajduje autor *Prawdy w malarstwie* w estetyce Kanta. W *Krytyce władzy sądenia* pojęcie *parergonu* nie odnosi się już do katalogu dzieł – filozof posługuje się nim w analizie struktury samego dzieła artystycznego<sup>167</sup>. *Parergon* jest tym, co oddziela wytwór artystyczny od jego zewnątrz, nakreśla granice dzieła, ochrania je, ale też miarkuje artystę w jego ekspansjonizmie. Kant podaje trzy przykłady występowania *parergonu*: ubranie przyrodziane przez modela, kolumny otaczające budynek i obramowanie obrazu<sup>168</sup>. Łączy je to, że *parergon* spełnia w nich funkcję obramowania, zakreśla granice dzieła sztuki. Kant zdaje sobie jednak sprawę z ryzyka, jakie wiąże się z użyciem *parergonu*. Nie może być on zbyt kruchy, jeśli ma zabezpieczyć dzieło przed wpływem otoczenia – stąd wynika jego konieczność. Ale nie może też być zbyt okazały, zbyt natarczywy, jeśli ma nie przyćmić dzieła, które okala, albo jeśli nie powinien zlać się z tym, co obramowuje. *Parergon* jest zarazem konieczny, jak i niepożądany, musi pozostawać w związku wewnętrznym z dziełem, ale też musi być on na tyle dyskretny i niejako zdystansowany, by nie stanowić zagrożenia. Dlatego Kant zaleca, by ornamentacyjna funkcja *parergonu* (np. ramy malarskiej) była oszczędna, by *parergon* nie stał się niczym więcej niż foremką dla właściwego przedmiotu sadu estetycznego. Jeśli bowiem złocenie *parergonu* będzie zbyt okazałe i za bardzo przykuje uwagę odbiorcy sztuki, wówczas stanie się przedmiotem właściwym, zewnątrz wedrze się do wnętrza i sąd estetyczny będzie już niemożliwy<sup>169</sup>. Rola granicy jest więc służebna i techniczna wobec przedmiotu, który ma odgraniczyć. Wychodzi jednak z tej podległej pozycji, ilekroć skupia na sobie nadmierną uwagę: wówczas sam przedmiot staje się granicą, jest

---

<sup>166</sup> J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2003, s. 65.

<sup>167</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 99-100.

<sup>168</sup> J. Derrida, *Prawda...*, s. 69-73.

<sup>169</sup> Tamże, s. 79.

osaczony i w konsekwencji staje się czymś innym niż miał być, dzięki stabilizującej funkcji granicy.

Wszystkie przywołane tutaj na użytek lepszego zrozumienia samoznoszącego się charakteru granicy nierozstrzygalniki: *tympanum*, *khora*, *hostipitality*, *hymen*, *parergon*, łączą w sobie przeciwstawne znaczenia, które na gruncie interesującej mnie w niniejszej rozprawie problematyki konstruowania granicy wspólnoty politycznej i możliwości jej transgresji, najlepiej objaśnia chyba przywołany już przez Derridę splot etymologiczny i semantyczny: znak-marchia-margines-marsz, *marque-marche-marge-marche*. Bliskość tych wyrazów zdradza opozycyjne znaczenia, w jakie są one uwikłane. Znak, marchia i margines funkcjonują jak foremki, stabilizujące znaczenie innego elementu – odpowiednio: pojęcia, terytorium, tekstu. Ale wszystkie narażone są na czwarty element powyższego splotu, zaburzający ich stabilizujący wpływ: na marsz. Czy będzie to niekończący się pochod znaczących odsyłających do innych znaczących czy zatrzesienie tekstów kierujących się do innych tekstów, czy inwazja obcych wojsk – granice nieustannie narażone są na dekonstrukcję. Jak zauważa Aleksandra Pawliszyn:

Granica nie jest tu więc „marchią” w znaczeniu wojskowego okręgu, broniącego granicy, jak miało to miejsce na średniowiecznym pograniczu państwa Franków i Niemiec. Można by – nawiązując do Derridiańskiego pomysłu – określić ją raczej, instruktywną dla nas, metaforą nieoznaczonej w szczegółach błony bębenkowej, grającej rolę ukrwionego modelu poznawczego zachłyśnięcia się człowieka nieprzebraną różnorodnością wszechrzeczy. Różnorodnością, która zawsze kusila i przerażała tańczącego nad przepaścią istnienia i nieistnienia człowieka...<sup>170</sup>

Jak jednak dalej stwierdza cytowana autorka, traktowanie granicy w kategoriach marchii rozumianej jako otwarcie na zewnątrz, musi uruchamiać „wojskowo-wojenny styl myślenia”<sup>171</sup>, nakierowany na fortyfikację marchii. Nic dziwnego, że Derrida nie miał złudzeń, iż granicę można by raz na zawsze znieść. Wiązał z dekonstrukcją znacznie skromniejsze nadzieje: na ciągle kwestionowanie granic, demaskowanie ich arbitralności i przemocy, jaka się z nimi wiąże. Nie uważał natomiast, by zadaniem dekonstrukcji było konstruowanie nowych granic w miejsce zastanych, ani oddawanie się marzeniom o zwykłej nieobecności obramowania<sup>172</sup>. Walka z tyranią pojęć, z ich zamknięciem może polegać tylko na punktowych interwencjach. Całkowite zniesienie

---

<sup>170</sup> A. Pawliszyn, *Marchołt o filozoficznej marchii. Komentarz do „Marginesów filozofii” J. Derridy*, „Hybris” nr 22 (2013), s. 28.

<sup>171</sup> Tamże.

<sup>172</sup> J. Derrida, *Prawda...*, s. 87.

granic stwarzałoby ryzyko nieznosnej tyranii przepływów, czy też marszów, które nie miałyby ani początku, ani końca. Nie byłoby już więcej marchii, terenów przygranicznych – różnia, która miała burzyć podstawy metafizyki, sama stałaby się podstawą.

Jak zauważa Vaughan-Williams strategia oporu, jaką wobec praktyk granicznych podsuwa Derrida polega na stawaniu okrakiem i wprawianiem granicy w stan aporii. Nie ma tu miejsca ani na jakąś zadowalającą reformę granicy, ani na jej całkowite zniesienie. Widać to wprost w poniższej wypowiedzi francuskiego filozofa, w której domaga się – gdy to konieczne – oprostowania samego konceptu obywatelstwa:

Jeśli odczuwam solidarność względem tego konkretnego Algierczyka, który znalazł się w klinczu między Islamskim Frontem Ocalenia a państwem algierskim, albo z tym oto Chorwatem, Serbem czy Bośniakiem, albo z tamtym Afrykaninem, tamtym Rosjaninem czy Ukraińcem, lub kimkolwiek – to nie jest uczucie jednego obywatela względem drugiego, nie jest to też uczucie typowe dla obywatela świata... Nie... To, co mnie z nimi łączy – i o to tutaj chodzi: jest między nami więź, ale ta więź nie może być pojmowana w obrębie tradycyjnych pojęć wspólnoty, obowiązku, czy odpowiedzialności – to protest przeciwko obywatelstwu, protest przeciwko członkostwu w politycznej konfiguracji jako takiej<sup>173</sup>.

Podobną strategię oporu proponuje – jak przekonuje Vaughan-Williams – idący w ślady Derridy Agamben. Włoski filozof wskazuje, że to co wydaje nam się fundamentalną granicą, zabezpieczającą prawa polityczne – czyli prawa człowieka – jest stale narażone degradacją w stan niepolityczny, w którym nie przysługuje nawet prawo do posiadania praw. W praktykach granicznych, realizowanych już nie tylko na granicach terytorialnych, wytwarzane są sytuacje na granicy prawa, typowe dla stanu wyjątkowego. Odtworzony zostaje podział na stan natury i stan ucywilizowania, lecz w przeciwieństwie do obecnych w filozofii społecznej teorii kontraktowych, przejście od stanu natury do stanu ucywilizowania nie jest wyznaczone przez akt zawarcia umowy społecznej, zaś z ruchem przeciwnym nie mamy do czynienia tylko wraz z rozpadem społeczeństwa. Podmiotowość Hobbesowskiego człowieka-wilka, który naznaczony jest całkowitą utratą bezpieczeństwa egzystencjalnego nie jest wcale domeną stanu przed zawarciem umowy społecznej: istnieje niczym stałe ryzyko banicji, polegające na przekształceniu obywatela w pozbawionego praw *homo sacera*.

---

<sup>173</sup> Cyt. za: N. Vaughan-Williams, *Europe's Border Crisis. Biopolitical Security and Beyond*, Oxford 2015.

W efekcie jedyne, co ma do zaproponowania Agamben w obszarze pozytywnych rozwiązań przeciwstawionych stanowi wyjątkowemu jest dość enigmatyczna propozycja, by zamiast renegotjowania obowiązującego podziału na *zoe* i *bios* – który zawsze będzie rodził wykluczenia i ryzyko ich rozprzestrzeniania się – profanować i dezaktywować sam ten podział<sup>174</sup>. Ma się to odbywać poprzez świadome lokowanie się na granicy *zoe* i *bios*, które powodować będzie zacinać się zdezorientowanej maszyny antropologicznej<sup>175</sup>. Zamiast próbować zagwarantować przynależność podmiotom, które znalazły się w sytuacjach granicznych – takim jak uchodźcy – Agamben proponuje, by dowartościować stan bycia granicą i wokół niego stworzyć nowe rozwiązania polityczne, funkcjonujące poza triadą suwerenności, terytorium i populacji.

Zamiast przesuwac granice polityczności w progresywnym duchu, po to, by objęły one wykluczone dotąd podmiotowości, Derrida i Agamben sympatyzują z przebiegłym, subwersywnym pomysłem: chodzi o identyfikację z praktykami, które w swoich skutkach niebezpiecznie zaczynają przypominać policyjne działania stanu wyjątkowego. Chodzi o samodzielne pozbawienie się praw, postawienie się może nie poza wspólnotą, lecz na jej skraju. O bycie granicą, ponieważ suweren potrafi radzić sobie z obywatelami i z przybyszami, ale nie może zaakceptować sytuacji nierozstrzygalności między nimi. „Można być obywatelem albo apatrydą, ale trudno sobie wyobrazić, że *jest* się granicą”. Różnica między Derridem a Agambenem dotyczy tego, czy można być granicą permanentnie. Derrida jest tu bardziej ostrożny: jego zdaniem nie ma możliwości ucieczki od praktyk granicznych. Zgodnie z jego ujęciem relacji między prawem a sprawiedliwością, zaproponowanym w *The Force of Law*, sprawiedliwość jest powracającą obietnicą, która kwestionuje każdy stan prawny, wytykając mu jego ograniczenia<sup>176</sup>. Nie istnieje jednak żadne finalne rozwiązanie tej aporii. Proponowana przez Derridę transgresja transgresji nie polegałaby zatem na progresywnym przesuwaniu granic, znoszeniu zewnątrz i absorpcji kolejnych różnic – tak jak dzieje się to w uniwersalnej narracji o ciągłym postępie. Byłaby to transgresja zakładająca wyzwolenie się z samego wyobrażenia o transgresji: transgresja ku temu, co inne niż wewnątrz, ku temu, co przekracza każdy reżim prawny czy

---

<sup>174</sup> G. Agamben, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 93-116.

<sup>175</sup> J. Bednarek, *Maszyna antropologiczna – instrukcja demontażu*, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article435> (dostęp: 17.08.2016 r.).

<sup>176</sup> J. Derrida, *Force of Law. The „Mystical Foundation of Authority”*, [w:] D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge 1992.

dyscyplinarny. Jak pokazuję w części II, te obserwacje Derridy – koncentrujące się na symetrycznym zagrożeniu związanym z obroną granic i ich znoszeniem – będą miały kluczowe znaczenie dla jego ujęcia Europy jako innego kursu czy kursu Innego, który pozwala Europie przewyciężyć jej własne roszczenia uniwersalistyczne i transgresyjne ciągoty, nie pozbawiając jej przy tym całkowicie horyzontu emancypacyjnego, ale doprowadzając do pluralizacji i alteracji tego, czym jest/są horyzonty. W odróżnieniu od Derridy Agamben zdaje się wierzyć, że zachodzi możliwość subwersywnego „urządzenia się” w stanie wyjątkowym, demontażu biopolityki poprzez uwolnienie życia od podległości prawu. W części III, w której mowa jest o rekonceptualizacjach uniwersalizmu proponowanych przez współczesnych poststrukturalistycznych filozofów politycznych, rozwijam propozycję autora *Homo sacer*. W jego przypadku transgresja transgresji oznaczać będzie nie – jak u Derridy – postawienie problemu wewnątrz/zewnątrz czy uniwersalizm/partykularyzm w nowych ramach teoretycznych, lecz unieważnienie go. Propozycja ta będzie miała rewolucyjne – choć, być może, nazbyt utopijne – konsekwencje także dla geopolityki. Będzie ona zakładała urządzenie świata poza paradygmatem suwerenności.

#### **1.4. Autonomia migracji. Transgresja przed granicą**

Ujęcie, które w ramach biopolitycznych teorii granic wyznaczają nazwiska Arendt, Agambena czy Mbembe nie jest jednak jedyne. W kontrze do pesymistycznego wydźwięku ich podejść, które skupione są na praktykach odpodmiotowania z życia politycznego ku nagiemu życiu, lokuje się nurt nazywany biopolityką witalistyczną, czy też autonomią migracji<sup>177</sup>. Nurt ten wyznaczają przede wszystkim prace takich poststrukturalistycznych filozofów jak Michel Foucault, Gilles Deleuze i Felix Guattari czy Antonio Negri i Michael Hardt, a najpełniej rozwijają go wspomniani już Sandro Mezzadra i Brett Neilson. Zasadnicza różnica, jaka ma miejsce między nurtem tanatopolitycznym (Arendt, Agamben, Mbembe) a witalistycznym dotyczy tego, komu w pierwszej kolejności przysługuje zdolność do kreślenia granic politycznych. Pisałem

---

<sup>177</sup> M. Bojadžijev, S. Karakayali, *Recuperating the Sideshows of Capitalism: The Autonomy of Migration Today*, <http://www.e-flux.com/journal/recuperating-the-sideshows-of-capitalism-the-autonomy-of-migration-today/> (dostęp: 17.08.2016 r.); D. Papadopoulos, V. Tsianos, *The Autonomy of Migration. The Animals of Undocumented Mobility*, <http://translate.eipcp.net/strands/02/papadopoulos-tsianos-strands01en#redir> (dostęp: 17.08.2016 r.).

już o tym, że zdaniem przedstawicieli nurtu tanapolitycznego, którzy zadłużeni są w rozważaniach Schmitta o stanie wyjątkowym, Arendt o zmierzchu polityki praw człowieka czy Foucaulta o władzy suwerennej, która wskazuje na śmierć i daje szansę życia, granice są wyznaczane przez władzę, a podmioty jednostkowe i populacja jako całość stają się obszarem jej działania. Witaliści przyjmują założenie przeciwne: pierwotny wobec władzy suwerennej jest opór, samoorganizacja podmiotowości, które tworzą sieciową, pluralistyczną wielość<sup>178</sup>. To dopiero w odpowiedzi na praktyki samoorganizacji następuje reakcja władzy, która żywi się, wręcz pasożytuje na wielości, wprowadzając między nią podziały, hierarchie, granice.

Co pozwala witalistom twierdzić, że to wielość wyznacza granice władzy, a nie na odwrót? Czerpią oni z trzech głównych tradycji teoretycznych, które uprawomocniają taki pogląd. Pierwsza to fenomen włoskiej autonomii robotniczej (*operaismo*), heretyckiego ruchu praktyczno-teoretycznego, który rozwinął się w łonie zachodniego marksizmu w latach 60. i 70. XX wieku<sup>179</sup>. Jedną z kluczowych innowacji, jaką wprowadzili operaiści i jaką przejmują zwolennicy autonomii migracji, nazwano „kopernikańskim przewrotem w marksizmie”: to teza filozofa Mario Trontiego, który odwrócił relacje między kapitałem a klasą robotniczą. Omawiając dialektyczną koncepcję granicy funkcjonującą w pismach Marksa, wspomniałem o rozmaitych odpowiedziach, jakich marksiści udzielają mierząc się z pytaniem o nieprzezwycięzalną barierę dla akumulacji kapitału. Większość z tych odpowiedzi koncentruje się na czynnikach obiektywistycznych: to megatrendy rozwojowe, albo tendencje o charakterze systemowym mają wprawić kapitalizm w kryzys, z którego już się nie wydobędzie lub też sprowokuje działanie podmiotu politycznego, który zainicjuje wyjście poza kapitalizm. Tronti stwierdził natomiast, że to klasa robotnicza wyznacza warunki rozwoju kapitału<sup>180</sup>. Jej rola jest inicjatywna, pierwotna, a nie receptywna, by nie powiedzieć – reakcyjna. Zdaniem włoskiego teoretyka to właśnie skorumpowane instytucje ruchu robotniczego – partie polityczne i związki zawodowe – odzierają robotników z ich podmiotowego sprawstwa i poprzez swoją reformistyczną, defensywną postawę stają się tylko współzarządzającymi gospodarką kapitalistyczną,

---

<sup>178</sup> N. Vaughan-Williams, *Europe's...*

<sup>179</sup> K. Król (red.), *Autonomia robotnicza*, Poznań 2007; S. Wright, *Storming Heaven: Class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism*, London 2002.

<sup>180</sup> A. Toscano, *Chronicles of Insurrection: Tronti, Negri and the Subject of Antagonism*, „Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy”, Vol 5, No 1 (2009).

negocjując warunki zniewolenia klasy podporządkowanej przez klasę posiadającą<sup>181</sup>. Z perspektywy operaistycznej każdy kryzys kapitalizmu, nawet ten, na którym pozornie tracą robotnicy (np. skutkujący delokalizacją zakładów przemysłowych) stanowi w istocie oznakę nieprzemijającej siły klasy robotniczej, która zmusza kapitał do ciągłych innowacji, przekształceń i represyjnych odpowiedzi z wykorzystaniem aparatu państwowego. Jedną z takich innowacji – istotną dla moich rozważań – jest wprowadzany przez Trontiego koncept „fabryki społecznej”, opisujący proces zacierania się granic między sferą produkcji (fabryką) a sferą cyrkulacji/reprodukcji (społeczeństwem), w wyniku którego wszystkie stosunki społeczne stają się produktywne i wszystkie podmiotowości – nie tylko robotnicy w sensie tradycyjnym (pracownicy fabryki) – przynależą do klasy robotniczej<sup>182</sup>. W związku z tym produktywną podmiotowością dysponują także migranci, zaś społeczny proces produkcji rozsadza wszelkie granice.

Witalistyczne teorie migracji czerpią z dorobku operaizmu przede wszystkim za pośrednictwem Negriego i Hardta, którzy są jego kontynuatorami. Autorzy *Imperium* lokują się zarazem w drugiej i trzeciej perspektywie, na których bazuje autonomia migracji. W swoich pracach pożenili bowiem autonomię robotniczą z bardziej fundamentalnym namysłem nad teorią władzy i państwa oraz z podejściem biopolitycznym. W ich teorii istnieje kilka punktów stykowych między nowym ujęciem władzy i biopolityką. Rozpocznę od przejętej przez Negriego od Waltera Benjamina dystynkcji na władzę konstytuującą i ukonstytuowaną. W tekście *Przyczynek do krytyki przemocy*, dotyczącym relacji prawa do swojego zewnątrz, bezprawia, niemiecki myśliciel odróżniał przemoc ustanawiającą prawo, związaną z ustanowieniem państwa, terytorium i prawa od przemocy podtrzymującej prawo, a więc działania o charakterze policyjnym, które zabezpiecza powołany do życia porządek<sup>183</sup>. Przemoc pierwszego typu zazwyczaj bywa wyparta ze świadomości, wymazana z historii, przypominając opisywany przez Zygmunta Freuda mord pierwotny dokonany na ojcu, ustanawiający porządek symboliczny<sup>184</sup>. Przemoc drugiego typu zaś, choć funkcjonuje w teraźniejszości, a nie w przeszłości, również jest skrywana: praktyki policyjne muszą

---

<sup>181</sup> Kronstadt Edition, *Poza związkami zawodowymi*, [w:] K. Król (red.), *Autonomia...*, s. 106-113.

<sup>182</sup> M. Tronti, *Fabryka i społeczeństwo*, przeł. S. Królak, <http://www.praktykateoretyczna.pl/mario-tronti-fabryka-i-spoleczenstwo/> (dostęp: 19.08.2016 r.).

<sup>183</sup> W. Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy*, [w:] W. Benjamin, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Kraków 2012.

<sup>184</sup> Z. Freud, *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, Warszawa 1993.



być subtelne, aparat przemocy może ujawniać się tylko, jeżeli porządek prawny okaże się niewystarczający do utrzymania porządku. O ile Derrida analizując w *The Force of Law* Benjaminowski podział, poddał go dekonstrukcji, wskazując, że różnica między przemocą ustanawiającą prawo a przemocą, która je reprodukuje, nie daje się utrzymać – przez co zdystansował się od koncepcji rewolucyjnej boskiej przemocy, która unieważnia prawo<sup>185</sup> – o tyle Negri podjął próbę namysłu nad tym, w jaki sposób władza konstytuująca – którą utożsamiał z samoorganizującą się mocą połączonych podmiotowości – mogłaby trwać bez powoływania do życia władzy ukonstytuowanej. Tradycją, która pozwoliła Negriemu wyjść poza zakłęty krąg władzy ustanawiającej prawo i podtrzymującej prawo okazał się polityczny materializm, w szczególności proveniencji Spinozjańskiej<sup>186</sup>. Ontologiczny monizm Benedykta Spinozy Negri przełożył na polityczną immanencję, w której substancja objawiająca się w modusach wyraża się w sposób autonomiczny i autopoietyczny. Negri zinterpretował Spinozjański *conatus* (wolę) w wymiarze produktywnym, a nie samozachowawczym, jak zwykle się to czynić. Ciała dążą do największego możliwego samorozwoju, do samowaloryzacji, wchodząc ze sobą w interakcje oparte na afektach radosnych<sup>187</sup>. Ten oddolny sposób zawiązywania się wspólnoty możliwy jest dzięki władzy konstytuującej, którą Negri nazywa mocą (*potentia*). Odróżnić należy go od momentu, który zdaniem teoretyków umowy społecznej jest niezbędny, a zdaniem Negriego świadczy jedynie o degeneracji wspólnoty: od momentu władzy (*potestas*). Jak referuje stanowisko Negriego Joanna Bednarek:

Nowożytne teorie suwerenności naznaczone są błędem absolutyzacji władzy [*potestas*], którą przedstawiają jako autonomiczną i jakościowo odrębną od mocy [*potentia*], podczas gdy w rzeczywistości jest ona tylko pochodną, jednym z efektów mocy. Prawo nie jest ontologicznie samodzielne; da się zredukować do mocy. To samo dotyczy suwerennego, jurydycznego modelu władzy<sup>188</sup>.

Jak zauważa autorka *Polityki poza formą*, teorie władzy suwerennej potrzebują

<sup>185</sup> W. Benjamin, *Przyczynek...*, s. 90.

<sup>186</sup> A. Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, Minnesota 1999, s. 303-335.

<sup>187</sup> A. Negri, *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Minnesota 1991, s. 146; F. Lordon, *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, przeł. M. Kowalska, M. Kozłowski, Warszawa 2012.

<sup>188</sup> J. Bednarek, *Jak możliwa jest absolutna demokracja?*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4/2011, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr4\\_2011\\_Commonwealth/02.Bednarek.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr4_2011_Commonwealth/02.Bednarek.pdf) (dostęp: 20.07.2016 r.).

momentu konstytuowania się ludu po to, by odróżnić go od wielości, czyli plebsu.

Negri usiłuje jednak zachować podmiotową rolę mas – w tym celu konieczne okazuje się wypracowanie idei, w której władza konstytuująca nie zostanie podporządkowana władzy ukonstytuowanej. Jak zachować *potentia* tak, aby nie wyczerpywała się w momencie konstytucyjnym? W odróżnieniu od boskiej przemocy, z którą nadzieje wiązał Benjamin, Negri nie potrzebuje doszukiwać się sprawczości mas w rzadkich momentach rewolucyjnych. Jego zdaniem podmiotowość wielości (*multitude*) wyraża się w jej nieustannej, codziennej kreatywności i produktywności<sup>189</sup>. W tym miejscu problematyka jurydyczna zostaje uzupełniona o perspektywę biopolityczną, która bada warunki produkcji życia społecznego. Jednak *bios* nie jest tutaj – jak ma to miejsce w podejściu tanatopolitycznym – właściwością, którą można osiąść wraz ze wzbogaceniem swojego życia biologicznego (*zoe*) poprzez upodmiotowienie polityczne. Jest natomiast ogółem produktywnych relacji społecznych, wyrazem dążenia ciał do konstrukcji tego, co wspólne<sup>190</sup>. W swoich nowszych pracach, napisanych wraz z Michaeliem Hardtem, Negri wprowadza rozróżnienie między biopolityką a biowładzą. Ma ono w zamierzeniu autorów podkreślić, że życie nie jest biernym produktem władzy suwerennej (biowładzy), ale produktywnym podmiotem biopolitycznym. Negri i Hardt powołują się na późny tekst Foucaulta *Podmiot i władza*, w którym francuski filozof – interpretowany często w duchu tanatopolitycznym – przyznawał – zupełnie jak operaiści – pierwotność oporu względem praktyk dyscyplinujących<sup>191</sup>. Władza konstytuująca, czy też biopolityka nie wyczerpywałaby się zatem w żadnym momencie konstytucyjnym, nie byłaby legitymizowana retrospektywnie przez porządek konstytucyjny (władzę ukonstytuowaną, czy biowładzę), lecz stałaby na własnych podstawach, stanowiąc ogólną ontologię bytu społecznego, na której pasożytowałyby jedynie praktyki utożsamiane z władzą. Rola władzy nie byłaby zaś ani fundująca, ani produktywna, lecz pasożytnicza – przechwytywałaby jedynie moc dostarczaną przez wielość<sup>192</sup>.

Założenia, na których bazuje filozofia Negriego i Hardta organizują także perspektywę autonomii migracji. Poświęcam jej uwagę, ponieważ w przeciwieństwie do teorii przywiązanych do triady suwerenności, terytorium i populacji, przepływy, migracje czy ruch nie stanowią w niej anomalii, czy zjawiska pobocznego wobec życia

---

<sup>189</sup> M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2005, s. 103-138.

<sup>190</sup> M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, Kraków 2012, s. 282.

<sup>191</sup> M. Foucault, *Podmiot i władza*, „Lewą Nogą” nr 9, 1998.

<sup>192</sup> M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita...*, s. 237-244.

politycznego toczącego się w stabilnych granicach wspólnoty, lecz podstawowy czynnik dynamiki politycznej. Wobec tego witaliści proponują zupełnie inną koncepcję granicy niż podejścia statyczne, które skoncentrowane są na państwie i władzy. Ruch jest według witalistów pierwotny zarówno wobec procesów terytorializacji, w wyniku których przestrzeń zostaje przekształcona w terytorium, jak i wobec momentu konstytucyjnego, który formuje lud z motłochu. To właśnie przepływy uruchamiają oba procesy, które odpowiadają za wykształcenie się ośrodka władzy, a następnie wymuszają na tym ośrodku przekształcenia nakierowane na przechwytywanie i modelowanie przepływów.

Autonomii migracji patronuje nie Derrida, dla którego granice są czymś danym, choć aporetycznym i narażonym na ciągle renegocjacje, lecz Deleuze i Guattari, którzy – podobnie jak w afirmatywnym, libertariańskim duchu interpretowany Foucault – kładą filozoficzne podwaliny pod zrozumienie tego, w jaki sposób granice są aktywnie współwytwarzane i reprodukowane przez praktyki migrantów. Dla autorów inspirowanych poststrukturalizmem Deleuze’a i Guattariego – do których należą również Negri i Hardt – przełomowy charakter miało ich rozpoznanie, że terytorium – a wraz z nim, granice – nie są czymś uprzednim wobec ruchu, nie są także statyczne, ale uwikłane są w nieustanne procesy deterytorializacji. Deterytorializacja, czyli dekontekstualizacja relacji związanych z dotychczasowym podłożem, w teorii psychoanalitycznej używana była do opisu stanów schizofrenicznych, w których pacjent traci własną tożsamość. Deleuze i Guattari niejako sami zdetytorializowali to pojęcie, wyprowadzając je poza kontekst praktyki klinicznej<sup>193</sup>. Deterytorializować mogą się populacje, opuszczające dotychczas zajmowane terytorium, chłopcy rugowani z ziemi przez panów, ale też pragnienie związane z trójkątem edypalnym, ptasie śpiewy, czy wzorce kulturowe, jak ma to miejsce w ramach procesów globalizacyjnych. Podmiotem zdetytorializowanym – funkcjonującym w oderwaniu od terytorium, choć już nie od ziemi – byłby nomada. Generowany przez niego ruch nie wytycza żadnych tras, ani szlaków, nie zakreśla terytorium. Jak pisze Bogdan Banasiak:

Mimo iż marszruta odbywa się zawsze pomiędzy dwoma punktami, to właśnie owo „pomiędzy” posiada pełną autonomię. 'Życie nomady to intermezzo', bezustanny ruch, w przypadku którego wszelkie zatrzymanie (punkt) jest tylko momentem na trasie, chwilą spoczynku przy zmianie

---

<sup>193</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Kapitalizm i schizofrenia II. Tysiąc Plateau*, Warszawa 2015, s. 628-630.

kierunku<sup>194</sup>.

Można więc śmiało określić nomadę jako kogoś, kto żyje w świecie pozbawionym granic. Jednak Deleuze i Guattari w żadnej mierze nie uprzywilejowują doświadczenia nomadycznego. Śledzone przez nich procesy deterytorializacji zwykle popadają w swoje przeciwieństwo: reterytorializację, czyli ponowne związanie podmiotu z terytorium, choć już nie tym samym, które zostało uprzednio zdetytorializowane. Reterytorializacja jest osiedleniem się, zapuszczeniem korzeni, ustanowieniem nowych współrzędnych i nowych granic. Chociaż autorzy *Tysiąca Plateau* dopuszczają deterytorializację bezwzględną, która nie kończy się reterytorializacją to przestrzegają, że może ona skutkować autodestrukcją podmiotu. Zazwyczaj zaś deterytorializacja występuje w formie względnej, czyli ustanawiającej w końcu związek z terytorium<sup>195</sup>. Doświadczenie nomadyczne okazuje się trudne do podtrzymywania i podupada, wyrażając się w figurach podróżnika, turysty, autostopowicza, imigranta zarobkowego czy uchodźcy. Pojęciowość zaproponowana przez Deleuze'a i Guattariego pozwala uchwycić podmiotową rolę migrantów w zakresie renegocjowania granic. Przepływy deterytorializują granice, ale gdy ich strumień wygasa, granice zostają zreterytorializowane.

Czołowi reprezentanci witalistycznej biopolityki, Sandro Mezzadra i Brett Neilson, połączyli w swojej książce *Border as Method* poststrukturalistyczną ontologię zaczerpniętą od Deleuze'a, Guattariego, Foucaulta, Negriego i Hardta z rozpoznaniem Balibara dotyczącymi multiplikacji granic. W efekcie stwierdzili oni, że współcześnie obserwujemy rozplenie się granicznych, których nie należy sprowadzać do konfliktów toczonych na i wokół granic terytorialnych – to tylko jedna z ich wielu odsłon, najbardziej oczywista. Walki graniczne, które mają na myśli Mezzadra i Neilson dotyczą wszystkich mechanizmów odpowiedzialnych za ustanowienie typów politycznych podmiotowości poprzez zabieg, który poststrukturalistyczny filozof polityki, Jacques Rancière, nazywa podziałem postrzegalnego, czyli decydowaniem o tym, kto, gdzie i na jakich zasadach może być wysłuchany, widziany, słyszany, czy doświadczany<sup>196</sup>. We wprowadzonym przez Rancière'a podziale na policję

---

<sup>194</sup> B. Banasiak, *Nomadologia Gillesa Deleuze'a*, <http://bbogdan.w.interiowo.pl/Nomadologia.pdf> (dostęp: 22.06.2016 r.).

<sup>195</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Kapitalizm...*, s. 162.

<sup>196</sup> J. Rancière. *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa, Kraków 2007.

i politykę, w którym policja odpowiedzialna jest za zabezpieczanie podziału postrzegalnego, poprzez dzielenie tych, którzy się liczą w danym porządku społecznym i tych, którzy są z niego wykluczeni, zaś polityka stanowi formę upodmiotowienia tych, którzy się nie liczą, migrantom przysługuje w teorii Mezzadry i Neilsona zdolność do transgresji granic, natomiast biowładza odpowiedzialna jest za ich reprodukcję. Biowładza/policja jest w ich interpretacji pasożytniczym zagospodarowaniem biopolitycznej mocy migrującej wielości – granica pojawia się tam, gdzie stawiany jest opór, w wyniku którego zaburzone zostałyby procesy akumulacji kapitału.

Skoro mamy do czynienia z multiplikacją granic, z ich rozpowszechnianiem się także wewnątrz terytorium, walki toczone przez migrantów mają na celu zniesienie stanów „włączającego wyłączenia” czy „dyferencjacji poprzez inkluzję”, jakie – tu Mezzadra i Neilson czynią użytek z przemysłów Agambena – definiują doświadczenia rosnących rzeszy ludzi<sup>197</sup>. Zdaniem autorów *Border as Method* współczesne reżimy cyrkulacji ani nie uprzywilejowują mobilności, ani nie sprowadzają się do jej ograniczenia. Raczej stale monitorują, kontrolują i selekcionują formy przepływów<sup>198</sup>. Również fenomenowi nielegalnych przepływów, które powstają w wyniku obejścia zalegalizowanych form, nie należy odczytywać wyłącznie jako dowodu na słabość reżimów cyrkulacji. Produkcja statusu nielegalnego imigranta czy pakunku jest według Mezzadry i Neilsona wpisana w funkcje reżimów cyrkulacyjnych: pracownik, który jest tolerowany na rynku pracy, ale pozbawiony swoich praw, jest – podobnie jak towar, od którego nie trzeba zapłacić cła albo poddać go kontroli na przejściu granicznym – pożądanym typem przepływu<sup>199</sup>. Da się go wykorzystać bez ponoszenia pełnych kosztów i odesłać w razie, gdyby sprawiał problemy. Granice są więc uwikłane w funkcjonalny dla kapitalizmu proces segmentacji i hierarchizacji siły roboczej<sup>200</sup>. Jednak dążenia migrujących pracowników do poprawy swojego położenia, do zrównania warunków ich pracy ze standardami panującymi w kraju, do którego przyjeżdżają, zmuszają kapitał do wynajdywania ciągle nowych form umożliwiających dekompozycję klasy robotniczej tak, aby uzyskać dostęp do taniej siły roboczej. Wraz z migracjami pracowników z peryferii do centrów i z coraz gęściej zawiązanymi sieciami globalnego rynku, możliwymi dzięki infrastrukturze komunikacyjnej, coraz trudniejsze jest obniżanie kosztu siły roboczej. Wobec tego granice odtwarzają się

---

<sup>197</sup> S. Mezzadra, B. Neilson, *Border...*, s. 270.

<sup>198</sup> Tamże, s. 7.

<sup>199</sup> Tamże, s. 165.

<sup>200</sup> Tamże, s. 22.

na poziomie podmiotowości – Fichteańskich granic wewnętrznych, czyli tożsamości. Kiedy fizyczny dystans w rozlokowaniu pracujących ciał znika lub redukuje się, certyfikaty zaświadczające o wykształceniu i uprawnieniach pracowniczych, znajomość języka, kolor skóry, wyznanie stają się wówczas czynnikami, które można wykorzystać do dyferencjacji siły roboczej, niekiedy nawet do nastawiania określonych tożsamości przeciwko sobie<sup>201</sup>.

Polityczna podmiotowość migrantów wyraża się nie tylko w walkach toczonych na rynku pracy. Być może ważniejszym wymiarem jej manifestacji jest kwestia redefinicji obywatelstwa, a więc granic wspólnoty politycznej. Zorganizowane i spontaniczne działania migrantów wymierzone są w zakwestionowanie podrzędnej pozycji, jaką przypisuje się im w wyniku procesów inkluzji poprzez dyferencjację / włączającego wyłączenia<sup>202</sup>. Polityczny i ekonomiczny wymiar obywatelstwa zresztą zazębia się. Jak zwraca uwagę Balibar, konstrukcja narodowego państwa socjalnego funkcjonowała w przeszłości jako polityczne remedium na nierówny dostęp do pełnowartościowego obywatelstwa, wynikający z ujmowanych w sposób narodowy antagonizmów klasowych<sup>203</sup>. W pierwszej fazie po nowożytnych rewolucjach politycznych obywatel był tożsamy z burżujem, mieszczańinem (w niektórych językach funkcjonują oni pod jednym terminem – np. *der Bürger* w niemieckim), robotników obowiązywały zaś cenzusy ograniczające dostęp do praw politycznych. Dopiero konstrukcja obywatelstwa w związku z figurą pracownika – a następnie pracowniczki – dzięki reformom społecznym rozszerzyła pełny dostęp do wspólnoty politycznej. Jednocześnie jednak reformy te wytworzyły, jako swój skutek uboczny, bardziej widoczny i natarczywy dystans między pracownikami-obywatelami a pracownikami-migrantami. Paradoksalnie nowożytne państwo demokratyczne jest tym mniej inkluzywne, im mocniej opiera się na wyobrażonej więzi z ludem<sup>204</sup>. Nieprzypadkowo wyrażający się w polityce neoliberalnej kryzys narodowego państwa socjalnego zbiega się w czasie wraz ze zjawiskami dekolonizacji, kontraktowania obcokrajowców z zagranicy czy powstawania bloków międzypaństwowych, ułatwiających migrację zarobkową. Wraz z utratą stabilności przez granice terytorialne i ze słabnącą rolą dotychczasowych geograficznych podziałów w kreśleniu różnic społecznych, praktyki graniczne stały się bardziej wyszukane i nietypowe. Schmittiański *nomos* Ziemi

---

<sup>201</sup> Tamże, s. 100.

<sup>202</sup> Tamże, s. 257-270.

<sup>203</sup> É. Balibar, *We...*, s. 60-62.

<sup>204</sup> É. Balibar, *Europe...*, s. 4-5

zagrożony jest przez *anomos*, czyli to, co wykorzenione, pozbawione miejsca: coraz trudniej, jak zauważa autor artykułu o przewrotnym tytule *Anomos Ziemi*, utrzymać, że istnieje jakaś identyfikacja typu „my-tutaj-teraz”, która nie byłaby nieustannie podminowywana przez żywiołowe procesy przepływu<sup>205</sup>. Dla niemieckiego jurysty *anomos* – w teologii chrześcijańskiej, wspólnota grzechu – był niebezpieczeństwem, które musi powstrzymać *nomos* ustanawiany przed katechetyczną władzę powstrzymującą, ale – jak przypomina Mikołaj Ratajczak – w opozycji do perspektywy Schmitta rozwija się dyskurs afirmujący *anomos*, w którym jest on postrzegany jako kontrwładza wobec samowoli imperium<sup>206</sup>. Właśnie do „anomicznej potencjalności” – wielości – odwołują się postoperaistyczni witaliści, widząc w niej kres polityki opartej na zasadzie suwerenności ludu, typowej dla sterytorializowanego ładu post-westfalskiego.

Wyrastająca z poststrukturalizmu – choć równie znacząco związana z marksistowskim post-operaizmem – perspektywa autonomii migracji podsuwa taką teorię granic i transgresji, w której to ta druga ma prymarny charakter względem tej pierwszej. Najpierw istnieje samoorganizacja, kooperacja, dążenie do przyrostu społecznego *bios*, a w odpowiedzi na zagrożenie, jakie rodzi to dla kapitalistycznej biowładzy pojawiają się praktyki graniczne. Z punktu widzenia tej teorii wyzwanie polega na tym, by pęd ku transgresji przestał być przechwytywany i ukierunkowywany przez biowładzę. Postulat autonomizacji produkcji i zorganizowania jej przez bezpośrednich wytwórców bogactwa (rozumianego tutaj przede wszystkim w kategoriach otwartych relacji społecznych i dóbr, które je umożliwiają) można uznać za kolejny przykład poststrukturalistycznej transgresji transgresji. W jaki sposób można go przełożyć na współczesne walki migrantów, toczone o inkluzywność w Europie? Dla zwolenników autonomii migracji stanowią one nawet nie tyle przykład walk prowadzonych o pogłębienie – transgresję – europejskiego uniwersalizmu i włączenie roszczeń jego zewnątrz, ale o redefinicję tego, czym jest europejski uniwersalizm. Grupa teoretyków występująca pod nazwą „New Keywords Collective” uważa, że dominująca narracja o kryzysie Europy czy kryzysie w Europie nie pozwala dostrzec tego, do jakiego stopnia walki migrantów wytwarzają oddolnie nową geografę Europy i burzą podział wewnątrz/zewnątrz. Zdaniem kolektywu narracja ta uwikłana jest

---

<sup>205</sup> H. Lindahl, *The anomos of the Earth: Political indexicality, immigration and distributive justice*, „Ethics & Global Politics” vol. 1, no 4 (2008).

<sup>206</sup> M. Ratajczak, *Katechon i wielość*, „Znak” wrzesień 2015, nr 724.

w problematyczny metodologiczny europeizm, w którym *implicite* zakłada się, że wiemy, czym jest Europa i gdzie przebiegają jej granice, a każdy akt, który zaburza naszą wyobrażoną Europą jest odbierany jako zdarzenie kryzysogenne, które trzeba powstrzymać, otoczyć humanitarną troską lub doprowadzić do reform, które zwiększają inkluzyjność Europy, ale nie pozbawiają jej kontur. Pozwala to Europie ukrywać wstydlivy fakt, że migracje nie są kwestiami z marginesu, powodowanymi wyłącznie okolicznościami przypadkowymi i zewnętrznymi, ale – w związku z występującymi w dobie globalizacji współzależnościami o asymetrycznym charakterze, z których korzyści czerpią kapitalistyczne państwa rdzenia zlokalizowane w Europie – są one od początku problemem wewnątrz europejskim. Jak można przeczytać w tekście kolektywu:

wewnątrzunijna mobilność dostarczyła społeczno-politycznego kontekstu, w którym różnego rodzaju autonomia ludzkiej mobilności zakłóca i kwestionuje dominujący neoliberalny model wewnętrznej (UE/Schengen) „wolności cyrkulacji”. Tego rodzaju mobilność wytworzyła nieprzewidziane pęknięcia i podziały w obrębie samej „europejskiej” przestrzeni – między domniemanym (namaszczone i autoryzowane przez samego siebie) „rdzeniem” Europy oraz południowymi i wschodnimi „pograniczeniami” czy „strefami tranzytu”, gdzie domyślne „wnętrze” i „zewnątrze” coraz bardziej się rozmywają<sup>207</sup>.

W książce przygotowanej pod redakcją związanego z New Keywords Collective, Nicholasa De Genovy, która nosi tytuł *The Borders of „Europe”* – na oznaczenie konsekwentnie umownej i niedookreślonej geografii Europy – autorzy związani z autonomią migracji prezentują liczne akty walki, oporu i ko-produkcji, które odczytywać można w świetle Deleuzjańsko-Guattariańskiej deterytorializacji czy szukania linii ujścia z zastanej sytuacji<sup>208</sup>. Oddając głos zbuntowanym podmiotowościom, które opisują europejskie reżimy cyrkulacji z własnej marginesowej perspektywy, zawiązują sieci współpracy deportowanych czy zmuszają biowładzy do ujawnienia swojego skrywanego przed opinią publiczną oblicza, De Genova i jego współpracownicy opowiadają się za Europę nomadyczną, istniejącą tylko w stawianiu się i porzucaniu dotychczasowych tożsamości wraz z przypisanymi im miejscami pobytu. Lokując transgresję, ruch, opór przed praktykami granicznymi biowładzy,

---

<sup>207</sup> New Keywords Collective, *Europa/Kryzys: Nowy słownik „kryzysu” „Europy” i w „Europie”*, „Praktyka Teoretyczna” 3(21)/2016, s. 156.

<sup>208</sup> N. De Genova (ed.), *The Borders of „Europe”: Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*, Duke 2017.



perspektywa autonomii migracji demonstruje, w jaki sposób jedna z poststrukturalistycznych teorii granicy – zadłużona w filozofii Deleuze’a i Guattariego – pozwala przemyśleć europejski uniwersalizm w sposób immanentystyczny, samokonstytuujący się. Chociaż autonomiści zgadzają się z Derridą, że walki migrantów można przyrównać do sprawiedliwości, która nawiedza każde niedoskonałe prawo<sup>209</sup>, to zarazem w ich ujęciu granica, która zabezpiecza funkcjonowanie prawa i stanowi gwałt na sprawiedliwości nie jest czymś danym, z czym sprawiedliwość dopiero się mierzy, ale jest stale ustanawiana, odtwarzana i modyfikowana przez oddolne akty sprawiedliwości<sup>210</sup>. Koncepcja zgodnie z którą transgresji zostaje przyznana autonomiczna, kreatywna moc wobec granicy, powraca w części II rozprawy, w której analizuję inspirowane poststrukturalizmem Deleuze’a i Guattariego nomadyczne geofilozofie Europy, prowadzące poza alternatywę uniwersalizmu i partykularyzmu.

### 1.5. Kinopolityka. Granica jako transgresja

W podobnym kierunku, co autorzy związani z autonomią migracji zmierzają przemyślenia Thomasa Naila w książkach *The Figure of Migrant* i *Theory of the Border*. W inspirowanej poststrukturalizmem Deleuze’a autorskiej perspektywie Naila chodzi, po pierwsze, o porzucenie przekonania, które autor nazywa statyzmem (od statyki i *statio* – państwa) i które leży zdaniem tego autora u podstaw większości istniejących teorii granic. W jego miejsce Nail proponuje własną kinopolityczną teorię granicy, dla której punktem wyjścia jest ruch, a nie życie zbiorowe toczące się w stabilnych ramach. Owe ramy zapewniają właśnie granice, które są dla Naila pierwotne wobec państw, miast i innych sterytorializowanych form życia zbiorowego. Nie można wyjaśniać granic poprzez terytoria, gdyż to właśnie istnienie terytoriów zależy od granic<sup>211</sup>. W ujęciu kinopolitycznym chodzi o coś więcej niż o zbadanie związku, w jaki granica wchodzi z ruchem, nawet z tymi jego rodzajami, które mają konstytutywny wpływ na powstanie państwa bądź miasta. Nail uważa, że sama granica i zabezpieczane przez nią terytorium jest ruchem. Nie tylko w tym sensie, że granica

---

<sup>209</sup> É. Balibar, S. Mezzadra, R. Samaddar, *Editors' Introduction*, [w:] É. Balibar, S. Mezzadra, R. Samaddar (eds.), *The Borders of Justice*, Philadelphia 2012.

<sup>210</sup> S. Mezzadra, B. Neilson, *Border...*, s. 273.

<sup>211</sup> T. Nail, *Theory...*, s. 9, 21.

bywa ruchoma, gdy podlega przesunięciom przestrzennym wraz z wojnami, traktatami pokojowymi czy umowami handlowymi, ani w tym, że wpływa na mobilność: blokując ją, wzmacniając, przekształcając czy zmieniając jej kierunki. Jest ruchem także dlatego, że, po pierwsze, podlega procesom zewnętrznym, np. geofizycznym i klimatycznym, które czynią utrzymanie granicy trudnym (co doskonale widać obecnie w sporze o przynależność Arktyki, którzy rozgorzał pod wpływem zmian klimatycznych i topnienia lodu), a – po drugie – wymaga codziennej reprodukcji, procesów, które utrzymują jej działanie w mocy i które podatne są na ciągłą kontestację<sup>212</sup>. Jeśli granica jest ruchem, to nie da się jej zredukować do ujęcia przestrzennego. Granica nie może być murem, który generuje prosty podział inkluzji i ekskluzji. Według Naila jest ona urządzeniem cyrkularnym, którego zadaniem jest przede wszystkim wytyczanie kierunków i intensywności dla ruchu<sup>213</sup>. To dopiero wraz z zapanowaniem nad przepływami możliwe staje się powołanie terytorium, ale należy pamiętać, że samo terytorium zawsze zмага się z cyrkulacją. Rola granic polega właśnie na kreowaniu pożądaných form tego ruchu. Dlatego Nail, podobnie jak Balibar, twierdzi, że granice nie mogą znajdować się tylko na granicach terytorialnych, ale nadużyciem byłoby stwierdzenie, że w związku z tym istnieją one wszędzie. Jeśli coś istnieje wszędzie, to – stwierdza autor *Theory of the Border* – nie istnieje nigdzie<sup>214</sup>. W swojej własnej propozycji teoretycznej Nail wychodzi od założenia, że praktyki graniczne są tak stare jak osiadłe formy ludzkiego współbycia<sup>215</sup>. Istnienie granic poza państwową formą nie jest zatem ponowoczesnym fenomenem, związanym z globalizacją i końcem epoki suwerenności. To raczej nasza koncentracja na tej szczególnej formie granic, jaką są granice międzypaństwowe była wynikiem dominacji sterytorializowanego, post-westfalskiego ładu, który przechodzi obecnie do historii. Definicja granicy, jaką proponuje Nail stanowi próbę wyjścia z dylematu, z jakim od czasów Euklidesa i Arystotelesa teoretycy. Nail przyjmuje, że granica nie należy do żadnego z bytów, które okala, ale sama nie jest też odrębnym bytem przestrzennym. Czym więc jest? Autor porównuje granicę do przecięcia kartki papieru, które – choć wprowadza podział w materiał – sam nie jest jego częścią<sup>216</sup>. Według Naila owo przecięcie nie jest pustką, lecz pozytywną własnością, którą można utożsamić z konceptem bifurkacji,

---

<sup>212</sup>Tamże, s. 5.

<sup>213</sup>Tamże, s. 7.

<sup>214</sup>Tamże, s. 17.

<sup>215</sup>Tamże, s. 16.

<sup>216</sup>Tamże, s. 4-5.

rozwidlenia, który występuje w geografii, matematyce, fizyce czy teorii chaosu. Odnosi się on do skokowej zmiany własności przy drobnej zmianie parametrów, w omawianym przypadku mowa jest o zmianie parametrów przestrzennych.

W wyniku bifurkacji ruch na pewnym poziomie zostaje poddany segregacji – zupełnie jak na odprawie paszportowej, gdzie turyści z ruchem bezwizowym zostaną obsłużeni szybko i bezstresowo, podczas gdy pracownik z wizą czasową będzie musiał przejść dłuższą procedurę. Granica jest właśnie tym rozwidleniem, które powstaje pod wpływem ruchu: „granica to aktywny proces bifurkacji, który nie dokonuje podziału raz na zawsze, ale ciągle rozdziela przepływy ludzi i rzeczy wzdłuż lub obok siebie”<sup>217</sup>.

Odwrócenie zależności między terytorium a granicą przypomina zabieg, jaki zastosował Deleuze, a który Małgorzata Kowalska określa jako przejście od filozofii przedstawienia/tożsamości do filozofii różnicy. Deleuze zarzucił filozofii przedstawienia, że nie umie pomyśleć różnicy (granicy) „wprost i pozytywnie, myśli o niej tylko pośrednio, tylko przez mediację tożsamości i tylko negatywnie. Nie czyni z różnicy samodzielnego pojęcia, lecz usiłuje ją wpisać w pojęcie, które z założenia ma odnosić się do czegoś tożsamego”<sup>218</sup>. Propozycja filozoficzna Deleuze'a opiera się – podobnie jak analogiczne przedsięwzięcie Naila – na próbie odwrócenia relacji pomiędzy tożsamością a różnicą. To procesy różnicowania (ograniczania) nadają światu koherencję, wyposażają go w tożsamości. Te same procesy odpowiadają także za dezintegrację systemu tożsamości<sup>219</sup>. Deleuze usiłuje pomyśleć różnicę w trybie nieprzedstawiającym – zamiast traktować ją niczym odrębne zjawisko, przyznaje jej charakter transcendentalny, stanowiący warunek możliwości innych zjawisk<sup>220</sup>. Dla francuskiego filozofa różnica byłaby – mówiąc słowami Kowalskiej – „aktem lub wydarzeniem odróżniania się, (...) które Deleuze uznaje za pierwotne wobec rzeczy, które się od siebie różnią”<sup>221</sup>. Różnica, której poszukuje autor *Logiki sensu* nie lokowałaby się zatem pomiędzy tożsamościami. Taka różnica miałaby już charakter przedstawiający – w teorii granic odnajdujemy ją właśnie w formie granic terytorialnych, które służą odróżnianiu państw od siebie. To ta forma zwykle interesuje teoretyków granic. Natomiast Deleuze – a w teorii granic zainspirowany nim Nail – szukają pierwotnej różnicy, niezależnej od uprzednio danych tożsamości. Różnicy, która

---

<sup>217</sup> Tamże, s. 4.

<sup>218</sup> M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000, s. 171

<sup>219</sup> Tamże, s. 176.

<sup>220</sup> Tamże, s. 328.

<sup>221</sup> Tamże, s. 330.

dopiero owe tożsamości stwarza i stale naraża je na ryzyko przeobrażenia. Dla Naila tą różnicą jest niepoddany odgórnej regulacji ruch.

Jednak istotna różnica między Nailiem a Deleuze'm (i Guattarim) dotyczy samej konceptualizacji ruchu, który wyprzedzać ma zawiązanie się granicy i terytorium. Nail wykazuje Deleuze'owi i Guattariemu niekonsekwencję. Jak mówi w jednym z wywiadów:

Problem z Deleuze'm i Guattarim jest dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, błędnie podążają za stereotypową definicją migranta jako postaci, która po prostu przemieszcza się pomiędzy dwoma pre-egzystującymi punktami. To jest empirycznie błędna definicja z dwóch powodów: 1) nie ma stabilnych punktów, są reżimy cyrkulacji; 2) w rzeczywistości historycznej migranci praktycznie nigdy nie przemieszczają się w ten sposób. Ich ruch jest prawie zawsze połączony z jakościową transformacją społeczeństwa, a nie jedynie ilościowym czy przestrzennym przemieszczeniem z punktu do punktu. Co więcej, rzadko zdarza się, żeby migrant przemieszczał się tylko raz; większość migrantów wędruje wielokrotnie w systemach przekąźników czy cyrkulacji. Po drugie, Deleuze i Guattari poświęcają jeden z dłuższych rozdziałów *Tysiąca Plateau* tylko jednej historycznej postaci migranta: nomadzie<sup>222</sup>.

W swoich pracach Nail stara się pokazać, że nie-tożsamość czy autonomia, którą dysponują migranci nie ogranicza się do wychwyconego przez Deleuze'a i Guattariego intermezzo między punktem startowym a docelowym. Od samego początku jest ona schwytna w reżimy cyrkulacji, przez co nie tylko zakładana trasa ulega ciągłym modyfikacjom, ale także ruch migranta wyświadcza liczne odkształcenia na reżimach cyrkulacji. Tym, co uciera się w kontakcie migranta z praktykami władzy jest właśnie granica.

Różnica między kinopolityczną teorią granicy i transgresji a perspektywą autonomii migracji dotyczy, po pierwsze, dużo bardziej historycznej orientacji badawczej obranej przez Naila. O ile post-operaistyczni autonomiści koncentrują się przede wszystkim na jakościowych zmianach w zarządzaniu ruchem, do jakich doszło wraz z przejściem od fordyzmu do post-fordyzmu i osłabieniem suwerenności w fazie neoliberalnej globalizacji kapitału, o tyle Nail zwraca uwagę na to, że reżimy cyrkulacji, które starają się ukierunkować ruch poprzez jego modelowanie są tak stare jak osiadłe formy bytowania. Druga różnica dotyczy tego, że dla Naila tym, co w pewnym sensie konstytuuje podmiotowość migranta są przeprowadzane przez władzę praktyki

---

<sup>222</sup> E. Wolters, *The Figure of the Migrant, an Interview with Thomas Nail*, <http://www.critical-theory.com/the-figure-of-the-migrant-an-interview-with-thomas-nail/> (dostęp: 20.05.2018 r.).

ekspansji poprzez ekspulsję. Choć przybierają one różne formy historyczne, to u ich źródeł tkwi ten sam wymóg związany z barierami rozwoju osiadłego bytowania: ekspansja społeczeństwa wymaga rugowania nadwyżkowej populacji, która musi ustąpić miejsca na rozwój. Nail przyrównuje ten proces do Marksowskiej akumulacji pierwotnej kapitału – tak jak chłopcy byli rugowani z ziemi w procesie grodzień dóbr wspólnych, a następnie trafiali do miast jako tania siła robocza, uczestniczyli w kolonizacji nowych ziem czy też stawali się włóczęgami – tak migranci od zawsze byli skazywani na ruch przez ośrodki władzy. W kapitalizmie – jak przekonująco wykazał Mezzadra – akumulacja pierwotna nie jest zresztą jednorazowym preludium do zawiązania nowych stosunków społecznych, ale stale, w zasadzie codziennie odtwarzaną separację między robotnikiem a jego bezpośrednimi środkami utrzymania<sup>223</sup>. Wyjaśnia to dlaczego kapitalizm wytwarza jako skutek uboczny migrującą siłę roboczą.

To właśnie uwolniona nadwyżka populacji, która dysponuje nieprzewidywalnym potencjałem mobilnego oporu – tu Nail zgadza się z autonomistami – wymusza powoływanie reżimów cyrkulacji. Technologie graniczne, jakie pojawiają się w odpowiedzi na zagrożenie niekontrolowanego ruchu nigdy nie są jednak w pełni efektywne. Kształt reżimów cyrkulacji jest ustanawiany poprzez spięcia między ruchem a formami jego kontroli, które same są mobilne – w efekcie różnica między podmiotowością a władzą podlega zatarciu. Dlatego – wbrew statocentrycznemu skrzywieniu – Nail postuluje, by tryb osiadły i obywatela przestać traktować jako normę, a mobilność i migranta – jako anomalię. Opozycja między osiadłym i nomadycznym podlega dekonstrukcji – samo utrzymywanie tego, co osiadłe wymaga ponawiania zabiegów ekspansji poprzez ekspulsję i towarzyszących im mobilnych praktyk kontrolowania ruchu<sup>224</sup>.

Poprzez konceptualizacje historycznych form migrujących podmiotowości – nomady, barbarzyńcy, włóczęgi i proletariusza – a także odpowiadających im typów i funkcji granicy – płotu, muru, celi i punktu kontrolnego – które współcześnie nakładają się na siebie i współistnieją w ramach rozbudowanych reżimów cyrkulacji, Nailowi udaje się pokazać, że granice nie są skierowane przeciwko ruchowi, ale działają dzięki niemu. Transgresja granic okazuje się bardzo utrudniona, skoro sama granica

---

<sup>223</sup> S. Mezzadra, *Tak zwana akumulacja pierwotna*, [w:] Libera Università Metropolitana (red.), *Marks. Nowe perspektywy*, Warszawa 2014, s. 37-84.

<sup>224</sup> T. Nail, *The Figure of the Migrant*, Stanford 2015, s. 3-4.

karmi się transgresją i próbuje poddać ją pochwyceniu. Tym razem z prac Naila wyłania się dużo bardziej wstrzemięźliwy stosunek do aktów oporu ze strony migrantów. Amerykański filozof – podobnie jak autonomiści – sympatyzuje z podejmowanymi przez nich próbami transgresji granic, ale wykazuje niezwykłą elastyczność tych ostatnich, a przy tym funkcjonalność nieuregulowanego – w tym nielegalnego – ruchu dla kapitalizmu. Nawet fakt, że granice przeciekają, psują się i nie działają jak należy nie stanowi, zdaniem Naila, o ich słabości<sup>225</sup>. Granice istnieją po to, by nie być do końca nieprzepuszczalne i niezawodne – odrobina udanego oporu jest założona przez ich projektantów. Kinopolityka, która mniej jednostronnie niż autonomia migracji rozpisuje relacje między ruchem a granicą, pokazując, do jakiego stopnia ich odrębność stapia się ze sobą w reżimach cyrkulacji, bardziej ambiwalentnie zapatruje się na transgresyjny potencjał ruchu. Chociaż, podobnie jak autonomia migracji, kinopolityka czerpie z nomadologii Deleuze’a i Guattariego to koncentruje się raczej na wykazaniu trudności w znajdowaniu przez migrantów linii ujścia niż na fetyszyzowaniu ich zdolności do znajdowania wyłomów w porządku społecznym.

#### **1.6. Wrogościinne granice. Transgresja w potrzasku immunologii**

Hybrydę nurtu witalistycznego i tanatopolitycznego wśród współczesnych teorii granic i transgresji, która bazują na filozofii poststrukturalistycznej rozwinął integrujący argumenty obu stron Vaughan-Williams. Autor *Border Politics* w zgodzie z autonomistami czy Nailem uznaje oddolną sprawczość migrantów, ale przyznaje też rację autorom pokroju Agambena i Mbembe, że na mobilność biowładza odpowiada wprowadzeniem znormalizowanego stanu wyjątkowego, wykorzystując do tego multiplikację granic dostrzeżoną przez Balibara. W integracji tych teoretycznych argumentów Vaughanowi-Williamsowi patronuje Derrida z jego przeświadczeniem o nieusuwalnej konieczności, a zarazem niemożliwości utrzymania granic. Od Derridy Vaughan-Williams przejmuje także pojęcie auto-immunologii, zwracające uwagę na zagrożenia związane z praktykami obronnymi, których nadmiar musi prowadzić do auto-destrukcji. To przejęte z medycyny zjawisko służyło Derridzie np. do krytyki strategii anty-terrorystycznych, które będąc wymierzone w zewnętrznego wroga,

---

<sup>225</sup> Tamże, s. 13.

zaczynały zagrażać populacji, którą miały chronić<sup>226</sup>. Najważniejszy współcześnie teoretyk auto-immunologii w filozofii politycznej, Roberto Esposito, pozwala Vaughanowi-Williamsowi rozwinąć perspektywę Derridy i sformułować auto-immunologiczną teorię granicy, w której nadmiar transgresji okazuje się tak samo niebezpieczny, co nadmiar strachu przed przekraczaniem granic.

W książce *Europe's Border Crisis* Vaughan-Williams wykazał, że nierozstrzygalność granicy daje o sobie znać w praktykach granicznych, także w tych, w których w sposób bezpośredni decyduje się o życiu i śmierci. Przy pomocy poststrukturalistycznych teorii biopolitycznych Vaughan-Williams mierzył się z paradoksem: jak to się dzieje, że migrant jest jednocześnie traktowany jako zagrożenie i jako obiekt humanitarnej troski? Mogłoby się wydawać, że fenomen ten pozwala się tłumaczyć rywalizującymi ideologiami politycznymi, które usiłują wykorzystać kryzys migracyjny dla własnych celów. Obóz zwolenników bezwarunkowego pierwszeństwa praw człowieka domagałby się w tym ujęciu bardziej humanitarnego i opiekuńczego podejścia względem wszystkich grup, które narażają się na niebezpieczeństwo utraty zdrowia lub życia, chcąc przedostać się na terytorium Unii Europejskiej. Zaś drugi obóz przyznaje władzy suwerennej prawo do ograniczenia migracji ze względu na jej żywotne interesy – np. ochrona tożsamości kulturowej, dobrobytu, moralności, bezpieczeństwa itp. – nawet jeśli wystawiałoby to migrantów na rozmaite zagrożenia. Vaughan-Williams nie zadowolił się taką odpowiedzią, która wskazywałaby na znaczenie politycznej przygodności w traktowaniu migrantów. Nie przyjął także odpowiedzi, zgodnie z którą współlistnienie humanitarnej retoryki obrony praw człowieka z praktykami policyjnymi byłoby wyrazem hipokryzji czy chwilowej niezgody szczytnych pryncypiów z podyktowaną przyziemnymi interesami praktyką polityczną. Tradycyjna odpowiedź na ten problem – wzywająca do pogłębienia humanitaryzmu – nie prowadzi, zdaniem autora, do poprawy sytuacji migrantów, ponieważ nie usuwa nierozstrzygalności między biopolityką humanitarną, nastawioną na ochronę i wzmacnianie życia a biopolityką tanatopolityczną, skazującą na śmierć i cierpienie<sup>227</sup>.

Konfrontując zebrany materiał empiryczny, odnoszący się do położenia migrantów w UE, z teoriami biopolitycznymi Vaughan-Williams dochodzi do wniosku,

---

<sup>226</sup> W.J.T. Mitchell, *Picturing Terror: Derrida's Autoimmunity*, „Critical Inquiry” vol 33, no.2 (Winter 2007), s. 277-290.

<sup>227</sup> N. Vaughan-Williams, *Europe...*

że humanitaryzm – w tym nawet praktyki organizacji prawoczułwieczych – przyczynia się do wystawienia migrantów na ryzyko znalezienia się po złej stronie Agambenowskiej granicy antropologicznej: po stronie *dzoë*, a nie po stronie *bios*<sup>228</sup>. Dzieje się na niepokojąco dużą skalę. Przyglądając się operacjom europejskich służb granicznych, Vaughan-Williams pokazuje, że migranci nigdy nie mogą być pewni, czy nadlatujący helikopter udzieli im pomocy, czy przypuści atak; pomagający rozbitkom rybacy nie mają przekonania, czy za swój czyn zostaną nagrodzeni, czy ukarani; stłoczeni w obozach tymczasowych wnioskodawcy o status uchodźcy nie wiedzą, czy czeka ich azyl w kraju UE, czy deportacja do kraju pochodzenia i czy w międzyczasie otrzymają wsparcie, czy też będą przetrzymywani w niegodnych warunkach. Nawet otrzymywana przez nich pomoc medyczna, która wydawałaby się dowodem humanitaryzmu, ma swoje mroczne oblicze związane ze zbieraniem bio-danych o migrantach i przeprowadzaniem procedur, na które pacjenci nie wyrażają zgody. Skala przypadków, w których nie można rozstrzygnąć czy polityka migracyjna ma na uwadze przede wszystkim dobro migranta, czy interesy władzy, czy przyświeca jej humanitaryzm, czy względy bezpieczeństwa, prowadzą autora do wniosku, że nie jest ona ani gościnna, ani po prostu niegościnna – raczej wrogościnna, w nierozstrzygalnym sensie *hostipitality*, który omówiłem rekonstruując prace Derridy<sup>229</sup>. Humanitaryzm nie jest zaś prostym przeciwieństwem pogwałcenia praw człowieka – oba stanowiska, pozornie przeciwstawne, znajdują się ze sobą w znacznie bardziej skomplikowanej, napiętej relacji. Humanitaryzm nie może wręcz się obejść bez swojego nekropolitycznego cienia – służy bowiem konstruowaniu granicy antropologicznej, wzbogacaniu *dzoë* o wymiar *bios*. Dysponuje on tyleż władzą uczłowieczania, co zezwierzęcenia – ta druga działa na tych wszystkich, którzy nie doświadczyli łaski tej pierwszej. Ustanawianie granicy antropologicznej jest z gruntu rasistowskie – rasistowskie w szerokim sensie, niesprowadzającym się po prostu do praktyk wykluczenia uzasadnianych pseudonaukową teorią ras. Za Foucaultem można wskazać, że rasizm jest ogólną operacją oddzielania życia, które należy chronić i wzmacniać (biopolityka) od *Lebensunwertes Leben*<sup>230</sup>, życia niegodnego życia lub niewartego przeżycia (tanatopolityka) – operacją, która może być uzasadniana

---

<sup>228</sup> Tamże.

<sup>229</sup> Tamże.

<sup>230</sup> Tamże.



na rozmaite sposoby, niekoniecznie odwołujące się do koloru skóry<sup>231</sup>. Vaughan-Williams posuwa się wręcz do stwierdzenia, że nigdzie podmiot humanitaryzmu nie jest produkowany równie efektywnie jak w obozie, w którym przetrzymuje się osoby oczekujące na weryfikację ich statusu i podjęcie wobec nich dalszych czynności prawnych<sup>232</sup>. To one zawieszono są w nierozstrzygalnej granicy biometrycznej, ulokowanej w ich ciałach. To w ich przypadku najbardziej daje o sobie znać przepastna granica między cywilizowanym, liberalnym podmiotem, który jest nośnikiem praw człowieka a zezwierzęconym nagim życiem, pozbawionym mobilności, dostępu do sieci kontaktów, przetrzymywany w prymitywnych warunkach ze skromnymi racjami żywnościowymi i w kiepskich warunkach sanitarnych. Biowładzę można rozumieć jako instancję, która wraz z wygaszeniem ruchu migrantów i wyłączeniem ich z relacji społecznych pozbawia ich oporu, który jest im przyznawany w teoriach witalistycznych. Ogołocenie z ludzkiej godności nigdzie nie jest tak pełne jak w obozie. Po odebraniu – przynajmniej chwilowym – prawa do posiadania praw, którego kruchość w państwach demokratycznych wykazywali Hannah Arendt<sup>233</sup> czy Jacques Rancière<sup>234</sup>, o przetrzymywanych upomnieć może się już tylko dyskurs humanitaryzmu, widzący w nich jedynie bierne, wymagające pomocy ofiary. Gdy już sprowadzi się ich z poziomu życia politycznego do życia biologicznego, przestaje się widzieć ich podmiotowość, choć teoretycy autonomii migracji przekonują, że nawet w tak żałosnym położeniu migranci ciągle odznaczają się niezwykłą gotowością do oporu, od indywidualnej niesubordynacji po zorganizowane bunty<sup>235</sup>. Konceptualizowana przez Derridę władza zoopolityczna wyraża się niekiedy przerażająco dosłownie. Dzieje się tak, gdy obozy przetrzymywania zostają ulokowane na terenie nieczynnych ogrodów zoologicznych<sup>236</sup>. Najbardziej aporetycznym aspektem funkcjonowania współczesnych reżimów migracyjnych jest zaś, zdaniem Vaughan-Williamsa, fakt, że hegemonicznym dyskursem oporu pozostaje humanitaryzm, który umacnia sam podział ludzkie/zwierzęce, pozostawiając w mocy zagrożenie utraty praw człowieka. Ma to całkiem praktyczne przełożenie, np. wówczas, gdy działacze na rzecz praw człowieka usiłują skodyfikować standardy obowiązujące w obozach lub uściślić definicje prawne,

---

<sup>231</sup> Tamże.

<sup>232</sup> Tamże.

<sup>233</sup> H. Arendt, *Korzenie ...*, s. 374-420

<sup>234</sup> J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, przeł. A. Czarnačka, M. Kropiwnicki, Warszawa 2008, s. 132-134.

<sup>235</sup> N. Vaughan-Williams, *Europe's...*

<sup>236</sup> Tamże.

który pozwoliłyby w niezawodny sposób oddzielić różne grupy migrantów, np. uchodźców od migrantów ekonomicznych<sup>237</sup>. Tym samym humanitaryzm bierze udział w reglamentacji pełni człowieczeństwa, która zawsze pozostaje ekskluzywna. Jednak nawet klaryfikacja przepisów i usprawnienie procedur nie czyni polityki migracyjnej bardziej gościnną, jedynie potęgując jej strukturalną wrogość. Strategia koncentrująca się na jednostce, na jej osobistej sytuacji, na jej biografii, w której upatruje się alternatywy dla bezdusznej biurokracji, operującej na poziomie zbiorczych statystyk, jest bowiem jeszcze bardziej podatna na nierozstrzygalne dylematy. Jednostkowe sytuacje uderzają swoją nietypowością, nie wpisują się łatwo w przygotowane schematy interpretacyjne. Rodzi to następujący paradoks: im bardziej skuteczna i wrażliwa na jednostkę polityka migracyjna, tym więcej nietypowych migrantów, którzy zacinają maszynę antropologiczną i wprawiają praktyki policyjne w zakłopotanie<sup>238</sup>.

Przedstawiona diagnoza sytuacji znowuż nie sprowadza się wyłącznie do analizy położenia migrantów. Wraz z wyjściem granic ze swojej terytorialnej formy, lokującym je na skrajach tego, co polityczne, zacinanie się maszyny antropologicznej ustanawia permanentny i wszechobecny stan wyjątkowy, w którym utrata praw stanowi powszechną groźbę. Polityka, która nastawiona jest na ochronę i wzmacnianie życia (biopolityka) musi odtwarzać swoje przeciwieństwo, zadawanie śmierci (nekropolityka). Najpełniej zdaniem autora *Europe's Border Crisis* ową sytuację wyraża biopolityka w wersji zaproponowanej przez Esposito. Pojęcie kryzysu autoimmunologicznego, którym posługuje się ten włoski filozof, próbuje uchwycić sytuację, w której nadmierna ochrona wspólnoty politycznej przed jej zewnątrz skutkuje utratą praw jednostkowych i w konsekwencji dezintegracją samej wspólnoty. Dochodzi zatem do nieoczekiwanego ciągu zdarzeń, w którym to, co miało stanowić ochronę staje się największym zagrożeniem – zupełnie jak *pharmakon* (który może być zarazem lekiem, jak i trucizną, jak zauważył Derrida<sup>239</sup>). Zaś to, co miało być skutecznie ochronione pada owego zagrożenia ofiarą<sup>240</sup>. Myśl Esposito zdaje sprawę z fundamentalnej roli, jaką odgrywają granice w konstrukcji wspólnoty politycznej. Jej rdzeniem jest zdaniem filozofa *munus*, zobowiązanie, w którym upatruje on także

---

<sup>237</sup> Tamże.

<sup>238</sup> N. Vaughan-Williams, *Europe's...*

<sup>239</sup> J. Derrida, *Dissemination...*, s. 63-171.

<sup>240</sup> R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. Burzyk, M. Burzyk, M. Surma-Gawłowska, J.T. Ugniewska-Dobrzańska, M. Wrana, Kraków 2015, s. 101-101.

etymologicznych korzeni łacińskiego pojęcia *communitas*, wspólnoty<sup>241</sup>. Drugim pochodnym terminem *munus* jest *immunitas*, czyli antyteza wspólnoty, wyłączenie z niej, odporność na nią<sup>242</sup>. Współcześnie immunitet rozumiany jest jako uwolnienie od obciążeń, jakie nakłada na nas życie we wspólnocie. Według Esposito *communitas* i *immunitas* nie funkcjonują jednak w wyłączającej się opozycji. *Communitas* łączy jednostki we wzajemnych zobowiązaniach, bez których niemożliwe byłoby zagwarantowanie jakichkolwiek rozmiarów *immunitas* – od Hobbesa wiemy, że w stanie wojny wszystkich ze wszystkimi, jakim naznaczony jest stan natury, niemożliwe jest zagwarantowanie sobie osobistego bezpieczeństwa. *Immunitas* równoważy zaś roszczenia wspólnoty do podporządkowania sobie wszystkich jednostek, chroni przed rozplynięciem się w *communitas*. Niemożliwe jest w równym stopniu *communitas* bez *immunitas*, jak *immunitas* bez *communitas* – granice między tymi sferami mogą ulegać przesunięciom zakresowym, ale muszą być w jakiś sposób uznawane i szanowane. Ochrona, jaką *communitas* rozpościera nad *immunitas* ma naturę biopolityczną – jej celem jest podtrzymywanie i doskonalenie jednostkowego życia, które funkcjonuje w ramach populacji, nad którą biopolityka sprawuje swoją pieczę. Jednocześnie jednak *communitas* zawiera w sobie rys nekropolityczny, który wymierzony jest we wszystko to, co stanowi zagrożenie dla przetrwania wspólnoty. *Communitas* sama lokuje się więc w pozycji *immunitas* do swojego zewnątrz – jest wolna od zobowiązań w stosunku do tego, co znajduje się poza wspólnotowym *munus*. A gdy zewnątrz grozi naruszeniem immunitetu wspólnoty, ta uruchamia procedury immunologiczne, które w swojej skrajnej formie ujawniają się jako masowa produkcja śmierci. Odkąd jednak *communitas* sama czyni z siebie oblężoną twierdzę, uzależnioną od procedur immunologicznych, zagrożona staje się *immunitas* zamieszkujących wspólnotę jednostek, którą owe procedury rzekomo miały uchronić przed niebezpieczeństwem. Ekstremalny przykład nazizmu ujawnia, zdaniem Esposito, fakt, że posunięta zbyt daleko ochrona i chęć wzmocnienia swojego życia, własnej przestrzeni życiowej, *Lebensraum*, kosztem czyjś *Lebensunwertes Leben*, obraca się ostatecznie w maszynę zniszczenia wymierzoną w życie samej *communitas*<sup>243</sup>. Kryzys autoimmunologiczny nie ogranicza się jednak do swoich skrajnych form, typowych dla totalitarnej mobilizacji społecznej, w których *immunitas* zostaje całkowicie

---

<sup>241</sup> Tamże, s. 68.

<sup>242</sup> Tamże, s. 69.

<sup>243</sup> Tamże, s. 117.

ofiarowana na ołtarzu *communitas*. Podobnie jak prekursorzy biopolityki, Esposito wykrywa go w jądrze nowoczesnego projektu i śledzi go w wielu współczesnych odsłonach, występujących także w państwach uznawanych w powszechnym mniemaniu za modelowe demokracje, które zabezpieczają prawa człowieka. Jako kolejny przejaw kryzysu autoimmunologicznego filozof uznaje globalną wojnę z terrorem, podczas której wprowadzono nadzwyczajne środki prawne wymierzone w terrorystów, które w tej samej mierze obowiązują własnych obywateli. Podczas kryzysu autoimmunologicznego niejasne stają się granice między biopolityką a tanatopolityką, co najpełniej wyraża według Esposito osobliwa zawartość zrzutów, jakie amerykańskie lotnictwo wykonywało nad terytorium Afganistanu: te same samoloty zrzucały bomby na wrogich talibów i żywność dla ludności cywilnej<sup>244</sup> (tak jakby bomby nie mogły zabijać tych drugich, a żywność nie nadawała się do spożycia przez tych pierwszych).

Vaughan-Williams uznaje, że z modelową sytuacją kryzysu autoimmunologicznego mamy do czynienia wraz z nasilającym się procesami migracyjnymi. Przemyślenia Esposito korespondują zresztą ze stwierdzeniem Balibara o wyjściu granic z formy. Esposito zwraca uwagę, że immunologia była w przeszłości jasno oddzielona przestrzennie od *communitas* – następowała poza wspólnotą, poza murami miasta, gdzie wyrzucano nosicieli epidemii, wyrzutek, włóczęgów i inne niepożądane elementy. Następnie *immunitas* funkcjonowała pośród *communitas* – w ośrodkach zamknięcia, badanych przez Foucaulta: szpitalach, lecznicach, więzieniach, aresztach, domach poprawczych, przytułkach itp<sup>245</sup>. Współcześnie zaś procedury immunologiczne nie są sterytorializowane: troska o odporność przeniknęła nawet do sfery gospodarstwa domowego wraz z ideami zdrowego odżywiania, sportowego trybu życia, samorozwoju, które za Foucaultem określić można jako wszechstronną troskę o siebie, autotresurę, charakteryzującą się internalizacją relacji władzy. Immunologia ma swoje praktyki także w przestrzeniach publicznych, wraz z rozwojem monitoringu, inteligentnego sterowania ruchem drogowym czy obserwacją terytorium za pośrednictwem bezzałogowych dronów. Trudno więc rozrysować przekonujące granice między *communitas* a *immunitas* – gdy ich obszary nachodzą na siebie, stają się nierozstrzygalne. Zobowiązania konstytucyjne dla *communitas* zagrożone są przez pragnienie bezpieczeństwa charakteryzujące *immunitas*, podczas gdy wolność od zobowiązań właściwą dla *immunitas* można uszczuplać dla zbiorowych

---

<sup>244</sup> Tamże, s. 122.

<sup>245</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993.

potrzeb bezpieczeństwa *communitas*. W efekcie więzi wspólnotowe stają się wyprane z jakichkolwiek wzniosłych treści, są wyłącznie immunitarne, podczas gdy immunitet jednostki podpada pod całkowitą zależność od mobilizacji zasobów wspólnoty.

Opierając się na Derridzie i Esposito Vaughan-Williams jest zdania, że wobec logiki auto-immunologicznej niemożliwa jest transgresja, która prowadziłaby do zniesienia granic, ale równie problematyczne jest zamknięcie się przed transgresją, które wywołuje kryzys odpornościowy nie mniej poważny niż obca inwazja. U Esposito poststrukturalistyczny teoretyk znajduje jednak pewną konkretyzację Derridiańskiej gościnności, którą można określić mianem transgresji transgresji. W jednym z wywiadów poświęconych przyszłości Europy Esposito wprost przyznaje, że nie istnieje możliwość wyrwania się spod panowania immunologii, jaką byłoby całkowite otwarcie granic i zamiast transgresji podsuwa skromniejszą propozycję otwarcia się na zewnątrz, na inny sposób, w celu ucieczki przed kryzysem auto-immunologicznym, do którego musi dojść, jeśli Europa przyjmie kształt obłądzonej twierdzy pilnującej swoich granic<sup>246</sup>. Strategia Esposito koresponduje z jego znanym przykładem ciąży jako zjawiska, w którym organizm kobiety – niczym piastunka, *khora* – przyjmuje w swoje łono obce ciało, nie wzbrania się przed nim, lecz wykształca właściwy dla nowej sytuacji system immunologiczny, który chroni już nie tylko matkę, ale matkę i ciążę<sup>247</sup>.

Kierunek wskazany przez Esposito zgodny jest z przemyśleniami Balibara, który postuluje, by granice, które są „niedemokratycznym warunkiem demokratycznej polityki” czy też „policją polityki”<sup>248</sup>, same stały się stawką polityki i ulegały stopniowej demokratyzacji. W żargonie Derridiańskim można by powiedzieć, że granice powinny wrogościć nie migrantów, ale samą politykę, być jak *khora*, która stwarza dopiero przestrzeń dla opozycji polityki i policji czy wnętrza i zewnątrz. Ale gdy depolityzacja granic zostaje zakwestionowana – bądź to przez ich immunologizację, bądź to przez przeciwstawny jej ruch żądania otwarcia *communitas* na to, co inne, zewnętrzne – w kryzys popada przestrzeń polityczna jako taka. W konsekwencji dysponujemy dwoma scenariuszami – między którymi rozciąga się, rzecz jasna, cała paleta rozwiązań pośrednich. Albo immunologia zagospodaruje całą

---

<sup>246</sup> *From Outside: A Philosophy for Europe. An Interview with Roberto Esposito*, <http://thephilosophicalsalon.com/from-outside-a-philosophy-for-europe-an-interview-with-roberto-esposito-part-two/> (dostęp: 19.08.2016 r.).

<sup>247</sup> R. Esposito, *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, Cambridge 2011, s. 169-171.

<sup>248</sup> É. Balibar, *We...*, s. 109.

*communitas* – czyli granice wyjdą z formy terytorialnej, zmultiplikują się, rozplenią i ogarną przestrzeń polityki, poddając ją administracyjnej depolityzacji. Albo *communitas* dokona upolitycznienia i demokratyzacji granic, zapewne częściowej – gdyż nie może całkiem zrezygnować z immunologii. W tym drugim wariantcie wspólnota dokona swojej rekonstrukcji<sup>249</sup>. Nie ma tu mowy o żadnej finalnej transgresji. Granice pozostają i nie przestają być urządzeniami w tym samym stopniu inkluzyjnymi, co wykluczającymi, ale stają się częścią polityki, a nie jej niesproblematyzowanym warunkiem możliwości.

Wśród polskich filozofów politycznych do podobnych wniosków co Balibar dochodzi Szymon Wróbel. W napisanej wspólnie z Pawłem Dyblem pracy *Granice polityczności* stawia on tezę, że „nowoczesność w jakimś sensie w całości jest 'pograniczna', czyli nieredukowalnie wieloznaczna i zawsze niespełniona, albowiem nigdy nie jest, lecz zawsze się staje – rodzi się, umiera, odradza”<sup>250</sup> i odnosi ją przede wszystkim do zwielokrotnienia pogranicza we współczesnym świecie. Pogranicza są, stwierdza Wróbel, „laboratoriami nowoczesności”<sup>251</sup>, w których wypracowywane zostają nowe formy polityki. Polski filozof, podobnie jak Balibar czy Mezzadra i Neilson, nie ogranicza pogranicza do jego międzypaństwowego czy nawet terytorialnego znaczenia. Oprócz laboratorium, które mierzy się z migracjami i przepływami, Wróbel zwraca uwagę na inne miejsca, w których można odnaleźć spięcia, poprzez które zastane formy polityki docierają do swojego kresu, nowe zaś umożliwiają demokratyzację granic polityczności – są to: intersubiektywność oraz tożsamość, zarówno w rozumieniu introspekcyjnym, jak i relacyjnym<sup>252</sup>. Walki o demokratyzację polityki rozlokowane są więc nie tylko na tradycyjnych granicach. Natomiast te, które nadal się na nich rozgrywają nie wyczerpują się w geopolitycznej formie.

Do transgresji transgresji w znaczeniu demokratyzacji granic i otwarcia ich na swoje zewnątrz powracam w części II w rozdziale poświęconym gość-innemu uniwersalizmowi europejskiemu, a także w części III w omówieniu sporu o europejski uniwersalizm między Balibarem a Immanuelem Wallersteinem. Wszystkie omówione w tej części teorie granicy i transgresji, rozwijane przez teoretyków inspirowanych

---

<sup>249</sup> Tamże, s. 114.

<sup>250</sup> P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008, s. 39.

<sup>251</sup> Tamże.

<sup>252</sup> Tamże, s. 39-40.

takimi poststrukturalistycznymi filozofami jak Derrida, Deleuze, Guattari, Agamben, Balibar, Rancière czy Negri i Hardt powracają w dwóch kolejnych częściach rozprawy, w których rozważam, w jaki sposób europejski uniwersalizm rozumiany jako idea transgresyjna i znosząca swoje zewnątrz, może zostać pomyślany w perspektywie poststrukturalistycznej transgresji transgresji.

## CZEŚĆ 2: EUROPA

Europa jest bytem transgresyjnym. Gdy ktoś próbuje o niej mówić, nie mamy pewności, czy ma na myśli jakąś konkretną rzecz, posiadającą czytelne granice, ustaloną tożsamość, stabilny zakres znaczeniowy, czy też mowa jest o wzniosłej idei, zestawie ulotnych wartości, o czymś, co wymyka się łatwym determinacjom. Jeśli zawierzyć Zygmuntowi Baumanowi, wydaje się, że takie radykalne niezdeterminowanie, narzucająca się eksterytorialność jest cechą specyficzną europejską, nieobecną w przypadku innych części świata<sup>1</sup>. Bez koniecznych dookreśleń, bez klarownego kontekstu, bez przekonujących rozróżnień nie wiemy, czy Europa, o którą w danym wypadku chodzi, jest pewną przestrzenią geograficzną, jednostką terytorialną, organizacją polityczną, zbiorem państw, regionów i miast, czy może wspólnotą kulturową, projektem cywilizacyjnym, elementem rzeczywistości empirycznej albo ideą filozoficzną. Co więcej, nawet gdy dysponujemy już jednoznacznym drogowskazem, o jakiej Europie jest mowa – przykładowo o cywilizacji europejskiej, Unii Europejskiej czy Europie chrześcijańskiej – daleko jeszcze do precyzji definicyjnej. Stare wątpliwości powracają w nowej formie. Czy cywilizacja europejska obejmuje jedynie kontynent zwany Europą (gdzie w takim razie sięgają jego granice?), czy wykracza poza niego, a jeśli tak, to jak określić jej zasięg? Czy Unia Europejska to zamknięty, zintegrowany organizm, czy może nieokreślony projekt w fazie budowy, o zmiennych granicach („niezidentyfikowany obiekt polityczny”, jak twierdził Jacques Delors<sup>2</sup>)? Czy Europa chrześcijańska ogranicza się tylko do katolicyzmu, czy obejmuje wszystkie odłamy chrześcijaństwa, z prawosławiem włącznie, czy też należy nadać jej ramy szersze, ekumeniczne, z uwagi na związek ze spokrewnionymi religiami monoteistycznymi (judaizmem, islamem), a może jej przesłanie jest bezgranicznie uniwersalne, dotyczące człowieka i jego godności w ogólności, bez względu na jego wyznanie? W tych i innych przypadkach trudnością, która powraca jest napięcie między partykularnym a uniwersalnym charakterem Europy. Obecne jest ono właściwie w każdym rodzaju podejścia do przedmiotu, jakim dysponujemy. W jaki sposób się ono artykułuje?

---

<sup>1</sup> Z. Bauman, *Europa – niedokończona przygoda*, przeł. T. Kunz, Kraków 2012, s. 12-13.

<sup>2</sup> *Speech by Jacques Delors* (Luxembourg, 9 September 1985), [https://www.cvce.eu/content/publication/2001/10/19/423d6913-b4e2-4395-9157-fe70b3ca8521/publishable\\_en.pdf](https://www.cvce.eu/content/publication/2001/10/19/423d6913-b4e2-4395-9157-fe70b3ca8521/publishable_en.pdf) (dostęp: 07.05.2018 r.).



Określenie tego, czym jest Europa wymaga ustalenia jej granic. Problem w tym, że Europa okazuje się tyleż pewną realnością, której kształt modyfikowany jest na nowo w poszczególnych epokach, co samym tym procesem modyfikacji. Europa jest jak uczeń, który przy tablicy zapisuje jakieś stwierdzenie jedną ręką, a drugą od razu je wymazuje. Ta niemożliwość zakotwiczenia w świecie, znalezienia dla siebie finalnej formy, którą określam tu jako dylemat „uniwersalizm czy partykularyzm” pojawia się nawet na tej płaszczyźnie, która mogłaby się wydawać na niego najbardziej odporna. Geografia zdaje się odnosić do przestrzeni fizycznej, która daje się czytać niczym księga natury. Łatwo uwierzyć, że o ile inne dziedziny – polityka, kultura, gospodarka – są wytworem ludzkiej i przeto ułomnej aktywności poznawczej i praktycznej, przez co są zawsze otwarte na spory i niejasności, o tyle geografia po prostu dostarcza nam obiektywnych granic, wykreśla części z całości, to, co partykularne (miejsce) z tego, co uniwersalne (przestrzeń). Spoglądamy na mapę i zdaje nam się, że kontury lądów i mórz, wzniesienia i doliny niejako same narzucają nam obiektywne podziały. Jednak to właśnie Europa jest najlepszym przykładem, na podstawie którego można bronić poglądu, że geografia, jak każda wiedza uzyskiwana w wyniku procesów poznawczych, nie tylko tworzy obraz świata, ale sama jest przez niego tworzona, a zatem obwarowana jest dominującymi założeniami o charakterze ideologicznym, teologicznym czy politycznym<sup>3</sup>. Geografia fizyczna nie dostarcza materiału, który pozwalałby na nieproblematyczną delimitację Europy jako kontynentu. Jest ona połączona lądem z Azją, a nawet z Afryką. Można ją postrzegać jako część większej całości (Eurazji czy wręcz świata euro-afro-azjatyckiego), jako autonomiczną jednostkę geograficzną lub jako załączek ekspansywnej cywilizacji (zachodniej, euroatlantyckiej, czy wręcz planetarnej). W efekcie geografia Europy wcale nie przewycięża, lecz wręcz wprowadza, podtrzymuje i umacnia niejasność, co do istoty europejskości, która daje o sobie znać w refleksji filozoficznej. Geografia nie jest obszarem rozstrzygającym i usuwającym arbitralne delimitacje, lecz zaledwie jednym z obszarów rozstrzygnięć, na którym arbitralności mogą się pojawić – na pewnym fundamentalnym poziomie zawsze pozostaje geografiami polityczną. Problem, jaki stanowi kontynentalizacja Europy powinien zachęcać do myślenia o Europie jako jednostki ze swej istoty niezadomowionej i podlegającej politycznym sporom<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> P. Whitfield, *The Image of the World. 20 Centuries of World Maps*, British Library 1994, s. VIII.

<sup>4</sup> C. Rumford, *Borders and rebordering*, [w:] G. Delanty (ed.), *Europe and Asia Beyond East and West*, London and New York 2006, s. 190.

Jak zauważył historyk Krzysztof Pomian: „tylko kiepska geografia, nieuwzględniająca upływu czasu, może wpisywać Europę w stałe kontury. Te bowiem ciągle się zmieniały. Historia Europy jest historią jej granic”<sup>5</sup>. M.in. z tego spostrzeżenia wynika teza Pomiana, mówiąca że Europa rozdarta jest między partykularyzmami (narodu, państwa, ideologii, religii, rasy) a ich transcendowaniem i po dwóch tymczasowych i niepełnych „zjednoczeniach” Europy (uniwersalizm chrześcijaństwa, *respublica christiana* i kosmopolityczny uniwersalizm warstw oświeconych, *La République des Lettres*) obecnie otwiera się szansa na zjednoczenie trzecie, trwalsze i bardziej rozległe, w formie politycznej federacji ponadnarodowej<sup>6</sup>. Zjednoczenie ma stanowić remedium na powracającą w historii Europy radykalizację wokół partykularyzmów: naród i państwo wyradzają się w wojujący nacjonalizm, religia – w wojny, krucjaty i antysemityzm, język i etnia – w ksenofobię, a ich połączenie w totalitaryzm, imperializm czy rasizm.

Na pozór w zupełnym kontraście do tezy Pomiana, który występuje jako uniwersalista przeciw partykularyzmu, przywołać można stanowisko przeciwne, w którym Europa rozumiana jest właśnie jako całość pokawałkowana. Jej zjednoczenie, którego dopominają się uniwersaliści, traktujący rozbitcie jako defekt czy też jako niedokończony projekt, pozbawiłoby ją wewnętrznego zróżnicowania, w którym wyraża się jej istota. Jak pisze inny czołowy historyk Europy, Norman Davies: „różnorodność jest bez wątpienia jedną z jej najtrwalszych cech”<sup>7</sup>. Wyznający go partykularysta odpowie uniwersaliście, że Europa możliwa jest do zachowania tylko jeśli nie zostanie zjednoczona, ponieważ tym, co ją tak naprawdę jednoczy są nienadające się do pogodzenia różnice – twierdzi tak chociażby politolog Jan Zielonka, który współczesną Europę nazywa „neośredniowieczną” dla podkreślenia, że nie jest ona możliwa do zjednoczenia w ramach jednego super-państwa, może natomiast integrować się – w sposób przywodzący na myśl średniowieczną *christianitas* – dzięki przenikaniu rozmaitych jednostek politycznych, pozbawionych czytelnej hierarchii i ośrodka władzy<sup>8</sup>. Ochrona różnic i współdziałanie wielu rozproszonych poziomów władzy ma stanowić zabezpieczenie dla tendencji historycznej, która jest symetryczna wobec wrogiej partykularyzacji: skrajny uniwersalizm prowadzi

---

<sup>5</sup> K. Pomian, *Europa i jej narody*, Gdańsk 2009, s. 7.

<sup>6</sup> Tamże, s. 40, 81.

<sup>7</sup> N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 1998, s. 41.

<sup>8</sup> J. Zielonka, *Europa jako imperium. Nowe spojrzenie na Unię Europejską*, przeł. A.J. Maziarscy, Warszawa 2007.

do uniformizmu, narzucania woli silniejszego, ekspansji i niszczenia małych kultur, narodów, religii, mniejszości.

Jednak chociaż uniwersaliści i partykularyści mogą spierać się ze sobą na płaszczyźnie politycznej o projekt dla Europy, to – jak zwraca uwagę Gerard Delanty – ich próba rozpoznania istoty europejskości opiera się na identycznych przesłankach. Uniwersalizm może istnieć tylko dlatego, że wyraża się w różnicach, które stanowią podłoże, na którym może dokonać się mediacyjna synteza. Partykularyzm zaś utrzymuje się z uwagi na osnowę ze strony uniwersalizmu, dzięki któremu różnice występujące w Europie nie są różnicami zewnętrznymi, lecz raczej wariantami tego samego. W rzeczywistości Europa opiera się w równej mierze na uniwersalizmie i partykularyzmie, a dokładniej mówiąc na ich wertykalnym, hierarchicznym ułożeniu:

Europa rozwiązała znany od wieków problem: uniwersalny kontra indywidualny, przenosząc sferę indywidualizmu do relatywizmu kultur narodowych, podczas gdy idea europejska pozostała w sferze uniwersalizmu. (...) Idea Europy może być w rzeczywistości postrzegana jako wyrażenie uniwersalistycznego projektu nacjonalizmu oraz jako niespełnione roszczenia państwa narodowego do uniwersalizmu. (...) Nacjonalizm potrzebował punktu odniesienia, aby wyjść poza własne ograniczenia i zostać usankcjonowanym, stąd więc pojawiła się idea uniwersalnego człowieczeństwa<sup>9</sup>.

Delanty poddaje tu dekonstrukcji binarną opozycję uniwersalnego (Europa) i partykularnego (naród). Nie są one obcymi sobie, niezależnymi własnościami. Mogą one współwystępować tylko na zasadzie synekdochy: część podstawiana jest za całość lub całość za część. Uniwersalizm nie istnieje w formie czystej, abstrakcyjnej, nieskażonej konkretem – artykułuje się tylko w formach partykularnych. Z kolei partykularyzm musi wyrażać roszczenia do uniwersalizmu, by móc uzyskać legitymizację.

Chwiejna geografia Europy nie wynikałaby wobec tego jedynie ze starć pomiędzy partykularyzmami (np. narodami czy religiami), ani z rywalizacji projektów uniwersalistycznych (np. Europa kapitalistyczna czy komunistyczna, chrześcijańska czy świecka). Należy zwrócić także uwagę na przenikanie się partykularnego i uniwersalnego. Na to przenikanie wskazuje kolejny czołowy historyk Europy, Tony Judt, pisząc, że istnieje tak wiele geografii Europy, ile partykularnych punktów spojrzenia na nią. W znanym eseju o Europie Judt pisze o niej w liczbie mnogiej: „jest

---

<sup>9</sup> G. Delanty, *Odkrywanie Europy. Idea, tożsamość, rzeczywistość*, Warszawa, Kraków 1999, s. 114.

wiele 'Europ', z których każda ma uzasadnione roszczenia do tego tytułu, a żadna nie ma nań monopolu"<sup>10</sup>. Przekładając tę wypowiedź na terminy niniejszej rozprawy: partykularyzm, aby mógł się wyrazić, potrzebuje znaleźć dla siebie uzasadnienie w uniwersalizmie. Wobec tego należy dostrzec, że konflikty rozgrywane na płaszczyźnie horyzontalnej – pomiędzy partykularyzmami i pomiędzy uniwersalizmami – muszą występować równocześnie na osi wertykalnej, tj. partykularyzm musi wystąpić z roszczeniem do uniwersalizmu, zaś uniwersalizm przybrać jakąś partykularną postać. Wracając do przywołanych wcześniej przykładów: uniwersalizm europejski, z którym sympatyzuje Pomian, jest niemożliwy bez partykularnych własności, które obok własności inkluzyjnych, przyczyniają się zarazem do kreowania wykluczeni z europejskości. Tymi własnościami w przemyśleniach Pomiana są: religia chrześcijańska (pierwsze zjednoczenie), kultura oświeceniowa (drugie zjednoczenie) czy pamięć o II wojnie światowej i wspólne interesy gospodarcze (trzecie zjednoczenie). Z kolei różnorodność, o której wspomina Davies i która była tak ważna dla wielu myślicieli europejskości, m.in. dla Francois'a Guizota<sup>11</sup>, Ernesta Renana<sup>12</sup> czy Niccolò Machiavelliego<sup>13</sup>, nie mogłaby się utrzymać, gdyby nie była różnorodnością podpiętą pod europejski uniwersalizm, dostarczający jej legitymizacji. Dla niektórych badaczy, np. dla konserwatywnej filozofki Chantal Delsol, uniwersalizm europejski może przetrwać tylko jeśli Europa zdoła obronić to, co w niej partykularne<sup>14</sup>.

W *Rozważaniach o XX wieku* Judt pokazuje, że uniwersalizm i partykularyzm są wzajemnie podstawialne za siebie – ich relacja może być odwracalna. By to wykazać, brytyjski historyk odwołuje się do przykładu dwóch XIX-wiecznych literatów, którzy wydatnie wpłynęli na rozwój świadomości paneuropejskiej<sup>15</sup>. Romantyczny poeta George Byron, który stał się rzecznikiem niepodległości Grecji, w której widział źródło uniwersalnych cnót, jest dla Judta paradygmatycznym reprezentantem postawy, która polega na wyborze jakiegoś partykularnego miejsca z uwagi na jego uniwersalne znaczenie. Postawa taka ciąży, zdaniem autora *Powojnia*,

---

<sup>10</sup> T. Judt, *Wielkie złudzenie? Esej o Europie*, przeł. A. Jankowski, Poznań 2012, s. 71.

<sup>11</sup> F. Guizot, *General History of Civilization in Europe. From the Fall of the Roman Empire to the French Revolution*, New York and Philadelphia 2009, s. 16.

<sup>12</sup> E. Renan, *Co to jest naród?*, przeł. S. Szafranek, [http://webheim.de/translated/Renan\\_Czym\\_jest\\_narod.html](http://webheim.de/translated/Renan_Czym_jest_narod.html) (dostęp: 11.12.2017 r.).

<sup>13</sup> N. Machiavelli, *The Art of War*, Chicago and London 2003, s. 58.

<sup>14</sup> H. Machińska (red.), *Idea Europy = Idea of Europe*, Warszawa 2004, s. 25.

<sup>15</sup> T. Judt, T. Snyder, *Rozważania o XX wieku*, przeł. P. Marczewski, Poznań 2013, s. 194.

ku niebezpieczeństwu, przed którym ostrzega Pomian: afirmacji wąskiej, zamkniętej tożsamości narodowej, która zrywa wszelki związek między partykularyzmem a uniwersalizmem. Z drugiej strony, Judt wspomina Wiktora Hugo, czołowego orędownika pozornie uniwersalistycznej koncepcji Stanów Zjednoczonych Europy, która przewyciężyć miała europejskie podziały. Jednak wyobrazenie, jakie Hugo miał o zjednoczonej Europie było od początku francuską projekcją. Ojczyzna pisarza miała w jego oczach cechy uniwersalne, Paryż okazywał się stolicą ogólnoludzkiej cywilizacji – Europa, a następnie cały świat miały zjednoczyć się pod przewodnictwem Francji i jej rewolucyjnego dziedzictwa. Dochodzi w tym przypadku do kontaminacji uniwersalizmu przez partykularyzm – w tym wypadku partykularyzm francuski. Jak pokazuję dalej, ukryty frankocentryzm idei paneuropejskiej był stałym motywem powracającym w oporze partykularystów przeciwko koncepcjom zjednoczeniowym – obawiali się oni, że pod pozorem dbałości o pokój i współpracę, zaprowadzony zostanie uniformizujący despotyzm na modłę francuską. Przykłady Byrona i Hugo, które przytacza Judt pozwalają mu pokazać, w jaki sposób możliwe jest przechodzenie od partykularyzmu do uniwersalizmu i z powrotem. Na konceptualnym poziomie postawy autorów *Giaura* i *Nędzników* okazują się pozbawione konceptualnych różnic, są one odwracalne.

Dynamika polityczna wokół uniwersalizmu i partykularyzmu wpływa na geografie Europy nie tylko od wewnątrz, przyczyniając się do ustalenia relacji hierarchicznych w jej obrębie. A skoro tak, to i transgresyjność Europy nie polega jedynie na przekraczaniu wewnętrznych partykularyzmów ku zjednoczeniowej pełni, ale i na pokonywaniu swoich zewnętrznych granic. Inaczej mówiąc, realizuje się ona w dwóch wymiarach europejskiego uniwersalizmu, które za Étienne'm Balibarem określam jako intensywny i ekstensywny<sup>16</sup>. Uniwersalizm intensywny służy znoszeniu barier i niesprawiedliwości wewnątrz tego, co społeczne – w przypadku Europy byłoby to np. przeciwdziałanie nierównościom między narodami i w obrębie narodów, a docelowo być może zniesienie narodowości. Z kolei uniwersalizm ekstensywny odpowiada za redefinicję tego, co społeczne poprzez przesuwanie granic zewnętrznych – w ten sposób współcześnie można interpretować na przykład kolejne rozszerzenia Unii Europejskiej czy liberalizację polityki migracyjnej, dzięki której Europa przyłącza stopniowo swoje zewnątrz.

---

<sup>16</sup> É. Balibar, *Equaliberty...*, s. 106.

Nie należy jednak tych dwóch orientacji, po których posuwa się uniwersalizacja ujmować niezależnie od siebie. Ich związek dostrzega Judt, pisząc że określone roszczenie mające zdefiniować, czym jest europejskość, prowadzi nie tylko do wewnętrznej hierarchii, ale i do zewnętrznej ekskluzji. Na uzasadnienie tej tezy podaje on stereotypowe przeciwstawienie Europy Zachodniej i Wschodniej: „kraje leżące na zachód od Łaby i Litawy są od dawna Europą, podczas gdy ziemie na wschód od tych rzek są zawsze jakoś w trakcie stawania się nią. Moglibyśmy rzec za Wolterem, że są dwie Europy: jedna, która ‘zna’ i druga, która chce być ‘znana’”<sup>17</sup>. Judt odnotowuje tutaj prawidłowość, do której wielokrotnie powracam na kolejnych stronach: teoria Europy jest teorią orientalistyczną, w której różnica konstruowana jest jako to, co niższe. Na skutek tego orientalizmu – który nie dotyczy tylko Orientu, ale każdego obszaru i każdej podmiotowości, której odmawia się dostępu do pełni europejskości – geografia wewnętrzna i zewnętrzna kształtuje się pod wpływem tej samej operacji dyskursywnej: to, co poza Europą wpływa na określenie Europy wybrakowanej czy – jak to się obecnie mawia – Europy „drugiej prędkości”. Chcąc badać zmienną geografii Europy, należy zatem uchwycić ten podwójny ruch wypychania z europejskości, który towarzyszy każdej uniwersalizacji. To, co europejskie zawsze wytwarza to, co partykularne, nie-europejskie albo nie całkiem europejskie – jako to, co niepasujące, niepełne, niereformowalne, nieczyste, inne. Judt, w sposób zamierzony lub przypadkowy, wskazuje drogę przełamania orientalistycznej geografii Europy. Pisząc, że to Europa wybrakowana, wschodnia znajduje się w fazie „stawania się”, historyk zasiewa dwuznaczność: czy chodzi tutaj jedynie o to, żeby Wschód stał się obecnym Zachodem (został objęty „starym”, tj. zachodnioeuropejskim uniwersalizmem), o to, by stał się nowym Zachodem („nowym” uniwersalizmem), a może o przekroczenie dialektyki europejskiego uniwersalizmu i partykularyzmu (otwarcie uniwersalizmu na to, co inne)? W tej części będę zastanawiał się, jak możliwy jest ostatni z wymienionych scenariuszy, który określam jako perspektywę transgresji transgresji, w której Europa jest już nie tylko jednostką transcendującą partykularyzm ku uniwersalizmowi, ale staje się zdolna nawet do przekroczenia swojego partykularnego uniwersalizmu i samą ideę transgresji czy też uniwersalizacji.

---

<sup>17</sup> T. Judt, *Wielkie...*, s. 71.

Po tych uwagach wprowadzających jasne staje się, że w badaniu europejskiego uniwersalizmu dostrzec trzeba nie tylko tendencję do znoszenia barier, ale i kontrtendencję do ich odtwarzania. Wyobrażenie, zgodnie z którym Europa istnieje tylko po to, by wychodzić poza siebie jest prawdziwie jedynie częściowo. I to nie tylko w tym sensie, że równoważy je przywiązanie Europy do stałej formy, potrzeba zakorzenienia i samozachowania – to stwierdzenie też byłoby tylko częścią prawdy. Tendencja do odtwarzania granic niekoniecznie jest przeciwieństwem pędu do ich likwidacji – mieści się ona już w samym ruchu znoszenia. Z drugiej strony, dodajmy dla równowagi, zamiar ochrony wnętrza, pozostawania w spoczynku wymusza aktywne działania, które także mają charakter ekspansywny. Mając na uwadze te dwa przeciwstawne ruchy – na zewnątrz i do wewnątrz – skłaniam się do ujmowania uniwersalizmu jako transgresji, która sama natrafia na swoje granice, a nawet odpowiada za ich wykształcanie się i podtrzymywanie. Na kolejnych stronach zastanawiam się nad tym jak można się tych obostrzeń pozbyć, by otworzyć europejski uniwersalizm na jego zewnątrz. W moim przekonaniu w realizacji tego zadania pomocny okazuje się poststrukturalizm.

W niniejszej części, która składa się z dwóch rozdziałów, prześlę, do jakiego stopnia myślenie o idei Europy w kategoriach uniwersalizmu, który przekracza wszelką partykularną formę, jaką przybiera Europa, nie tylko odpowiada za transgresję granic wewnętrznych i zewnętrznych, ale równocześnie przyczynia się do ich odtworzenia w nowym kształcie. By wyjść poza taką konceptualizację Europy, która bazuje na trwałej geografii i zabezpieczającym ją stabilnym podziale wewnątrz/zewnątrz – tego rodzaju ujęcie nazywam, za Deleuze'm i Guattarim, osiadłą geofilozofią Europy – odwołuję się do poststrukturalistycznych prac na temat Europy, w których analizowane w poprzedniej części teorie granicy i transgresji mają na celu wypracowanie nomadycznej geofilozofii Europy. By uzasadnić wykorzystanie teorii, które wykazują niemożliwość opisywania relacji europejskiego uniwersalizmu wobec partykularyzmu w kategoriach czytelnej granicy i przekraczającej ją transgresji, rozpoczynam od wykazania, że myślenie o Europie od zawsze przeniknięte było niejasnościami, co do granicy Europy w ich rozmaitych formach – geograficznych, mitologicznych, etymologicznych, kulturowych czy historycznych. Pokazuję jednak, że uniwersalistyczny dyskurs o Europie, który głosi pogląd o transgresyjnej naturze europejskości, ma problemy z pomyśleniem granicy Europy, tak wewnętrznych,

jak i zewnętrznych, w taki sposób, których umożliwiłaby uwolnienie się z dialektyki uniwersalizmu i partykularyzmu. Uniwersalistyczna transgresja okazuje się zbieżna z europocentryczną dominacją – europejski uniwersalizm skrywa swój wykluczający partykularyzm, poprzez który ustanawia relacje władze tak w stosunku do swojego geograficznego zewnątrz, jak i „wewnętrznego zewnątrz” (Europy wybrakowanej, peryferyjnej, drugiej prędkości). Tak rozumianej etnocentrycznej transgresji przeciwstawiam poststrukturalistyczną transgresję transgresję. W moim przekonaniu perspektywa ta dostarcza pojęć, które pozwalają na radykalizację fenomenu rozdarcia między tożsamością a jej znoszeniem, granicami a transgresją, częścią a całością, tym, co partykularne i tym, co uniwersalne. Poststrukturalizm dokonuje swoistego przekroczenia granic dyskursu przekraczania granic. Przeprowadza krytykę uniwersalizmu nie w imię obrony partykularyzmu, ale w celu wyplenienia z jego wnętrza krypto-partykularyzmu. Obie tradycje filozofii poststrukturalistycznej, które w tej części posłużą mi za punkty kulminacyjne łączy to, że usiłują otworzyć uniwersalizm na inność, nie pozbawiając go przy tym jego transgresyjnego impetu. Inność przestaje być tu traktowana jako bariera, którą uniwersalizm musi przekroczyć, żeby zaktualizować swój potencjał.

Materiałem badawczym, na którym będę się w tej części wspierał są prace najważniejszych historyków idei Europy, badaczy tożsamości europejskiej czy filozofów europejskości. Odwoływał będę się także do mitów, etymologii czy rozważań geopolitycznych. Analizowany materiał stanowi wyselekcjonowany, reprezentatywny wycinek dla moich wieloletnich studiów nad ideą Europy, które miały na celu rozpoznanie, do jakiego stopnia Europa jest myślana – *explicite* lub *implicite* – jako pojęcie uniwersalistyczne. W moich analizach staram się w transgresyjnym dyskursie o Europie tropić niejasności, aporie, niekonsekwencje, które wskazują na to, że Europa nie tylko otwiera się na to, czym nie jest, przygotowując swoją ekstensję, ale – więcej nawet – zapowiada już zniesienie samego ruchu zniesienia.

Rdzeń analizy zgromadzonego materiału stanowią w przypadku obu rozdziałów reinterpretacje europejskości dokonane za czołowymi poststrukturalistami. W rozdziale pierwszym taką spajającą rolę odgrywa filozofia Gillesa Deleuze’a i Félix’a Guattariego. Oferowane przez nią pojęcia, takie jak geofilozofia, osiadłe/nomadyczne czy większościowe/mniejszościowe, pozwolą mi zarysować jedną z dróg przekroczenia



dylematu uniwersalizmu i partykularyzmu. Przywołam także tych autorów, którzy tropem Deleuze'a i Guattariego rozwijają nomadyczną geofilozofię Europy.

W rozdziale drugim koncentruję się na fenomenologicznej i postfenomenologicznej filozofii europejskości, która wywodzi się od Edmunda Husserla, jednego z tych autorów, którzy w najbardziej ścisły sposób zestawili ze sobą Europę i uniwersalizm, a której przedłużeniem są poststrukturalistyczne rozważania o Europie przedstawione przez Jacquesa Derridę.

Biorąc pod uwagę, że Deleuze/Guattari i Derrida uznawani są najważniejszymi przedstawicielami poststrukturalizmu, niniejsza część rozprawy dostarcza obszernego wglądu w to, jak ich prace filozoficzne wpłynęły na współczesne myślenie o europejskim uniwersalizmie i do jakiego stopnia mogą pomóc w przekroczeniu jego ograniczeń. Poststrukturalizm w wersji Deleuzjańskiej i Derridiańskiej zazwyczaj nie jest uznawany za filozofię polityczną *sensu stricto*, choć w dwóch tomach *Kapitalizmu i schizofrenii* wyłożona została nowatorska krytyka kapitalizmu wraz z analizą warunków możliwości wprowadzenia polityki czy modelem polityki mniejszościowej<sup>18</sup>, a w przypadku Derridy mówi się o zwrocie etyczno-politycznym w jego późnej twórczości, który datowany jest od lat 90.<sup>19</sup> Jednak bardziej niż bezpośrednio polityczność filozofii Deleuze'a, Guattariego i Derridy interesuje mnie tutaj wpływ, jaki wywarła ona na najważniejszych współcześnie filozofów europejskości, którzy inspirowali się francuskimi poststrukturalistami. Należą do nich: Rosi Braidotti, Roberto M. Dainotto, Massimo Cacciari, Franco Cassano, Antonio Negri, Michael Hardt, Denis Guénoun, Rodolphe Gasché czy Jean-Luc Nancy. Jak staram się wykazać, ich prace pozwalają na przewyższenia uniwersalistycznego i transgresyjnego ujęcia europejskości, który odnajdujemy u tak różnych autorów jak np. Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Denis de Rougemont, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Edmund Husserl, Martin Heidegger czy Jan Patočka. Zderzając z tym transgresyjnym dyskursem perspektywę poststrukturalistyczną – w wersji Deleuzjańskiej i Derridiańskiej – staram się uwypuklić teoretyczne i polityczne stawki reinterpretacji europejskiego uniwersalizmu jako transgresji transgresji.

---

<sup>18</sup> P. Patton, *What is Deleuzian Political Philosophy?*, „Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política”, no 1, Nov. 2011, s. 115-124.

<sup>19</sup> S. Glendinning, *Derrida: A Very Short Introduction*, Oxford 2011, s. 78.

Rezultatem pierwszego rozdziału pt. „Przekroczyć przekraczanie. Od osiadłej do nomadycznej geofilozofii Europy”, jest opracowanie nomadycznych koncepcji europejskości, które wymykają się podziałom uniwersalizm/partykularyzm, wewnątrz/zewnątrz ugruntowanych w osiadłej geofilozofii Europy. Pozwalają ją przewyciężyć Deleuze i Guattari z ich myśleniem o deterytoralizującej, mniejszościowej polityce oraz współcześni filozofowie polityczni, którzy inspirowali się ich pracami.

Rozdział drugi, noszący tytuł „Od Europy funkcjonariuszy do Europy widm i powidoków. Gość-inny uniwersalizm”, oferuje z kolei takie przepracowanie europejskiego uniwersalizmu – występującego w tradycji Husserlowskiej i Heglowskiej – dzięki któremu zostałby on podporządkowany otwartości na to, co Inne. Patronuje mu interwencja Derridy w dyskurs o europejskości, najbardziej bezpośrednio zrealizowana w książce *Inny kurs*. Rozdział drugi podsuwa takie ujęcie Europy, w którym z połączenia uniwersalizmu i różnicy staje się ona pluriwersalna.

## ROZDZIAŁ 1: PRZEKROCZYĆ PRZEKRACZANIE. OD OSIADŁEJ DO NOMADYCZNEJ GEOFILOZOFII EUROPY

Autorzy, którzy konstruują europejski uniwersalizm jako ideę transgresywną, uzasadniają go poprzez odwołania do rozmaitych źródeł. Jak pokazuję dalej, potwierdzenia dla swoich rozstrzygnięć teoretycznych szukają w geograficznym kształcie Europy, który predestynować ma on ją do wędrówek, hybrydyzacji, wychodzenia z formy. Inni sięgają do mitologii o pochodzeniu księżniczki Europy – patronki kontynentu – której przeznaczeniem jest opuszczać rodzinny dom, by żyć w wykorzenieniu. Również etymologiczne rozważania nad nazwą własną „Europa” przywołują pradawne wyobrażenia, z których ma wynikać, że Europa jest rozległą przestrzenią czekającą na odkrycie. Inne ważne źródła europejskiego uniwersalizmu to przekonanie o chrześcijaństwie jako religii uniwersalnej, która przekracza partykularyzm wspólnot wyznaniowych ufundowanych na pochodzeniu<sup>20</sup>, czy o filozofii europejskiej jako uniwersalnej nauce, która w odróżnieniu od mitów, magii i tradycji może zostać przyswojona i rozwijana przez każdego<sup>21</sup>. Równie często uniwersalność Europy ma być ugruntowana w gospodarce kapitalistycznej, która wprawia w ruch mechanizm globalizacji<sup>22</sup>, w meta-narracji o europocentrycznej nowoczesności, która prowadząc do urefleksyjnienia stosunków społecznych, podważa ich stabilność i otwiera je zmianę społeczną<sup>23</sup> czy wreszcie w historycznym zwycięstwie demokracji jako uniwersalnego modelu politycznego, który przekracza hierarchie, nierówności i niesprawiedliwości społeczne<sup>24</sup>. W swoich rozmaitych wariantach, które rozwijam dalej, Europa pozostaje myślana jako idea transgresyjna, której przeznaczona została uniwersalizacja. To na ich tle należy osadzić poststrukturalistyczny wkład Deleuze’a, Guattariego i Derridy, kontynuowany przez współczesnych autorów.

---

<sup>20</sup> F. Tofighi, *Paul's Letters and the Construction of the European Self*, London and New York 2017.

<sup>21</sup> T. Miettinen, *On the Philosophical Foundations of Universalism: Reason, Task, Critique*, „SATS” 13(1), 2012, s. 19-38.

<sup>22</sup> D. Landes, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000, s. 49.

<sup>23</sup> G. Delanty, *Modernity and the Escape from Eurocentrism*. [w:] G. Delanty (ed.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, New York and Oxon 2006, s. 268-270.

<sup>24</sup> P. Rosanvallon, *Democratic Universalism as a Historical Problem*, „Constellations” 16(4), 2009, s. 539.

### 2.1.1. Porwanie Europy. Europa jako idea transgresyjna

Do z autorów, którzy sprawnie, w ramach jednej spójnej narracji, integrują wspomniane elementy europejskości należy z pewnością Zygmunt Bauman. Już sam tytuł znanej książki polskiego socjologa – *Europa – niedokończona przygoda* – podkreśla zamiłowanie Europy do wędrówki. Bauman usiłuje skonstruować taką tożsamość europejską, która pozbawiona będzie mocnych, prowadzących do ekskluzji i dominacji podstaw. Musi więc być Europa tym, co opiera się determinacjom, co znosi partykularne różnice – być przekroczeniem, negacją, a nawet negacją negacji zdolną kwestionować samą siebie w swoich kolejnych empirycznych postaciach. Bauman próbuje wpisać europejski postęp w misję uniwersalną, nadając przy tym owemu postępowi charakteru refleksyjnego, przypisując Europie zdolność do autokrytyki:

Europa nie jest czymś, co czeka na odkrycie; Europa jest misją – czymś, co należy dopiero powołać do istnienia, stworzyć, zbudować. (...) Być może jest to praca, która nigdy się nie kończy, wyzwanie, któremu nie sposób sprostać w pełni, perspektywa na zawsze nieosiągalna<sup>25</sup>.

Dla Baumana Europa to bezkres, otwarty horyzont, w który trzeba się wyprawić, ale nie po to, by kiedyś dotrzeć do jego kresu, lecz po to, by go w nieskończoność przesuwając i wraz z tym przesuwaniem dostrzegać nowe horyzonty, obszary niewiedzy, niepewności, skłaniające do dalszych eksperymentów. Nawet jeśli przygoda zatoczy koło i wrócimy do punktu wyjścia, to zawsze będziemy bogatsi o doświadczenia zebrane po drodze, przyjmimy inny punkt widzenia, czy wręcz punkt widzenia Innego – w takiej właśnie sytuacji ma znajdować się Europa po zmięczeniu swoich wielkich narracji. Jednak ich kres, który Bauman jako teoretyk ponowoczesności diagnozuje, zgadzając się w tej mierze z Jean-Françoisem Lyotardem<sup>26</sup>, nie może być kresem Europy, jej przygody. Chociaż europejska nowoczesność jest jedną z metanarracji, to zarazem jest metanarracją szczególną, w pewnym sensie meta-metanarracją, ponieważ zawiera w sobie immanentną możliwość autokrytyki. W swoich uniwersalizacjach Europa gotowa jest nieustannie zrzekać się samej siebie na rzecz przekraczającego je ideału, a także pod wpływem rzeczywistości dokonywać odrzucenia tego ideału i zastępowania go nowym. Dziedzictwo europejskie okazuje się

---

<sup>25</sup> Z. Bauman, *Europa...*, s. 7.

<sup>26</sup> J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

zatem – Bauman powołuje się w tym miejscu na rozważania innego wielkiego filozofa europejskości, Hansa-Georga Gadamera<sup>27</sup> – zdolnością do zdrady samego siebie na rzecz Innego. Europa transcenduje samą siebie pod wpływem spotkania ze swoim innobytem, różnicą, która zawsze okazuje się różnicą pozorną, możliwą do przyswojenia, podlegającą asymilacji. Granice Europy istniałyby w tym ujęciu w zgodzie z analizowaną w części I dialektyczną teorią – po to, by je przekraczać. Bauman przyznaje, że przekraczanie nie zawsze odbywa się w sposób pokojowy, z szacunkiem dla Inności – nader często Europa ucieka się do przemocy uniformizacji, niekiedy wręcz do destrukcji zewnątrz, co polski socjolog wielokrotnie w swojej książce podkreśla. Ale mimo, że Bauman – podobnie jak przed nim Theodor W. Adorno i Max Horkheimer w *Dialektyce oświecenia*<sup>28</sup> – wykazał, najpełniej w swojej *Nowoczesności i zagładzie*, związek totalitarnej przemocy z europejską nowoczesnością, to w *Europie – niedokończonyj przygodzie* nie prowadzi go to do defetystycznego wniosku, że Europa powinna ustawać w swoich uniwersalizujących wysiłkach. Tylko kontynuując swoją prometejską misję<sup>29</sup>, Europa może zachować zdolność do autorefleksji i samokrytyki. Jest bowiem Europa „kulturą, która nie zna spoczynku, kulturą, która żywi się kwestionowaniem istniejącego porządku rzeczy, a także kwestionowaniem sposobu, w jaki go kwestionuje”<sup>30</sup>. Bez zachowania swojej awanturniczej żyłki, złączona i zamknięta w sobie, w swoim partykularyzmie Europa pozostanie, ostrzega Bauman, ślepa na globalne niesprawiedliwości, które stanowią neokolonialną pozostałość jej przeszłej dominacji. Poddanie się przeświadczeniu, iż odnalazło się swoją istotę, że utrwaliło się na wsze czasy swoją zmienną dotychczas geograficznie (np. w zamkniętej na świat zewnętrzny Unii Europejskiej) byłoby zdradą europejskości. W popularnym żargonie tę samą myśl wyraził polityk Jacques Delors, który w latach 1985-1995 stał na czele Komisji Europejskiej, w wielokrotnie cytowanym stwierdzeniu: „Europa jest jak rower. Musi posuwać się do przodu. Jeśli się zatrzyma, wywróci się”<sup>31</sup>.

Dla Baumana Europa zanim stała się czymś – a więc zanim stała się stawianiem się – była kimś. Jednak jako persona Europa z trudem daje się przedstawić w jakiejś

---

<sup>27</sup> H-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 1992.

<sup>28</sup> T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010.

<sup>29</sup> Z. Bauman, *Europa...*, s. 17.

<sup>30</sup> Tamże, s. 21.

<sup>31</sup> G. Ross, *The European Union and Its Crises. Through the Eyes of the Brussels Elite*, Palgrave Macmillan 2011, s. 18.

ostatecznej postaci. Rzecz nie tylko w tym, że jej historia opowiada dzieje wędrówki. Sama Europa staje się w tej wędrówce nieuchwytna. Jej wizerunek, zupełnie jak geografia lądu, który zostanie nazwany jej imieniem, dosłownie rozlewa się. Mit o fenickiej księżniczce Europie fascynuje nie tylko Bauman. Nader często służy on autorom chcącym ustalić istotę Europy za punkt wyjścia. Zwracają oni uwagę w szczególności na dwie osobliwości. Jedna zauważalna jest już we wszelkich etymologiach, w których poszukuje się źródeł dla nazwy własnej Europa. Pomimo różnic między nimi, każda z nich odsyła do wizerunkowych wyobrażeń, które konotują rozległość, odkrywanie czy rozświetlanie mroku. Etymologia grecka prowadzi do przymiotnika *europos* (gr. „daleko spoglądający”, „dalekowzroczny”), którym Homer dookreślał imię Zeusa – twierdzi się więc, że duchowi europejskiemu właściwe jest przekraczanie horyzontów i realizacja ambitnych wizji. Inny grecki źródłosłów, wskazuje na połączenie przymiotnika *eurus* („szeroki”, „przestrenny”) z rzeczownikiem *opos* („oko”, „twarz”, „oblicze”) – pozwala ono, jak pisze historyk idei europejskiej, Heikki Mikkeli, personifikować Europę jako kobietę o szerokiej twarzy, wielkich oczach czy pięknym obliczu<sup>32</sup>. Jeden z najczęściej cytowanych ideologów europejskości, poeta Paul Valéry widział w Europie kobietę o pięknych oczach i szerokim spojrzeniu, kierowanym na Zachód<sup>33</sup>. Także etymologie prowadzące poza grekę mają dla badaczy idei europejskiej potencjał jednocześnie ekstensywny i rozświetlający. Hipoteza wedle której nazwy Azji i Europy pochodzą z Mezopotamii z języka akadyjskiego, w którym *asu* i *acu* znaczą „wznosić się”, zaś *erib* czy *erebu* „wstępować”, wspiera wyobrażenia solarne – Azja jako kraina wschodu słońca, Europa jako obszar zachodu – skłaniając zarówno do wprowadzania progresywnego porządku następstwa (Europa jako postęp wobec Orientu), jak i odkrywania, oświecania mroku, które miałyby być powołaniem Europejczyków<sup>34</sup>. Solarne, horyzontalne znaczenia odnajdziemy także w propozycji, zgodnie z którą Europa pochodzi od celtyckiego *wrab* („Zachód”)<sup>35</sup>. Z kolei do wyobrażeń ekstensywnych prowadzi ostatnia z hipotez, wskazująca na trop hebrajski. Wspiera się ona na wywiedzionym z Biblii przekonaniu, że Europejczycy są potomkami jednego z synów Noego, Jafeta, który – zgodnie z podaniem Księgi Rodzaju – miał zostać wyróżniony przez Boga i otrzymać „dużą

---

<sup>32</sup> H. Mikkeli, *Europe as an Idea and an Identity*, MacMillan Press 1998, s. 3.

<sup>33</sup> J. Derrida, *Imny kurs*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2017, s. 25.

<sup>34</sup> D. de Rougemont, *The Idea of Europe*, Cleveland and New York 1968, s. 26.

<sup>35</sup> Tamże.

przestrzeń”<sup>36</sup>. By przydać biblijnej interpretacji etymologicznego uzasadnienia twierdzono, że *Europ* oznacza z hebrajskiego „wielką nadzieję na udane małżeństwo” i sugerowano, że jedynie Jafet z trzech synów Noego zachował specjalne przymierze z Bogiem, podczas gdy przeklęty przez Noego Cham, przodek Afrykańczyków ponosi winę za ich podrzędny status<sup>37</sup>.

Etymologia dostarcza źródeł, w których wielu autorów upatruje uzasadnień dla progresywistycznych, uniwersalizujących ujęć istoty europejskości. Wnioski płynące z takich odczytań są jasne: Europa powołana jest do przekraczania swoich granic, do reprezentowania uniwersalizmu, który wyraża się w odkrywaniu samej siebie dzięki odkrywaniu świata, nazywaniu go, opisaniu, skomunikowaniu – krótko mówiąc, we włączenia innych części świata w historię uniwersalną, której funkcjonariuszką jest Europa. Jak pisze Richard Waswo, badacz zajmujący się wpływem mitów na wyobrażenia, jakie zachodnia cywilizacja podtrzymuje na swój temat, narracja o linearnym postępie, uzasadniająca nie tylko odkrycia, ale też dominację i eksterminację autochtonów, obecna jest już w starożytności i towarzyszy jej do współczesności, np. w nadużywanej idei interwencji humanitarnej, która przyznaje Zachodowi prawo do cywilizowania innych. Autor *The Founding Legend of Western Civilization* kluczową rolę w formowaniu się zachodniej mitologii przyznaje opowieści o Eneaszu, która wprowadza takie dychotomie jak podział na świat cywilizowany i niecywilizowany, kultywujący ziemię i nieznający rolnictwa, zakładający miasta i nieurbanizowany<sup>38</sup>.

Dla moich rozważań najistotniejszy jest jednak mit o księżniczce Europie, który ideolodzy i badacze Europy chętnie interpretują podług prawidłowości wychwyconych przez Waswo. Powyżej wspominałem o roli, jaką w uniwersalistycznych interpretacjach odgrywa etymologia nazwy własnej Europa. Teraz przyjrzę się temu, jakich argumentów na ich rzecz dostarcza historia opowiedziana w micie.

Zgodnie z jego treścią księżniczka Europa<sup>39</sup> miała zostać uprowadzona ze śródziemnomorskich brzegów Fenicji przez Zeusa, który przybrał dla zwabienia jej przybrał formę byka i na grzbiecie przeniósł ją wśród morskich fal na wyspę Krete

---

<sup>36</sup> Rdz 9, 27.

<sup>37</sup> P. Burke, *Decline or renaissance: the transformation of European consciousness after the First World War*, [w:] B. Strath (ed.), *Europe and the Other and Europe as the Other*, Bruxelles, New York 2000.

<sup>38</sup> R. Waswo, *The Founding Legend of Western Civilization. From Virgil to Vietnam*, London 1997.

<sup>39</sup> J. Parandowski, *Mitologia*, Warszawa 1992, s. 200-206.

(co ciekawe, Fenicja to dzisiejsza Syria, skąd do Unii Europejskiej, także morzem na brzegi greckich wysp próbują się przedostać uchodźcy). Na ogół mit ten funkcjonuje jako „porwanie Europy” albo „gwałt na Europie”, by podkreślić dramatyczny i niekonsensualny przebieg zdarzeń, w wyniku którego księżniczka opuściła z Zeusem swoje rodzinne królestwo. Niekiedy zwraca się jednak uwagę, że Europa oddaje się bykowi, ujeżdża go, kontroluje swój los, z wędrówki czerpiąc przyjemność. Takie interpretacje są ryzykowne – łatwo posądzić księżniczkę Europę o popadnięcie w syndrom sztokholmski albo, co gorsza, ubrać mit w patriarchalną fantazję o kobiecie, która chce być zgwałcona. Mimo wszystko, łatwo domyślić się, dlaczego Europejczycy potrzebują przypisać swojej patronce chociaż minimum decyzyjności czy sprawczości. Gdyby tego nie zrobili, Europa byłaby tym, co ukradzione Azji i co nie zasługuje na odrębną tożsamość. Podkreślając, że Europa-księżniczka zgadza się wyruszyć z Zeusem, można ugruntować Europę-ideę jako coś, co niejako z własnego wyboru ucieka przed Azją w poszukiwaniu lepszej przyszłości w stronę obcego kontynentu, który nazwany zostanie jej imieniem. W ten sposób mit wyłożony został w bodaj najpopularniejszej wersji spisanej, poemacie Moschosa: przed porwaniem Europa śni sen, w którym wytropić pozwala się jej autonomiczne pragnienie: dwa lądy, jeden bliski – drugi daleki, wrywają sobie Europę. Przybierają one żeńskie postaci: obce kobiety mają pochodzenie egejskie, greckie, zaś wśród dam z jej własnego dworu jedna podaje się za matkę Europy. Po przebudzeniu księżniczka zastanawia się:

Co oznaczały te dziwne sny, które mną targnęły w najśłodszej drzemce, jaką miałam w moim łóżku, w mojej komnacie? I kim była ta kobieta z obcego kraju, którą ujrzałam w mym śnie? Och, jakież pragnienie ogarnęło me serce na jej widok i jak chętnie wzięła mnie w swe ramiona i spojrzała na mnie, jakbym była jej dzieckiem!”<sup>40</sup>

Wyobrażenie na temat Europy, która najpierw śni o tym, że zostanie wyrwana ze swojego rodzinnego domu ku obcego kraju, a później przekracza morze w kierunku zachodnim, wielu badaczy i ideologów europejskości skłania do przypisywania tej opowieści tych samych uniwersalistycznych znaczeń, które wywodzone są z etymologii. Ustanowione zostaje zerwanie między Europą jako procesualną egzystencją niewyposażoną w żadną substancjalną istotę, której przeznaczeniem jest stawanie-się i rozwijanie swojej tożsamości w oparciu o ciągle mierzeni się z nietożsamością, a Wschodem, który wyobrażany jest jako przeszłość Europy,

---

<sup>40</sup> Moschos, *Poems*, <http://www.theoi.com/Text/Moschus.html> (dostęp: 15.05.2017 r.).



jej prehistoria, która dostarcza Europie schedy, w oparciu o którą staje się ona kontynentem o misji uniwersalnej. Jej własny postęp ma w przyszłości promieniować na cały Stary i Nowy Świat. Pogląd ten obecny jest w wielu koncepcjach: w średniowiecznych teoriach postępu rozumianego jako *translatio imperii et studii* i czerpiących z nich historiozofii oświeceniowych, przepelnionych metaforami solarnymi, które wyrażały myśl, że tak jak słońce przebywa swoją wędrówkę ze Wschodu na Zachód, tak postęp i wolność wzrastają w historii z despotycznego Orientu, gdzie wolny jest Jeden do demokratycznej Europy, gdzie wolność staje się własnością wielu (zostawiając z boku pogrążoną w mroku Afrykę i omijając inne ludy bez historii). W sztafecie postępu Europa przejmuje pałeczkę po Oriencie, przejmując, przyswajając i wznosząc na wyższy poziom zaawansowania jego dziedzictwo, a zarazem stając się nową, uniwersalną miarą rozwoju dla całego świata. W swoim wariacie historycznym europejski uniwersalizm opiera się zatem na konceptach pojedynczego linearnego czasu, progresywnego następstwa epok dziejowych, których nosicielem jest każdorazowo inny obszar świata, a także teleologii całego procesu, który zmierza do spełnienia, niekiedy rozumianego jako przywrócenie na wyższym poziomie utraconej pełni<sup>41</sup>.

Do podobnych wniosków prowadzić może ciąg dalszy mitologii greckiej, skupiający się na poszukiwaniach porwanej Europy<sup>42</sup>. Król Tyru, Agenor, będący ojcem Europy, wyprawia na poszukiwania jej braci. Jeden z nich, Kadmos, miał udać się po poradę do wyroczni delfickiej, która nakazała mu podążać za napotkaną w polu jałówką i założyć miasto w miejscu, w którym ta zdecyduje się przystanąć. Przepowiednia spełniła się – Kadmos miał założyć Teby i przynieść Grekom alfabet fenicki. Kadmos, który szukając Europy, odkrywa ją w marszu i który nie mogąc jej ostatecznie odnaleźć, musi niejako założyć jej imitację, podobnie jak jego siostra jest bohaterem transgresyjnym.

Odwołując się do perypetii Europy i Kadmosa – a także do biblijnej historii Jafeta – Bauman skonkluduje:

Opowieści różniły się od siebie, ale w każdej z nich Europa była niezmiennie przestrzenią przygód – bezkresnych podróży podejmowanych z myślą o jej odkryciu, stworzeniu lub cudownym powołaniu do życia. (...) Europejczycy byli poszukiwaczami przygód,

---

<sup>41</sup> K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2005, s. 250-251.

<sup>42</sup> J. Parandowski, *Mitologia...*, s. 201.

„awanturnikami” wśród miłośników ciszy i spokoju, niepoprawnymi i niestrudżonymi wędrowcami wśród zalęknionych i osiadłych ludów, włóczykijami i niespokojnymi duchami wśród tych, którzy woleliby raczej przeżyć swoje życie w świecie kończącym się zaraz za rogatkami wioski<sup>43</sup>.

Inny z czołowych współczesnych socjologów, który podobnie jak Bauman usiłuje przemyśleć ideę Europy w perspektywie załamania się ekspansywnej nowoczesności, Ulrich Beck w książce napisanej z politologiem Edgarem Grande i zatytułowanej *Europa kosmopolityczna*, również inspirowany mitem o księżniczce, by wprowadzić Europę w ruch. Autor *Spoleczeństwa ryzyka* swoją propozycję opiera na przeciwstawieniu Europy jako pewnej realności i Europy jako idei regulatywnej. Rozdźwięk między tymi dwoma poziomami, empirycznym i idealnym, nadaje Europie charakteru anty-esencjalistycznego, pozbawionego źródłowej *arche*, za to wysuniętego w stronę ciągle pracowanego, potencjalnie kosmopolitycznego *telos*. Beck i Grande uważają, że pojęcie Europy należy przemyśleć w perspektywie tego, co nazywają „drugą nowoczesnością” – stanowi ona refleksyjną fazę nowoczesności, która w odróżnieniu od fazy pierwszej jest otwarta na inność i świadoma skutków ubocznych i form ryzyka, jakie wytwarza postęp. O ile pierwsza nowoczesność rządziła się logiką „albo-albo”, tzn. albo tradycja, albo nowoczesność; albo wewnątrz, albo zewnątrz; albo państwo narodowe, albo Europa, o tyle druga nowoczesność rozwija się podług logiki „zarówno, jak też”, która potrafi przetwarzać dualizmy i umożliwiać ich współistnienie, zamiast rozgrywać przeciwko sobie oba człony opozycji<sup>44</sup>. Dzięki temu, piszą niemieccy badacze, Europa drugiej nowoczesności potrafi wykroczyć także poza przeciwieństwo uniwersalizmu i partykularyzmu, które politycznie wyraża się dzisiaj przede wszystkim w konflikcie integracji kontynentu i obronie suwerenności państwa narodowego. Skoro uniwersalizm prowadzi do europeizmu niewrażliwego na tożsamości narodowe, regionalne czy różnice statusowe (płci, wieku, rasy, klasy, etniczności, języka), a partykularyzm do nacjonalizmu, który jest równie homogenizujący i nieczuły na inność, oba należy przekroczyć jako nie-refleksyjne projekty typowe dla pierwszej nowoczesności. Dlatego Beck i Grande odróżniają konceptualnie uniwersalizm od kosmopolityzmu<sup>45</sup>. Ten drugi jest ubogaceniem pierwszego o różnicę, zarówno pojawiającą się wewnątrz dominującej tożsamości,

---

<sup>43</sup> Z. Bauman, *Europa...*, s. 8.

<sup>44</sup> U. Beck, E. Grande, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, przeł. A. Ochocki, Warszawa 2009, s. 65-76.

<sup>45</sup> Tamże, s. 41-45.

jak i kwestionująca ją z zewnątrz, ponieważ praktykuje wspomnianą logikę „zarówno, jak też”. I znowuż, autorzy *Europy kosmopolitycznej* dla swojej propozycji znajdują potwierdzenie w micie o księżniczce, pisząc o nim następująco:

Znajdują się tu wszystkie atrybuty budzącego grozę mitu: zostają zlekceważone granice – te między bogiem, człowiekiem i zwierzęciem, jak też między obszarami panowania; mowa jest o przemianie, czarowaniu, zdobywaniu i uprowadzeniu, urzekająca Europa zostaje pozbawiona swojego samookreślenia i, przymuszona, musi żyć „między kulturami”, a więc „wykorzeniona”, „wyobcowana”, ale te dylematy, ta dyferencjacja jako egzystencja, egzystencja jako dyferencjacja nie są prezentowane jako historia straty, jako słabość, blokada działania, raczej ugruntowują one siłę i moc działania Europy<sup>46</sup>.

Motyw przymuszonej do życia w wykorzenieniu Europy, wraca w książce Becka i Grande wielokrotnie, gdy piszą oni o jej geografii: „Europy nie ma, istnieje tylko europeizacja, rozumiana jako zinstytucjonalizowany proces ciągłej zmiany”<sup>47</sup>, „Europa nie jest żadnym utrwalonym i zakonserwowanym stanem. Europa jest innym słowem dla zmiennej geometrii”<sup>48</sup>, „Europy nie można znaleźć, trzeba ją wynaleźć”<sup>49</sup>. Z drugiej strony, chociaż autorzy sympatyzują z anty-esencjalistycznym ujęciem Europy i starają się znaleźć dla niej ugruntowanie w teorii drugiej nowoczesności, to są w pełni świadomi, że przekraczanie esencjalizmu samo może popadać w nowego rodzaju esencjalizm. Może on przybierać formę partykularyzmu wyższego rzędu (Europa jako kultura, tradycja, kontynent, terytorium, superpaństwo zbudowane na stabilnym podziale my/oni, na ochronie granic) albo uniwersalizmu, który jest wrogi wobec swojego zewnątrz (Europa jako cywilizacja, która przekracza swoje granice po to, by podporządkowywać sobie, ujarzmić i niszczyć inność). W przypadku tak pojętej uniwersalizacji, europejskość staje się rodzajem normy, którą jedni spełniają, a inni nie. Ci pierwsi posługują się wówczas europejskością dla ustanowienia swojej hegemonii sprawowanej za pomocą przemocy symbolicznej. Warto wspomnieć w tym kontekście o książce Becka *Niemiecka Europa*, w której socjolog ostrzegł swoich rodaków i rząd w Berlinie, że narzucanie w Unii Europejskiej polityki gospodarczej, która podporządkowana jest partykularnym interesom niemieckiej gospodarki, nie służy wcale europeizacji, lecz germanizacji Europy<sup>50</sup>. Odważna interwencja Becka,

---

<sup>46</sup> Tamże, s. 409.

<sup>47</sup> Tamże, s. 32.

<sup>48</sup> Tamże, s. 32-33.

<sup>49</sup> Tamże, s. 34.

<sup>50</sup> U. Beck, *Niemiecka Europa. Nowe krajobrazy władzy pod znakiem kryzysu*, przeł. R. Formuszewicz, Warszawa 2013.

stanowiąca wyraz jego kosmopolityzmu głoszonego w kontrze do polityki, która nie prowadziła nawet do tego, by Europa stała się powiększonymi Niemcami, lecz do politycznych konfliktów wynikających z tego, że poszczególne części UE stają się Niemcami w różnym stopniu wybrakowanymi, stanowi przykład przekroczenia dychotomii uniwersalizm/partykularyzm. Beck pokazuje, że rozwiązania uważane za uniwersalne, mogą realizować partykularne interesy i opierać się na partykularnych modelach, które nie nadają się do uniwersalnej implementacji. Z kolei opór wobec tych rozwiązań niekoniecznie musi mieć charakter partykularystyczny – na przykład działania lewicowego greckiego rządu, który nie chciał zaakceptować neoliberalnej polityki gospodarczej narzucanej Atenom przez Unię Europejską z inspiracji Berlina, prezentowany był przez polityków i akademików krytycznych wobec „niemieckiej Europy” jako alternatywny uniwersalizm, który pozwoli przebudować ład gospodarczy UE w sposób, który weźmie pod uwagę specyfikę jej poszczególnych części<sup>51</sup>.

Propozycje Becka są więc formułowane w równej mierze przeciwko partykularyzmowi, który odrzuca Europę jako ciało obce, jak i przeciwko europejskiemu uniwersalizmowi, który nie radzi sobie, ani z wewnętrznymi różnicami, ani z zewnętrzną innością. Nie inaczej niż partykularyzmy takie jak naród, rasa czy wspólnota językowa, Europa – chociaż jawi się jako siła anty-partykularystyczna – zagrożona jest sedymentacją tożsamości, ilekroć odwraca się od kierunku kosmopolitycznego. Zarazem Beck stara się pomyśleć kosmopolityzację, jaką mogłaby realizować Europa, poza wszelką logiką dominacji w stosunkach z jej zewnętrznym otoczeniem – w przeciwnym razie Europa popełniałaby na zewnątrz ten sam błąd, o który badacz oskarża Berlin wewnątrz Unii Europejskiej: stawałaby się unilateralm ośrodkiem narzucania norm, kontynuującym imperialne nastawienie względem reszty świata. Nie oznacza to, że Beck przechodzi na pozycje postmodernistyczne, które według niego konserwują jedynie mozaikę partykularyzmów i upowszechniają postawę relatywistyczną<sup>52</sup>, rezygnując z wszelkiego uniwersalizmu i kosmopolityzmu. Projekt *Europy kosmopolitycznej* polegać ma na takim przedstawieniu inności, która dłużej nie jest dla Europy czymś zewnętrznym, zagrażającym jej czy zmuszającym ją do asymilowania różnicy. Inność nie ma być zniesiona przez Europę, lecz wzbogacać ją. Beck usiłuje uciec od rozumienia tożsamości jako to-samości, która zajęta

---

<sup>51</sup> J. Warufakis, *A słabi muszą ulegać? Europa, polityka oszczędnościowa a zagrożenie dla globalnej stabilizacji*, przeł. R. Mitoraj, Warszawa 2017.

<sup>52</sup> U. Beck, E. Grande, *Europa...*, s. 41.

jest poszukiwaniem wokół siebie tylko tego, co już znane, swojskie, takie samo. Taka zamknięta tożsamość nie zna prawdziwego zewnątrz, rzeczywistej Inności, która – jak chce Emmanuel Levinas – jest bezgraniczna i bezwarunkowo zmusza „ja” do odpowiedzialności etycznej za Innego<sup>53</sup>. Ową inność Beck przenosi do wnętrza tożsamości, rozszczepia ją do tego stopnia, że staje się ona różna wobec samej siebie. Dla autora *Władzy i przeciwwładzy w epoce globalnej* wielość kulturowa nie stanowi problemu, który należałoby rozwiązać poprzez ustanowienie jakiegoś uniformizującego porządku. Blisko jego przemyśleniom do motta Unii Europejskiej *In varietate concordia* (Zjednoczeni w różnorodności), którego jednak zdaniem tego badacza wspólnota europejska nie realizuje zbyt przykładowo, pozwalając sobie zarówno na tłumiące wartościowe różnice gładzachtowanie kultury, jak i na niepokojący rasizm. Wszystko to świadczy o tym, że Europa nie potrafi jeszcze obejść się bez tożsamości esencjalistycznej, wykluczającej<sup>54</sup>. Beck idzie tu w ślady bogatej tradycji w historii idei, która utożsamiała Europę jako ideę polityczną, która opiera się na wielości ośrodków władzy, nigdy niesprowadzalnych do jednowładztwa. Tym, co jednoczyłoby Europę byłoby w tym ujęciu zachowanie przestrzeni politycznej, która sprzyja utrzymaniu wielości republik, najlepiej zabezpieczających wolność. Propozycja Becka nie opiera się na postulacie całkowitego uprzywilejowania kosmopolitycznej idei Europy względem porządku empirycznego – to skutkowałoby uprzywilejowaniem jakiegoś rodzaju abstrakcyjnego ponadnarodowego uniwersalizmu, który zagrażałby różnicom, zamiast z nich czerpać. Dla Becka Europa zawsze jest rozdarta między pewną rzeczywistością a pewnym ideałem – kosmopolityzacja jest jedynie zachętą, by podział ten nieustannie rozważać i przesuwac, oddawać się dialektyce granic, gdzie ich otwieraniu towarzyszy konieczność ich zamknięcia w innym miejscu<sup>55</sup>. Fakt, że granice Europy są osobiwie ruchome rodzi paradoks, który polega na tym, że znoszenie granic wewnętrznych, które integrują europejską tożsamość powoduje wzmocnienie granic zewnętrznych, które mają ją ochraniać przed Innym<sup>56</sup>. Żywotność Europy ma polegać na tym, że proces ten nie zatrzymuje się i żadna forma partykularyzacji nie może się długo utrzymać.

---

<sup>53</sup> E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.

<sup>54</sup> U. Beck, E. Grande, *Europa...*, s. 295.

<sup>55</sup> Tamże, s. 406.

<sup>56</sup> Tamże, s. 291.

Zarówno Bauman, jak i Beck, próbują dokonać przeformułowania europejskiego uniwersalizmu w taki sposób, by różnica nie sprowadzała się do zewnętrznej bariery, którą należy pokonać, ale stała się wewnętrzną częścią tożsamości, umożliwiającej jej autokrytykę. Podobny program przyświecał Denisowi de Rougemontowi, jednemu z najbardziej znanych ideologów Europy, który próbował pogodzić europejskie tendencje zjednoczeniowe z afirmacją różnorodności. Uniwersalizm w jego ujęciu służył przekraczaniu tożsamości narodowych nie tylko poprzez nadbudowywanie ponad nimi tożsamości europejskiej, ale również dzięki podkopywaniu ich przez bardziej partykularystyczne tożsamości regionalne i lokalne. Europa miała służyć obronie „małych ojczyzn”, a „małe ojczyzny” zabezpieczać Europę jako zjednoczoną w różnorodności. Na drodze do tego procesu jednoczenia poprzez różnicowanie czy też różnicowania poprzez jednoczenie, stały państwa narodowe, które zdaniem de Rougemonta pozbawiły Europę zarówno odziedziczonej jedności duchowej, jak i historycznej różnorodności języków, dialektów, tradycji, kuchni, obyczajów, kultów, wspólnot lokalnych: <sup>57</sup>. Szwajcarski eseista i badacz idei europejskiej szkodliwy, prowadzący do wrogości partykularyzm widział nie w regionalizmach, lecz w państwach narodowych, a uniformizujący, totalny uniwersalizm nie w idei europejskiej, lecz w imperiach amerykańskim i radzieckim. Zjednoczona w różnorodności Europa miała być kontrpropozycją dla podlegających amerykańskiej lub sowieckiej państw narodowych<sup>58</sup>. De Rougemont obnażał fałszywość alternatywy „Europa czy państwo narodowe” pokazując, że partykularyzm nacjonalizmów zawsze był zależny od utrzymania europejskiego ładu, który podtrzymywał go w równowadze. Jak rozwija ten wątek Ariane Chebel d’Appollonia<sup>59</sup>, plany wiecznego pokoju dla Europy i XIX-wieczne projekty Stanów Zjednoczonych Europy miały stanowić zabezpieczenie przed nią samą, przed jej wewnętrznymi podziałami, a ponadto przed zewnętrznymi zagrożeniami, z kolei powojenna integracja była zbudowana na pamięci o własnej historii i ostrzeżeniu, czym może skończyć się wybuch partykularystycznych waśni. Mając świadomość, do jakiego stopnia Europa pozwalała dotąd nacjonalizmom i innym postawom opartym na wrogości rozkwitać, de Rougemont szukał możliwości zerwania tego związku.

---

<sup>57</sup> D. de Rougemont, *List otwarty do Europejczyków*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1995, s. 34.

<sup>58</sup> Tamże, s. 16-17.

<sup>59</sup> A. Chebel d’Appollonia, *European Nationalism and European Union*, [w:] A. Pagden (ed.), *The Idea of Europe*, Cambridge 2002, s. 175-178.

Dla swojego projektu politycznego szwajcarski eurofederalista argumentów poszukiwał w badaniach nad ideą europejską, w historii kontynentu, w przeszłych projektach zjednoczeniowych i w transnarodowych ruchach politycznych, intelektualnych czy artystycznych. W swojej pracy *The Idea of Europe* zebrał także i spopularyzował omawiane już przeze mnie źródła mitologiczne i etymologiczne, poddając je uniwersalizującej interpretacji. Książka de Rougemonta została napisana tak, jakby wszystko w dotychczasowej historii Europy dało się odczytać i wtórnie legitymizować z perspektywy powojennej integracji. Autor skonstruował swój wywód w taki sposób, jakby współczesność stanowiła zwieńczenie pracujących sił dziejowych. De Rougemont stwierdzał, że Europa jest starsza od jej narodów, dostarcza im ona idei, którą muszą one zrealizować – i w świetle tego założenia nadawał sens dziejom Europy i towarzyszącej im refleksji<sup>60</sup>.

Z mitu o księżniczce autor *Listu do Europejczyków* wysnuł następujący wniosek, który organizował zarówno jego zjednoczeniowy program polityczny dla kontynentu, jak i metodę badania idei europejskiej:

Europę znaleźć można tylko w procesie jej tworzenia. Jedyny sposób na zdefiniowanie Europy oznacza jej skonstruowanie. Zadanie to w mniejszym stopniu polega na ustanawianiu granic w czasie historycznym i przestrzeni geograficznej, co na niezmordowanym ożywianiu mocy europejskiego geniuszu, który okazuje się być uniwersalnym<sup>61</sup>.

W swoich badaniach de Rougemont przyjmował orientację teleologiczną: każdorazowo konstruuje Europę w jej różnych postaciach zaledwie jako momenty w przekraczającym je procesie stawania-się-Europą, który okazuje się w rzeczy samej stawaniem-się-swiatem. Wielokrotnie nazywa ten proces uniwersalizmem czy uniwersalizacją:

Od momentu swoich narodzin, Europa wypełniała funkcję nie tylko uniwersalną – właściwie uniwersalizującą. Upowszechniła koncept jednego świata, najpierw odkrywając świat, a następnie wykorzystując intelektualne, technologiczne i polityczne środki, by osiągnąć nagłą jedność ‘rasy ludzkiej’<sup>62</sup>.

Etymologia, inspiracje biblijne, refleksja geografów czy plany pokojowe – w tym bogatym zbiorze de Rougemont niestrudzenie tropił ślady dojrzewającej samoświadomości, którą jako ideolog będzie chciał zmaterializować w formie

---

<sup>60</sup> D. de Rougemont, *The Idea...*, s. XI.

<sup>61</sup> Tamże s. XII.

<sup>62</sup> Tamże, s. XI.

federalistycznej Unii Europejskiej po II wojnie światowej. Wspólnym rysem tych śladów, na wyeksponowaniu którego zależało autorowi *Listu do Europejczyków*, jest dynamizm, żyłka do odkrywania, stawiania sobie coraz to nowych, bardziej ambitnych celów, do brania świata w posiadanie. Również w takich eksploratorskich ramach de Rougemont interpretuje mit o uprowadzeniu Europy. Zwraca on uwagę, że w poemacie Moschosa ziemie, które później zostaną nazwane na cześć Europy nie mają jeszcze ani nazwy, ani właściwego sobie ducha – nabiorą tego wszystkiego w drodze przemocy, w wyniku ingerencji Zeusa<sup>63</sup>. Zdaniem de Rougemonta mit całkiem trafnie koresponduje z faktycznymi procesami opanowywania kontynentu – Europejczycy rzeczywiście w drodze wędrówek ludów, karczowania lasów czy kultywacji ziemi musieli odkryć i wytworzyć charakter obszaru, który mieli zamieszkać i który pozostawał w cieniu cywilizowanej Azji<sup>64</sup>. Wcześniej kontury europejskie od morza odkrywali Fenicjanie, których córą miała być mityczna księżniczka<sup>65</sup>. Pociąg do eksploracji nie wygasa zresztą wraz z tymi założycielskimi dla Europy tendencjami. Wielki kartograf epoki europejskich odkryć geograficznych, Gerard Mercator będzie powoływał się na mit o wędrowniej księżniczce, by wyjaśnić jakoś, skąd bierze się zamiłowanie współczesnych mu Europejczyków do oceanicznych wypraw<sup>66</sup>.

Można by wydłużać listę autorów, którzy w analogiczny do Baumana, Becka czy de Rougemonta sposób nakreślają procesualną, uniwersalistyczną naturę Europy i prowizoryczny, tymczasowy charakter jej granic: hiszpańska filozofka Maria Zambrano stwierdza, że „rozmawiając z Europejczykiem, rozmawia się z wewnętrznym rozdarcie, z kimś, kto usilnie pragnie żyć, kto się wymazuje i ponownie szkicuje”<sup>67</sup>; czeski pisarz Milan Kundera napisał, że Europejczykiem jest ten, kto tęskni za Europą<sup>68</sup>; dla niemieckiego historyka Reinherta Kosellecka Europa jest pojęciem zorientowanym na przyszłość, pozostającym zawsze w ruchu<sup>69</sup>; dla włoskiej geografki społecznej Luisy Bialasiewicz jedyną trwałą cechą europejskości jest jej nietrwałość, brak zdeterminowania<sup>70</sup>; francuski filozof Étienne Balibar przekonuje, że Europa

---

<sup>63</sup> Tamże, s. 10-11.

<sup>64</sup> Tamże, s. 4-6.

<sup>65</sup> Tamże, s. 23.

<sup>66</sup> Tamże, s. 16.

<sup>67</sup> M. Zambrano, *Agonia Europy*, przeł. M. Fogler, Warszawa 2014, s. 80.

<sup>68</sup> L. Bialasiewicz, *Spectres of Europe. Europe's Past, Present and Future*, [w:] *The Oxford Handbook of Postwar European History*, Oxford 2012, s. 98.

<sup>69</sup> R. Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, New York 1985, s. 75-92.

<sup>70</sup> L. Bialasiewicz, *The Uncertain State(s) of Europe?*, „European Urban and Regional Studies”, volume 15, issue 1, s. 71-82.



nie może mieć stałych granic, ponieważ sama jest granicą, zaś na drodze do realizacji uniwersalizmu wypełnia przejściową rolę zanikającego pośrednika<sup>71</sup>; niemiecki filozof Jürgen Habermas obsadza Europę, a konkretnie Unię Europejską w roli uniwersalizującej innowacji, która przyspieszy zaistnienie ponadnarodowego prawa konstytucyjnego<sup>72</sup>; w podobny sposób politolożka Ulrike Guérot, przywołując zresztą mit o księżniczce, przyznaje Europie posłannictwo do bezgranicznego rozszerzenia sfery rządzenia aż do światowej republiki<sup>73</sup>; francuski filozof Edgar Morin utrzymuje, że europejska kultura jest jedyną, która wyrodziła z siebie uniwersalizm i chociaż ten wzniecił opór ze strony partykularyzmu, to poradziła z nim sobie, włączając to, co mnogie do swojej jedności – wobec tego fundamentem Europy jest utrata fundamentów, zarówno źródłowej *arche*, jak i organizującego ją *telos*<sup>74</sup>; w *Europie. Drodze rzymskiej* Rémi Brague pisze: „dla mieszkańców obszaru, który nazywa się ‘europejskim’ (rzekomych ‘Europejczyków’) niebezpieczne byłoby potraktowanie własnej europejskości jako czegoś, co posiadają, a nie jako rzeczy do zdobycia; jako renty sytuacyjnej, a nie jako przygody; jako czegoś partykularnego, a nie uniwersalnego powołania”<sup>75</sup>, wreszcie *Kryzys świadomości europejskiej* Paula Hazarda pełen jest transgresyjnej metaforyki: „jest Europie właściwe to, iż nic jej nie zadowala i ciągle od nowa poszukuje prawdy i szczęścia”<sup>76</sup> i dalej: „czym jest Europa? Obszarem będącym żywą sprzecznością – zarazem ściśle określonym i niepewnym w swych granicach”<sup>77</sup>... Wszystkie te stanowiska, mimo tkwiących między nimi różnic, można by interpretować jako pewnego rodzaju wariacje, w których odżywa na nowo mit o księżniczce Europie. Podkreśla się w nich wykorzenie, wyrzucenie, wędrówkę, odkrywanie, poszukiwanie, zatrzymywanie się jedynie po to, by nabrać sił do dalszej drogi.

Należy się jednak zastanowić, na ile opiewana w ramach powyższych konceptualizacji uniwersalizacja Europy nie okazuje się każdorazowo partykularyzacją, odtwarzaniem podziału europejskie/nie-europejskie? Obecne w nich jest zarówno zerwanie z dotychczasową formą, jak i konieczność samozachowania, nawet jeśli

<sup>71</sup> É. Balibar, *We...*, s. 219-220, 233.

<sup>72</sup> J. Habermas, *The Crisis of the European Union. A Response*, Cambridge and Malden 2012, s. 2.

<sup>73</sup> U. Guérot, *Dlaczego Europa musi stać się republiką! Utopia polityczna*, przeł. S. F. Nowicki, Warszawa 2017, s. 184.

<sup>74</sup> E. Morin, *Mysleć: Europa*, przeł. J. Łęczycki, Warszawa 1988.

<sup>75</sup> R. Brague, *Europa. Droga rzymska*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 2012, s. 171.

<sup>76</sup> P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974, s. 24.

<sup>77</sup> Tamże, s. 383.

akcent pada na to pierwsze. Europa transcenduje samą siebie, ale jeśli nawet nie dzieje się to pod imieniem własnym, ku innej Europie, jeśli odbywa się to ku jakiejś większej całości (jak cywilizacja czy społeczeństwo światowe) – to okazuje się być ona poszerzoną Europą, która wyklucza swoje zewnątrz (i wewnętrzne zewnątrz). To prawda, że Europa wypuszcza się w nieznaną, ale każdorazowo po to, by się odnaleźć, a nie po to, żeby się zgubić. Czyż nie taki wniosek płynie ostatecznie także z patronującego jej mitu? Koniec końców, księżniczka odbudowuje przecież swój dwór na Krecie. Tym samym rezultatem zakończą się jej poszukiwania prowadzone przez Kadmosa, który zakłada Teby. Ruch ten można filozoficznie ująć w poststrukturalistycznych terminach, które rozwijam w dalszej części rozdziału, jako przejście od nomadycznej geofilozofii Europy do geofilozofii osiadłej, czy też jako deterytorializację zakończoną reterytorializacją. Powrót do tego, co bezpieczne, znane, swojskie – do domu, nawet jeśli jest to już inny dom – skończy się w tym wypadku tragicznie. W mitologii stanowi on preludium do kazirodczego dramatu Edypa, niezdolnego do prawdziwego nomadyzmu, zafiksowanego wokół rodzinnego dworu Labdachidów (imię Edyp znaczy „człowiek o spuchniętych nogach”<sup>78</sup>). Tak jakby rezygnacja z dalszej wędrówki i chęć sprowadzenia Europy do domu, choćby symboliczna, poprzez założenie nowego miasta, wystawiały potomków Kadmosa na klątwę za sprzeniewierzenie się tej misji – jak piszą o Edypie Deleuze i Guattari:

wygląda to tak, jakby kogoś, kto dryfuje wraz z kontynentami i kulturami, wciąż umieszczano się w jakiejś prowincjonalnej mieścinie. Cierpienia schizofrenika nie wynikają z podzielonego ‘ja’ czy rozpadu organizacji edypalnej; cierpi on raczej na wymuszony powrót do wszystkiego, od czego uciekał<sup>79</sup>.

Idąc tym tropem, należałoby stwierdzić, że Europa każdorazowo reterytorializuje partykularyzm w swoich uniwersalizacjach. Z drugiej strony, jak pokazuję dalej, Deleuze i Guattari w równej mierze, co przed blokującą reterytorializacją, ostrzegają przed zbyt pospiesznymi i skrajnymi deterytorializacjami, które mogą prowadzić do autodestrukcji lub równie niszczyielskiej w swoich konsekwencjach nagłej reterytorializacji, która zdoła je zatrzymać i uchronić przed rozpadem. To obosieczne

---

<sup>78</sup> Schizoanalizyczne odczytanie mitu o księżniczce Europie, którego zręby tutaj prezentuję, zawdzięczam współpracy z Dawidem Kujawą, z którym wygłosiliśmy wspólnie referat pt. *Porwać syryjską księżniczkę – raz jeszcze: ku nomadycznej Europie* na konferencji naukowej „Kiedyś nadejdzie, być może, wiek deleuzjański...” (Uniwersytet Warszawski, 2-4 czerwca 2017 r.).

<sup>79</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, przeł. T. Kaszubski, Warszawa 2017, s. 146.

zagrożenie – odtworzenie prowincjonalnej miejsciny albo rozplyniecie się w planetarnym imperium – wyznacza pole moich rozważań nad geofilozofią Europy w niniejszym i w kolejnym rozdziale. Z tej alternatywy w niezadowolający sposób próbują wybrnąć nawet teoretycy drugiej nowoczesności, tacy jak Bauman czy Beck. Trafnie zauważają oni, że europejski uniwersalizm okazuje się wrogi różnicy i podobnie do poststrukturalistów próbują sproblematyzować opozycję uniwersalnego i partykularnego. Ostatecznie jednak w ich przekonaniu ma być to możliwe dzięki urefleksyjnieniu dialektyki charakteryzującej pierwszą nowoczesność – tak jakby musiała ona sięgnąć swojego kresu, zostać skonfrontowana ze swoim kłopotliwym dziedzictwem, by pokonać swój europocentryzm. Sowa Minerwy wylatuje u zmierzchu. Bauman i Beck nie dość gruntownie poddają krytycznemu namysłowi także podział europejskie/nie-europejskie. W rezultacie ich refleksyjna nowoczesność – choć w swoich założeniach niewątpliwie bardziej przyjazna różnicy niż nowoczesność pierwsza – pozostaje ograniczona osiadłą geofilozofią Europy, której znaczenie precyzuję dalej, a transgresja transgresji, jaką proponują obaj autorzy jest raczej europejską transgresją do potęgi drugiej, a nie transgresją samej idei transgresji. To ona będzie stawką nomadycznej, poststrukturalistycznej koncepcji Europy, do której zmierzam kolejnych stronach. Aby się do niej zbliżyć, po analizie transgresyjnych wyobrażeń o Europie zawartych w mitologii i etymologii, zatrzymam się na refleksji nad jej geografiami, z której wyrasta obecna w poststrukturalistycznych teoriach Europy problematyka geofilozoficzna.

### **2.1.2. Przekroczyć przedmurze: Europa (Środkowo)-Wschodnia**

Próby opisania Europy w kategoriach geograficznych najczęściej kończą się wskazaniem, że jest ona kontynentem, ale taki werdykt od razu powinien wzbudzić uzasadnione wątpliwości: którym, kiedy i dla kogo? Czy mamy na myśli Europę we współczesnym rozumieniu jako jeden z siedmiu kontynentów (obok Azji, Afryki, Ameryki Północnej, Ameryki Południowej, Australii, Antarktydy), czy też – w wersji konkurencyjnej – jako zaledwie część większego kontynentu, Eurazji, którą oddzielać mają od Azji granice raczej kulturowe i historyczne niż geograficzne (tak widzieli ją

choćby Paul Valéry, Tomasz Mann czy Fryderyk Nietzsche<sup>80</sup>)? Ustalenie europejskich konturów od zawsze nastroczało trudności. Dzisiaj często przyjmuje się, że Europa, przynajmniej pod względem geograficznym, rozciąga się – wedle formuły spopularyzowanej przez francuskiego prezydenta Charlesa de Gaulle’a – „od Atlantyku po Ural”, ale zarówno wybrzeże oceanu, jak i pasmo górskie, za którym rozciąga się Syberia, w europejskiej metaforyce odsyłają w równym stopniu do potrzeby zdomowienia, co do konotacji związanych z wykorzeniem. Gerard Delanty z przekraczaniem granicy wiąże Atlantyk, rubieżom wschodnim przyznaje zaś zadanie defensywne, historycznie ochraniające Europę przed wędrownymi ludźmi koczowniczymi<sup>81</sup>. Nie można jednak nie odnieść wrażenia, że francuski badacz okazuje się w swojej propozycji zachodniocentryczny. Przez autorów rosyjskich to Ural będzie kojarzony do pionierskim doświadczeniem podboju syberyjskiej dziczy i przesuwania w jego toku europejskiego *frontier*, które stało się udziałem Rosji, podczas gdy to Atlantyk będzie raczej zabezpieczeniem przed amerykańskim rywalem. Ponadto trzeba zauważyć, że przed epoką odkryć geograficznych, morskie brzegi budziły w Europejczykach taką samą trwogę, co azjatyckie stepy<sup>82</sup> – z obu stron groziły im wrocie natarcia. Odpowiednikiem koczowników od strony morza byli Wikingowie i piraci. Nic dziwnego, że Europejczycy – jak pokazują dalej – nader często postrzegali siebie jako ludzi środka, wrzuconych między barbarzyńskie ludy Północy i Południa/Wschodu. Paul Hazard stwierdził, że o narodzinach Europy możemy mówić, kiedy na Zachodzie ustaje zagrożenie najazdami Wikingów, na Południu słabnie potęga turecka, a na Wschodzie europeizująca się Rosja stanowi tamę dla azjatyckich hord<sup>83</sup>. Oczyszczenie granic z nomadyzmu funduje osiadłą geofilozofię Europy i otwiera przestrzeń do jednostronnej ekspansji.

Fakt, że to Europa Zachodnia, z racji osiągnięcia politycznej, gospodarczej, militarnej i kulturowej przewagi, postrzegana jest najczęściej jako Europa właściwa, jej karolińskie jądro, sugerowałby jednak, że to przede wszystkim granica zachodnia służy udzielaniu europejskości ziemiom zamorskim, które przekształcali Europejczycy, podczas gdy granica wschodnia spełnia na ogół funkcję wykluczającą z Europy. Taki pogląd również jest upraszczający. To, że po 1492 roku Europa Zachodnia podjęła

---

<sup>80</sup> M. Pfister, *Europa/Europe: Myths and Muddles*, [w:] R. Littlejohns, S. Soncini (eds.), *Myths of Europe*, Amsterdam, New York 2007, s. 31.

<sup>81</sup> G. Delanty, *Odkrywanie...*, s. 15.

<sup>82</sup> M. Mollat du Jourdin, *Europa i morze*, przeł. M. Bruckowska, Warszawa 1995, s. 57.

<sup>83</sup> P. Hazard, *Kryzys...*, s. 384.

atlantycką ekspansję, to jeszcze nie powód, by utożsamiać ten proces z uniwersalizacją. Obszary pozaeuropejskie zostały oficjalnie wyłączone z regulacji prawa międzynarodowego obowiązujących na kontynencie wraz z traktatem z Cateau-Cambrésis (1559 r.), który wprowadzał doktrynę *amity line*: ustalono oceaniczne granice Europy, poza którymi zadekretowano stan natury, w którym dozwolona była nieograniczona grabież<sup>84</sup>. Uniwersalizacja Europy drogą zachodnią została więc ograniczona, kiedy chrześcijański uniwersalizm, który początkowo ją uzasadniał, został zastąpiony różnicą kolonialną. Jak pokazuję dalej, po drugiej stronie Atlantyku Europa mogła pozostać uniwersalizmem tylko dlatego, że granicę, jaką była różnica kolonialna podporządkowani potraktowali w sposób subwersywny, usiłując znieść ucisk, który ona podtrzymywała.

Równie jednostronne, co postrzeganie atlantyckiej granicy Europy jako konsekwentnie uniwersalizującej, byłoby sprowadzanie zadania granicy wschodniej wyłącznie do odmawiania europejskości. Od czasów rzymskiego *limes* służy ona raczej jej reglamentacji, kiedy to pierwiastek barbarzyński był wciągany w orbitę imperium i przyczynił się nie tylko do upadku Rzymu, ale i do jego przechowania i odnowienia<sup>85</sup>. W konsekwencji z obu stron Europa konfrontowana jest ze swoim zewnątrzem, a tendencje uniwersalizujące i zachowawcze współistnieją ze sobą, przez co funkcja europejskich granic jest raczej nierozstrzygalna, wrogościenna.

Jedną z głównych kontrowersji dotyczących delimitacji Europy tradycyjnie stanowi kwestia wschodnia. Jak zauważa badacz dyskursywnego wytwarzania Europy Wschodniej, Larry Wolff, pojęcie to było potrzebne jako konstytutywny Inny Zachodniej, czyli właściwej Europy – w przeciwieństwie do Orientu był to Inny na tyle bliski, że mógł służyć jako poręczny materiał w komparatystyce czy jako pole eksperymentu dla reform społecznych<sup>86</sup>. W jego wytwarzania przemożną rolę odgrywała geografia. W wyobrażeniu, że Europa rozciąga się od Atlantyku po Ural, zachodnia granica – nawet jeśli przyjąć, że wybrzeże atlantyckie jest tylko przyłádkiem do europeizacji – nastęrcza mimo wszystko mniej kłopotów delimitacyjnych niż granica wschodnia. Założenie, że na Wschodzie Europę domyka Ural jest świeżej daty i zawsze

---

<sup>84</sup> G. Mattingly, *No Peace beyond What Line?*, „Transactions of the Royal Historical Society” vol. 13 (1963), s. 145.

<sup>85</sup> K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 7.

<sup>86</sup> L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994, s. 356-359.

budziło kontrowersje. Trzeba zauważyć, że aż do XVI wieku Europejczycy nie wiedzieli nawet o istnieniu gór, na których dziś wspierają zwykle wschodnie krańce obszaru, który zamieszkują<sup>87</sup>. Propozycję przeprowadzenia granicy między Europą a Azją wzdłuż pasma Ural przedstawił dopiero w 1730 roku rosyjski geograf Wasilij Tatiszczew, dostarczając carowi Piotrowi I Wielkiemu „naturalnego” argumentu za przynależnością Rosji do Europy, który to argument idealnie wpisywał się w prowadzoną przez cara westernizację kraju<sup>88</sup>. Geograficzne poszerzenie Europy na Wschód nie zostało zresztą zaakceptowane od razu, bez kontrowersji i raz na zawsze. Za sporami wśród naukowców stały motywacje polityczne, dlatego granica wędrowała to na zachód, to znów na wschód, w zależności od statusu, jakim Rosja cieszyła się w Europie, a właściwie w poszczególnych państwach europejskich. Jak wykazał William Henry Parker, dokonując przeglądu propozycji, jakie przedstawiane były przez czołowych geografów w latach 1500-1700, w okresie tym zagadnienie przynależności Rosji do Europy rzeczywiście wyznaczało przebieg granicy między Europą a Azją. Rozstrzał wariantów był szeroki: od najbardziej wysuniętej na Zachód rzeki Dniepr, przez Don i Dźwinę, Don-Wołgę-Kamę-Ob, rzekę Ural po góry Ural i Kaukaz<sup>89</sup>. Kontrowersje budziło nie tylko to, gdzie wyznaczyć granicę między Europą a Azją, lecz czy w ogóle należy ją przeprowadzać<sup>90</sup>. Wraz z opanowaniem Syberii przez Rosję, związek Europy i Azji był wyznaczony pytaniem o przynależność Rosji do Europy: czy Europa obejmuje całość cesarstwa, czy tylko jego europejską część – część, której wyznaczenie samo w sobie pozostaje przecież równie problematyczne, co delimitacje kontynentalne. Czy Rosja należy do europejskiej rodziny – jak orzekli filozofowie oświecenia – Monteskiusz, Wolter, podążający śladem Leibniza<sup>91</sup>? Czy, przeciwnie, jest imperium azjatyckim – jak twierdzili liczni komentarzy od historyka Europy, Oskara Haleckiego przez paneuropeistę Richarda Coudenhove-Kalergi po brytyjskiego premiera Winstona Churchilla<sup>92</sup>? A może Rosja w ogóle wyłamuje się z tej opozycji, będąc na przykład Trzecim Rzymem, przechowującym w sobie prawowite

---

<sup>87</sup> G. Delanty, *Odkrywanie...*, s. 81.

<sup>88</sup> P. Dukes, *A History of the Urals: Russia's Crucible from Early Empire to the Post-Soviet Era*, London, New York 2015, s. 29-52.

<sup>89</sup> W.H. Parker, *Europe: How Far?*, „The Geographical Journal” vol. 126, no. 3 (September 1960), s. 278-297.

<sup>90</sup> A. Masoero, *Russia Between Europe and Asia*, [w:] P. Rossi (ed.), *The Boundaries of Europe: From the Fall of the Ancient World to the Age of Decolonisation*, Berlin 2015.

<sup>91</sup> I.B. Neumann, *Uses of the Other. „The East” in European Identity Formation*, Minneapolis 1999, s. 65-113.

<sup>92</sup> H. Mikkeli, *Europe as...*, s. 157-176.

chrześcijaństwo, które zbawi Europę od jej zepsucia (jak chciał Fiodor Dostojewski<sup>93</sup>)? Na tym lista popularnych odpowiedzi się nie kończy. Pojawiał się pogląd, że Rosji przeznaczone jest pogłębienie europejskiego uniwersalizmu, skoro przywilejem Rosjan jest – jak twierdził Piotr Czaadajew – to, że obserwują oni i osądzają świat z „wysokości myśli wolnej od niepohamowanych namiętności i nędznej interesowności”<sup>94</sup>? Problem został, jak wiadomo, wzmocniony jeszcze przez Rewolucję Październikową i ekspansję bolszewizmu: spierano się, na ile radziecki komunizm był ideologią obcą europejskiemu duchowi, stanowiącą na przykład nowoczesną emanację skonceptualizowanego przez Karla Augusta Wittfogela orientalnego despotyzmu<sup>95</sup>, a na ile – chociażby wedle wypowiedzi Jurija Martowa – był próbą „zaszczepienia europejskiego ideału w azjatyckiej glebie”<sup>96</sup>? A może był on tworem hybrydowym, czymś na kształt – używając metafory Lwa Trockiego – połączenia „azjatyckiego knuta z europejską gieldą”<sup>97</sup>? Co więcej, związki Rosji z Europą podzieliły opinię publiczną w samej Rosji, o czym najlepiej zaświadcza znane spory okcydentalistów ze słowianofilami<sup>98</sup> i analogiczne kontrowersje wokół przyswojenia dziedzictwa Karola Marksa w zapóźnionych gospodarczo państwach Europy Wschodniej<sup>99</sup>.

Wartościowym źródłem obrazującym kontrowersje dotyczące przynależności Rosja do Europy są historyczne plany zjednoczeniowe i pokojowe dla kontynentu. Obok Rosji rolę wschodniego konstytutywnego Innego odgrywa w nich Turcja. XVII-wieczny *Grand Design* księcia Sully nie uwzględniał Rosji w chrześcijańskiej republice, a tureckie zagrożenie traktował jako jedną z przesłanek dla integracji. Rosja została natomiast włączona do koncepcji abbé de Saint-Pierre’a czy Komeniusa, w których nie mieściła się Turcja. Pojawiły się jednak propozycje szerszych porozumień: dla Émerica Crucé płaszczyzną porozumienia był uniwersalny interes w odrzuceniu wojny i szerzeniu tolerancji – stąd w jego porozumieniu było miejsce i dla Rosji i dla innowierców (w tym Turków). Podobnie jak Crucé, pacyfista William

---

<sup>93</sup> C. Dalipagic-Czimazia, *Dostoyevsky and Europe*, Strasbourg 1993.

<sup>94</sup> P. Czaadajew, *Apologia obłąkanego*, przeł. J. Dobieszewski, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998, s.72.

<sup>95</sup> K.A. Wittfogel, *Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power*, Yale 1957.

<sup>96</sup> I.B. Neumann, *Russia and the Idea of Europe. A Study in Identity and International Relations*, London and New York 2003, s. 110.

<sup>97</sup> N. Ferguson, *The War of the World: Twentieth-Century Conflict and the Descent of the West*, London 2006.

<sup>98</sup> A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.

<sup>99</sup> A. Walicki, *Polska, Rosja, marksizm: studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*, Warszawa 1983.

Penn był w stanie wznieść się ponad podziały religijne<sup>100</sup>. Ostateczne wprowadzenie do rodziny europejskiej Rosja zawdzięcza filozofom oświeceniowym, którzy podziwiali Piotra Wielkiego w roli reformatora, a z carycą Katarzyną prowadzili regularną korespondencję. Przygotowali oni grunt pod to, by Rosja dołączyła – na Kongresie Wiedeńskim 1815 roku – do ładu europejskiego, a w XIX wieku granica na Uralu znalazła szerszą akceptację wśród geografów poza Rosją. Turcja za część europejskiego systemu równowagi sił zostanie uznana – jako pierwsze państwo nie-europejskie – dopiero w 1856 roku. Nie oznacza to, że proces ten został zakończony. Wschodnia część Europy nadal podlegała orientalizacji – granica wędrowała z powrotem na Zachód w zależności od uwarunkowań politycznych. Nie zawsze była to granica Europy i jej zewnątrz. Równie często Europa miała na swoim Wschodzie wewnętrzny Inny. W jego umacnianiu rolę odegrały, paradoksalnie, państwa leżące między Zachodem Europy a Rosją.

Państwom tym nigdy nie była obojętna przynależność Rosji do Europy: tradycyjnie swoją bliskość do Paryża, Londynu czy Berlina mierzą one stopniem odległości od Moskwy. Jednakże, jak zauważa historyk Perry Anderson<sup>101</sup>, intelektualiści z rozdartej między Wschodem a Zachodem *Zwischeneuropä*<sup>102</sup> (Międzyeuropy), tacy jak Czesław Miłosz<sup>103</sup>, Milan Kundera<sup>104</sup>, Vaclav Havel<sup>105</sup> czy György Konrád<sup>106</sup>, określając swoje kraje Europą Środkową – czy też, gdy w grę wchodziły proniemieckie sympatie, *Mitteleuropa*<sup>107</sup> – a nie Europą Środkowo-Wschodnią<sup>108</sup>, zyskiwali niewiele: nadal nie wiadomo, gdzie miałyby się znajdować Europa Wschodnia i trudno uwierzyć, żeby miałyby to być akurat niewielki obszar gdzieś pomiędzy Bugiem a Dnieprem. To dlatego wypychanie Rosji z Europy nigdy nie gwarantowało Polakom, Czechom czy Węgrom o proeuropejskich aspiracjach, a zwłaszcza Ukraińcom czy Białorusinom, że znajdą się po upragnionej zachodniej

---

<sup>100</sup> M.A. Perkins, *Christendom and European Identity: The Legacy of Grand Narrative since 1789*, Berlin and New York 2004, s. 78-81.

<sup>101</sup> P. Anderson, *The Europe to Come*, „London Review of Books”, January 25, 1996.

<sup>102</sup> J. Szűcs, *Trzy Europy*, przeł. J.M. Kłoczowski, Lublin 1995.

<sup>103</sup> C. Miłosz, *O naszej Europie*, „Kultura” 1986, nr 4.

<sup>104</sup> M. Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty literackie” nr 5.

<sup>105</sup> V. Havel, *Síla bezsilných*, [w:] B. Hrabal, M. Kundera, V. Havel, J. Kroutvor, V. Benda, V. Černý, *Antologia českého eseje*, Kraków 2001.

<sup>106</sup> G. Konrád, *Czy można jeszcze śnić o Europie Środkowej?*, „Prezentacje” 1989, nr 7-8.

<sup>107</sup> F. Naumann, *Mitteleuropa*, Berlin 1915.

<sup>108</sup> A. Czarnocki, *Europa Środkowa. Europa Środkowowschodnia. Geopolityczne a historyczno-kulturowe rozumienie pojęć*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”. Sectio K, Politologia. Vol. 1, s. 23-35.



stronie. Równie dobrze mogą oni stać się ofiarą tej samej operacji, którą usiłują wykonać i znaleźć się po wschodniej stronie granicy rzeki Łaby, która – jak zauważa Jan Sowa<sup>109</sup> – w historii Europy od czasów karolińskich wielokrotnie powraca jako podział wprawdzie wewnątrz europejski, ale jednocześnie jako różnica stopnia, która oddziela pełnoprawną Europę leżącą na Zachodzie od jej uboższego krewnego ze Wschodu.

Nawet koncept przedmurza Europy, który historycznie najlepiej przyjął się w Polsce, choć związany był także z Węgrami, Habsburgami, Bizancjum, Rosją, a nawet Wenecją, i który retorycznie ma spełniać rolę potwierdzającą wschodnie granice Europy, zabezpieczające przed najazdami barbarzyńców i innowierców (Mongolów, Tatarów, Turków, a w XX wieku – radzieckiego komunizmu), okazuje się – jak zauważa historyk Janusz Tazbir – niezwykle aporetyczny<sup>110</sup>. Dzieje się tak nie tylko z uwagi na niejasność, co do tego, który naród zasługuje na miano przedmurza i gdzie dokładnie miałyby ono przebiegać. Bardziej problematyczne jest samo założenie o istnieniu przedmurza rozumianego dosłownie: jako nieprzepuszczalny mur, na którym zatrzymujący się najeźdźcy zmierzający na Europę. Tazbir zauważa, że – podobnie jak wcześniej rzymski *limes* – popularność konceptu przedmurza wynikała przede wszystkim z jego użytku dyplomatycznego (ten, kto ogłaszał się przedmurzem, liczył na wsparcie i sławę w Europie Zachodniej) i z potrzeby kreowania narodowej dumy. W rzeczywistości stosunki państw aspirujących do roli przedmurza z europejskim zewnętrzem nie były jednostronne: okresy wojennej konfrontacji były rzadsze niż te, w których dochodziło do pokojowej współpracy, a nawet sojuszy politycznych czy zintensyfikowanej wymiany. Kraje przedmurza pełniły raczej funkcję membrany, która regulowała przenikanie się i odpychanie Europy z jej zewnętrzem, przyczyniając się tym samym do zacierania wschodniej granicy, a nie do jej umacniania. Odnajdujemy tu opisany w części I mechanizm liminalny, w którym łączenie współwystępuje z dzieleniem, odpowiadając za negocjowanie gość-inności. Z kolei imponujące studium Williama H. McNeilla, w którym autor zastosował – również omówione w poprzedniej części – Turnerowskie pojęcie ekspansywnego pogranicza (*frontier*) do analizy przekształceń wschodniej granicy Europy w regionie Dunaju i jego dorzecza w latach 1500-1800, pokazuje, że dla wykształcania się swoiście europejskiej geografii równie ważne, co obrona przed nomadami była terytorializacja zajmowanych przez nich ziem

---

<sup>109</sup> J. Sowa, *Fantomowe...*, s. 16-17.

<sup>110</sup> J. Tazbir, *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa 2004.

i włączanie ich do porządku państwowego<sup>111</sup>. Europa nie potrafiła znieść nieuregulowanego nomadyzmu będąc zbyt przywiązana do swojej osiadłej geofilozofii.

Z kontrowersji dotyczących wschodnich rubieży Europy przebija napięcie: Europa jest zawsze jednocześnie czymś więcej i czymś mniej, jej granica z Azją jest wędrująca, a podział Okcydent-Orient odtwarzany jest wewnątrz Europy. Jak pokazuję dalej, tak czytelny w przypadku granicy podział My/Oni, który przenika do wewnątrz Europy, będzie fundującą własnością dla osiadłej geofilozofii Europy, przeciwko której opowiada się poststrukturalizm. By dotrzeć do jej genezy, zmuszony jestem kierować się na Południowy Wschód.

### **2.1.3. Przekroczyć Haemus: Bałkany, czyli Europa**

Wytwarzanie wewnętrznego Innego Europy ma miejsce także w przypadku jej południowo-wschodnich krańców. Książka podróżnicza Ziemowita Szczerka, *Międzymorze. Podróże przez wyobrażoną i prawdziwą Europę Środkową*, dla napisania której autor przyjął postawę bliską socjologicznej obserwacji uczestniczącej, koncentruje się na ciągłym napięciu, jakie przenika obszar od Rugii po Skopje i od Triestu po Petersburg: na niemożliwości czytelnego i rozstrzygającego ustalenia, gdzie i jak Europa Środkowa przechodzi we Wschodnią. Napięcie to zajmuje według Szczerka samych mieszkańców tej części europejskich peryferii, wpływając na ich bieżące identyfikacje polityczne oraz sympatie i antypatie względem sąsiadów. Przyciągani i odpychani to przez Zachód, to przez Moskwę, a ponadto przez centra regionalne, które same orientują się na osi okcydentalne-orientalne (i, w mniejszym co prawda stopniu, północ-południe), ci wybrakowani i zapóźnieni Europejczycy są wprawdzie ogonem Europy, ale co jakiś czas to właśnie ogon zdolny jest zatrząść swoim posiadaczem. Dość powiedzieć, że to właśnie tutaj, w geograficznym sercu Europy, swój początek brały nie tylko obie wojny światowe, ale np. wojna o sukcesję austriacką (1740-1748), której zasięg także wykroczył spektakularnie poza ramy regionu. Szczerek pokpiwa sobie z tej obsesji stereotypizacji Innego, która „zawsze wygląda tak samo, (...) stereotypy różnią się wyłącznie lokalnym kolorytem (...),

---

<sup>111</sup> W.H. McNeill, *Europe's Steppe Frontier, 1500-1800*, Chicago and London 1964.

zawsze im dalej od centrum, tym bardziej peryferie gardzą dalszymi peryferiami”<sup>112</sup>, ale sam nie potrafi przed nią uciec i oddaje się jej z nieskrywaną radością. Typ pokrycia domostw, estetyka podwórza, wysokość krawężników, kolorystyka blokowisk, umundurowanie policjantów, atmosfera w pubach, jakość dróg – pisarz wszędzie wypatruje znaków, które pomogłyby mu wypracować subiektywną geografę kulturową tej części Europy, nie unikając przy tym deprecjonującego orientalizmu, ale też równoważąc go równie złośliwym okcydentalizmem, który pozwala mu spojrzeć na wschodnioeuropejskie resentymenty względem zachodniego centrum z dozą zrozumienia. Pisarz obiera więc zbliżoną metodę badania granic Europy do tej, którą w swoim znanym eseju poświęconemu tej samej kwestii zastosował Georg Steiner – obaj szukają europejskości w praktykach i symbolach codzienności. Steiner doszedł do wniosku, że istnieje pięć wyróżników europejskości. Dwa z nich – podwójne dziedzictwo Aten i Jerozolimy oraz wyobrazeniowa waga horyzontu jako obietnicy postępu – mają bardziej metafizyczny charakter, ale trzy pozostałe odnoszą się już do poziomu mikrosocjologicznego, na którym porusza się także Szczerek. Jakie to cechy definiujące Europę znajdujemy w codzienności jej mieszkańców? Po pierwsze, instytucję kawiarni, która służy konspiracji, dysputom politycznym, lekturze gazet, pisaniu literatury (w świecie anglosaskim zanika na rzecz pubów, na Wschodzie popularniejsze są karczmy, gospody, oberże); po drugie, krajobraz przetworzony przez człowieka na ludzką skalę (obce mu są dzikie, niezagospodarowane, rozległe przestrzenie, podobnie jak otoczenie zdehumanizowane, podporządkowany jest pieszym wędrownikom); po trzecie, krajobraz przeniknięty historią (o czym świadczą zwłaszcza patroni ulic, placów, instytucji)<sup>113</sup>. Odkrycie, które niepokoi, a zarazem fascynuje Szczerka – to, że Europa Środkowa nie stwarza szans na zjednoczenie pod tytułową ideą Międzymorza, ponieważ nie stanowi żadnej całości, ugina się pod swoimi partykularyzmami – z perspektywy Steinera stanowi właśnie o pozytywnej istocie europejskości. Amerykański eseista pokłada w Europie nadzieję, że okaże się bastionem obrony różnorodności przed uniformizmem promieniującym z jego kraju i innych ośrodków geopolitycznych, które zechcą rywalizować z amerykańskimi. Popękane granice Europy Środkowo-Wschodniej, jej chwiejna i wysoce arbitralna geografia, wcale nie muszą świadczyć o zapóźnieniu tego regionu względem jakiegokolwiek dojrzałego,

---

<sup>112</sup> Z. Szczerek, *Międzymorze. Podróże przez prawdziwą i wyobrażoną Europę Środkową*, Warszawa 2017, s. 90.

<sup>113</sup> G. Steiner, *The Idea of Europe*, <https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/george-steiner-benjamin-ramm/idea-of-europe> (dostęp: 17.12.2017 r.).

monolitycznej europejskości, lecz mogą stanowić wręcz jej najpełniejszą manifestację. J.G.A Pocock uważa wręcz, że to takie geopolityczne twory jak Cesarstwo Habsburgów, Związek Radziecki czy Imperium Brytyjskie powinny dostarczać Europie modelu – a zarazem przestrogi – dla połączenia jedności i różnicy, wyzbycia się zbyt mocnych granic i przywiązania do podziału wewnątrz/zewnątrz. Fakt, że jednostki te uchodzą za anomalie i historyczne pomyłki świadczy zdaniem tego nowozelandzkiego badacza, którego ojczyzna sama została wyłączona z Europy i Zachodu wraz z usamodzielnieniem się wobec Wielkiej Brytanii, o niegotowości Europy do niezbędnych przekształceń<sup>114</sup>.

Zupełnie inaczej niż Szczerek na zderzenia kulturowe między Wschodem a Zachodem Europy patrzy inna młoda polska pisarka przejawiająca zamiłowanie do socjologii codzienności, a ponadto do analiz popkultury. Z książki Agaty Pyzik, *Biedni, ale sexy*, wyłania się obraz Europy Wschodniej, która nie daje się zredukować ani do peryferyjnego zapóźnienia względem Zachodu, ani do protekcyjnej *Ostalgie*. Pyzik pokazuje, że poza tymi dwoma typami oglądu wschodniej części Europy, które dostrzega Szczerek i które oparte są na poszukiwaniach obiektywnej granicy europejskości, istnieje Europa Wschodnia jako widmowa obietnica innej nowoczesności, przenikająca na Zachód, inspirująca jego mieszkańców i przez to różnicująca Europę od wewnątrz. Miejsca takie jak Berlin, miasto podzielone „żelazną kurtyną”, a następnie żyjące w cieniu swojej historii, stanowią przykład stref, w których ujawniają się „nieczyste duchy”, wprowadzające inność wewnątrz Europy.

Jednym z takich „nieczystych duchów”, przypomina Pyzik, jest hrabia Drakula – prawdziwie liminalna, obrosła legendą postać włoskiego gospodarza, zamieszkującego wschodnie rubieże Europy, która została powołana do życia w wyniku kulturowych zderzeń Zachodu ze Wschodem<sup>115</sup>. Drakula okazuje się symbolem terytoriów przejściowych, takich jak Berlin i inne wielokulturowe miasta, które zamieszkiwane są przez mniejszości. Są one przestrzeniami rozdwojonymi, potwornymi, które przypominają o nieokreśloności granic Europy.

---

<sup>114</sup> J.G.A. Pocock, *Deconstructing Europe*, [w:] P. Anderson, P. Gowan (eds.), *The Question of Europe*, London and New York 2000, s. 297-317.

<sup>115</sup> A. Pyzik, *Biedni, ale sexy. Zderzenia kulturowe na Wschodzie i Zachodzie Europy*, przeł. M. Wojtyna, Gdańsk 2018, s. 90-91.

Owa potworność bytów, które skazane są na egzystowanie „pomiędzy”, odkrywana jest przez badaczy, których zajmuje rola, jaką w konstrukcji Europy odgrywa jedno z jej wyobrażonych przeciwieństw – Bałkany. O ile Europa Wschodnia czy Środkowo-Wschodnia jest, być może gorszą, niewydarzoną Europą, ale ciągle Europą, jej wewnętrznym Innym, o tyle Bałkany wyobrazeniowo mieszczą się już w sferze granicznej między Europą a Orientem, są zewnętrznym Swoim. Jest tak, jakby Europa nie mogła całkiem zrezygnować z Bałkanów, ale też nie była gotowa przyjąć ich do końca do siebie. W książce *Bałkany wyobrażone* Maria Todorova pokazuje, że Bałkany od początku były konstrukcją wytworzoną przez europejskie spojrzenie. Odegrały one rolę konstytutywnego Innego: ich dzikość przeciwstawiona naszej oglądzie, ich prostota – naszemu wyrafinowaniu, ich bieda – naszemu bogactwu. Jeśli Europa stanowi w tym wyobrażeniu uporządkowaną nie-całość, to Bałkany są całością nieuporządkowaną, zbyt różnorodną, by dała się przedstawić w czytelnych ramach, swego rodzaju masą, mieszaniną, tygłem. Todorova zauważyła, że przestrzeń Europy zawiera w sobie także podziały o charakterze temporalnym: przekraczając granicę Europy, odwiedzając Bałkany, nie wступujemy po prostu do innej równoległej rzeczywistości, ale do pewnej przestrzeni, której pozycja w hierarchii europejskiej wyznaczana jest odległością, jaką zajmuje ona wobec aktualnego kształtu ideału europejskości<sup>116</sup>. Państwa europejskie układają się na osi rozwoju, która odczytywana jest przy użyciu wartościujących porównań typu rozwinięty/zacofany, cywilizowany/barbarzyński, przemysłowy/rolniczy, miejski/wiejski itd.

W tym ujęciu Bałkany są nie tylko zewnętrzem Europy, ale i jej mroczną przeszłością, z której Europa musi pomóc się im wydostać, dostarczając przykładu i wskazówek. Geografia skrywa w sobie zwiniętą historię, w której jedne obszary pędzą po linii postępu, podczas gdy inne wloką się z tyłu. Stąd bierze się dominujący na wschodnich peryferiach dyskurs „doganiania Europy” czy „powrotu do Europy”, który – jak zauważa chorwacki politolog Boris Buden – zdominował chociażby integrację państw postkomunistycznych, w tym bałkańskich, z Europą Zachodnią<sup>117</sup>. Wschodnioeuropejska Jesień Ludów nie została zinterpretowana na Zachodzie jako wydarzenie prawdziwie historyczne o znaczeniu ogólnodziejowym, które – jak na rewolucję przystało – powinno wyrażać kantowski entuzjazm<sup>118</sup>, poczucie

<sup>116</sup> M. Todorova, *Bałkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec 2008.

<sup>117</sup> B. Buden, *Strefa przejścia. O końcu postkomunizmu*, przeł. M. Sutowski, Warszawa 2012.

<sup>118</sup> I. Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Toruń 2013, s. 136-137.

radikalnej nowości, budzące nadzieje na powszechny postęp ludzkości w przyszłości. Rewolucje na Wschodzie nie wyznaczyły zachodnim Europejczykom nowego kierunku (podobnie 20 lat później stało się z Arabską Wiosną<sup>119</sup>) – utwierdziły ich jedynie w słuszności i wyższości własnego porządku, który trzeba było teraz pomóc odtworzyć u zapóźnionych sąsiadów. Rewolucja zyskała zatem na powrót swój sens przednowoczesny, okazała się restytucją, przywróceniem normalności, która była już znana i uobecniona za „żelazną kurtyną”. Europa Środkowo-Wschodnia obsadzona została w roli zacofanych peryferii, a wczorajszy bohater przemian, robotnik odrzucony jako niewychowany do wolności *homo sovieticus*<sup>120</sup>. Polacy, Czesi, Węgrzy czy Jugosłowianie musieli dopiero teraz udowodnić swoją europejskość na drodze imitacji zachodnioeuropejskiego porządku. Będąc przy tym obsadzeni w roli przestraszonych uczniów przesądzone było to, że owa imitacja zbyt często okaże się powierzchownym kuciem na blachę. Role ucznia i nauczyciela od dawna opisują zresztą relacje Europy i jej wschodnich rubieży. Aspirując do europejskości można przyjąć szereg rozmaitych postaw, spośród których punkty skrajności wyznaczają zawsze skłonny do imitacji prymus (w tych kategoriach filozofowie oświecenia widzieli rosyjskiego cara Piotra Wielkiego<sup>121</sup>) i nigdy nie odrabiający zadań domowych krnąbrny leń, niekiedy pozytywnie waloryzujący swoje zacofanie jako cenną odrębność względem zepsucia wpływającego z centrum.

Relacja pedagogiczna, jaka zdaniem Budena zawiązała się między Wschodem-ucznikiem a Zachodem-nauczycielem, uniemożliwiała redefinicję podziału wewnątrz/zewnątrz Europy na Wschodzie i na Bałkanach. Rewolucje na Wschodzie nie zostały umieszczone w awangardzie postępu, tam gdzie niektórzy lokowali przecież wcześniejsze przewroty na peryferiach – od rewolucji haitańskiej przez październikową po kubańską – lecz w poczekalni, w strefie przejścia między niedojrzałością a dojrzałością. W efekcie, integracja przybrała kształt szkolnej rywalizacji pod groźbą selekcji negatywnej. Wyłowienie talentów i oddzielenie ich od maruderów stało się koniecznością, co w praktyce oznaczało, że wytyczenie wschodnich granic Europy stało się sprawą niecierpiącą zwłoki. Słoweński filozof Slavoj Žižek ze swoich bałkańskich

---

<sup>119</sup> S. Žižek, *Śmierć na Nilu*, <http://krytykapolityczna.pl/swiat/zizek-smierc-na-nilu/> (dostęp: 15.05.2017 r.).

<sup>120</sup> M. Bobako, *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasowanie. Przypadek polski po 1989 roku*, [w:] P. Żuk (red.), *Podziały klasowe i nierówności społeczne. Refleksje socjologiczne po dwóch dekadach realnego kapitalizmu w Polsce*, Warszawa 2010.

<sup>121</sup> I.B. Neumann, *Uses...*, s. 76-78.

doświadczeń wyprowadza tezę o paradoksalnym przesuwaniu – wraz z integracją europejską – wschodniej granicy Europy coraz bardziej na Zachód. Dzieje się tak przez to, że każde państwo biorące udział w integracji, przejawia tendencję ku temu, by samo siebie widzieć w roli najbardziej wysuniętego na Wschód przyczółku Europy. Wbrew obserwowalnej ekspansji Europy na Wschód, począwszy od okresów podboju i kolonizacji, które umożliwiły rozszerzyć obszar chrześcijaństwa łacińskiego daleko poza rzymski *limes*, przez przyjęcie w XIX wieku Rosji i Turcji do konstrukcji europejskiej po rozpad „żelaznej kurtyny” i poszerzenie Unii Europejskiej o państwa postkomunistyczne, słoweński filozof zwraca uwagę na rzadziej odnotowywane, ale równie istotne kontrprocesy, wyrażające się w entuzjazmie, z jakim narody obsadzają się w roli ostatniego bastionu europejskości, jej przedmurza. Zgodnie ze spostrzeżeniami Žižka, Europa miałaby nie tylko awangardę, straż przednią, która dyktowałaby normy postępu, ale i ariergardę, straż tylną, która zabezpieczałaby kolumnę przez niechcianymi maruderami, usiłującymi dołączyć się do pochodu europejskości. Oprócz wspomnianych konstrukcji Europy Środkowej czy Środkowo-Wschodniej, ariergarda wyraża się także w formie Europy Południowo-Wschodniej, którą państwa wchodzące w skład byłej Jugosławii i/lub Imperium Osmańskiego, wybierają po to, by odgrodzić się od pejoratywnie kojarzonych, orientalizowanych Bałkanów. Žižek zwraca uwagę, że Bałkany funkcjonować mają jako konstytutywny Inny Europy: nie poddają się czytelnym procesom podziału, są niezróżnicowaną, niezrozumiałą dla zewnętrznych obserwatorów masą narodowości, wyznawców różnych religii, opatrywaną metaforą „kotła bałkańskiego”, kipiącego od nacjonalizmów, grożącego wybuchem czystek etnicznych. Taki zorientalizowany wizerunek Bałkanów, rodem z filmów popularnego serbskiego reżysera Emira Kusturicy<sup>122</sup>, zostaje przeciwstawiony Europie postrzeganej jako stabilna wspólnota państw narodowych, w której granice terytorialne pokrywają się z rozkładem narodowości i są uznawane przez wszystkie strony. Stąd bierze się odczuwalny przez narodowości państw bałkańskich imperatyw wydobycia się z Bałkanów ku upragnionej Europie:

geograficzna delimitacja[Bałkanów] nigdy nie była precyzyjna. Jest tak, jak gdyby nie dało się udzielić ostatecznej odpowiedzi na pytanie ‘gdzie się one zaczynają?’. Dla Serbów, będzie to tam, w Kosowie lub Bośni, a oni bronią chrześcijańskiej cywilizacji przeciwko Innemu Europy.

---

<sup>122</sup> Slavoj Žižek on Emir Kusturica, <https://www.youtube.com/watch?v=2ZFXJ0v9Ty4> (dostęp: 21.08.2018 r.).

Dla Chorwatów, zaczynają się wraz z ortodoksyjną, despotyczną, bizantyjską Serbią, przeciwko której Chorwacja broni wartości demokratycznej zachodniej cywilizacji. Dla Słoweńców, ich początek jest w Chorwacji, a Słowenia jest ostatnim posterunkiem pokojowej Mitteleuropie. Dla Włochów i Austriaków, zaczyna się w Słowenii, gdzie zaczynają się rządy słowiańskich hord. Dla Niemców, sama Austria, z uwagi na swoje historyczne związki, jest już dotknięta przez bałkańską korupcję i niewydajność. Dla niektórych aroganckich Francuzów, Niemcy powiązane są ze wschodnią, bałkańską dziczą – aż do ekstremalnego przypadku konserwatywnych anty-europejskich Anglików, dla których, w pewnym sensie, właściwie cała kontynentalna Europa funkcjonuje jak jakiegoś rodzaju bałkańsko-tureckie globalne imperium z Brukselą jako nowym Konstantynopolem, kapryśnym despotycznym centrum, która zagraża angielskiej wolności i suwerenności. Zatem Bałkany są zawsze tym Innym: leżą gdzieś indziej, zawsze trochę bardziej na południowy wschód, z tym paradoksem, że kiedy docieramy do krańca bałkańskiego półwyspu, w magiczny sposób uciekamy z Bałkanów. Grecja nie jest już na Bałkanach, jest kolebką zachodniej cywilizacji<sup>123</sup>.

Realizacja idei powrotu do Europy przez poszczególne narody musi opierać się na przyporządkowaniu do Bałkanów pozostałych państw, które będą nadal obsadzone w roli konstytutywnego zewnątrz Europy. Skrywany sekret tej operacji, który dekonstruuje opozycję Europa/Bałkany, polega na tym, że gdyby wszystkie państwa bałkańskie na raz chciały dołączyć do Europy, tzn. zorganizować swoją przestrzeń w zgodzie z triadą suwerenność-terytorium-populacja, stanęłyby na krawędzi wyniszczającej wojny – rozgorzałby „bałkański kocioł”. Z tym w istocie mieliśmy, zdaniem Žižka, do czynienia po rozpadzie Jugosławii: konflikt na Bałkanach nie był, jak chcieli to widzieć niektórzy europejscy komentatorzy, odrodzeniem się atawizmów plemiennych, manifestacją odwiecznej, organicznej nie-europejskości, ale wyrażał on jak najbardziej nowoczesne procesy narodotwórcze, nakierowane na wypracowanie modelu państwa narodowego, który w Europie uważany jest za quasi-naturalny. Bałkany nie są więc wedle Žižka archaicznym, przednowoczesnym przeciwieństwem Europy, lecz wypartym przez nią widmem, które odsyła nie tylko do wielowiekowej, zapomnianej przemocy, w wyniku której ustalono kształt państw narodowych, ale w równej mierze do stale obecnego ryzyka związanego z opisaną w części I uogólnioną granicą biopolityczną, która obowiązuje – nawet jeśli jest usypiona – i grozi rozsądzeniem europejskiego porządek od środka. Jeżeli Bałkany nie poddają się ścisłemu umiejscowieniu, to nie znaczy, że nie istnieją. Jeśli w danej chwili wydaje się, że są nigdzie, potencjalnie są wszędzie, gdzie istnieje konieczność wytyczania granic

---

<sup>123</sup> S. Žižek, *The Spectre of Balkan*, „The Journal of International Institute” Volume 6, Issue 2, Winter 1999.



między państwami narodowymi i oddzielania prawowitych obywateli od intruzów. Złudzenie, jakiemu uległa ta część europejskiej opinii publicznej, która wojnę na Bałkanach uznała za problem pozaeuropejski, opierało się na projekcji na zewnątrz własnych wypartych lęków, ale i pragnień. Bałkany zostały w stosunku do Europy wyobrażone w relacji binarnej opozycji: barbarzyński/cywilizowany, gwałtowny/pokojowy, despotyczny/demokratyczny, religijny/świecki itd. Dzięki temu lęk przed tym, iżby pierwszy człon tej opozycji mógł dotyczyć tak samo Europy, jak Bałkanów, został wyparty. Według Žižka projekcji w tej samej mierze, co lęk podlegało pragnienie. Popularny na Zachodzie rodzaj egzotykcji Innego, który dla słoweńskiego filozofa jest zamaskowanym ponowoczesnym rasizmem<sup>124</sup>, operującym na tych samych binarnych opozycji, co rasizm opierający się na otwartej pogardzie Innego, uwznioślając Bałkany jako przestrzeń przygody, autentyczności, bliskości natury itd., wyraża skrywane przez zachodnich Europejczyków pragnienie do przemocy, które zmuszeni są skrywać pod gorsetem norm. Relacja Europy i Bałkanów nie układa się zatem w opozycję, jest raczej nierozstrzygalna. Bałkany to tylko fantazmat, który ma uzasadnić dyskursywne uprzywilejowanie Europy.

Wydaje się, że w obserwacji Žižka oddzielić należy istotę jego propozycji od jej ekspozycji w formie opisu sytuacji konkretnych państw, który jest upraszczający, stereotypowy i funkcjonuje w jego tekście jedynie na zasadzie prowokującego przykładu. Nie brak powodów, dla których tendencji do lokowania europejskości u swych granic nie rozciągać na kolejne państwa – tak na Zachodzie (Stany Zjednoczone jako państwo emigrantów, zrywających ze zgniłą, arystokratyczną Europą), jak i na Wschodzie (Turcja, stojąca na rozstaju dróg europejskości i azjatyckości, świeckości i religijności, pomagająca Europie zwalczyć radykalny islamizm i terroryzm). Ten sam proces ogradzania europejskości można zaobserwować zresztą wzdłuż drugiej przekątnej, jaka przebiega przez Europę: z północnego wschodu na południowy zachód. Począwszy od Rosji, zabezpieczającej porządek europejski przed azjatyckimi koczownikami<sup>125</sup>; przez zokcydentalizowany i kosmopolityczny Petersburg, odcinający się od zaściankowej Rosji<sup>126</sup>; dalej państwa bałtyckie,

---

<sup>124</sup> S. Žižek, *Przemoc...*, s. 90.

<sup>125</sup> L. Wolff, *Inventing...*

<sup>126</sup> S. Boym, *Leningard into St. Petersburg: The Dream of Europe on the Margins*, [w:] B. Strath (ed.), *Europe and the Other...*

w przeszłości pasy transmisyjne chrześcijaństwa za sprawą zakonów rycerskich<sup>127</sup>; następnie Polskę, przedmurze chrześcijaństwa łacińskiego, nawracające Litwinów, zatrzymujące Turków i stanowiące przestrzeń buforową między Europą i Rosją<sup>128</sup>; potem Czechy, pioniera reformacji, rozdartego między światy słowiański i germański<sup>129</sup>; Niemcy i Włochy, wyznaczone przez dawne granice imperium rzymskiego<sup>130</sup>; Francję, dziedziczkę imperium Franków, które zdołało ucywilizować ludy barbarzyńskie<sup>131</sup>... W przykładzie Žižka, skupiającym się na linii południowy wschód-północny zachód, łańcuch otwiera Grecja – państwo, którego europejskość pod wieloma względami można by kwestionować (od XV do XIX wieku wchodziło w skład Imperium Osmańskiego, dominuje w nim prawosławie, jest *enfant terrible* strefy euro i – *last but not least* – leży na Półwyspie Bałkańskim), ale mimo to zbudowało wizerunek kolebki Europy, które zabezpiecza ją przed Orientem – tym samym Orientem, który ma... wdzierać się między Europę i Grecję na Bałkanach. Na drugiej z europejskich przekątnych podobna rola przypada Hiszpanii. Choć znalazłyby się argumenty, by dyferencjację Europy od zewnątrz rozpoczynać od pasma Pirenejów – mając w pamięci *Pieśń o Rolandzie* i widząc zabudowania Alhambry, to jednak Hiszpanom udało się wokół mitu rekonkwisty i katolickiej żarliwości zbudować tożsamość, która analogicznie do tożsamości greckiej postrzegana jest jako europejska bariera dla Orientu, a zarazem – co równie istotne – europejski pas transmisyjny do Nowego Świata. Książka Andrew C. Hessa, analogicznie do badań McNeilla nad wschodnią granicą Europy, pokazuje, że kategorię ekspansywnego pogranicza (*frontier*), pozwala zastosować się do przemian na Półwyspie Iberyjskim – tam również Europa nie mogła wytrzymać nomadyzacji i powołała granice zorganizowane w oparciu o osiadłą geofilozofię<sup>132</sup>. Niejasność, co do granic Europy, wyrażająca się w aspiracjach do europejskości, którym towarzyszy odmowa tych aspiracji w stosunku do sąsiadów, nie byłaby zatem jedynie fenomenem ograniczającym się do Bałkanów czy do wschodniej części Europy, gdzie pozostaje najbardziej

---

<sup>127</sup> R.C.M. Mole, *The Baltic States from the Soviet Union to the European Union: Identity, Discourse and Power in the post-communist transition of Estonia, Latvia and Lithuania*, London and New York 2012, s. 21.

<sup>128</sup> J. Tazbir, *Polska...*, Warszawa 2004.

<sup>129</sup> C. Bryant, *Either German or Czech: Fixing Nationality in Bohemia and Moravia, 1939-1946*, „Slavic Review” volume 61, issue 4, December 2002, s. 683-706.

<sup>130</sup> J-F. Noël, *Święte Cesarstwo*, przeł. M. Żerańska, Warszawa 1998, s. 26.

<sup>131</sup> J. Fischer, *Oriens, Occidens, Europa: Begriff und Gedanke Europa in der späten Antike und im frühen Mittelalter*, Wiesbaden 1957.

<sup>132</sup> A.C. Hess, *The Forgotten Frontier. A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago and London 1978.

widzialna. Ma ona charakter uniwersalny, uczestnicząc w procesie konstrukcji tożsamości poprzez odróżnienie się od negatywnie postrzeganej inności, gdzie owa inność jest brakiem tożsamości, brakiem tego samego.

Wniosek ten potwierdzają badania Todorovej, która wykazuje, że sam termin „bałkanizacja”, stosowany na określenie rozdrobnienia narodowościowego i kulturowego, które musi przeradzać się we wzajemną wrogość, nie wywodzi się wcale z epoki, w której państwa leżące na Bałkanach uzyskały niepodległość wobec Imperium Osmańskiego – „bałkanizacja” jest konstruktem późniejszym, odnoszącym się przede wszystkim do powstania nowych państw narodowych po zakończeniu I wojny światowej, ale używanym też w odmiennych kontekstach geopolitycznych (dekolonizacja) i wielokulturowych (Stany Zjednoczone), który został wreszcie zastosowany do samych Bałkanów w latach 90. XX wieku, po rozpadzie Jugosławii<sup>133</sup>. Fakt, że „bałkanizacja” nie jest fenomenem rdzennie bałkańskim, ale ogólną matrycą przywoływaną w celach porównawczych, ilekroć procesy narodotwórcze wymagające ustalania granic i przemiany kulturowe powodują napięcia polityczne, przemawia za tezą podważającą niesprowadzalną do siebie odmienną europejskich i bałkańskich realiów geopolitycznych. W napięciach tych nie ma nic specyficznie bałkańskiego, pojęcie „bałkanizacji” jest abstrakcją oderwaną od miejsca swojego pochodzenia i używaną w najrozmaitszych kontekstach już nie tylko w całej Europie, ale i na całym świecie, ilekroć mowa o procesach granicznych.

Do problematycznego związku, w jaki Bałkany wchodzą z Europą, wywracając ich przeciwieństwo, odwołuje się także Étienne Balibar. Francuski filozof wskazuje, że Bałkany zbyt pochopnie spychane są poza Europę, jako zaszłość historyczna, orientalna egzotyka czy anomalia rozwojowa, podczas gdy w rzeczywistości symbolizują one jej własną niemożliwość<sup>134</sup>. Niezdecydowanie państw europejskich, czy uznać napięcia na Bałkanach za swój problem były tylko symptomem poważniejszego dylematu: czy Europa może podlegać przekonującej i niezagrożonej delimitacji podług podziału wewnątrz/zewnątrz, czy też nieustannie jest narażona na swoją uniwersalizację? Balibar opowiada się za tą drugą odpowiedzią: nie mogąc nakreślić swojej przestrzeni politycznej w oparciu o granicę, suwerenność czy terytorium, Europa wystawiona jest na wychodzenie z siebie. Niedomknięcie Europy

---

<sup>133</sup> M. Todorova, *Balkany...*, s. 79-89.

<sup>134</sup> É. Balibar, *We...*, s. 3-6.

nie przestaje jej kłopotać wraz z ustabilizowaniem politycznej sytuacji na Półwyspie Bałkańskim. Nowe wyzwania, które nie podlegają zawężeniu do jakiejś określonej przestrzeni, które burzą każdy podział wewnątrz/zewnątrz, takie jak migracje, zmiany klimatyczne czy terroryzm, zdaniem Balibara wymuszają na Europie przeobrażenia, dzięki którym może ona w ogóle przetrwać jako projekt polityczny. Szczególna rola stref przygranicznych, hybrydowych, takich jak Bałkany, opiera się – używając klinicznej metafory autora *Politics and the Other Scene* – na „syndromie borderline”<sup>135</sup>, czyli na doświadczeniu granicznym, które można spróbować na powrót znormalizować, osadzając je w konstrukcjach tożsamościowych, albo zradykalizować, poszukując linii ujścia, które prowadzą poza rozwiązania uchodzące za wyobrażalne. Wiele zależy od tego, czy strefy pogranicza, takie jak Bałkany, miejskie getta, slumsy czy regiony uwikłane w napięcia etniczne potraktować jedynie jako patologie, odstępstwa od normy, czy może jako potencjalne laboratoria innowacyjnych sposobów na ułożenie życia wspólnotowego? W tej drugiej interpretacji to dopiero próba zablokowania tych granicznych doświadczeń i znormalizowania ich, wywoływałaby falę przemocy. W przypadku Bałkanów w ten sposób postrzegana bywa przedwczesna decyzja rządu niemieckiego, by uznać państwowość Słowenii i Chorwacji, która niejako przesądzała o rozpadzie Jugosławii na szereg państw narodowych, między którymi rozgorzeć musiał konflikt o dopasowanie granic terytoriów do rozmieszczenia populacji. Nieregularny rozkład tych ostatnich stwarzał podłoże do czystek etnicznych, których nie udało się uniknąć. Gdyby Bałkany wybrały inną drogę niż formowanie się na obraz i podobieństwo Europy Zachodniej, być może zdolne byłyby wypracować modele koegzystencji, z których skorzystać mogłaby sama Europa w dobie kryzysu ładu post-westfalskiego, który najmocniej objawia się trudnościami z integracją ludności imigranckiej. Tymczasem włączenie państw bałkańskich do Europy odbyło się w sposób nierównomierny: część z nich uzyskała status członkowski UE (z byłej Jugosławii jedynie Słowenia i Chorwacja, poza tym Rumunia i Bułgaria, jeszcze w 1981 roku – Grecja), inne pozostają kandydatami do akcesji (Albania, Czarnogóra, Macedonia, Serbia), a Kosowo funkcjonuje dzięki pieczy, sprawowanej przez siły bezpieczeństwa wspólnoty międzynarodowej. Niemożliwość pełnego włączenia Bałkanów nie powinniśmy, twierdzi Balibar, postrzegać jako zewnętrznego problemu Europy, czyli jako problemu wewnętrznego państw bałkańskich wyrastającego z ich

---

<sup>135</sup> Tamże, s. 30.

nie-europejskich osobliwości. To raczej stłumione problemy Europy, niemożliwość oparcia się na podziale wewnątrz/zewnątrz rzutowana jest na demonizowaną przestrzeń Bałkanów. Zamiast utrzymywać fantazmatyczne granice Europy, Balibar zaleca – o czym była mowa w części poprzedniej – ich upolitycznienie i demokratyzację, ponieważ tylko demokratyczne granice mogą być warunkiem możliwości – choćby aporetycznym – istnienia demokratycznej Europy, zdolnej do podtrzymywania uniwersalistycznej obietnicy emancypacji.

Wydaje się, że nie jest to fenomen jedynie współczesny, jeśli wziąć pod uwagę, przez jak długi czas Europa tkwiła w błędzie, wyobrażając sobie Bałkany jako pasmo górskie rozciągające się od Adriatyku – a w niektórych wersjach nawet od Pirenejów – po Morze Czarne. Błąd ten, zaczerpnięty od geografów antycznych, pojawiał się jeszcze wśród autorów z początku XIX wieku. To, co zwraca w nim uwagę to pierwotnie graniczny charakter Bałkanów – nie były one samodzielny obszarem czy półwyspem, ale delimitacyjnym łańcuchem górskim (przez starożytnych zwanym „Haemus”, „Scardus” lub „Albanus”), oddzielającym Grecję od barbarzyńskiej Europy. Bałkany były więc po prostu granicą Europy, obsadzoną w tej roli przez geografów greckich, którzy wierzyli, że z najwyższego szczytu gór można zobaczyć Adriatyk, Morze Czarne i rzekę Dunaj<sup>136</sup>. I tą fantazmatyczną granicą Europy pozostały po tym, gdy Europa próbowała ukonstytuować się i samookreślić, tym razem z Północy, ale jednocześnie przy pomocy dziedzictwa klasycznego zaczerpniętego z Południa. Skoro góry bałkańskie zostały zdemaskowane jako jedynie wytwór fantazji geografów, w roli granicy obsadzony został cały półwysep, skupiając sobie typowe dla pojęcia granicy niejasności, co do podziału wewnątrz/zewnątrz, o których pisałem w części I. Jeśli pojmować Bałkany, podobnie jak Europę Wschodnią, jako przestrzeń graniczną to bardziej niż wprowadzaniu czytelnych podziałów służy ona otwieraniu Europy na jej zewnątrz i transformacji Europy w przestrzeń atopograficzną. Strefy liminalne mogą służyć nie tylko podtrzymywaniu granic lub ich transgresji, ale także transgresji transgresji, rozszczepianiu tożsamości przez różnicę.

---

<sup>136</sup> M. Todorova, *Balkany...*, s. 63-66.

#### 2.1.4. Przekroczyć Bosfor: Herodot i dwie geofilozofie Europy

Aporie delimitacyjne, jakie natrafiamy wraz z geograficznymi rozważaniami nad Europą Wschodnią czy Bałkanami, nie są ograniczone jedynie do tych poszczególnych przypadków. Powrót do refleksji geograficznej antycznych Greków nad granicami Europy pozwala pokazać, że przypadek bałkański stanowi tylko pewną odślonę znacznie bardziej ogólnego problemu, jaki od samego początku towarzyszył próbom wyznaczenia granic Europy. Z refleksji tej, nakierowanej na znalezienie przekonujących granic, wyłania się wizerunek Europy nomadycznej, która nie daje się sprowadzić do podziału wewnątrz/zewnątrz. Tym samym upada podstawowy sposób definiowania europejskości, wyróżniony przez czołowego badacza idei europejskiej, Federico Chaboda. Włoski autor zauważył, że Europa nieustannie potrzebuje obsadzać kogoś lub coś w roli nie-Europy, swojego konstytutywnego zewnątrz, by odkryć samą siebie<sup>137</sup>. W antyku, pisał Chabod, tym kimś był barbarzyńca. Współcześnie – jak twierdzi francuski filozof Marc Crépon w książce poświęconej Europie i jej innym, *Altérités de l'Europe* – konstytutywne zewnątrz znajduje się na zewnątrz i wewnątrz w Europie, przez co sam podział wewnątrz/zewnątrz, a zatem i podtrzymujące go granice, tracą sens<sup>138</sup>. Żeby jednak zrozumieć, skąd wziął się ów podział, powracam do starożytności, by zastanowić się, jak wraz z delimitacją wykuwała się osiadła geofilozofia Europy, co stanowi o jej istocie i czy znajdujemy dla niej jakąś alternatywę?

Dla Ptolemeusza, Strabo czy Posejdoniosa z Rodos Europę od Azji oddzielały z jednej strony cieśniny Bosfor i Dardanele, a z drugiej Cieśnina Kerczeńska<sup>139</sup>. Ich przebieg pokrywał się więc z lokalizacjami, których przynależność do Europy jest współcześnie przedmiotem największych kontrowersji. O moście bosforskim, który łączy leżące po obu stronach cieśniny dzielnice Stambułu można powiedzieć, wedle upodobań politycznych, że oddziela Europę od Azji, albo że łączy Turcję z Europą. Natomiast koryto rzeki Don, wzdłuż którego przedłużano granicę Europy i Azji, wyznaczając ją od Cieśniny Kerczeńskiej, stanowi obecnie obszar konfliktu ukraińsko-

---

<sup>137</sup> S. Woolf, *Reading Federico Chabod's Storia dell'idea d'Europa half a century later*, „Journal of Modern Italian Studies” 7(2) 2002, s. 269-292.

<sup>138</sup> M. Crépon, *Altérités de l'Europe*, Paris 2006, s. 11-12.

<sup>139</sup> G. Delanty, *Odkrywanie...*, s. 29-30.

rosyjskiego, który na głębszym poziomie jest interpretowany jako konflikt europejsko-rosyjski, a może należałoby powiedzieć: jest konfliktem o dwie geograficzne wizje Europy. Gdyby zatrzymać się na analogiach między antykiem a współczesnością, można by posłużyć się tradycją przekazaną od starożytnych, by skonstruować zamkniętą tożsamość Europy o stałych geograficznych ramach, argumentując za jej historyczną ciągłością, godząc się na rozbitcie Ukrainy i wykluczając z niej Turcję, obsadzając ją zarazem w roli tamy dla fali uchodźców z Bliskiego Wschodu.

Jednak zamiast ulegać pokusie skonstruowania takiej transhistorycznej tezy, która zabezpiecza kształt Europy, dostarczając jej trwałych granic, trzeba zapytać o to, co konkretnie przesądziło o tym, że Grecy zdecydowali się w ogóle przeprowadzić podział kontynentalny i dlaczego umiejscowili go akurat w cieśninach morskich? Herodot, który poświęca tej kwestii najwięcej uwagi i który funkcjonuje w studiach europejskich jako jeden z ojców tożsamości europejskiej, od którego zazwyczaj zaczyna się badania nad ideą Europy, wspomina o trójczłonowym podziale świata – na Europę, Azję i Afrykę (Libię). Równocześnie przyznaje on, że nie jest w stanie podać ani powodów jego nakreślenia, ani jego pochodzenia, podobnie jak autorstwa nazw, które wprowadza na oznaczenie kontynentów<sup>140</sup>. W swoim empirycznym usposobieniu, typowym, dla kogoś kto zalecał poszerzanie wiedzy geograficznej poprzez podróże, a nie spekulacje oparte wyłącznie na źródłach, Herodot zauważa także, że trzyczęściowy podział świata wydaje się niezrozumiały i arbitralny, skoro jego trzy części nie są wcale oddzielone, stanowią za to ciąg lądowy. Odnotowuje nawet, że o Europie „żaden człowiek nie wie, czy jest wkoło oblana morzem”<sup>141</sup>, w innym miejscu czytamy zaś, że o zachodnich krańcach Europy Herodot nie umie „nic pewnego powiedzieć”<sup>142</sup>, podobnie jak nie jest w stanie ustalić, czy „poza Europą na północ istnieje morze”<sup>143</sup>. Osobliwy byłby to kontynent, którego granice zachodnie i północne są nieznane dla takiego obieżyświata jak Herodot. Osobliwy tym bardziej, że – podkreśla autor *Dziejów* – swoją nazwę zawdzięcza legendarnej księżniczce o imieniu Europa, córce króla Tyru, a więc Azjatce, która – jak głosi mit – nie dotarła nawet do lądu, który współcześni mu Grecy nazywają Europą: odwiedziła jedynie wyspę

---

<sup>140</sup> Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszawa 2007, s. 243.

<sup>141</sup> Tamże, s. 243.

<sup>142</sup> Tamże, s. 211.

<sup>143</sup> Tamże, s. 211.

Kretę i Licję (prowincję w Azji Mniejszej, dzisiejszej Turcji)<sup>144</sup>. Jeżeli przyjąć, że nazwy kontynentów wywodzą się od legendarnych księżniczek, to Europie patronowałaby imigrantka (*notabene*, jak już wspominałem, wywodząca się z terenów współczesnej Syrii, skąd obecnie przybywają do Europy uchodźcy).

Nie trzeba jednak odwoływać się do mitów, by w refleksji geograficznej Herodota dostrzec aporie, na jakie natrafia on próbując wyodrębnić Europę jako samodzielny kontynent. Żadne przekonujące kryteria nie nasuwają się na uzasadnienie tej operacji – ani ukształtowanie terenu, ani rozmiar znanych Grekom części świata, ani nawet znajomość genezy podziału, która mogłaby uświęcić go tradycją i autorytetem przodków. Jak pokazuje czołowy badacz idei europejskiej, Peter Burke, Herodot należy do grona tych starożytnych autorów, którzy zdecydowali się, mimo wszelkich trudności, podtrzymać podział na Europę i Azję, a mieli tego dokonać – zdaniem brytyjskiego historyka – pod wpływem bieżących okoliczności politycznych<sup>145</sup>. Podobnie jak tragicy ateńscy, Ajschylos i Eurypides czy retor Izokrates, również Herodot znalazł się pod przemożnym wpływem konfliktu politycznego Hellenów z Persami. Konflikt ten naznaczył przemyślenia wspomnianych autorów. Wyłania się z nich refleksja projektująca przeciwstawienie greckiej wolności i wschodniego despotyzmu, która w historii idei Europy zyska trwałą obecność – koncept despotyzmu od wspomnianych autorów przejął, opracował i wprowadził do filozofii politycznej Arystoteles, potwierdzając przy okazji jego orientalny charakter:

Ponieważ barbarzyńcy są z natury swojej więcej niewolniczego usposobienia niż Grecy, a znów mieszkańcy Azji więcej od Europejczyków, więc znoszą władzę despotyczną, nie objawiając wcale niezadowolenia<sup>146</sup>

Jednak Arystotelesowska typologia poddaje się łatwej dekonstrukcji. Stagiryta rozróżnia tutaj – podobnie jak jego poprzednicy, o czym za chwilę – Greków i Europejczyków. Przeciwnieństwem Greka jest barbarzyńca, czyli Europejczyk lub Azjata. W obrębie barbarzyńców zachodzi druga hierarchia: Europejczyk jest słabiej usposobiony do życia w ustroju despotycznym niż Azjata. Oznacza to, że opozycja Europy i Azji nie ma dla Arystotelesa charakteru podstawowego.

---

<sup>144</sup> Tamże, s. 19, 243.

<sup>145</sup> P. Burke, *Did Europe Exist Before 1700?*, „History of European Ideas” vol. 1, s. 21-22.

<sup>146</sup> Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2012, s. 99.



Mimo to, istotniejsza dla wyłaniania się osiadłej geofilozofii Europy okaże się jej recepcja. Jak pokazuje Rolando Minuti, zainteresowanie kategorią orientalnego despotyzmu odżyje w XIII wieku, wraz z przyswojeniem sobie przez Europejczyków dziedzictwa Arystotelesa, które to będzie możliwe – o ironio – dzięki Arabom, ludowi Wschodu. Chociaż początkowo komentatorzy będą budować połączenie ze Wschodem i despotyzmem raczej na zasadzie luźnych przykładów, to z czasem na powrót zrosną się one z samym pojęciem i w ten sposób pojawią się u rozmaitych autorów od Machiavelliego przez Jeana Bodina, Giovanniego Botero, Monteskiusza, oświeceniowych podróżników, orientalistów po Karola Marksa, Maxa Webera i Karla Augusta Wittfogela<sup>147</sup>. Korzenie orientalistycznej, binarnej geofilozofii Europy tkwią więc w starożytności greckiej. Skoro jednak, jak twierdzi Burke, została ona ukształtowana przez wyjątkowe zdarzenie, jakim były wojny z Persją, to czy istnieje dla niej jakaś utracona alternatywna geofilozofia? To mój zasadniczy problem, którego pozytywne rozwiązanie ma umożliwić pomyślenie transgresji transgresji, w której to, co partykularne nie jest przeciwstawne temu, co uniwersalne.

By problem ten rozwiązać, trzeba zacząć od tego, że dla starożytnych przeciwstawienie wolności i orientalnego despotyzmu nie opiera się po prostu na geografii. Zamiast podziałów przestrzennych, spotykamy w ich pismach inne kryteria, dzięki którym możliwe jest naszkicowanie podziału my/oni: język, klimat, tryb życia. Dostarczają one wzorca tożsamości kulturowej, którą przypisują sobie Grecy. Trzeba podkreślić, że jest ona niekompatybilna nie tylko z mentalnością Azjatów, ale i Europejczyków. Jej zrozumienie jest o tyle istotne dla moich rozważań, że Grecy – poza tym, że są pierwszymi geografami Europy – są też jej pierwszymi „ideologami”. Chociaż wykazanie co najmniej dwuznacznego stosunku Greków do mieszkańców mała im znanego kontynentu na Północy i Zachodzie jest o tyle ważne, że komplikuje wizerunek Hellady jako kolebki Europy i Azji jako jej odwiecznego wroga, to jeszcze istotniejsze jest wykazanie, że Europejczycy konstruować będą swoje „granice kulturowe” idąc za przykładem Greków, stosując zaczerpnięte od nich kryteria, a nawet całe gotowe kalki, które pomogą im poznać samych siebie.

---

<sup>147</sup> R. Minuti, *Oriental Despotism*, „European History Online”, <http://iegeu.eu/en/threads/backgrounds/european-encounters/rolando-minuti-oriental-despotism> (data dostępu: 17.12.2017 r.).

Jak w artykule poświęconym idei europejskiej w pismach Izokratesa wykazuje Jacqueline de Romilly, ateński myśliciel rzeczywiście miał wyobrażenie nieuchronnej wrogości między Europą o Azją, którą projektował na przeszłość – to pozwoliło mu wojnę trojańską interpretować jako starcie Hellenów z Azjatami. Jednak, jak twierdzi autorka, wrogość ta artykułowała się u niego w kategoriach Hellenów i barbarzyńców, które nie są sprowadzalne do kontynentalnych ram geograficznych – Hellenowie zamieszkiwali przecież tereny poza Grecją i poza Europą, a barbarzyńcy nie pochodzili wyłącznie z Azji, a również z Europy i mogli przebywać w Grecji<sup>148</sup>. Istotnie, Izokrates w tym różniłby się od Herodota, że owa opozycja nabiera u niego charakteru politycznego – wyższość mentalności greckiej nad barbarzyńską nie opiera się na pochodzeniu, ale na wychowaniu, a zatem nie jest esencjonalna, lecz skonstruowana<sup>149</sup>. To dlatego Izokrates mógł być obrońcą greckich miast, które geograficznie znajdowały się w Azji Mniejszej, ale kulturowo zachowywały jedność z Helladą. Jednak pomimo całego wigoru, z jakim Izokrates przeciwstawiał się perskiemu zagrożeniu, okazuje się on raczej niełatwym sojusznikiem dla nowożytnych i współczesnych autorów, którzy odwołują się do starożytnych myślicieli w celu ugruntowania przeciwieństwa Europy i Azji. Podnoszony często argument, że Europa musi trzymać na dystans Azję, żeby uchronić swoje swobody demokratyczne przed wschodnim autorytaryzmem<sup>150</sup> nie jest argumentem Izokratesa, który żył w Atenach już po upadku demokracji. Chociaż Izokrates był gorącym orędownikiem zjednoczenia greckich państw-miast przeciwko Persom – dzięki czemu, nie bez racji, także jako teoretyk konkretnych federacyjnych i sojuszniczych rozwiązań ustrojowych, uchodzi za protoplastę Unii Europejskiej<sup>151</sup> – to upominał się o obronę miast w Azji Mniejszej i ze swoim anty-esencjalistycznym podejściem do tożsamości helleńskiej byłby raczej przeciwnikiem fatalizmu, który głosi, że pewne narody są nienawykłe do wolności politycznych i co do zasady mają mentalność charakteryzującą się nieprzezwyrodną odrębnością. Bieżące wybory polityczne Izokratesa, które prowadziły go na pozycje wspierające jedność Greków i potrzebę zachowania ich swobód w obliczu zewnętrznego zagrożenia, nie stały u niego w sprzeczności z założeniem o możliwości przekraczania granic pochodzenia – chociaż przyznać trzeba, że byłoby to przekraczanie oparte na asymilacji do wzorca greckiego, a dzisiaj, na mocy analogii,

---

<sup>148</sup> J. de Romilly, *Isocrates and Europe*, „Greece & Rome”, vol. 39, Issue 01, April 1992, s. 5.

<sup>149</sup> Tamże, s. 6.

<sup>150</sup> O. Fallaci, *Wściekłość i duma*, przeł. K. Hejwowski, Warszawa 2003.

<sup>151</sup> J. de Romilly, *Isocrates...*, s. 9.

do modelu europejskiego. Pomimo tego, że Izokrates okazuje się dość wyczulonym na plastyczność tożsamości i przepływy kulturowe autorem, to po 1700 roku, kiedy to – jak w swoich badaniach wykazuje Burke<sup>152</sup> – pojęcie Europy po raz pierwszy w historii zdystansowało inne określenia, jakimi posługiwano się na jej obszarze w celu nazwania obejmującej go całości – *res publica christiana*, *christianitas*, cesarstwo – powrót do Greków, którzy dostarczyli nie tylko samego słowa „Europa”, ale i ideologicznej treści, jaką można było je napełnić, opierał się na raczej wybiórczym i instrumentalnie zorientowanym przyswojeniu antycznych źródeł na bieżący użytek polityczny, który dalej rekonstruuje za Burke’em i innymi autorami.

Podobną rolę co Izokrates odegrali na tym polu słynni ateńscy tragicy, Ajschylos i Eurypides, którzy faktycznie po wojnach z Persją chętnie posługiwali się opozycją greckie/perskie, w której pozytywnie wartościowali jej pierwszy człon. Ale nawet ich dzieła nie są wyłącznie wytworami helleńskiego nacjonalizmu, a przez to, jeśli potraktować je z należytą uwagą, nie mogą służyć wyłącznie jako ideologiczne uzasadnienia nowego euronacjonalizmu, wrogiego wobec swojego zewnątrz. Jak zauważa Victor Castellani<sup>153</sup>, niezaprzeczalnym faktem jest, że w *Persach* Ajschylos, który sam walczył w bitwie pod Maratonem, odmalował niekorzystny obraz moralnego usposobienia najeźdźców ze Wschodu, ich despotyzm i pychę Kserksesa, ale nawet w tym utworze przedstawił Azję i Europę jako dwie piękne kobiety o wspólnym pochodzeniu, brutalnie rozdzielane od siebie. Z kolei jego *Błagalnice* stanowiły pochwałę greckiej gościnności dla obcych, którzy znajdują się w potrzebie – król Egiptu i 50 jego córek prosi o azyl w Argos, ponieważ na drugim brzegu Morza Śródziemnego na kobiety czeka przymusowe małżeństwo z kuzynostwem. Władca Argos, przy poparciu obywateli, przyjmuje uchodźców, mimo pełnej świadomości, że ściągnie na siebie gniew sąsiadów i doprowadzi do wojny – dokonuje jednak takiego wyboru, ponieważ bardziej obawia się obrazy bogów<sup>154</sup>. W utworze uchodźczynie wykorzystują mitologiczny argument o ich greckim pochodzeniu: twierdzą, że wywodzą się od kapłanki Argos, Io, którą Zeus przemienił w krowę i z którą współżył. W zemście zdradzona małżonka Zeusa, Hera miała wysłać na Io

---

<sup>152</sup> P. Burke, *Did Europe...*

<sup>153</sup> V. Castellani, *Europa, Euripides, and the Differentiation of „Europe”*, „The European Legacy. Toward New Paradigms”, volume 1, 1996, s. 1547.

<sup>154</sup> I.D. Rowlands, *From Aeschylus to the EU*, <http://www.nybooks.com/daily/2015/07/07/greek-tragedy-aeschylus-migrants-debt/> (dostęp: 11.08.2017 r.); C. McNulty, *What might Aeschylus say about the European refugees crisis?*, <http://www.latimes.com/entertainment/arts/culture/la-et-cm-what-might-aeschylus-say-on-the-european-refugee-crisis-20150909-column.html> (dostęp: 11.08.2017 r.).

dokuczliwego owada, który kąsał ją i wprawił ją w szal. Spłoszona Io ruszyła w wędrówkę po świecie. Miała przekroczyć cieśninę Bosfor – stąd też ma pochodzić jej nazwa (Bosfor – przeprawa krowy, od *bous* – krowa i *poros* – przejście<sup>155</sup>) – finalnie docierając do Egiptu, gdzie na powrót przybrała ludzką postać. Córką, a w innej wersji mitu – wnuczką, Io miała być Libia, patronka Afryki<sup>156</sup>. Okazuje się więc, że historia Io jest paralelna do mitu o porwaniu księżniczki Europy z brzegów Fenicji. Mitologia grecka wyposaża nas w opowieści o wędrówkach kobiet, które przekraczają granice, nadają im nazwy, stają się patronkami terytoriów i włączają w sieć wymiany ludy śródziemnomorskie. Historie porwań są zarazem historiami kontaktów, małżeństw, wspólnego pochodzenia. Pomimo całej swojej gwałtowności podkreślają raczej jedność niż odrębność Europy, Azji i Afryki. Po motyw wędrówek Io Ajschylos sięgnie także w *Prometeuszu w okowach* – tam jednak posłużą one ekspozycji tezy o moralnej drabinie postępu, który wzrasta z Azji przez Egipt po Grecję<sup>157</sup>. Ajschylos antycypuje tym samym historiozoficzną tezę o *translatio imperii et studii*, którą za pośrednictwem linearnej koncepcji czasu eschatologicznego podchwyci później Oświecenie i która da o sobie znać nie tylko w XIX-wiecznych ewolucjonistycznych filozofiach historii, ale nawet jeszcze w XX-wiecznych teoriach modernizacji<sup>158</sup>. Znowuż jednak i w tym wypadku europocentrycznemu nastawieniu Ajschylosa, zauważa Castellani, przeciwstawić można jego przekonanie, że Grecy mogą postępować nawet gorzej niż barbarzyńcy – tym samym postęp nie jest w żaden sposób ukierunkowany geograficznie, nie jest nawet jakkolwiek zagwarantowany<sup>159</sup>.

Ta sama dwoistość obecna jest u Eurypidesa: jak przekonuje Castellani, podkreślanie odmienności i niecywilizowania wschodnich przybyszy idzie u niego w parze z potępieniem Ateńczyków, którzy z wyzwoliciela Greków stają się tyranami dla słabszych państw, z ofiar porwań przeistaczają się w porywaczy, z oskarżycieli zarzucających innym barbarzyńskie obyczaje zmieniają się w hipokrytów stosujących podwójne standardy<sup>160</sup>. Podobnie jak Izokrates, ateńscy tragicy nie przedstawiają greckiej wyższości nad barbarzyńcami jako danej i zagwarantowanej raz na zawsze. Jest ona kontekstowa, historyczna, zagrożona. Bardziej nawet niż wiernym opisem sytuacji

---

<sup>155</sup> *Bosphorus*, [w:] *New World Encyclopedia*, <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Bosporus> (dostęp: 11.08.2017 r.).

<sup>156</sup> P. Grimal, *Mitologia grecka*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 1988, s. 209.

<sup>157</sup> V. Castellani, *Europa...*, s. 1547.

<sup>158</sup> Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983.

<sup>159</sup> V. Castellani, *Europa...*, s. 1547.

<sup>160</sup> Tamże, s. 1547-1548.

stanowi ona normę działania. Jeżeli już widzieć w Izokratesie, Ajschylosie i Eurypidesie praojców europejskiej tożsamości, to byłby to ten z jej wariantów, który zrównuje Europę z odpowiedzialnością, jest wymagający nie tylko wobec innych, ale i wobec samych siebie – jeżeli chcesz uczyć innego wolności, sam musisz zdać z niej egzamin w stosunku do innego, jeżeli nazywasz innych barbarzyńcami, sam najpierw wyzbądź się barbarzyńskich zachowań. Ta tradycja myślenia – Europa jako odpowiedzialność – uzyska, jak pokazuję w kolejnym rozdziale, swoje pełne rozwinięcie przede wszystkim wśród filozofów fenomenologicznych i ich kontynuatorów.

Ale z czwórki omawianych tu greckich autorów żyjących w V wieku p.n.e. najbardziej skory do myślenia granicznego z całymi typowymi dla niego ambiwalencjami był Herodot. Trzeba pamiętać, że choć „ojciec historii” posługiwał się terminami Europy i Azji w rozważaniach geograficznych, to stronami konfliktu politycznego byli u niego Hellenowie (pojęcie węższe niż mieszkańcy Europy, obejmujące za to część mieszkańców Azji i Afryki) i barbarzyńcy (pojęcie szersze niż mieszkańcy Azji – obejmowało także nie-Hellenów z Europy)<sup>161</sup>. Przedstawianie wojen grecko-perskich jako pierwszej poważnej odsłony konfrontacji Europejczyków z Azjatami byłoby więc grubym nadużyciem. Tym bardziej, że sam Herodot – choć wspominał o granicy euro-azjatyckiej w Cieśninie Kerczeńskiej (w starożytności Kimmeryjskiej) i na rzece Don (Anais), będącej jej przedłużeniem – to z rezerwą się do niej odnosił<sup>162</sup>. Można podejrzewać, że jakąś rolę odgrywały w tym wypadku względy biograficzne – Herodot pochodził z Halikarnasu, greckiej kolonii w Azji Mniejszej, która za życia historyka stała się wasalem Persji. Ze swojej strony proponował, by granicę przeprowadzać nie na osi Północ-Południe, ale wzdłuż osi Wschód-Zachód. W wyniku takiego podziału nie przeciwstawiamy sobie Wschodu i Zachodu, ale Północ i Południe. Herodot wspominał nawet o jednej z możliwych lokalizacji dla granicy Europy i Azji wykreślonej podług tych nowych założeń. Miała ona przebiegać wzdłuż rzek na Zakaukaziu: Phasis<sup>163</sup> (dzisiejsza Rioni, przepływa przez Gruzję, uchodzi do Morza Czarnego) i Araks<sup>164</sup> (ma źródła w Turcji, płynie przez Armenię, Iran i Azerbejdżan, gdzie uchodzi do rzeki Kury i dalej Morza Kaspijskiego).

---

<sup>161</sup> Herodot, *Dzieje...*, s. 19.

<sup>162</sup> Tamże, s. 242-243.

<sup>163</sup> Tamże, s. 240.

<sup>164</sup> Tamże, s. 212.

To w świetle tej propozycji delimitacyjnej Herodot mógł twierdzić – co nieuważni interpretatorzy poczytywali mu za prymitywny błąd<sup>165</sup> – że Europa jest bardziej rozległa niż Azja i Afryka razem wzięte<sup>166</sup>. Bazując na ówczesnej wiedzy o rozmiarach świata, stanowisko Herodota było racjonalne, a i jego propozycja nowego wyznaczenia granicy nie była wcale pozbawiona sensu. Skoro, jak sam zauważał, Europa, Azja i Afryka nie spełniały kryterium odrębnych kontynentów – nie były oddzielonymi od siebie ciągami lądowymi – to zachowanie podziału kontynentalnego było możliwe tylko na nowej podstawie.

Dla Herodota tą podstawą był klimat, który przekładał się na charakter znajdujących się pod jego wpływem ludów, ich formę rządów, stanowione prawa czy obyczaje. Nie oznacza to jednak, że warunki klimatyczne bezpośrednio wyrażają się w polityce. U Herodota znajdujemy kategorie geograficzne, które przeplatają się z politycznymi w nie do końca jasny sposób: to dlatego podział kontynentalny, który jest kreślony w oparciu o geografie nie pokrywa się dokładnie z podziałem politycznym, który jest wprawdzie kształtowany przez klimat, ale nie na zasadzie jakiegoś jednoczynnikowego determinizmu przyrodniczego. Herodot napisze, że „Persowie bowiem Azję i zamieszkujące ją ludy barbarzyńskie uważają za swoje, Europę zaś i żywioł helleński za coś odrębnego”<sup>167</sup>, ale ze zdania tego nie wynika, że jest to pogląd Herodota, ani tym bardziej, że jest to opis obiektywnego stanu rzeczy – jest to przytoczenie opinii, która zdaniem greckiego historyka obecna jest wśród Persów. To raczej perska polityka podbojów i zwanie z Grekami, którzy zamykają im przejście do Europy, stwarzają ten wrogi dualizm. Sam Herodot jako Jończyk z Azji Mniejszej, którego Halikarnas przechodził z rąk perskich do helleńskich i który przeniósł się do Aten epoki Peryklesa, gdzie był urzeczony ustrojem demokratycznym, był raczej człowiekiem pogranicza, dla którego utożsamienie Grecji z geograficzną Europą, a Persji z geograficzną Azją, musiało być co najmniej nieoczywiste. Zresztą, to właśnie jego rodzinną Jonia miała być krajem „z całego znanego nam świata najpiękniejszym ze względu na klimat i temperaturę”<sup>168</sup>. Dla Herodota więc to wybrzeże Azji Mniejszej było złotym środkiem, reprezentującym umiarkowany

---

<sup>165</sup> M.W. Lewis, K.E. Wigen, *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, <http://www.nytimes.com/books/first/l/lewis-myth.html> (dostęp: 17.03.2017 r.).

<sup>166</sup> Herodot, *Dzieje...*, s. 241.

<sup>167</sup> Tamże, s. 20.

<sup>168</sup> Tamże, s. 73-74.

klimat między „zimnem i wilgocią” (Europa) a „gorącym i posuchą” (Azja)<sup>169</sup>. Umiarkowanie miało być cnotą także w polityce – porażki wojenne, w tym ostateczną klęskę perskiej ekspedycji postrzegał Herodot w kategoriach kary za nieumiarkowanie, za naruszenie granic, których przekraczać nie należy. Perski król Kserkses, który chciał rządzić całą Azją i całą Europą aż do kresu zachodzącego słońca, został – jeśli przyjąć opinię Temistoklesa, którą cytuje Herodot – ukarany przez zazdrosnych wobec takiej potęgi bogów i herosów<sup>170</sup>.

Utożsamienie Grecji z Europą natrafia w tekście Herodota na liczne trudności. Niekiedy, zwłaszcza wtedy, gdy relacjonuje wydarzenia historyczne z perspektywy perskiej armii, Grecja zostaje przedstawiona jako część Europy, a nawet jako jej obrończyni, stojąca Persom na drodze do objęcia we władanie całego świata – te fragmenty można by przywoływać w obronie leżącego u podstaw geofilozofii osiadłej poglądu o odwiecznej wrogości zasady zachodniej i wschodniej, dziś tak popularnym w dyskursach o zderzeniu cywilizacji. Na tym nie wyczerpują się jednak relacje między Grecją a Europę, które podsuwają nam *Dzieje*. Herodot dostrzega aporie związane z kreśleniem granic – niemożliwość ustalenia, czy granica mieści się wewnątrz jednego z granicznych terytoriów, czy jest ich częścią wspólną, czy też odrębną, samodzielną przestrzenią. Herodot nigdzie nie podejmuje tego problemu wprost, zawsze uobecnia się on na konkretnych przykładach. Wyrastające z niego napięcie daje o sobie znać zwłaszcza w przypadku granicy Afryki i Azji, którą dla greckich geografów miała być rzeka Nil. W drodze analogii można uznać, że *casus* Nilu rzuca światło na problem delimitacji granicy euro-azjatyckiej, wyznaczonej rzekami Fasis i Araks lub cieśninami Bosfor, Dardanele i Kerczeńską. Pisząc o usytuowaniu geograficznym Egiptu, Herodot przytacza i krytycznie odnosi się do poglądu Jonów, którzy „twierdzą, że tylko Delta [Nilu – przyp. Ł. M.] jest Egiptem”<sup>171</sup>, co w praktyce oznaczałoby, że jego obszar zaczyna się tam, gdzie koryto Nil dzieli się na kilka odnóg uchodzących do Morza Śródziemnego, a jego punkty skrajne wyznaczone są najbardziej zewnętrznymi odnogami. W czym, zdaniem Herodota, tkwi słabość takiej delimitacji? W tym, że zgodnie z nią „reszta Egiptu należy częścią do Libii, częścią do Arabii: idąc więc za tą opinią moglibyśmy dowieść, że Egipcjanie ongi żadnej nie posiadali

---

<sup>169</sup> Tamże, s. 74.

<sup>170</sup> Tamże, s. 486.

<sup>171</sup> Tamże, s. 106.

ziemi”<sup>172</sup>. Egipt nie może być jedynie deltą – nawet nie dlatego, że Herodot przedstawia empiryczne dowody na to, że Egipcjanie zamieszkują tereny bardziej rozległe, zarówno po obu brzegach rzeki, jak i w jej głębi – ale na mocy samej logiki: Egipt nie może być poza podziałem na Azję i Afrykę, ponieważ byłby wtedy czwartą częścią świata, a wówczas okazałoby się, że:

Hellenowie, a nawet Jonowie, nie umieją rachować, skoro twierdzą, iż cała ziemia składa się z trzech części, z Europy, Azji i Libii. Powinni by przecież jeszcze jako czwartą część doliczyć egipską Deltę, skoro nie należy ona ani do Azji, ani do Libii. Wszak wedle tego zapatrywania Nil nie tworzy granicy między Azją a Libią; raczej Nil dzieli się na ramiona na szczycie tej Delt, tak że leżałaby ona w środku między Azją a Libią<sup>173</sup>.

Herodot wzmacnia swój pogląd obserwacją hydrologiczną: zauważa, że delta nie posiada własnej ziemi, ale powstaje z zamulenia ziemi, którą rzeka przynosi z innych części świata<sup>174</sup>. Skoro delta jest produktem innych części świata, nie może stanowić odrębnego, czwartego kontynentu. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę, że w innym miejscu Herodot dziwi się „tym, którzy odgraniczają i dzielą ziemię na Libię, Azję i Europę”<sup>175</sup>, a jeszcze gdzie indziej w zamian trójkontynentalnego podziału świata snuje własną wizję, która opiera się na wyprowadzeniu dwóch półwyspów, które rozciągać się mają od kaukaskiej rzeki Fasis na zachód<sup>176</sup> – mowa o półwyspach Azji Mniejszej i Arabskim – to w tym ujęciu Libia „należy do drugiego półwyspu, bo bezpośrednio po Egipcie następuje Libia”<sup>177</sup>.

Herodot podawałby więc co najmniej trzy propozycje przeprowadzenia granicy między Azją a Afryką. Wedle pierwszej, popularnej wśród Greków, ale odrzucanej przez Herodota, granicą jest Egipt, z tym zastrzeżeniem, że chodzi tutaj o Egipt ograniczony do delty Nilu. Pogląd ten należy odrzucić z uwagi na szersze ramy argumentacyjne, stosowane przez jego zwolenników: twierdzą oni, że świat składa się z trzech kontynentów, co jest nie do pogodzenia z ujęciem Egiptu jako delty rzecznej (byłby to czwarty kontynent). Świadczą przeciwko niemu także dowody empiryczne: Egipt jest większą jednostką terytorialną. Łącząc oba argumenty przeciwko tej

---

<sup>172</sup> Tamże, s. 106.

<sup>173</sup> Tamże, s. 107.

<sup>174</sup> Tamże, s. 106.

<sup>175</sup> Tamże, s. 241.

<sup>176</sup> Tamże, s. 240.

<sup>177</sup> Tamże, s. 241.



propozycji, należy stwierdzić, że jej zwolennicy musieliby zgodzić się na istnienie trzech Egiptów: Egiptu-delta (czwarty kontynent), Egiptu afrykańskiego i Egiptu azjatyckiego. Egipt byłby albo granicą istniejącą jako samodzielny, trzeci element (delta Nilu), albo granicą rozpadającą się na jednostki nadrzędne (kontynenty).

Druga propozycja, którą należałoby przyjąć, jeśli Grecy mieliby pozostać konsekwentni i zechcieliby pogodzić swoją trójkontynentalną wizję świata z granicą kontynentów na Nilu i z wiedzą empiryczną na temat faktycznego obszaru Egiptu, prowadziłyby do wniosku, że Egipt „rozpada się na dwie części i że odnoszą się doń obie nazwy, ile że jedna jego część należy do Libii, druga do Azji”<sup>178</sup>. Herodot ucieka się tu do następującego wybiegu: pozbawia Egipt granicznego statusu, dzieląc go między Azję i Afrykę, a tym samym ocala podział na trzy kontynenty. Ale w tym wariacie dylemat z propozycji pierwszej zostaje przesunięty z Egiptu na Nil. Należałoby zapytać: do kogo należy Nil? Tego pytania Herodot nie musiałby zadać: podział świata, który go zajmuje, jest podziałem ziemi. Dylemat granicy można by więc ukryć niezauważony na dnie rzeki. Jednak wtrącenie o tym, że delta to ziemia przyniesiona przez prąd rzeczny z zewnątrz, sugerowałoby pogląd, że jej charakter jest mieszany, afro-azjatycki – to znaczy, że granica jest częścią wspólną kontynentów. A jako część wspólna nie może być granicą w sensie oddzielającym dwa całkowicie odrębne byty – ujawniałaby ona ich wzajemną kontaminację.

Własna propozycja Herodota nie jest niestety wolna od niejasności. W kontrze do zwolenników trójkontynentalnego podziału Herodot zdaje się unieważniać kontynentalny status Azji i Afryki, włączając je jako części składowe jednego półwyspu. Wedle tej propozycji Egipt następuje wprawdzie pomiędzy Azją a Afryką, ale już nie jako element podrzędny wobec kontynentów – wszystkie wymienione tu jednostki geograficzne (Azja, Egipt, Afryka) są częściami tego samego półwyspu. Czy to znaczy, że Herodot zupełnie rezygnuje nie tylko z kontynentów, ale i z wyznaczania granic? Najwidoczniej nie, skoro czytamy, że „granicy zaś między Azją a Libią nie znamy, prawdę mówiąc, żadnej prócz terytorium Egipcjan”<sup>179</sup>. Już nie Nil, który wprowadzał kłopotliwe podziały Egiptu na część afrykańską i azjatycką – albo na afro-azjatycką deltę – ale Egipt uzyskuje tutaj status granicy, budząc tym samym pytania o to, czy Egipt jest częścią Afryki czy Azji, czy też – jako terytorium

---

<sup>178</sup> Tamże, s. 107.

<sup>179</sup> Tamże, s. 107.

graniczne – jest ich własnością wspólną, a może odrębnym obszarem (byłoby to możliwe, skoro Herodot nie przyjmuje trójkontynentalnego podziału).

Nierozwiązany *casus* Nilu i Egiptu nasuwa pytanie, jak – na drodze analogii – Herodot i Grecy w ogóle zapatrują się na graniczny status cieśnin i Grecji? Odnajdujemy tu ten sam dylemat, który omawiałem w części I przy okazji starożytnej teorii granicy u Arystotelesa i Euklidesa. Czy należy uznać, że Grecja jest częścią Europy, czy też, że dzieli się na część europejską i część azjatycką? A może Grecja jest pograniczem wspólnym dla obu kontynentów, albo obszarem samodzielnym, leżącym pomiędzy nimi? Tej ostatniej propozycji najbliższej chyba do poglądu wygłoszonego przez Arystotelesa w *Polityce*. Stagiryta nie definiował Greków jako Europejczyków, ale jako ludzi (złotego) środka, mediującego między zbyt gorącym i despotycznym Wschodem a zbyt chłodną, anarchiczną i dziką Europą. Przypisał więc Grekom – w kontrze do Europejczyków – ten sam przywilej, który Herodot przed nim przyznawał Jończykom:

Ludy bowiem mieszkające w zimnych krajach i w Europie są wprawdzie pełne ducha wojennego, ale wykazują pewien brak bystrości i zdolności do sztuk, dlatego też utrzymują łatwiej swą wolność; nie umieją jednak tworzyć organizacji państwowych i nie potrafią panować nad sąsiadami. Przeciwnie, ludy azjatyckie są wprawdzie bystre i posiadają zdolności twórcze, ale brak im odwagi, toteż żyją stale w zależności i niewoli. Natomiast naród grecki, jak co do położenia w środku się znajduje, tak i dodatnie cechy jednych i drugich posiada, bo jest i odważny, i twórczy. Dlatego trwale utrzymuje swą wolność i ma najlepsze urządzenia państwowe, a byłby w stanie panować nad wszystkimi narodami, gdyby się w jedno państwo zespolił<sup>180</sup>.

I w kwestii klimatu sprzyjającego rozwojowi greccy myśliciele byli więc niejednomyślni. Dla Herodota Jonia miała optymalne warunki klimatyczne dla odrzucenia skrajnych cech charakteru, dla Arystotelesa – w tej roli występowała Hellada, z kolei Hipokrates czy Strabo rzutowali przywilej klimatyczny na Europę jako całość. Należy jednak uściślić, w jakich granicach tę całość rozumieli.

Badacze idei europejskiej często przywołują twierdzenie Hipokratesa, że Azjaci są mniej waleczni i bardziej płochliwi niż Europejczycy. Znowuż, nie uprawnia ono do przypisywania Hipokratesowi determinizmu geograficznego: podobnie jak omawiani już greccy myśliciele, zakłada on względną autonomię polityki wobec przyrody.

---

<sup>180</sup> Arystoteles, *Polityka*..., s. 193.

To pozwala Hipokratesowi zauważyć, że mieszkańcy Azji żyjący w ustroju wolnych od despotyzmu, są równie waleczni jak Europejczycy – dotyczy to tak Greków, jak i nie-Greków<sup>181</sup>. Rzadziej zauważa się, że według Hipokratesa nie cała Europa znajdowała się pod wpływem korzystnego klimatu – z tego przywileju wyłączona była Europa Północna, ale „ojciec medycyny” nie umieszczał jej tam, gdzie my zwykliśmy to robić współcześnie, czyli np. w Skandynawii czy w basenie Morza Bałtyckiego. Zbyt chłodny klimat miał dawać o sobie znać już na północnych brzegach Morza Czarnego, zamieszkiwanych przez Scytów<sup>182</sup> – tych samych brzegach, które dzisiaj oblegane są przez turystów z północy Europy, poszukujących słońca. Europa, która cieszy się klimatycznym przywilejem, to w ujęciu Hipokratesa Europa wyłącznie Południowa, śródziemnomorska. Dla zachowania symetrii, drugi brzeg morza, afrykański także zostaje tego przywileju pozbawiony, ponieważ charakteryzuje go przeciwstawne ekstremum pogodowe – upał<sup>183</sup>. W rzeczywistości Arystoteles nie wniósł w swojej konceptualizacji nic autorskiego – przyswoił sobie myślenie Hipokratesa i uściślił je, jeszcze czytelniej uwypuklając grecką odrębność, nie tylko w stosunku do Azji, ale i do Europy.

Ważnej zmiany w myśleniu o klimacie jako kryterium europejskości dokonał grecki geograf Strabo, którego życie przypadło już na początki cesarstwa rzymskiego. U Strabo inny zewnętrzny – żyjący w klimacie zbyt upalnym lub zbyt chłodnym – może zamieszkiwać także wewnątrz – czy raczej wewnętrzne zewnątrz – Europy. Strabo poszedł w ślady Hipokratesa i Arystotelesesa i opierając się na ich klimatologii przyjął, że wewnątrz zróżnicowany klimat Europy sprzyja różnicowaniu się temperamentu, a te ostatnie przekłada się na podziały polityczne. W Europie ludy cywilizowane, osiadłe górują liczebnością nad ludami dzikimi, wojowniczymi, bytujący w obszarach trudnych do stałego osadnictwa<sup>184</sup>. Tym samym, jak podsumowuje poglądy Strabo badacz idei europejskiej, Anthony Pagden: „grecka dialektyka pomiędzy światem natury (*physis*) i światem ludzkim (*nomos*) (...) została rozwiązana w Europie i tylko w Europie”<sup>185</sup>. Dzięki pozytywnemu wchłonięciu do wewnątrz i przepracowaniu

---

<sup>181</sup> K. Wilson, J. van der Dussen (eds.), *The History of The Idea of Europe*, Routledge 1995, s. 16-17.

<sup>182</sup> D.E. McCoskey, *On Black Athena, Hippocratic Medicine, and Roman Imperial Edicts: Egyptians and the Problem of Race in Classical Antiquity*, [w:] R.D. Coates (ed.), *Race and Ethnicity: Across Time, Space and Discipline*, Leiden/Boston 2004, s. 318.

<sup>183</sup> Tamże, s. 318.

<sup>184</sup> Strabo, *Geography*, [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/2E2\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/2E2*.html), Book II, Chapter 5 (end), 26.

<sup>185</sup> A. Pagden, *Europe: Conceptualizing the Continent*, [w:] A. Pagden, *The Idea...*, s. 37.

dialektyki ludzkie/barbarzyńskie, Europa jest odporna na despotyzm płynący z jednego ośrodka władzy. Spajana współpracą i handlem, samowystarczalna dzięki swoim warunkom klimatycznym i złożom geologicznym, Europa tworzy całościowy system, który pozostaje jednak wewnętrznie zróżnicowany w swojej jedności. Owa przewaga nie wyrasta z żadnego partykularnego, lokalnego mikroklimatu określonych wysp, terenów rzecznych czy ziem bogatych w minerały, jak twierdzili Hipokrates, Arystoteles czy Herodot. Wynika ona dopiero z ich połączenia, w zorganizowania ich w uzupełniającą się wzajemnie całość. Strabo okazuje się zatem antycypować oficjalny dyskurs Unii Europejskiej, zgodnie z którym Europa ma być zjednoczona w swojej różnorodności. Po drodze teza ta przejdzie przez wielu pośredników i odrodzi się w rozmaitych kontekstach. Co istotne, przekonanie to ostatecznie się, nawet kiedy klimat zostanie już odrzucony jako kryterium podziałów politycznych. Rzecznikiem poglądu, zgodnie z którym to właśnie polityczny partykularyzm podtrzymywany w Europie, jej wewnętrzne rozdrobnienie, czyni z niej uniwersalistyczny model, który najlepiej zabezpiecza wolność przed despotyzmem, był na przykład Niccolò Machiavelli, który napisze w *O sztuce wojny*, że Azja i Afryka „mają jedno czy dwa królestwa i mało republik; a sama Europa ma mało królestw i niezliczoną liczbę republik”<sup>186</sup>. Autor *Księcia* zastosował do opisu Europy model równowagi sił, który był w jego czasach używany przez myślicieli włoskich do konceptualizacji stosunków politycznych na Półwyspie Apenińskim. Ten sam motyw, choć pozbawiony już odwołań do argumentów klimatologicznych, podchwyci później chociażby Wolter, wskazując, że choć Europa składa się z różnych państw, to łączą je wspólne zwyczaje prawne i polityczne, nieznanne w innych częściach świata<sup>187</sup>. Idea Europy jako równowagi sił między państwami wzrastała na znaczeniu wraz z roszczeniami, jakie do rządzenia całym kontynentem wysuwały potężne dynastie królewskie – w XVI wieku Habsburgowie, a w kolejnym stuleciu Burbonowie. Obrona „wolności europejskich” była narracją, którą przeciwnicy obu dynastii stosowali, by przeciwstawić się ich mocarstwowym ambicjom, które postrzegane były także w terminach (orientalnego) despotyzmu<sup>188</sup>.

Nie będzie przesadą uznać Strabo, który przetworzył przemyślenia greckich filozofów sprzed cesarstwa rzymskiego i dostosował je do nowych realiów

---

<sup>186</sup> N. Machiavelli, *The Art...*, s. 58.

<sup>187</sup> A. Pagden, *Europe...*, s. 37.

<sup>188</sup> K. Wilson, J. van der Dussen (eds.), *The History...*, s. 38-44.

politycznych, za autora, który w odniesieniu do Europy połączył to, co uniwersalne i to, co partykularne nie na zasadzie zewnętrznej, opozycyjnej relacji, ale wedle wzajemnej dialektyki, którą zauważył Pagden. Partykularne własności składają się na europejski uniwersalizm, a ten drugi chroni je i łączy ze sobą. Postawienie problemu europejskiego uniwersalizmu w ten sposób otworzyło drogę do sprzecznych roszczeń politycznych. Z jednej strony, do żądań większego podporządkowania tego, co partykularne temu, co uniwersalne – państw cesarstwu czy unii, lokalności kontynentalności itd., z drugiej strony, do wezwań ochrony tego, co partykularne przed źle pojętą, abstrakcyjną uniwersalnością. Nierozwiązywalny spłot partykularyzmu i uniwersalizmu uzasadnia wnioski prowadzące do zrównania Europy z pewną całością transcendującą porządek międzypaństwowy, przekraczającą podziały i integrującą części składowe w ramach jakiegoś uniwersalnego organizmu. Otwiera jednak pole także do argumentów przeciwnych: zachowanie Europy wymaga zachowania partykularyzmów, podziałów, różnorodności wobec wszelkich zapędów zjednoczeniowych, które w każdym przypadku stanowią zresztą próbę wywindowania jakiegoś partykularyzmu, np. interesów dynastycznych czy narodów, w taki sposób, by uchodził on za interes uniwersalny.

Już w przypadku samego Strabo dostrzec można, że jego uniwersalistyczny europeizm opiera się na arbitralnych i hierarchicznych założeniach. W ramach Europy jest ona jasna: czynnikiem dominującym, zapewniającym jedność organizmu są cywilizowane ludy osiadłe, żyjące z uprawy ziemi; elementem podporządkowanym natomiast barbarzyńskie ludy północy, wojownicze i koczownicze. Granice Europy z zewnątrz przenikają do wewnątrz: te drugie są pochodnymi tych pierwszych, skoro okazuje się, że klimat Europy jest zróżnicowany i zawiera w sobie komponent klimatyczny typowy dla barbarzyńców z Północy – nowocześni kontynuatorzy Strabo, jak pokazuję dalej, nawet większą wagę będą przywiązywać do komponentu południowego. Północ traci tutaj zresztą jednoznacznie horyzontalny wymiar – jest nie tylko kierunkiem geograficznym, zyskuje także orientację wertykalną, jako wysoko położone tereny. To dlatego Strabo może napisać o Grekach, że „choć zamieszkiwali góry i skały, żyli szczęśliwie”<sup>189</sup>. Wypowiedź ta wskazuje na to, że Grecy wcale nie cieszyli się szczególnie przyjaznymi warunkami przyrodniczymi do życia, wbrew temu co przed Strabo twierdzili Herodot, Hipokrates i Arystoteles. Dalej autor *Geografii*

---

<sup>189</sup> Strabo, *Geography...*, Book II, Chapter 5 (end), 26.

wskazuje, że to pomimo tych warunków klimatycznych, a nie dzięki nim, Grecy zdołali się ucywilizować – dokonali tego dzięki sprawnemu rządzeniu, sztukom i nauce o dobrym życiu. W ślady Greków idą w tym względzie Rzymianie, którzy wciągają w orbitę cesarstwa nieucywilizowane ludy, włączają je w sieć handlu, kooperacji i komunikacji, wyrывая je z izolacji i ucząc je dobrych stosunków społecznych. Następuje podział pracy: ludy nieucywilizowane dostarczają imperium wojowników, a w zamian otrzymują płody rolne, sztuki i dobre obyczaje. Granice Europy dla Strabo nie były zaporami strzegącymi jej integralności – ekspansję rzymską na Azję i Afrykę geograf wyjaśniał w kategoriach umiejętnego podboju nie tylko militarnego, ale i pokojowego, merkantylnego, bazującego na bogactwach regionów Europy. U Strabo europejski uniwersalizm nie jest już, jak u cytowanych autorów greckich, naznaczony rywalizacją z Persją, defensywny, nie polega na ochronie dobrego życia przed despotyzmem, ale nabiera orientacji ofensywnych, kolonizatorskich, stanowiąc odrodzenie – na większą skalę – greckich przedsięwzięć sprzed wojen perskich, ale zarazem kontynuację uniwersalizmu kultury hellenistycznej, którego wyrazicielem był Aleksander Macedoński. Historia stanowi zresztą dla Strabo najlepszy dowód na to, że hegemonia w Europie jest zmienna – Greków zastąpili w tej roli Macedończycy, po nich przyszli Rzymianie – co skutecznie zabezpiecza mieszkańców Europy przed despotyzmem mogącym zniszczyć jej różnorodność<sup>190</sup>.

To, że Strabo dokonuje interesującej absorpcji granic zewnętrznych Europy do wewnątrz, nie oznacza, że nie nakreśla tych pierwszych. Ujmuje je jednak inaczej niż jego poprzednicy. Delimitacja Północy zostaje przesunięta wraz z podbojami rzymskimi – to *limes*, wyznaczony rzekami Ren, Dunaj i Don oddzielać miał strefę umiarkowaną od chłodnej. Geografowie doby imperium rzymskiego słabiej akcentowali dychotomię Europa/Azja i podział Wschód/Zachód, co miało związek z trójkontynentalnym charakterem Rzymu. Opozycja Wschodu i Zachodu zyska ponownie na znaczeniu wraz z podziałem cesarstwa, jednak zanim do niej doszło istotniejsze od niej było przeciwstawienie Południa i Północy. Chociaż teoria klimatyczna zachowała się jako czynnik definiujący Europę, to dostosowywano ją do nowej sytuacji politycznej, odkryć i ekspansji. Teoria, która mogła uprzywilejować Greków, czy nawet Jończyków, a następnie północne brzegi Morza Śródziemnego, negatywnie zaś naznaczała ludy zamieszkujące tereny na północ od Grecji, z czasem

---

<sup>190</sup> Tamże.

zaczęła przesuwac swój rdzeń na północny Zachód. Granice klimatyczne Europy okazały się więc równie chwiejne i podatne na przekształcenia, jak granice ustalane w oparciu o geografie fizyczną. Decydującego przejścia w klimatologii z jej śródziemnomorskiego na rzecz franko-germańskiego wariantu dokonał w XVIII wieku Monteskiusz. Ten sam zestaw argumentów głoszących przewagę umiarkowanego klimatu, na który kiedyś powoływali się Grecy i Rzymianie w celu wykazania swoich roszczeń do pierwszeństwa, Monteskiuszowi posłużył do całkowitego zdeprecjonowania ludów śródziemnomorskich i obsadzenia w roli nowego hegemonu ludów z pierwiastkiem germańskim. Jednak zanim prześlę losy teorii granic Europy jako teorii klimatycznej, powracam jeszcze raz do Herodota, by wyzyskać pewien marginesowy wątek w jego rozważaniach, który przygotowuje grunt pod nomadyczne myślenie o Europie.

Nie podejmę się rozstrzygnięcia, jak wzajemnie sprzeczne i niejasne wypowiedzi Herodota ułożyć w wiążący pogląd tego autora na kwestię granic Europy. Nie próbuję tutaj w sposób definitywny ustalić, co autor rzeczywiście miał na myśli, a jedynie na odczytaniu jego *Dziejów* jako dzieła wyczulonego na dylematy graniczne.

Okazuje się, że utożsamienie Grecji z Europą albo potraktowanie jej jako granicznej części Europy, odseparowującej ją od Azji, nie wyczerpuje bogactwa znaczeń, jakich dostarczają nam *Dzieje*. Możemy się w nich natknąć na starszy, obecny już u Homera (w *Hymnie do Apolla pytyjskiego*<sup>191</sup>), podział geograficzny na wyspy, Peloponez i Europę – przywołując go, filozof Denis Guénoun twierdzi, że Europa to dla Greków nawet nie tyle północne rubieże ich ziem, ale ląd, który rozciąga się za nimi i który, mimo rozrastającej się wiedzy geograficznej, pozostaje *terra incognita*<sup>192</sup>. Wyprawiając się na Zachód Persom nie zależałoby zatem jedynie na podbiciu Hellady, ale na spenetrowaniu granic Europy, tej nieznaney i – z perspektywy najeźdźcy, który niewiele wie o jej gospodarzach – niczyjej ziemi.

Guénoun radykalizuje jeszcze tę nomadyczną interpretację. Zamiast twierdzić, że Europa jest wiecznym przejściem, które rozwija się na Północ i Zachód ku temu, co nieznaney, umieszcza on je pomiędzy Grecją a Azją. W *About Europe* autor zauważa, że Herodot niekiedy opisuje Europę jako ziemie przechodnią, swoisty terminal.

---

<sup>191</sup> Homer, *To Pythian Apollo*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=HH%203> (dostęp: 11.08.2017 r.).

<sup>192</sup> D. Guénoun, *About Europe. Philosophical Hypotheses*, Stanford 2013, s. 21.

Terminal w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, jako przejście między Grecją a Azją – wielokrotnie Herodot wspomina o tym, że Persowie „przerzucili most” do Europy przez cieśninę<sup>193</sup>, a Temistokles skierował wojska na Hellespont „celem zerwania mostów”<sup>194</sup>. Tym, co mieści pomiędzy Hellespontem (Dardanelami) a Grecją byłaby w tej interpretacji właśnie Europa. Podążając za tą interpretacją dalej, należałoby stwierdzić, że to nie Grecja blokowała Persom drogę do Europy, ale trzeba było przejść przez Europę, by dotrzeć z Azji do Grecji. Według drugiego znaczenia Europey-terminalu, o którym pisze Guénoun, nie wyczerpuje się ono w zapośredniczeniu opozycji Grecji i Persji, lecz zaprasza do dalszej wędrówki, której kres jest nieokreślony, skoro nieznane są jej granice<sup>195</sup>. Być może na tym tle zrozumiałe jest postępowanie Herodota, który kwestionując podział kontynentalny i rozwijając własne rozważania o półwyspach, skupił się na Afryce, której granice – po jej opłynięciu przez Egipcjan, o których wspominają *Dzieje*<sup>196</sup> – miały być znane i na Azji, z którą Herodot utożsamiał się państwo perskie. Europa w ogóle nie byłaby dla Herodota kontynentem, skoro nieznane pozostawałyby jej granice. Byłaby Europa strefą przejścia, ale zupełnie innego rodzaju niż tą, o której pisał Buden we wspomnianej pracy o państwach postkomunistycznych Europy Środkowo-Wschodniej: nie jest to przejście, w przypadku którego kres podróży jest znany. Nie jest to przejście od barbarzyństwa do cywilizacji, od niższego szczebla rozwoju do wyższego czy od despotyzmu do demokracji. W ten sposób Europejczycy będą później, powołując się przy tym także na antycznych autorów z okresu wojen grecko-perskich, widzieć granicę między Europą a resztą świata w binarnych, hierarchicznych kategoriach. Zanim jednak ta granica przybierze postać przeciwstawienia europejskiego uniwersalizmu i pozaeuropejskich partykularyzmów, Europa będzie strefą przejścia nie między punktem A i punktem B, ale – patrząc na nią z perspektywy Greków czy Persów – przestrzenią otwartą, w której wystawieni jesteśmy na spotkanie z innością. To przejście, którego kres jest nieznan, które rozpościera horyzont zapraszający do dalszej wędrówki bez obietnicy jego wypełnienia.

Geneza wyobrażenia Europy jako wiecznego przejścia zdaniem Guénouna miała być morska: Europa w starożytności nie była wcale kontynentem, ale brzegiem

---

<sup>193</sup> Herodot, *Dzieje...*, s. 257.

<sup>194</sup> Tamże, s. 485.

<sup>195</sup> D. Guénoun, *About...*, s. 22.

<sup>196</sup> Herodot, *Dzieje...*, s. 241.



zapraszającym do lądowania, tym, co dostrzega się z morza, co poznaje się od strony jej odkrywanych krańców. Być może prawdziwymi granicami Europy nie były wcale linie brzegowe – gdzie słońce faktycznie zachodzi za horyzontem – ale mrok, który skrywa się na lądzie, w głębi kontynentu. Otwarty horyzont budziłby strach, stąd granice Europy były odkrywane drogą przybrzeżną – to brzeg umożliwiał orientację. Przełom, jakim byłaby wojna grecko-perska, dostarczałby nam dwóch podejść do granic Europy, które Carl Schmitt w *Land und Meer*<sup>197</sup> przedstawia jako konkurencyjne modele organizowania *nomosu* ziemi, czyli brania ziemi w posiadanie, mierzenia jej, ustanawiania i zabezpieczenia porządku terytorialnego: pierwszy jest lądowy, perski, posuwa się w stronę morza, drugi jest morski, grecki, ale pierwotnie przecież fenicki – dlatego nie ma sensu przedstawiać tego podziału jako euro-azjatyckiego – i poszukuje lądu, penetruje linię brzegową drogą wodną. Tymi, którzy przesuwali granice morskie tradycyjnie byli w Europie piraci. Jacob Burckhardt wprost określił początki greckiej kolonizacji nie jako planowe przedsięwzięcie państwowe, rodzaj antycznego proto-imperializmu, ale jako eskapady pirackie<sup>198</sup>. Samo słowo pirat – zauważy Schmitt w *Nomos der Erde*<sup>199</sup> – wywodzi się od greckiego *peiras*, granica i *peiran*, próbować, ryzykować, testować. Piratem jest więc ten, kto dosłownie testuje granice i przesuwa wraz ze swoimi wyprawami. Jeśli doświadczenie greckie nazwać pirackim, to mniej powinny interesować nas graniczne starcia z Persami, którym tradycyjnie poświęca się najwięcej uwagi, a bardziej powinniśmy skupić się na tych zjawiskach, które otwierają drogę do innej, nomadycznej, wędrownej geofilozofii Grecji i Europy, która umożliwi w nowy sposób spojrzeć na problem granic Europy i to nie tylko tych na Wschodzie.

Oprócz transgresji granic drogą morską przez piratów, do których później, gdy Ocean Atlantycki osłabi centralną moc oddziaływania Morza Śródziemnego, dołączą – według Schmitta – łowcy wielorybów (a na lądzie – traperzy)<sup>200</sup>, granice Europy nabierały kształtów drogą lądową. Tutaj rolę analogiczną do piratów odgrywałyby ludy nomadyczne, wypierane przez ludność osiadłą, w wyniku opisanych w części I procesów ekspansji poprzez ekspulsję, a zarazem torujące jej drogę na przyszłość. U Herodota takim ludem koczowniczym, egzystującym w pograniczu greckim, jakim jest Europa, są Scytowie, którzy mieli przechytrzyć perską armię Dariusza dzięki

---

<sup>197</sup> C. Schmitt, *Land and Sea*, Washington D.C. 1997, s. 2-3.

<sup>198</sup> J. Burckhardt, *History of Greek Culture*, New York 2002, s. 104.

<sup>199</sup> C. Schmitt, *Nomos...*, s. 43.

<sup>200</sup> C. Schmitt, *Land...*, s. 13.

przemieszczaniu się w głąb Europy i unikaniu walki. Herodot podziwia lud Scytów za to, że:

wynalazł najmądrzej w porównaniu ze wszystkimi, jakich znamy, ludźmi jedną rzecz, która jest najważniejsza z ludzkich spraw (...) nikt, wtargnąwszy do nich, nie może ujść cało i że ich samych, jeśli nie chcą, aby ich odszukano, nikt nie potrafi osiągnąć. Ci ludzie ani miast, ani twierdz założonych nie posiadają, lecz domy swe noszą z sobą i wszyscy są konnymi łucznicami, a żyją nie z uprawy roli, lecz z hodowli bydła, i mieszkania swe mają na wozach. Czyż tacy ludzie są do pokonania i czy łatwo jest wręcz z nimi walczyć?<sup>201</sup>

Scytowie, mieszkańcy – czy raczej, należałoby powiedzieć, bywalcy Europy – stanowią jej żywe granice, są – odwołując się do teorii z poprzedniej części rozprawy – migrantami-granicami. Jak dalej zaznacza Herodot, w wyborze ich modelu bytowania rolę odegrał europejski klimat: „kraj bowiem jest równinny, porośły trawą i dobrze nawodniony”<sup>202</sup>. Według Herodota, w tym odczytaniu, w którym Europa zostaje przeciwstawiona Grecji, nie bardzo nadawałaby się zatem do osiadłego trybu życia. Zupełnie przeciwnie do późniejszych przemyśleń Strabo, z pism Herodota wypływałby wniosek, że powołaniem Europy, na mocy jej uwarunkowań klimatycznych, byłby nomadyzm. Okazuje się więc, że tym, co łączyłoby morskich piratów i lądowych koczowników jest ustanawianie przez nich innego *nomosu*, innej geofilozofii, której nie potrafi sobie wyobrazić terracentryczny, przywiązany do myślenia o geopolityce w kategoriach podziałów terytorialnych Schmitt.

Dla Schmitta *nomos*, który jest podstawą geopolityki, odnosi się do trzech powiązanych ze sobą znaczeń: przywłaszczenia, dystrybucji i produkcji przestrzeni. Schmitt wraca do Greków w poszukiwaniu oryginalnego znaczenia *nomos*, by wyzwolić się od legalistycznych definicji, które okazują się ślepe na związek porządku prawnopolitycznego z braniem ziemi w posiadanie, dzieleniem jej i uprawianiem. *Nomos*, zanim zyska znaczenie sztucznego wytworu ludzkiego, przeciwstawionego światu fizycznemu (*physis*), jest całkowicie zanurzony w porządku naturalnym, w obcowaniu człowieka z materią. *Nomos* jako porządek jest tym, co dostarcza orientacji w przestrzeni. Nie ma wątpliwości, że dla Schmitta procesy fundujące *nomos* są związane z przechodzeniem do osiadłego trybu życia, cywilizacji miejskiej – obejmuje je pomiar ziemi, jej podział, zabezpieczenie go granicami.

---

<sup>201</sup> Herodot, *Dzieje...*, s. 243.

<sup>202</sup> Tamże, s. 243.

Pomimo więc, że Schmitt jest w pełni świadom zasług, jakie dla odkrywania Europy mieli nomadzi na morzu i na lądzie – o czym świadczą jego wypowiedzi w *Land und Meer* – to w *Nomos der Erde* zainteresowany jest tylko przeciwstawnymi do nomadyzmu procesami brania ziemi w posiadanie. To na ich bazie powstaje europejski *nomos* ziemi, urzeczywistniony w porządku suwerennych państw i to z tego porządku wypływa globalny *nomos* Ziemi. Nomadyzm jest zjawiskiem, które trzeba określić, by móc ugruntować *nomos*. Schmitt jest nim szczególnie zakłopotany w przypadku morza, ponieważ „morze nie posiada zauważalnej jedności przestrzeni i prawa, porządku i orientacji. (...) Na morzu nie można uprawiać pól i nie można wyryć stabilnych linii. Statki, które żeglują po morzu, nie zostawiają śladów”<sup>203</sup>. Fizyczna wolność morza, z takim trudem poddająca się wszelkiemu *nomos*, pierwotnie jest – przyznaje Schmitt – strefą wolnego przepływu, przynależną piratom. Przywłaszczenie morza, nadanie mu *nomos* jest zadaniem potęg morskich, do których Schmitt zalicza już greckie, a nawet wcześniejsze – asyryjskie czy kretańskie – talassokracje (gr. *thalassa* – morze). O ile więc potęgi lądowe odpowiadałyby za procesy ekspansji poprzez ekspulsję ludów koczowniczych, o tyle talassokracjom przynależne byłyby analogiczne właściwości na morzu. Schmitt przerażony jest nieporządkiem, siłami *anomos* – nic dziwnego, że w swojej późnej pracy, *Teorii partyzanta*, martwi się, że *nomos* Ziemi popadł w nieprzewidywalny kryzys wraz z rozpowszechnieniem się nieuregulowanych, partyzanckich konfliktów, które nie respektują państwowego monopolu na przemoc i granic terytorialnych<sup>204</sup>. Geofilozofii Europy, która będzie w stanie potraktować nomadyzm jako pozytywny, alternatywny *nomos*, a nie jedynie jako czysto negatywną siłę *anomos*, którą należy uporządkować, musimy poszukiwać u innych autorów.

### 2.1.5. Przekroczyć przekraczanie: ku nomadycznej geofilozofii Europy

Hipotezę, by genezy geofilozofii Europy nie wywodzić wcale z konfliktu Grecji i Persji, ale z wrogości, jaką obie te potęgi – morska i lądowa – przejawiają wobec nomadyzmu, wobec niestrzeżonych terminali, niekontrolowanych przepływów, żywiołowych

---

<sup>203</sup> C. Schmitt, *Nomos...*, s. 42.

<sup>204</sup> C. Schmitt, *Teoria partyzanta*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa 2016.

hybrydyzacji, proponuje dziś szereg badaczy. W interesujący sposób postawili ją poststrukturalistyczni filozofowie, Gilles Deleuze i Félix Guattari, których można uznać za – raczej nieświadomych – spadkobierców Herodota – autora zbyt pochopnie traktowanego jako ideolog tożsamości europejskiej, podczas gdy w jego pismach znajdujemy dwie przenikające się geofilozofie: osiadłą, ufundowaną na konflikcie Grecji/Europy i Azji oraz nomadyczną, deterytoralizującą podziały kontynentalne. Deleuze i Guattari wpisują się w ten drugi nurt dzięki takiej reinterpretacji *nomos*, która otwiera go na nomadyzm, zamiast budować go w opozycji do niego jako żywioł osiadły.

W *Co to jest filozofia?* wprowadzili oni pojęcie geofilozofii, aby podkreślić, że każda idea, nauka czy praktyka potrzebuje określonego środowiska, w którym może zaistnieć. Autorzy *Anty-Edypa* zgodzili się z klasyczną wykładnią, według której geneza filozofii – z której wysnuwa się genezę Europy – jest grecka, ale w nietypowy sposób scharakteryzowali przy tym typ terytorium, jakie udało się stworzyć Grekom i w ramach którego należy pojmować narodziny filozofii. Nie ma on ich zdaniem nic wspólnego z Grecją jako zamkniętym obszarem lądowym, odgrodzonym od świata zewnętrznego, strzeżoną od wewnątrz „kolebką filozofii”. Francuscy autorzy przeciwstawili imperialny model zawiązywania terytorium, który miałby być rządzony przez transcendencję, po linii wertykalnej (odpowiednik orientalnego despotyzmu), modelowi miasta, który rozwija się w immanencji, tj. horyzontalnie, dzięki uwalnianiu autochtonów od ziemi i kierowaniu ich na poszukiwanie nowych siedzib<sup>205</sup>. W starożytności oba modele współistniały ze sobą, ale zdaniem Deleuze’a i Guattariego miasta związane były potęgą imperialną. Pod tym względem wyjątek stanowiły właśnie greckie miasta Morza Egejskiego, które były na tyle peryferyjne wobec wschodniej władzy imperialnej, że mogły korzystać z wiedzy, bogactw, kontaktów, które od niej wpływały, bez konieczności podporządkowywania się jej. Miasta śródziemnomorskie stworzyły sieć wymiany, zlokalizowaną u granic Orientu, zapewniając wolny przepływ kupcom, rzemieślnikom czy filozofom, który byłby ograniczony w warunkach imperialnych. Filozof, podmiotowość odkryta w Grecji, jest dla Deleuze’a i Guattariego zdetytoralizowanym mędrcom Wschodu – kimś, kto porzuca swoje dotychczasowe środowisko i staje się wędrowcem, przybyszem, obcym. Ten nowy, nomadyczny wizerunek greckiej filozofii, który starają się opisać Deleuze i Guattari, należy

---

<sup>205</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 97-98.

usadowić w kontrze do post-romantycznego wizerunku Grecji jako proto-państwa narodowego, który imitować mają nowoczesne narody. W *Co to jest filozofia?* usiłują oni pomyśleć przyjazną filozofom Grecję jako społeczeństwo kierowane zasadami zamiłowania do towarzyskości, przyjaźni i wolnego mniemania<sup>206</sup>, które kultywuje dyskusję, w której liczy się siła argumentu, a nie argument siły – wszystko to nie mieści się ich zdaniem w modelu imperialnym. Deleuze i Guattari odmawiają wschodnim system myślowym prawdziwie filozoficznego charakteru, ponieważ nie zdołały one zorganizować refleksji w oparciu o pojęcia. Ich struktura koresponduje z porządkiem politycznym imperium: jest transcendentna, hierarchiczna, referencyjna, wyraża się w myśleniu upostaciowionym<sup>207</sup>. Zaslugą Greków ma być natomiast wyrwanie się transcendencji, odkrywają oni to, co Deleuze i Guattari nazywają „czystym planem immanencji”. Nie ma tu dłużej miejsca na transcendentne projekcje, można obejść się bez referencji do jakiegoś wyższego porządku – myśleć wyłącznie pojęciami, które okazują się samowystarczalne. Filozofia okazuje się sztuką tworzenia pojęć, budowania połączeń między nimi – połączeń, których zmiana powoduje zmianę uwikłanych w nie konceptów. Myślenie postaciowe jest zawsze projekcją jakiegoś transcendentnego porządku na planie immanencji, podczas gdy myśleniu pojęciowemu – filozofii – wystarcza sąsiedztwo pojęć i przekraczanie horyzontów, które znajdują się na jednej płaszczyźnie, a nie w jakimś wyższym porządku.

Dla Deleuze’a i Guattariego fakt, że filozofia narodziła się w Grecji nie był podyktowany żadną historyczną koniecznością, czy specyficznymi greckimi cechami, nieosiągalnymi dla innych społeczeństw. Wręcz przeciwnie, jest to geneza przypadkowa i ma ona charakter napływowy – filozofia jest grecka, choć przyniesiona przez imigrantów. Absolutna deterytorializacja na planie myśli – zerwanie z transcendencją – była możliwa, dzięki równoległej względnej deterytorializacji greckiego społeczeństwa<sup>208</sup> – zerwaniu z ojczystym lądem, któremu towarzyszyło zakładanie kolonii i okiełznanie morza (dlatego jest to deterytorializacja względna, czy – mówiąc inaczej – deterytorializacja, po której następuje reterytorializacja). W *Co to jest filozofia?* Deleuze i Guattari polemizują z teleologicznymi wizjami historii, które fatalistycznie wiążą rozwój filozofii zachodniej z kolejną kolonizatorską deterytorializacją, związaną z akumulacją europejskiego kapitału na światową skalę.

---

<sup>206</sup> Tamże, s. 100.

<sup>207</sup> Tamże, s. 106.

<sup>208</sup> Tamże, s. 110.

Zgadniają się, że istnieje zależność między tymi dwiema tendencjami – poruszaniem się filozofii po planie immanencji i historią kapitalizmu – ale, podobnie jak w przypadku kolonizacji greckiej, zależność ta opiera się bardziej na przypadkowym odtworzeniu geofilozofii typowej dla talassokracji, niż na ewolucji politycznej ściśle korespondującej z przemianami w filozofii. Znowuż absolutna deterytorializacja, wywołana przełomem w nauce i technologii, umożliwiającą oceaniczną eksplorację globu, równoważona jest przez deterytorializację względną państw, które tę pierwszą deterytorializację organizują. Płaskiej, horyzontalnej aksjomatyce kapitalizmu, która opiera się na strumieniach wymiany nie podlegających nadkodowaniu przez żadne transcendentne centrum, towarzyszą wertykalne zabiegi państw, które usiłują pokierować aksjomatyką tak, by stać się beneficjentami nowego podziału pracy, dostępu do surowców i siły roboczej czy węzłami imperiów kolonialnych. Relatywna deterytorializacja odpowiada za proces europeizacji świata, który nie przyczynia się jednak do jego „spłaszczenia”, lecz wywołuje fałdowania porządku: uniwersalizm rynku wzmacnia partykularyzm państw<sup>209</sup>. Jak czytamy w *Anty-Edypie*<sup>210</sup>, w odróżnieniu od odpowiadającej imperium maszyny despotycznej, której zadaniem jest kodowanie, tamowanie, kanalizowanie przepływów, maszyna kapitalistyczna musi przepływy uwalniać i dynamizować, a jednocześnie nimi elastycznie zarządzać. Nomadyzm nie jest już dla maszyny kapitalistycznej koczowniczą maszyną wojenną zagrażającą jej od zewnątrz, ale przenika do jej wnętrza, staje się częścią jej aksjomatyki.

Gdyby poprzestać na analizach geofilozoficznych zamieszczonych w *Co to jest filozofia?*, Deleuze i Guattari okazywaliby się wprawdzie znacznie bardziej wyczuleni na nomadyzm, wyrażający się w deterytorializacjach, niż Schmitt, który ustanawianie *nomos* śledzi przede wszystkim od strony reterytorializującej, ucieleśnionej w państwie, ale ostatecznie wyzyskanie nomadyzmu służyłoby im jedynie sformułowaniu kolejnej propozycji ustalenia związku między historią filozofii a historią Europy. Deleuze i Guattari kwestionowaliby korespondujący charakter tego związku, przeciwstawiając się wszelkiej linearności i teleologii, podsuwając w zamian analogię między greckim odkryciem immanencji i grecką kolonizacją a europejską deterytorializacją filozofii i europejską akumulacją kapitału. Z tych analiz nie wynika jednak jeszcze w sposób bezpośredni żadna pozytywna propozycja dla geofilozofii Europy, która byłaby

---

<sup>209</sup> Tamże, s. 120-122.

<sup>210</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp...*, s. 273.

niekompatybilna z potępianą przez Deleuze'a i Guattariego kolonizacyjną eskapadą Europy. Polemicznie do Husserla, Heideggera czy Hegla – których stanowiska omawiam w kolejnym rozdziale – francuscy filozofowie odmawiają wprowadzić Europie uniwersalizmu na mocy dziejowych metanarracji, ale, mimo wszystko, potwierdzają go jako zjawisko przygodne, produkt deterytorializacji kapitału. Deleuze i Guattari wprowadzają jednak enigmatyczne kategorie „nowej ziemi” i „nowego ludu”<sup>211</sup>. Mają one opisywać deterytorializację niekończącą się reterytorializacją, lecz żerującą na względnej deterytorializacji kapitału i obracającą ją przeciw niej samej. W *Co to jest filozofia?* autorzy nie precyzują, na czym dokładnie zasadzać się ma rozważany przez nich ruch, nawiązują jednak wyraźnie do pojęcia „mniejszościowego”, którym posługują się w wielu innych pracach. Pisząc, że nowa ziemia i nowy lud nie znajdują się w demokracjach, które opierają się na tym, co większościowe, ale powstają w wyniku stawania-się, dają wskazówkę, że innej geofilozofii Europy trzeba poszukiwać w procesach uchodzenia spod władzy większościowego. Jak komentuje Nicholas Thoburn, Deleuze i Guattari próbują pokazać, że wyzwolenie partykularności spod dominacji uniwersalności nie musi wcale skutkować celebrowaniem różnic na wzór polityki tożsamości, lecz może prowadzić do rozchwiania wszelkich tożsamości, dekonstrukcji zarówno ich większościowych, jak i marginalnych form<sup>212</sup>. To, co mniejszościowe uprawia tożsamość w nomadyzm – motyw ten podchwyci poststrukturalistyczna filozofka Rosi Braidotti, która wykorzystuje pojęciowość Deleuze'a i Guattariego, by przedstawić tożsamość europejską właśnie jako nomadyczną.

Zanim jednak przejdę do Braidotti, komentarza domaga się pojęcia większościowego i mniejszościowego. Francuscy filozofowie najpełniej wypracowali je w książce *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, gdzie zafascynowało ich to, do jakiego stopnia Franzowi Kafce udało się wytworzyć język mniejszościowy, praskiego Żyda piszącego po niemiecku, choć nie czującego się ani w tym języku, ani w żadnym języku tak naprawdę „u siebie”<sup>213</sup>. Języki mniejszościowe nie są po prostu językami mniejszości populacji – to nie języki małych narodów czy plemion, ale formy hybrydowe egzystujące na marginesach języków większościowych, oficjalnych,

---

<sup>211</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Co to...*, s. 124.

<sup>212</sup> N. Thoburn, *Deleuze, Marx and Politics*, London and New York 2003, s. 44-46.

<sup>213</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przeł. A.Z. Jaskender, K.M. Jaskender, Kraków 2016, s. 84.

skodyfikowanych. Czerpią one z języków większościowych, utylizują je, podczepiają się pod nie, zaburzając ich reguły, deterytorializując je. Deleuze nazywał tych, którzy potrafili używać języka w sposób mniejszościowy, „ludem, którego brakuje” (*un peuple qui manque*). Heglowskie ludy bez historii, którym dominująca tożsamość odmawia pełnoprawnego istnienia, wchodzi do historii, ale nie na zasadzie uznania przez to, co większościowe, nie poprzez jego imitację i doganianie, ale też nie poprzez celebrację jakiejś własnej, alternatywnej historii. Dla Deleuze’a ludy bez historii okazują się tworzyć ją od samego początku poprzez deterytorializację, zaburzanie historii większościowej, zerwanie z dialektyką uniwersalnego i partykularnego. W pracy o kinie Deleuze przypisywał zwłaszcza kinu trzecioświatowemu zdolność do powoływania ludu, którego brakuje, ukazując lud, który stwarza sam siebie, wychodząc z gett, slumsów, marginesów<sup>214</sup>. Lud ten nie wpisuje się w żaden hegemoniczny model przedstawienia, w żadną zwartą całość, jest czystą immanencją.

Konfrontacja z tym, co większościowe jest, jak piszą Deleuze i Guattari w *Tysiąc plateau*, konfrontacją z Europą i jej większościową historią. Prowadzą ją ci, którzy historii większościowej się przeciwstawiają, nie popadając przy tym w żaden anty-europocentryczny partykularyzm, lecz wprawiając europejski uniwersalizm w nomadyczną deterytorializację. We fragmencie, który jest wyraźnym przytykiem do Heglowskiej kategorii „ludów bez historii”, Deleuze i Guattari piszą:

Spółczesności, którym odmawia się historyczności znajdują się poza historią nie dlatego, że zadowolają się odtwarzaniem niezmiennych modeli albo są rządzone przez ustaloną strukturę, lecz ponieważ są to społeczeństwa stawania się. Nie ma innej historii niż większościowa albo historii mniejszości określonych przez stosunek do większości. To, w jaki sposób dokonać podboju większości, jest problemem całkiem drugorzędny w odniesieniu do ścieżek przemierzanych przez to, co niedostrzegalne<sup>215</sup>.

Europa jest tym, co większościowe, ponieważ jej historię uznaje się za powszechną, uniwersalną. To biały, mężczyzna, dorosły, racjonalny – przeciętny Europejczyk<sup>216</sup> – jest podmiotem większościowym, „normalnym”. Wobec tego podmiotu określają się podmioty podporządkowane – nie-białe, nie-męskie, nie-dorośle, nie-racjonalne, w jakiś sposób nie-normalne i wybrakowane. Fabrykacja tożsamości większościowej możliwa jest dzięki homogenizacji obu członów binarnej relacji. W omawianym przypadku

---

<sup>214</sup> G. Deleuze, *Cinema 2. The Time-Image*, Minneapolis 1995, s. 217.

<sup>215</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Kapitalizm...*, s. 353-354.

<sup>216</sup> Tamże.



będzie to znany motyw „Europa kontra reszta świata”. Wielorakie podmiotowości zostają subsumowane zarówno pod to, co większościowe i normalne (Europa), jak i pod to, co mniejszościowe i patologiczne (reszta świata). Para pojęciowa większość/mniejszość nie ma tu charakteru policzalnego – rzecz nie w tym, że Europejczyków jest więcej (swoją drogą, jest ich mniej) – ale normatywny: to, co większościowe ma charakter wzorca, którym to, co mniejszościowe jest mierzone. Rzeczywiste ujście spod historii większościowej nie polega, zdaniem Deleuze’a i Guattariego, ani na wypełnieniu jej o nieobecne perspektywy (np. herstory – historię kobiecą), ani na dołączeniu do niej: „Historię tworzą ci, którzy się jej przeciwstawiają (nie zaś ci, którzy się w nią wpasowują czy też ją zmieniają)”<sup>217</sup>.

Istnieje zatem wiele historii lokalnych, partykularnych historii pisanych przez małe „h”, natomiast tylko jedna historia powszechna, uniwersalna, zasługująca na to, by pisać ją przez duże „H” – Historia europocentryczna. Taka Historia musi przyjąć formę wielkiej narracji, która dostarcza wspólnego kryterium organizacji zróżnicowanych temporalności, w jakich wyrażają się mnogie historie mniejszościowe. W *Tysiąc plateau* czytamy jednak, że Historia większościowa jest manipulacją polegającą na redukcji deterytoralizujących przepływów, linii stawania-się, które są rzeczywistą, choć skrywaną przez to, co większościowe ekonomią napędzającą każdą uniwersalizującą narrację. Dlatego Deleuze i Guattari napiszą, że efektywną odpowiedzią na europocentryzm nie może być żadna forma antyeuropocentryzmu. Prosty opór wobec tego, co większościowe utwierdza tylko tak naprawdę normę, z którą walczy. Mniejszościowe nie autonomizuje się wówczas wobec większościowego, nie znajduje linii ujścia, ale nadal czerpie swoją tożsamość przez relację wobec centrum. W perspektywie schizoanalizycznej, którą rozwijają Deleuze i Guattari, to, co mniejszościowe musi znaleźć linię ujścia dla pragnienia, które nie byłoby dłużej inwestowane w pole wyznaczone przez tożsamość większościową.

Opozycji większościowego i mniejszościowego odpowiadają inne przeciwstawienia, które znajdujemy u Deleuze’a i Guattariego i które pozwalają się zutilizować w celu pomyślenia geofilozofii Europy jako przejścia, które nie wyczerpuje się jako pośrednik między uniwersalizmem a partykularyzmem. Mowa tu o takich parach pojęciowych jak osiadłe i nomadyczne, drzewiaste i kłęczaste/rizomatyczne,

---

<sup>217</sup> Tamże, s. 358.

transcendencja i immanencja czy maszyna terytorialna (państwo) i koczownicza maszyna wojenna. Zwłaszcza sposób, w jaki filozofowie reinterpretują *nomos*, zasługuje na uwagę, ponieważ będzie miało to pierwszorzędne znaczenie dla sposobu, w jaki Braidotti spróbuje w kluczu poststrukturalistycznym skonceptualizować Europę jako jednostkę nomadyczną. W *Tysiącu Plateau* wprowadzona zostaje nomadologia – zwana także nauką koczowniczą – przez którą Deleuze i Guattari nie rozumieją po prostu studiów nad nomadyzmem, nomadami czy migracjami. Chociaż starcia koczowniczej maszyny wojennej (nomadów) z aparatem państwowym także zajmują ich uwagę, to nomadologia ma bardziej szerokie zastosowanie, odnosząc się do wszelkich fenomenów, które uruchamiają procesy deterytorializacji czy też – używając innego pojęcia francuskich filozofów – poszukują linii ujścia. Nie ma wątpliwości, że nomadologia jest dla nich konkretyzacją projektu historii mniejszościowej:

Historia od zawsze pisana jest z osiadłego punktu widzenia w imieniu jednolitego aparatu Państwa – nawet gdy było to państwo zaledwie możliwe, gdy mówiono o nomadach. Brakuje nomadologii, przeciwieństwa historii<sup>218</sup>.

Nomadologia jest pisana przeciw Heglowi, przeciw wiązaniu historii z państwem i przynależną mu nadworną, królewską nauką. Deleuze i Guattari chcą przywrócić historię ludom, którym jej odmawiano, ale nie na tej zasadzie, że one też mają jakiegoś rodzaju analogiczną historię analogiczną do tych większościowych historii, które spisane zostały w państwowych archiwach. W projekcie historii mniejszościowej stawką nie jest uzupełnienie czy też skorygowanie zgromadzonych zwojów o nieobecne perspektywy i podmiotowości. Ten podziemny nurt historii nie ma znaleźć się w głównym nurcie – ma zachować swój charakter po to, by historię większością zdetytorializować.

Chociaż narzędzie historii mniejszościowej, jaką jest koczownicza maszyna wojenna, jest, jak piszą Deleuze i Guattari, zewnętrzna wobec państwa, to te drugie potrafi niekiedy ją przechwycić i zagospodarować jako instytucję wojskową – najczęściej najemną – ale zazwyczaj jest to przechwycenie problematyczne, prowadzące do deterytorializacji państwa<sup>219</sup>. Nie dziwi zatem, że w *Co to jest filozofia?* w kategoriach deterytorializacji Deleuze i Guattari przedstawili kolonizację grecką:

---

<sup>218</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Kapitalizm...*, s. 27.

<sup>219</sup> Tamże, s. 436.

było to wyjście poza *polis*, poza terytorium autochtonów, które – choć talassokracje próbowały nim zarządzać – usamodzielniało się od państwowej kontroli. O ile greckim ideologom Europy wojna trojańska służyła za projekcję odwiecznej wrogości Europy i Azji, Deleuze i Guattari podkreślają, że w konflikcie tym pojawiła się jeszcze trzecia strona, a w zasadzie strona nie uznająca żadnego podziału na strony: bezpaństwowe Amazonki, potomkinie opisywanych przez Herodota Scytów, które organizowały się w trybie wojennym<sup>220</sup>. To właśnie pozapaństwowe zewnątrz, niekontrolowane przez żadne stosunki międzypaństwowe pociąga Deleuze'a i Guattariego: roi się w nim i od wielkich maszyn światowych (kompanie handlowe, ruchy religijne, piraci) i od lokalnych band, zbójów, szajek<sup>221</sup>. To one wytwarzają inny *nomos* niż państwowocentryczny ład opiewany przez Schmitta.

Jak zauważa Eva Aldea, cała filozofia Deleuze'a i Guattariego daje się sprowadzić do opozycji trybu osiadłego i koczowniczego (nomadycznego). Nawet migrant funkcjonuje jeszcze w ramach tego pierwszego porządku, ponieważ porusza się od punktu A do punktu B. W odróżnieniu od niego nomada zdolny jest do deterytorializacji wszelkich ustalonych tras i szlaków – nomada zespala się z ziemią, którą pokonuje, bierze ją w posiadanie nie na zasadzie przywłaszczenia (pierwsze znaczenie *nomos* u Schmitta) i wtórnej dystrybucji działek (drugie znaczenie *nomos*) w oparciu o jakiś ład prawny (*nomos* numer 3). Dla nomady przywłaszczenie i dystrybucja ziemi odbywa się w sposób płynny, w ruchu – to jedyne „prawo”, jakie zna. Deleuze i Guattari wywodzą *nomos* od greckiego *nemo* (dystrybuować) i *nomas* (wędrować) – ma on dla nich formę czasownikową, przynależną stawaniu-się. O ile dla Schmitta *nomos* wyznaczony jest trybem osiadłym – istnieniem miasta, wsi, dystryktu, prowincji, prawa, dystrybucji działek, murów, o tyle Deleuze i Guattari szukają go na zewnątrz tego porządku – w przestrzeni interakcji zewnętrznych, w której miasto jest zanurzone i które umożliwiają nomadyzm<sup>222</sup>. Nomadzi nie są po prostu przeciwieństwem mieszkańców, ich starcia nie są starciami dwóch wrogich zasad – przestrzeni i miejsca. Samo pojawienie się nomadów wprawia w ruch każdy ład oparty na zasadach terytorialnych. Bainard Cowan zwraca uwagę, że fragment o nomadologii z *Tysiąca plateau* należy uzupełnić przeprowadzaną przez Deleuze'a i Guattariego

---

<sup>220</sup> Tamże.

<sup>221</sup> Tamże, s. 442-443.

<sup>222</sup> E. Aldea, *Nomads and migrants: Deleuze, Braidotti and the European Union in 2014*, <https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/eva-aldea/nomads-and-migrants-deleuze-braidotti-and-european-union-in-2014> (dostęp: 11.11.2017 r.).

analizą refrenu: refren jest *nomosem*, prawem samym dla siebie, którego pojawienie się odpowiada za samoorganizację utworu muzycznego, podczas gdy u Platona *nomos* odnosi się do przedustawnej harmonii, której należy chronić tak w porządku estetycznym, jak i politycznym, które w obu przypadkach spajane są przez piękno<sup>223</sup>. Inne znaczenie *nomosu*, które u Deleuze'a i Guattariego uwypukla Cowan odnosi się do wędrownego pasterstwa: wypas jest pierwotną formą dystrybucji ziemi, ma on strukturę kłęczastą, porusza się w terenie od pastwiska do pastwiska, od wodopoju do miejsca nadającego się na nocleg, podczas gdy wchodzące na jego miejsce rolnictwo – *nomos* dla Schmitta – jest drzewiaste, ustrukturyzowane przez hierarchiczną organizację gospodarki wiejskiej, ma ściśle określony podział przestrzeni<sup>224</sup>.

W wyniku działalności nomadycznej, terytorium zostaje wykolejone, stabilny podział między wnętrzem a zewnątrzem – zaburzony, związek z ziemią – poddany w wątpliwość, ponieważ okazuje się on opierać na przepływach, które splatają ludzi i ziemię. Nomadzi zmieniają zasady gry, na których toczy się walka z mieszkańcami. Deleuze i Guattari porównują aparat państwa do gry w szachy – porządek ruchu jest w nich ustrukturyzowany, nie da się w nie grać bez rozrysowanych pól, które możemy zajmować i bez dedykowanych im figur, które obowiązują czytelne zasady kierując ruchem. Pojawienie się w polu widzenia państwa nomadów odpowiada przemienieniu szachownicy w przestrzeń rozgrywki go. W go nie dysponujemy figurami, a jedynie bezosobowymi kamieniami, kolektywem, który zajmuje wolną przestrzeń bez żadnych nakreślonych z góry zasad i stara się ją utrzymać. Tym samym, mimo że w obu grach dysponujemy planszami, tylko go zdolne jest do uruchamiania nowych konstelacji terytoriów. Go rozgrywa się w przestrzeni, którą Deleuze i Guattari nazywają „gładką” – przeciwstawiając ją „żłobionej”. Ta pierwsza „ustanawia terytorium z zewnątrz, w ramach danej przestrzeni, spaja je wytwarzając terytorium przyległe, deterytorializuje przeciwnika, rozbijając wnętrze jego terytorium, deterytorializuje też siebie samo, porzucając je, przechodząc gdzie indziej...”<sup>225</sup>, ta druga skupia się na organizowaniu obowiązującej w niej kodów. Dla autorów *Anty-Edypa* go stanowi przykład *nomosu* przeciwstawnego porządkowi *polis*, którego ilustracją byłyby szachy. Jeszcze dosadniej tę różnicę wyraża przeciwstawienie kłęcza i drzewa:

---

<sup>223</sup> B. Cowan, *The Nomos of Deleuze and Guattari: Emergent Holism in a Thousand Plateaus*, „Annals of Scholarship” 11, 3 (1996), s. 279-280.

<sup>224</sup> Tamże, s. 280.

<sup>225</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc...*, s. 434.

Kłęczce nie zaczyna się i nie kończy, jest zawsze pośrodku, pomiędzy rzeczami, między-bycie, intermezzo. Drzewo jest rodowodem, kłęczce zaś to przymierze, niepowtarzalne przymierze. Drzewo narzuca czasownik „być”, tkanką łączną kłęczca jest natomiast „i... i... i...”. W tej koniunkcji jest dość siły, aby wyszarpać i wykorzenieć czasownik „być”. Dokąd idziecie? Skąd przybywacie? Gdzie się wybieracie? To są kompletnie bezużyteczne pytania<sup>226</sup>.

Ta ekspozycja dwóch stosunków do przestrzeni trafnie oddaje stawkę, dla jakiej prowadzone są te rozważania: chodzi o przedstawienie dla Europy innego punktu odniesienia niż terytorium i *polis*, o takie przemyślenie starożytnej Grecji, z której nie będzie dało się wyprowadzić – drogą analogii – Europy osiadłej, lecz która dostarczy nam modelu Europy nomadycznej. Różnicę między nimi zgrabnie wyraża Aldea, która w debacie nad przyszłością Europy w kontekście kryzysu migracyjnego inspirowane się Deleuze’em i Guattarim: Europa osiadła zna tylko obywateli i migrantów, ewentualnie ich formy pośrednie (rezydenci) lub nielegalne, usiłuje utrzymać ścisły podział wewnątrz/zewnątrz, przez co ciągle popada on w kryzys (wewnątrz musi bronić się na zewnątrz, zewnątrz przenika do wnętrza); w odróżnieniu od niej, Europa nomadyczna respektuje przygodny stosunek do miejsca, godzi się z podmiotami nomadycznymi, w przypadku których w ruchu pozostaje nie tylko ich tożsamość i położenie w przestrzeni, ale samo otoczenie, będąc nomadycznym, wrywa z porządku osiadłego nawet tych, którzy pozornie nie zmieniają swojej lokalizacji<sup>227</sup>. Jako przestrzeń gładka Europa byłaby przestrzenią stawania-się, rozmywającą granice z otoczeniem. Nomadyzm nie prowadziłby do wzrostu pojemności europejskiego uniwersalizmu, np. do bardziej otwartej polityki migracyjnej i azylowej, która legalizowałaby większą część migracji, wprowadzała ułatwienia w nabywaniu statusu rezydenta czy w dojściu do obywatelstwa. Taki scenariusz operowałby ciągle w ramach siatki uniwersalizmu i partykularyzmu: pewne podmioty byłyby włączone, przyjęte do grona pełnowartościowych, osiadłych obywateli; inne zaś – nadal wykluczone, postrzegane jak anomalia, którą trzeba powstrzymać. Taka procedura wyłapywania ruchu i wygaszania go bądź sterowania nim byłaby zgodna z działaniem opisanego także przez Deleuze’a i Guattariego aparatu pochwylenia<sup>228</sup>. Jego zadaniem byłoby utrzymać fikcję, że można zabezpieczyć się przed deterytorializacjami, podczas gdy

---

<sup>226</sup> Tamże, s. 29.

<sup>227</sup> E. Aldea, *Nomads...*

<sup>228</sup> D. Kujawa, *Umknąć pochwyleniu. Co schizoanaliza oferuje teorii migracji?*, „Praktyka Teoretyczna” 3(21)/2016, s. 121.

w rzeczywistości, w epoce akumulacji kapitału na światową skalę, masowe i niekontrolowane przepływy ludzi stają się nową normą. Odejście od porządku osiadłego na rzecz przestrzeni gładkiej mogłoby natomiast doprowadzić do deterytorializacji europejskiego uniwersalizmu – zamiast funkcjonować jako normalizująca matryca, generująca ekskluzję z porządku społecznego, poszukujemy tutaj Europy, która mogłaby się obyć bez swojego konstytutywnego zewnątrz, które za jej warunek możliwości uznał Chabod. To ciekawe, że sam Guattari użył pojęcia terminalu w takim samym znaczeniu, w jakim Guénoun rozpoznał je w opisie Europy u Herodota: terminal to dla niego transwersalna przestrzeń wędrówki od nie-tożsamości do nie-tożsamości, ciągła gra z podziałem wewnątrz/zewnątrz, która go zatrzymuje<sup>229</sup>.

Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że przejście do przestrzeni gładkiej czy terminalu nie oznacza to automatycznie wyzwolenia od wszelkiej przemocy – Deleuze i Guattari wielokrotnie podkreślali, że zbyt pospieszna deterytorializacja może doprowadzić procesy stawania-się do implozji, ponadto każda deterytorializacja narażona jest na reterytorializację, która wcale nie musi być emancypująca:

Przebieg gładki i forma zewnętrzności nie są bynajmniej z konieczności powołane do rewolucji: zmieniają raczej radykalnie swe znaczenie w wyniku działań, w których współuczestniczą oraz w konkretnych warunkach, w których funkcjonują lub są ustanawiane<sup>230</sup>.

Przejście do gładkiej przestrzeni jest ni mniej, ni więcej niż zmianą pola gry – jak zamianą gry w szachy na grę w go. Nie istnieje w niej wprawdzie dialektyka uniwersalnego i partykularnego – zostaje ona zdetytorializowana przez nomadyzm – ale starcia aparatu państwa z maszyną wojenną mogą pochłonąć wiele ofiar, państwo może pod ich wpływem stać się bardziej despotyczne, z kolei maszyna wojenna może spalić się w przemoc albo wyrodzić się np. w siatki terrorystyczne, struktury mafijne, fundamentalistyczne para-państwa czy faszystowskie milicje.

Najważniejszą filozofką, która współcześnie rozwija nomadologię w polu studiów europejskich jest Rosi Braidotti. Operacja, jakiej dokonuje ona przy pomocy poststrukturalistycznej filozofii Deleuze'a i Guattariego jest o tyle interesująca, że jej stawką jest uratowanie Europy przed nią samą. Ma być ono możliwe dzięki deterytorializującym właściwościom samej idei europejskiej. Chociaż Braidotti zgadza

---

<sup>229</sup> F. Guattari, *The Three Ecologies*, London-New York 2000, s. 36.

<sup>230</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc...*, s. 478.

się oczywiście z francuskimi filozofami, co do ich diagnozy, że Europa stała się paradygmatyczną większością, normatywną tożsamością, to równocześnie twierdzi, że wpisany w jej ideę pęd do przekraczania granic może okazać się najlepszym remedium generowane przez niego niesprawiedliwości<sup>231</sup>. Braidotti najmocniej zainteresowana jest aktualnymi wyzwaniami dla Europy, pisząc w kontekście postępującej integracji politycznej kontynentu, że znajduje się ona na rozdrożu, na którym rysują się przed nią trzy scenariusze<sup>232</sup>. Pierwszy to euronacjonalizm czy europeizm, który przybiera formę abstrakcyjnego uniwersalizmu. Jego realizacja oznaczałaby podniesienie europejskich nacjonalizmów na wyższy, wspólnotowy poziom – pozornie ponadnarodowy, ale w istocie supranacjonalistyczny, przed którym przestrzegał Nietzsche<sup>233</sup>. Drugi scenariusz to zatrzymanie europeizmu przez przeciwstawne partykularyzmy – nie tylko narodowe, ale także te postępujące na mikropoziomie, takie jak regionalizmy, ale i tożsamości związane z gender, seksualnością, migracjami czy subkulturowością. Nie spełniałyby one wówczas roli deterytoralizującej to, co większościowe – nie stawałyby się mniejszościowe, pozostając po prostu tożsamości mniejszości, zabiegającymi o uznanie w ramach perspektywy określanej jako polityka tożsamości. Wreszcie scenariusz trzeci jest tym, którego warunki możliwości zgłębia Braidotti. To faza postnarodowa, w której tożsamość przestałaby być ujmowana na wzór esencjalistyczny, zamknięty, odgraniczony od swojego zewnątrz. Podlegałaby za to rozchwianiu, utracie, przeboleń, dzięki czemu wykraczałaby poza dialektykę tożsamości większościowej i jej kontrtożsamości, stając się rozszczerzoną tożsamością o zróżnicowanych afiliacjach. Obecnie, zdaniem autorki *Podmiotów nomadycznych* Unia Europejska obrała niejednorodny kurs, który charakteryzuje się tym, że próba budowy większościowej euro-tożsamości wzmaga konflikty z partykularyzmami narodowymi i regionalistycznymi. Konflikty te nie mają jednak charakteru tego, co mniejszościowe, nie stwarzają żadnego alternatywnego modelu tożsamości – wzmacniają za to tożsamość narodową czy regionalną jako większościowy wariant tożsamości Europejczyka. W efekcie, Europejczyk, który dotychczas rzadko występował

---

<sup>231</sup> R. Braidotti, *Nomadyczna tożsamość europejska*, [w:] P. Gielen (red.), *Koniec kultury – koniec Europy*, Warszawa 2015, s. 114.

<sup>232</sup> R. Braidotti, *The Becoming Minotaur of Europe*, [w:] I. Buchanan, A. Parr (eds.), *Deleuze and the Contemporary World*, Edinburgh 2006, s. 79.

<sup>233</sup> S. Elbe, *Europe. A Nietzschean Perspective*, London and New York 2003, s. 65.

pod tą nazwą<sup>234</sup> – był tak odbierany raczej na zewnątrz, gdzie różnice między Brytyjczykami, Francuzami czy Niemcami były mniej istotne niż ich wspólne europejskie pochodzenie – rywalizuje z Europejczykiem, który preferuje swoje narodowe określenie<sup>235</sup>. Choć z perspektywy euro-nacjonalizmu nacjonalizm może wydawać się ciasnym partykularyzmem, to raczej oba człony tej alternatywy okazują się uniwersalistyczne. Każdy naród bowiem, zgłaszając swoje roszczenia do europejskości, przyczynia się do umocnienia europejskiego uniwersalizmu. Stawką jest nie tylko siła europejskiego uniwersalizmu na zewnątrz, ale także jego wewnętrzna hierarchia. Braidotti skupia się na tym, jak możliwe byłoby wyjście z tej niezadowolającej alternatywy dwóch rodzajów nacjonalizmu, który umacniają tożsamość europejską jako większościową. Pomimo sporów między zwolennikami kontynuacji integracji i orędownikami Europy narodów, które zaprzatają dziś najwięcej uwagi komentatorów, Braidotti zauważa, że w tle do nich rodzi się Europa mniejszościowa. Mimo, że filozofka skupia się przede wszystkim na współczesnych procesach hybrydyzacji podmiotowości, związanych z globalizacją, migracjami czy wielokulturowością, w wyniku których podmiot staje się procesualny, wykorzeniony i nomadyczny, to jej przemyślenia inspirują moje poszukiwania Europy, którą od zawsze – a nie tylko w fazie późnego, zglobalizowanego kapitalizmu – postrzegać można jako wymykającą się czytelnym determinacjom.

Według Braidotti w kryzysie znalazły się dwa założenia, na których opiera się Europa większościowa<sup>236</sup>. Po pierwsze, Europa przestaje być centrum świata, tracąc charakter cywilizacji uniwersalnej. Spowodowane jest to globalizacją, która osłabiła zdolność jakiegokolwiek państwa czy regionu do sprawowania globalnej hegemonii, a jednocześnie wzmocniła na tyle pozaeuropejskie państwa (tzw. gospodarki wschodzące), by pozbawić Europę – i szerzej, Zachód – palmy pierwszeństwa. Po drugie, Europie udaje się w bardzo istotnym stopniu – nawet jeśli nie całkowicie – wyzbyć się konfliktów zbrojnych i zrezygnować z ekspansjonistycznej polityki. Co ważne, Braidotti zauważa, że Europa zasadniczo akceptuje obie tendencje. Choć obawia się marginalizacji na arenie międzynarodowej – co skłania ją do integracji – i dba o swoje interesy za granicą stosując siłę – nawet jeśli częściej jest to miękki nacisk

---

<sup>234</sup> R. Braidotti, *Nomadyczna...*, s. 122.

<sup>235</sup> R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa 2009, s. 48-49.

<sup>236</sup> R. Braidotti, *Nomadyczna...*, s. 113-114.



(*soft power*) międzynarodowych norm, standardów i dyplomacji niż siła militarna (*hard power*) – to zarazem Unia Europejska stanowi postnarodową innowację, która być może wypracowuje skuteczne mechanizmy umożliwiające koegzystencję w świecie zdominowanym przez podmioty nomadyczne.

Jak dokładnie wygląda to przejście od większościowej do mniejszościowej, od osiadłej do nomadycznej Europy? Tę pierwszą Braidotti przyrównuje do panoptycznej bieli<sup>237</sup>, łącząc w tej konstrukcji przemyślenia Deleuze'a i Guattariego o Europejczyku jako założonym podmiocie uniwersalizmu z pojęciami zaczerpniętymi od innych poststrukturalistów – panoptykonem Michela Foucaulta i suplementem Jacquesa Derridy.

Dyskursywną władzę Europy Braidotti przyrównuje do opisanej przez Foucaulta władzy panoptycznej<sup>238</sup>: władza panoptyczna zasadza się na tym, że podmioty poddane są niewidzialnemu spojrzeniu władzy, która sama nie jest poddana obserwacji. Jest to władza o charakterze dyskursywnym, wykształcająca po stronie zdominowanych samodyscyplinę będącą oznaką internalizacji reguł narzuconych przez władzę. Europa jako panoptykon byłaby centralnym punktem odniesienia dla swojego zewnątrz – dostarczałaby obiektywizującego języka opisu, oceny, miary, który sam nie byłby konfrontowany z żadną zewnętrzną narracją, która mogłaby wykazać arbitralność i ukryty partykularyzm porządku dyskursu. Tak jak w panoptykonie – modelu więzienia, w którym w środku przestrzeni znajduje się wieżyczka obserwacyjna ze stanowiskiem strażnika, który ma wgląd w cele skazańców – władza działa i wytwarza uległe podmioty nawet wtedy, gdy w danym momencie punkt obserwacyjny nie jest obsadzony. Skoro więźniowie nie wiedzą, czy po drugiej stronie rzeczywiście czai się strażnik, zachowują się tak jakby był on obecny i internalizują określone normy zachowania.

Podobnie do panoptykonu działa biel zgodnie z figurą suplementu Derridy<sup>239</sup>: suplement jest jednocześnie naddatkiem, który wzbogaca pełnię, jak i wypełnieniem braku. Wedle tej logiki rolę bieli przeanalizował Richard Dyer, na którego powołuje się Braidotti. Zauważył on, że w kinie głównego nurtu biel jest obecna w dwóch postaciach: jako zaledwie jeden z wielu kolorów, ale też jako warunek możliwości

---

<sup>237</sup> R. Braidotti, *The Becoming...*, s. 82.

<sup>238</sup> M. Foucault, *Nadzorować...*, s. 183.

<sup>239</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 199-200.

wszelkiego kolorowania, puste miejsce, *tabula rasa*, na której może w ogóle dojść do kolorowania<sup>240</sup>. Biel okazuje się rzekomo „neutralnym” standardem, który pozwala różnicy zaistnieć. To, co inne – inna kultura, kolorowa rasa, inna religia – zapisuje się na bieli jako to, co gorsze, to, co zapóźnione względem normy. Dlatego Braidotti napisze, że „niewidzialność koncepcji dominujących jest pochodną ich beztreściowości – centrum jest puste”<sup>241</sup>. Choć wydaje się, że „reszta świata” potrzebuje Europy jako wzorca, lustra, w którym się przejrzy i podda ocenie, to w istocie Europa bez bogactwa świata nie mogłaby kształtować swojej większościowej tożsamości. Jak pisze historyk Hayden White, dyskursywne konstruowanie Europy odbywa się w semiotyczny sposób, który Barthes opisał na przykładzie mody: pewne rzeczy uznane zostają za naturalne, inne za przygodne; pewne za dominujące, inne za towarzyszące; pewne podkreślone, inne przemilczane<sup>242</sup>. A w kolejnym teoretycznym kroku to, co waloryzowane pozytywnie zostaje utożsamione z Europą jako jej immanentna własność, której zewnątrz jest z zasady pozbawione. Zabieg ten jest wysoce plastyczny, konstruktywistyczny – jak przekonuje Delanty, Europa jest strategią dyskursywną, która może przybierać rozmaite postaci podyktowane jej aktualnym interesem<sup>243</sup>. Strategia ta opiera się na konstrukcji podziału wewnątrz/zewnątrz i nadawaniu wnętrza znaczenia uniwersalnego, z perspektywy którego zewnątrz jest oceniane, selekcyjonowane i dyscyplinowane.

Potrzeba znajdowania luster wynika, zdaniem Braidotti, z konstytuującej pustki, jaką wypełniona jest europejska tożsamość. Stawiając się w pozycji centrum świata, dostarczającego miar i kryteriów normatywnych, Europa staje się abstrakcyjną matrycą kreślącą hierarchie i wykluczenia<sup>244</sup>. Na europejski model odkrywania siebie poprzez odkrywanie – a raczej zakrywanie – Innych zwrócił uwagę etnograf Thor Heyerdahl:

My Europejczycy, o naszej historii myślimy tak potwornie jednotorowo, że jesteśmy gotowi wmawiać wszystkim, że to Europa odkryła cały świat. A ja mówię, że jedyne, co odkryli Europejczycy, to tylko i wyłącznie Europa<sup>245</sup>.

---

<sup>240</sup> R. Braidotti, *The Becoming...*, s. 82.

<sup>241</sup> Tamże.

<sup>242</sup> H. White, *Discourse of Europe and the Search for European Identity*, [w:] B. Strath (ed.), *Europe...*

<sup>243</sup> G. Delanty, *Odkrywanie...*, s. 189.

<sup>244</sup> R. Braidotti, *Nomadyczna...*, s. 114.

<sup>245</sup> Cyt. za: K. Godlewski, *1421. Rok, w którym Chińczycy odkryli Amerykę i opłynęli świat*, <http://wyboreza.pl/1,75517,1379737.html?disableRedirects=true> (dostęp: 17.12.2017 r.).

Ten skrywany antyfundacjonizm, nomadyzm, doprowadza Europę do poszukiwania stabilnego oparcia, gruntu, zasady fundującej, źródła, tożsamości, terytorium, granic, przodków – wszystkich tych elementów, które mogłyby skutecznie przysłonić brak esencji. Europa jest, używając określeń Richarda Hoggarta i Douglasa Johnsona: „krucha, niespokojna, sprzeczna, niestała”<sup>246</sup>. Ta jej wewnętrzna pustka sprawia, że pierwotny *nomos* Europy – przestrzeń samoorganizacji – wyradza się w dążenie do ekspansji, w agresywny uniwersalizm. Braidotti usiłuje ten źródłowy *nomos* wyzyskać, by pogodzić Europę z różnicowaniem tożsamości, z procesami stawania-się, które przeciwstawiają się wszelkim sedymentacjom, osadzeniu się podmiotowości, która według filozofki powinna pozostać nomadyczna.

Kiedy Europa nie tylko patrzy, ale jest widziana – widziana przy pomocy innego języka opisu niż ten, który sama prezentuje światu jako ideologię uzasadniającą jej pierwszeństwo – panoptyczna biel załamuje się<sup>247</sup>. Panoptikon przemienia się w konstrukcję wielobiegunową – pozbawioną centrum i pojedynczego spojrzenia, otwartą na kontrspojrzenia, które nie przebiegają już po linii wieżyczka-cele, ale wychodzą z mnogości perspektyw. W nomadycznej tożsamości nie chodzi o to, by na gruzach uniwersalistycznego panoptikonu stawiać nowe gmachy, powołując w ten sposób wielość wieżyczek, ani o to, żeby przyjąć, że skoro wieżyczka jest pusta, to możemy oddać się celebracji swojej wsobnej tożsamości we własnej celi. Nie chodzi, mówiąc ściślej, o zastąpienie dominującej dotąd metanarracji, związanej z europejską nowoczesnością, mikronarracjami. Tożsamość ma zostać wprawiona w ruch, uwolniona ze współrzędnych, które krępowały ją w panoptykonie.

Utrata przez Europę roli agresywnego centrum, powoduje również to, że biel nie jest już dłużej pseudo-objektywnym podłożem dla innych barw, które traktowane byłyby jako „nieczyste” – dopuszczalne i pochwalane są wszelkie mieszanki kolorystyczne, wytwarzanie nowych stylów, kompozycji, odcieni, między którymi nie istnieje żadna jednoznaczna hierarchia wartości. Znowuż: stawką nie jest poszukiwanie czystości barw niez mieszanych z bielą, ani budowanie żadnych alternatywnych kanonów estetycznych czy klasyfikacji rasowych. Braidotti postuluje

---

<sup>246</sup> R. Hoggart, D. Johnson, *An Idea of Europe*, London 1987, s. 10.

<sup>247</sup> P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, London 1987.

zerwanie z obsesją czystości i ochrony tego, co własne – każda własność powstaje jej zdaniem z przepływu.

Wreszcie – odwołując się do tego, co Braidotti napisała w książce *Po człowieku* – w procesie nomadyzacji rozpada się także dumny podmiot europejskiego humanizmu, który udawał, że jest podmiotem abstrakcyjnym, uniwersalnym, odcieleśnionym, pozbawionym płci, rasy czy klasy społecznej<sup>248</sup>. Zastępuje go nomadyczny podmiot stawania-się, który jest procesualny, materialistyczny, ucieleśniony, pozostający w ruchu, uchwytny tylko w kontekstach, a nie w abstrakcjach, posługujący się wiedzą usytuowaną, nabywaną zawsze w konkretnych okolicznościach, tradycjach, otoczeniu, pochodzeniu, w starciu z dyskursami władzy, które wysługują się partykularyzmami płci, rasy czy klasy, choć przemawiają w imię uniwersalizmu. Opisane tutaj przejście od humanizmu do posthumanizmu, które odpowiada przejściu od Europy osiadłej do nomadycznej, zawdzięczamy według Braidotti politycznym i teoretycznym ruchom, które przypuściły atak na dziedzictwo europejskiego oświecenia. Mowa tu nie tylko o antyhumanistycznych filozofach przejścia od strukturalizmu do poststrukturalizmu – Althusserze, Foucaultcie czy Barthesie – którzy ogłaszali śmierć podmiotu, człowieka i autora, ale także o współistniejących z nimi czasowo ruchach politycznych<sup>249</sup>, które wywołały znaczny ferment w teorii społecznej: feminizmie, antykolonializmie, antyrasizmie czy ruchu LGBT. Wykazywały one, że humanistyczny, uniwersalistyczny podmiot skrywa przywileje ze względu na płeć, pochodzenie, rasę czy orientację seksualną. Dla Braidotti główne źródło inspiracji – poza poststrukturalizmem – stanowiły teoretyczki feministyczne takie jak Luce Irigaray, która upomniała się o różnicę płciową, by zademonstrować, że abstrakcyjny człowiek (*man*) to zawsze mężczyzna (*man*). Uniwersalna historia to zawsze jego historia (*his story*), historia mężczyzny<sup>250</sup>. Jednak proponowany przez Braidotti posthumanizm nie polega na zastępowaniu mocnej podmiotowości męskiej jakąś analogiczną, słabszą dotąd podmiotowością, np. kobiecą. Stawką jest odejście od subiektywizacji opartej na humanistycznym ideale człowieka jako miary wszechrzeczy, podstawy rzeczywistości czy wyróżnionego, centralnego usytuowania epistemologicznego. Ma to bardzo realne konsekwencje dla Europy, która historycznie oparła się na tym ideale:

---

<sup>248</sup> R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 62.

<sup>249</sup> Tamże, s. 69-70.

<sup>250</sup> Tamże, s. 78.

Humanizm w swym historycznym rozwoju stał się podstawą określonego modelu cywilizacji, który następnie ukształtował specyficzną ideę Europy jako bytu urzeczywistniającego uniwersalizującą moc refleksyjnego rozumu. Przekształcenie się humanistycznego ideału w hegemoniczny model kultury zostało kanonizowane przez Heglowską filozofię historii. Owa arogancka wizja zakłada, że Europa to nie tylko umiejscowienie geopolityczne, lecz także uniwersalny atrybut umysłu ludzkiego, który można przypisać dowolnemu obiektowi spełniającemu określone wymagania<sup>251</sup>.

Dalej Braidotti precyzuje, w jaki sposób europocentryczny paradygmat historii opiera się na dialektyce ja i innego – gdzie „ja” jest zawsze uniwersalne, a „inny” zawsze partykularny. Podmiot uniwersalny zawsze jest „człowiekiem po prostu”, czyli w rzeczywistości białym, dorosłym, sprawnym heteroseksualnym mężczyzną posiadającym własność. To jego inni występują zawsze jako upłciowieni, urasowieni, zseksualizowani i znaturalizowani jako byty ułomne, niespełniające norm człowieczeństwa<sup>252</sup>.

Podmiot nomadyczny jest podmiotem posthumanistycznym, opiera się na sprzeczności między koniecznością jakiejś agencji, sprawczości i odpowiedzialności a niemożliwością jej trwałego ufundowania. Posthumanizm jest swego rodzaju kompromisem między skrajnymi stanowiskami humanizmu/fundacjonizmu a antyhumanizmu/antyfundacjonizmu. Podmiotowość posthumanistyczna zupełnie inaczej gruntuje ideę europejską, zrywając z europocentryzmem i próbując otworzyć ją na inność:

Nowa misja, jakiej musi podjąć się Europa wymaga krytyki ciasnego egoizmu, nietolerancji i ksenofobicznego odrzucania inności. Symbolem zamknięcia się europejskiego umysłu jest los migrantów, uchodźców i osób poszukujących azylu, którzy ponoszą ciężar rasizmu panującego dziś w Europie. Potrzeby jest nowy program – niebędący jednak programem europejskiego czy europejskiego racjonalnego podmiotu, ale raczej jego radykalnej transformacji, zerwania z imperialistycznymi, faszystowskimi i antydemokratycznymi dążeniami Europy. (...) Stawanie się-nomadyczną Europą oznacza opór wobec nacjonalizmu, ksenofobii i rasizmu – złych nawyków starej, imperialnej Europy. Jest zatem przeciwieństwem pompatycznego uniwersalizmu z przeszłości, który zostaje zastąpiony podejściem usytuowanym i odpowiedzialnym<sup>253</sup>.

---

<sup>251</sup> Tamże, s. 62-64.

<sup>252</sup> R. Braidotti, *Podmioty...*, s. 185.

<sup>253</sup> R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 125-127.

Braidotti, której ze względów biograficznych nieobca jest nomadyczna tożsamość – urodziła się we Włoszech, dorastała w Australii, doktorat broniła w Paryżu, pracuje w Holandii i stale odwiedza uniwersytety w różnych państwach – dokonuje odwrócenia: to nie osiadła tożsamość zakorzeniona w idei narodowej, ale płynne doświadczenia tych, którzy obecnie uważani są za podmioty wybrakowane (migrantów, uchodźców) powinna stanowić model postnacionalistycznego obywatelstwa. Filozofka nie idealizuje przy tym „wyzwolenia” migrantów – częściej przemieszczają się oni z konieczności i są wystawieni na rozmaite formy przemocy<sup>254</sup>. Niemniej, to właśnie ta przemoc powinna zmotywować nas do przemyślenia wzorców upodmiotowienia, jakimi się posługujemy: zamiast projektować świat tak, jakby dominować w nim miała tożsamość osiadła, powinniśmy przystosować go do tożsamości nomadycznych, które zawsze będą mnożyć się na marginesach.

Pozytywne propozycje Braidotti dla umocnienia nomadycznej Europy zmierzają w stronę przeprojektowania jej przestrzeni z zamkniętej na zewnątrz twierdzy ku przestrzeni, którą nazywa ona diasporyczną<sup>255</sup>. Stanowi ona ukonkretnienie gładkiej przestrzeni Deleuze’a i Guattariego: opiera się na wymazaniu przeciwieństwa wewnątrz/zewnątrz i sprzyjaniu procesom stawania-się, która nie u-ja-rzmiają podmiotu, ale pozwalają na to, by rozwijał się jako projekt. Przestrzeń diasporyczna godzi się z tym, że zewnątrz przedostaje się do wnętrza, akceptuje diaspory jako pełnowartościowe formy organizacji zbiorowości, wspiera hybrydyzacje, które przeciwstawiają się każdej formie nacjonalizmu – zarówno nacjonalizmu państwa narodowego, jak i euronacjonalizmu, który mógłby urosnąć w siłę, gdyby Europa integrowała się w oparciu o koncepcję przestrzeni osiadłej i zamkniętej. Obywatelstwo, które obowiązywałoby w nomadycznej Europie miałyby charakter elastyczny, tj. przysługiwałoby wszystkim, którzy pojawiają się w Europie i chcą ją współtworzyć<sup>256</sup>. Braidotti pisze, że powinno się ono opierać na podstawie uniwersalizowanej cudzoziemskości – bycie cudzoziemcem nie byłoby dłużej traktowane jako brak czy anomalia, ale stałoby się normą, a wręcz przywilejem, świadectwem wolności.

---

<sup>254</sup> R. Braidotti, *Podmioty...*, s. 50.

<sup>255</sup> R. Braidotti, *Nomadyczna...*, s. 116-117.

<sup>256</sup> Tamże, s. 124-126.

Poststrukturalistyczna filozofka zbliża się w tym miejscu do rozważań Susanny Lindberg o bezdomnej Europie. Autorka ta zwraca uwagę na to, że w Europie panoszą się dziś przeróżne formy bezdomności, rozumianej dosłownie lub bardziej metaforycznie – eksmisje na bruk, licytacje zadłużonych domów, bezdomni w przestrzeniach publicznych, uchodźcy w centrach detencyjnych, ukrywający się nielegalni migranci, ale też wykorzenione kosmopolityczne elity czy powszechne poczucie utraty orientacji w świecie<sup>257</sup>. W związku z tym, może zamiast utrzymywać fikcję, że Europa jest naszym wspólnym domem – bez względu na to, czy czujemy się w pierwszej kolejności Europejczykami, czy obywatelami państw narodowych albo swoich małych ojczyzn – powinniśmy pogodzić się z tym, że Europa jest bezdomna i nie jest to wcale świadectwo jakiejś jej niedoskonałości czy niekompletności. Europa musi wydawać się odległa, zimna, technokratyczna i niegościnna z perspektywy ideału zdomowienia, przyświecającego idei narodowych, municypalnych czy rodzinnych, które opierają się na wyobrażeniu domu jako czegoś bliskiego, ciepłego, sensualnego i gościnnego (przynajmniej dla swoich domowników)<sup>258</sup>. W odróżnieniu od tego, co znajome, Europa stale opisywana jest jako to, co utracone – brakuje jej przestrzeni spotkania, typowej dla *polis*, wspólnego języka, który mógłby połączyć Europejczyków, a stąd wyrasta ów osławiony deficyt demokracji europejskiej. Lindberg prowokacyjnie zadaje pytanie o to, czy owa utrata nie powinna stać się punktem wyjścia do opracowania na nowo naszego słownika filozofii politycznej<sup>259</sup>. Do tej pory był on zakotwiczony w idei domu, teraz mielibyśmy pogodzić się z ideą bezdomności jako nowej kondycji ludzkiej w Europie. Owa bezdomność nie byłaby zresztą czymś typowym dla Europy – stanowiłaby raczej ukrytą prawdę o każdej wspólnocie, dekonstruując ją, podobnie jak idee domu, komunikacji i demokracji. Obywatelstwo opierałoby się właśnie na niemożliwości ostatecznego zakorzenienia, wspólnota – na niezdolności do całkowitego utożsamienia się ze sobą i zamknięcia na otoczenie, język – na niespełnialnej obietnicy niezakłóconej komunikacji i całkowitej transparentji. W bezdomnej Europie istniełoby tylko ludzie wykorzenieni – migranci, rezydenci, goście, cudzoziemcy. Taka wizja może być tyleż dystopijna, co utopijna. W pierwszym wariantcie niemożliwość demokracji skutkowałaby pozbawieniem praw wszystkich przebywających na terytorium Europy. Skoro wszyscy są bezdomnymi,

---

<sup>257</sup> S. Lindberg, *Unhomely Europe*, [w:] S. Lindberg, M. Ojakangas, S. Prozorov, *Europe...*, s. 106-107.

<sup>258</sup> Tamże, s. 111.

<sup>259</sup> Tamże, s. 112.

skoro upowszechnia się doświadczenie utraty, być może technokratyczne, odgórne zarządzanie – tak jak obecnie zarządza się „problemem” bezdomności – jest jedyną dostępną technologią władzy? Jednak przemyślenia Lindberg i Braidotti nie zmierzają do identycznych wniosków. Oba wychodzą wprawdzie od diagnozy, że niemożliwa jest demokracja zbudowana na ideałach Europy osiadłej i uniknięcie dystopii, do której ona prowadzi zależy przeformułowania projektu integracji. Lindberg proponuje dokonać tego w kategoriach Europy bezdomnej (akcentującej wykorzenienie jako utratę, nieusuwalną skazę), podczas gdy Europa nomadyczna wedle pomysłu Braidotti pozytywnie odnosiłaby się do produktywnych następstw, które mogłyby wynikać z utraty zakorzenienia, tworząc dla nich linie ujścia z Europy osiadłej.

Propozycje w rodzaju tych składanych przez Lindberg i Braidotti rodzą oczywiście wiele pytań i wątpliwości natury praktyczno-politycznej, która pozostają poza zakresem moich rozważań. Z mojej perspektywy istotniejsze jest to, na ile jej nomadyczny paradygmat konceptualizacji Europy i jej granic, pozwala się oddzielić od współczesnego kontekstu, z którego wyrasta (posthumanizm, usieciowy zglobalizowany kapitalizm) i posłużyć jako ogólna wskazówka dla nowego ujęcia geofilozofii Europy? Czy Europa jako przestrzeń diasporyczna to fenomen typowy jedynie dla gospodarki kapitalistycznej realizującej akumulację na światową skalę czy też płynnej nowoczesności, w której wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu? A może istnieje pewna tendencja do deterytorializacji, która stale ujawniała się w historii Europy, podmywając kolejne wersje Europy osiadłej? Podążę teraz śladem autorów, którzy nomadologię Deleuze’a i Guattariego podchwycili do reinterpretacji nie tylko najnowszych debat nad wizjami integracji Europy, ale do przemyślenia samego pogmatwanego charakteru europejskości. Jak zobaczymy, ich wnioskowi blisko jest do konceptualizacji nomadycznej, choć z dystansem odnoszą się oni do tego, by zdolność do deterytorializacji lokować w tendencjach przekształceń kapitalizmu i towarzyszących im przewartościowań w filozofii podmiotowości.



### 2.1.6. Sfabrykowany kontynent: reterytorializacja Europy

Poszukiwanie nomadycznej Europy polega m.in. na powrocie do antycznej Grecji w celu uwolnienia jej od redukcyjnych, XIX-wiecznych konceptualizacji, które projektowały Helladę na obraz i podobieństwo epoki państw narodowych i ideologii nacjonalistycznych. Autorzy okresu wojen grecko-perskich okazywali się dla nowoczesnych ideologów nacjonalizmu poręcznym punktem odniesienia w myśleniu o tożsamościach zbiorowych, a wizerunek Grecji jako kolebki europejskiej cywilizacji sprzyjał narodowym mitologiom, które miały za zadanie uzasadnić obecność danej zbiorowości w europejskiej rodzinie narodów.

Ażeby dotrzeć do korzeni nomadycznej geofilozofii Europy, można pójść za wskazówkami Petera Burke'a, który przekonuje że Herodot, Izokrates, Ajschylos czy Eurypides okazują się kiepskimi przewodnikami po świecie śródziemnomorskim, ponieważ przyszło im pisać w wyjątkowym kontekście starć z Persami<sup>260</sup>. Etnonacjonalizmu, który wyłania się w ich twórczości nie należy traktować jako jedyne czy nawet głównego stosunku Greków do swojego otoczenia. Nie chodzi tu wyłącznie o to, że – jak sugerowałem wcześniej – także w tych proto-nacjonalistycznych pismach historycznych i dramatach odnajdujemy ślady stosunku do Persów czy Azjatów, które nie są jednoznacznie wrogie, ale wyrażają raczej świadomość zapożyczeń, zależności oraz admiracji. Ślady te naprowadzają autorów usiłujących odzyskać nomadyczną wizję Europy na trop sugerujący, że istnieją dwa podstawowe modele geofilozofii Europy, które możemy wyprowadzić m.in. z dwóch interpretacji geografii antycznych. Zanim przechozę do przedstawienia autorskich propozycji Massimo Cacciariego, Franco Cassano czy Roberto M. Dainotto, rekonstruję pokrótce, jak strukturalnie ukształtowana została dominująca, tj. nie-nomadyczna czy też osiadła geofilozofia Europy. Okazuje się, że – w zgodzie z założeniami nomadologii Deleuze'a i Guattariego – to, co nomadyczne powraca jako pierwotny żywioł wobec tego, co osiadłe.

Skoro Burke utrzymuje, że nie należy przyjmować, że stosunki między Grekami a Wschodem wyrażały się zawsze i bez wyjątku w kategoriach wrogiego podziału my/oni, to jaka jest dla nich alternatywa? Skoro to dopiero militarne starcie z perską

---

<sup>260</sup> P. Burke, *Did Europe...*, s. 22.

potęgą skłoniło greckich myślicieli do tego, by wytworzyć ideologię dostosowaną do bieżącej rzeczywistości politycznej, jak kształtował się ich stosunek do zewnątrz w czasach pokoju? Brytyjski badacz twierdzi, że normą dla Greków było postrzeganie ich otoczenia jako przestrzeni eksploracji, handlu, kolonizacji – przede wszystkim dotyczyło to przestrzeni morskiej. Greckie osadnictwo rozwijało się przecież w Azji Mniejszej – znajdowały się tam czołowe ośrodki miejskie Hellenów, powiązane z imionami wielkich filozofów, jak Milet, Efez czy Samos – ale także w przestrzeni tranzytowej śródziemnomorskich wysp czy w Afryce Północnej. To prawda, że Grecy posuwali się również na Zachód, osiedlając się w Italii i na śródziemnomorskich wybrzeżach dzisiejszej Francji i Hiszpanii, a co bardziej ciekawscy podróżnicy mieli opływać zachodnie, atlantyckie krańce Europy aż do ujścia Łaby, Wysp Brytyjskich, Irlandii, Szetlandów, a przypuszczalnie i do Islandii – jak Pyteasz z Marsylii<sup>261</sup>. Mimo wszystko, zachodnie eskapady Greków były zaledwie marginalną odnogą ich zasadniczo śródziemnomorskiego usposobienia, w którym brzegi Azji i Afryki były równie chętnie odwiedzane, co Europa. Dlatego, jeśli już w poszukiwaniach europejskiej tożsamości cofać się aż do Greków, to zamiast wywodzić ją z jakiegoś autarkicznego, wrogiego Azji „świata greckiego”, należałoby upatrywać jej w całościowym doświadczeniu śródziemnomorskim, którego serce było jednak po wschodniej, a przeto nie-europejskiej stronie akwenu. Starożytna proto-europejska tożsamość Greków musiałaby być wówczas transkontynentalna, morska, nomadyczna, a nie ekskluzywistyczna, lądowa i osiadła.

Zdaniem Burke’a osiadła tożsamość Europy wyraźnie wzięła górę dopiero po 1700 roku. Badacz odnotowuje wówczas w źródłach historycznych zauważalny przyrost użycia pochodzącego z greki terminu „Europa”. Będąc dotąd konceptem marginalnym, wypiera on konkurencyjne pojęcia związane z centralną dotychczas pozycją religii chrześcijańskiej. Osłabienie pozycji papieżstwa pod wpływem reformacji i sekularyzacji, której towarzyszył zmierzch potęgi cesarskiej, stanowi kontekst, w którym *christianitas* przestaje być naturalnym punktem odniesienia. Poza tym państwa chrześcijańskie stają się zamorskimi imperiami, w granicach których żyją także innowiercy. Burke wymienia trzy zasadnicze uwarunkowania, które wymiennie przyczyniły się do wzrostu popularności pojęcia „Europy”, które traktuję tutaj jako nowoczesne inkarnacje osiadłej geofilozofii.

---

<sup>261</sup> K. Wilson, J. van der Dussen (eds.), *The History...*, s. 5.

Po pierwsze, służy ona odróżnieniu się od Turków i mobilizacji przeciwko nim<sup>262</sup>. Pod tym względem stanowi ona kontynuację *christianitas* jako siły obronnej, jednoczącej państwa chrześcijańskie wobec islamu, ale też odróżniającą od Bizancjum. Przed Turkami w tej roli występowali Maurowie – trzeba pamiętać, że pierwsze użycie terminu „Europejczycy” pojawia się u Izydora z Sewilli w 732 roku na określenie chrześcijan i barbarzyńców odpierających najazdy islamskich wojowników<sup>263</sup>, a sami Turcy byli w tej roli obsadzani zdecydowanie wcześniej niż po 1700 roku – „Europejczycy” wracają w wypowiedziach papieża Piusa II w kontekście upadku Konstantynopola w 1453 roku, pojawia się w nich także przymiotnik „europejski”<sup>264</sup>. W roli wspólnych wrogów Europy, którzy przyczynili się do tej ukonstytuowania, Burke wymienia także najazdy Mongołów. Europa dojrzewała zatem jako termin jednoczący i defensywny, nawet kiedy odwoływano się do niej zdecydowanie rzadziej niż do terminów proveniencji teologicznej. Kiedy zjednoczenie pod egidą papieża czy cesarza było już niemożliwe, a kościół został rozdarty przez reformację, Europa pojawiła się w miejsce *christianitas*. Jak przekonuje jednak w klasycznym dla badań nad ideą europejską tekście Denys Hay, należy tę zmianę postrzegać bardziej jako kontynuację niż zerwanie. O zerwaniu możemy zaś mówić wcześniej – w odniesieniu do wewnętrznych przekształceń sensu, jaki nadawano *christianitas*. Hay uważa, że transformacja, jakiej doświadczyła pozycja świata chrześcijańskiego i postępująca w ślad za nią przemiana wyrażających go pojęć, przygotowała pewien teologiczny naddatek, którego spadkobiercą został koncept Europy, który jeszcze w średniowieczu i w renesansie był przywoływany głównie jako termin wyłącznie geograficzny<sup>265</sup>. Ów teologiczny naddatek, charakteryzujący się lekceważącym stosunkiem wobec sąsiadów, pojawił się pod wpływem wypierania chrześcijaństwa ze Wschodu i z Afryki Północnej przez Maurów, a następnie nawet z Bizancjum i Bałkanów przez Turków. Zmiany te, zdaniem Haya, poddały w poważną wątpliwość przeświadczenie o uniwersalnym charakterze chrześcijaństwa i rywalizujących w jego ramach uniwersalizmów politycznych papieża i cesarstwa<sup>266</sup>. W miejsce uniwersalizmu pojawił się partykularyzm – chrześcijanie byli coraz bardziej świadomi, że ich domem jest wyłącznie Europa, a nawet ona stała się zagrożona przez ekspansję niewiernych.

---

<sup>262</sup> P. Burke, *Did Europe...*, s. 23.

<sup>263</sup> J. Le Goff, *The Birth of Europe*, Oxford, Malden and Carlton 2003, s. 27.

<sup>264</sup> N. Bisaha, *Introduction*, [w:] A.S. Piccolomini, *Europe (c. 1400-1458)*, Washington D.C. 2013, s. 10-16.

<sup>265</sup> D. Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh 1957, s. 14.

<sup>266</sup> Tamże, s. 35-36.

Hay twierdzi, że ślady terytorializacji chrześcijaństwa, zamknięcia go w Europie odnajdujemy w pojęciach takich jak *Christendom* czy *Corpus Christianum* – pierwsze akcentuje geopolityczną lokalizację religii, drugie zaś odnosi się do zwartej zbiorowości chrześcijan. Brytyjski historyk jest zdania, że do XIV wieku uniwersalizm chrześcijaństwa brał jeszcze wyraźnie górę nad partykularyzmem, chociaż znaczenie tego drugiego narastało już od VIII wieku. Hay pokazuje, że do XIV wieku dla Europy niezbyt istotny jest podział Wschód/Zachód. Nie tylko istnieje jeszcze Bizancjum, a chrześcijaństwo łacińskie organizuje krucjaty do Ziemi Świętej, ale także pochodzenie Turków wywodzi się, podobnie jak Franków i innych ludów europejskich, od Trojan jako wspólnych przodków<sup>267</sup>. Status muzułmanów do tego czasu odpowiada statusowi heretyków – są to ludzie, którzy zblądzili w kwestiach wiary, ale przynależą do uniwersalizmu chrześcijaństwa. XIV wiek doświadczy zmian na każdym z tych pól. W związku z dojmującym zanikiem chrześcijaństwa poza Europą, dojdzie do utożsamienia *Christendom* z kategoriami geograficznymi – sprzyjać będzie temu rozwój kartografii za sprawą żeglarskich map, portolanów, które przyczynią się do zaistnienia przestrzennej materializacji Europy<sup>268</sup>. Do przypieczętowania związku między Europą a chrześcijaństwem przyczyni się wspomniany papież Pius II, który przeciwstawi się mitowi o wspólnych przodkach Europejczyków i Turkach<sup>269</sup>. Odżyje wówczas interpretacja wojen starożytnych – trojańskiej i grecko-perskich – jako odwiecznej konfrontacji Europy i Azji, a wraz z tym procesem powróci antyczna geofilozofia osiadła.

Badania Haya w zasadzie uzupełniają ustalenia Burke'a. Autor *Europe: The Emergence of an Idea* zgadza się z drugim z wymienionych, że rok 1700 jest najbardziej trafną cezurą na oznaczenie przełomu, po którym Europa wypiera z użycia terminy opisujące polityczną wspólnotę chrześcijan. Zarazem ustalenia Haya pomagają dostrzec, że przełom ten jest rozłożony w czasie, będąc przygotowywany przez kilka stuleci historii politycznej i odpowiadającej jej historii idei. Okres od VIII do XIV wieku to według Haya czas krystalizowania się teologicznego naddatku wokół idei chrześcijańskich, który pozbawia je charakteru uniwersalnego na rzecz zamkniętego w przestrzeni Europy partykularyzmu; od XIV do początków XVIII wieku możemy mówić o współistnieniu konceptów *Christendom* i Europy –

---

<sup>267</sup> Tamże, s. 51-52.

<sup>268</sup> Tamże, s. 91.

<sup>269</sup> Tamże, s. 85.

ten drugi traci wówczas swoje czysto geograficzne znaczenie i zyskuje charakter polityczny, przyswajając teologiczny naddatek, umocniony jeszcze przez absorpcję antycznej pamięci o konfliktach Europy z Azją; wreszcie od XVIII wieku Europejczycy postrzegają świat przede wszystkim w kategoriach Europy, a nie chrześcijaństwa<sup>270</sup>. W tle rozważań Haya zauważalne jest jeszcze jedno istotne przejście, któremu historyk nie poświęca wiele miejsca, ponieważ interesuje go przede wszystkim proces utraty przez chrześcijaństwo uniwersalizmu i zrjonalizowania tej utraty w pojęciu Europy. Jednak Hay wspomina, że Europa nie zadowala się partykularyzmem. Rozwija swój własny, nowy uniwersalizm, który wspiera się także na religii, ale w inny niż dotychczas sposób. Antycypuje go cytowany przez Haya Samuel Purchas, żyjący na przełomie XVI i XVII wieku duchowny angielski, dla którego Jezus Chrystus jest „prawie wyłącznie i jedynie Europejczykiem”, a „jakość Europy przewyższa jej wielkość, przynajmniej o tyle, że jest najlepsza na świecie”<sup>271</sup>. Przynależność do uniwersalizmu *christianitas* uchodziła za naturalny stan rzeczy, z którego można było zboczyć w wyniku herezji. Natomiast uniwersalizm europejski ograniczony jest swym zasięgiem do elitarnego klubu wybrańców, którym przeznaczona jest światowa dominacja.

### 2.1.7. Europa i jej Inni: odkrycie jako zakrycie

Do tego nowego, europejskiego uniwersalizmu, o którym jedynie zdawkowo traktuje Hay, odnosi się Burke podając drugi powód, dla którego pojęcie Europy rozpowszechniło się i wyparło *christianitas*. O ile powód pierwszy był defensywny i zdawał sprawę z kurczenia się granic Europy, drugi odsyła do ich transcendowania: począwszy od 1492 roku Europa stawała się jednością w stosunku do Nowego Świata, a wraz z zyskiwaną w nim potęgą także w koloniach w Azji czy Afryce<sup>272</sup>. Symboliczny rok 1492 – kiedy na Półwyspie Iberyjskim kończy się rekonkwista, katolicka Hiszpania zarządza wygnanie muzułmanów i Żydów, a Krzysztof Kolumb wyrusza odkryć zachodnią drogę do Indii, Europa z osaczonej, zepchniętej do obrony jednostki

---

<sup>270</sup> Tamże, s. 117-125.

<sup>271</sup> Tamże, s. 120.

<sup>272</sup> P. Burke, *Did Europe...*, s. 25.

terytorialnej na nowo stanie się imperium. Genezę nowego europejskiego uniwersalizmu zwięźle sformułował francuski filozof Edgar Morin w książce *Myśleć: Europa*: „Nowoczesna Europa kształtuje się tracąc Stary Świat (1453 – Bizancjum), odkrywając Nowy Świat (1492) i wybierając sobie inny świat (Kopernik, 1473-1543). Dwa wieki później ta Europa zmieni świat”<sup>273</sup>. Warto pamiętać, że zamorska ekspansja, która rozpocznie się wraz z docieraniem do brzegów Ameryk, poprzedzona była energiczną chrystianizacją zamieszkujących wschód i północ Europy ludów pogańskich. Ciąg realizowanych w latach 950-1350 procesów ekspansji (podboju, kolonizacji i ewangelizacji pogan, ujednoczenia obrządku, rozpowszechnienia zakonów), które historyk Robert Bartlett określił wprost jako „tworzenie Europy”, służył umocnieniu i ekstensji chrześcijańskiego uniwersalizmu europejskiego: obłązione dotąd chrześcijaństwa zaczęło rozszerzać się we wszystkich kierunkach<sup>274</sup>. Jak pisze inny czołowy historyk „tworzenia się Europy”, Christopher Dawson, chrześcijański uniwersalizm w średniowiecznej Europie uległ przekształceniu: od ufundowanego na wyróżnionej roli Franków konceptu cesarstwa ewoluował ku Europie wolnych ludów zjednoczonych pod przewodnictwem papieża i cesarza<sup>275</sup>. Filozof polityki Pierre Manent nazwał to nakładanie się na siebie uniwersalizmu cesarstwa i papieżstwa mianem kompleksu teologiczno-politycznego, który stał się modelem organizacji dla Europy rozumianej jako *res publica christiana* czy *christianitas*, zanim uległ on rozpadowi na rzecz partykularyzmu monarchii<sup>276</sup>. Między obiema europejskimi ekspansjami – późnośredniowieczną, północno-wschodnią, która miała miejsce na kontynencie i wczesnonowożytną, zachodnią, atlantycką – zachodzi pewne istotne podobieństwo. Jak pisze Bartlett, ostatnie chrystianizowane ludy pogańskie w Europie (Irlandczycy, Rusini, Słowianie) często były traktowane jako chrześcijanie jedynie z nazwy<sup>277</sup>. Ujawnia się tu wspomniany przez Haya teologiczny naddatek, rysa na uniwersalizmie, która w pełni ujawni się w przypadku chrystianizacji autochtonów Nowym Świecie – Europa post-1492 porzuci uniwersalizm *christianitas*, a jej pozycja zostanie ufundowana na różnicy kolonialnej (w Nowym Świecie) i na quasi-kolonialnym stosunku do mieszkańców peryferii Europy.

---

<sup>273</sup> E. Morin, *Myśleć...*, s. 31.

<sup>274</sup> R. Bartlett, *Tworzenie Europy. Podbój, kolonizacja i przemiany kulturowe 950-1350*, przeł. G. Waluga, Poznań 2003, s. 19.

<sup>275</sup> C. Dawson, *Tworzenie się Europy*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1961, s. 279.

<sup>276</sup> P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszański, Kraków 1994, s. 13-20.

<sup>277</sup> R. Bartlett, *Tworzenie...*, s. 40.

Zdaniem Tzvetana Todorova to właśnie spotkanie z Innym w Nowym Świecie powołuje nowe konstytutywne zewnątrz dla Europy – obok Wschodu zostaje nim Daleki Zachód. Według autora *Podboju Ameryki* spotkanie Europejczyków z amerykańskimi Innymi było w zasadzie „odkryciem”, które skutkowało ich „zakryciem”<sup>278</sup>. W obu przypadkach dała o sobie znać, mówiąc językiem Foucaulta, wola wiedzy, która okazywała się dążeniem do władzy poprzez poznawanie<sup>279</sup>. Odkrywanie wpisało się w porządek panowania, ponieważ jego podstawą był fundujący dla kolonializmu podział na aktywny podmiot poznający (Europejczyk) i bierny przedmiot poznawany (Indianin). Ten drugi nie mógł sam siebie reprezentować, musiał zostać reprezentowany; nie mógł za siebie mówić, trzeba było mówić w jego imieniu; nie mógł oglądać świata za pomocą własnych kategorii, należało wpoić mu racjonalność europejską. Tak jak myśliciele renesansowi postrzegali islam jako herezję w obrębie chrześcijaństwa i oceniali go względem tej europejskiej normy, tak konkwistadorzy nie byli w stanie przewidzieć dla „Indian” miejsca w porządku społecznym, które wymykałoby się alternatywie europejskiego uniwersalizmu i jego zewnątrz, który skutkuje podporządkowaniem.

Todorov zwraca uwagę, że wydarzenia roku 1492 – odkrycie/zakrycie Nowego Świata przez Krzysztofa Kolumba, wypędzenie ludności żydowskiej i muzułmańskiej z Hiszpanii – pozwalają się interpretować w kategoriach kryzysu chrześcijańskiego uniwersalizmu, odsłaniając jego ograniczenia. Todorov ukazuje postać Kolumba nie jako nowoczesnego zdobywcy, ale człowieka średniowiecza<sup>280</sup>: marzy mu się odbicie Jerozolimy z rąk niewiernych, szczerze wierzy, że dzięki jego wyprawie chrześcijanie zdobędą złoto, które pozwoli sfinansować krucjaty, a sama jego podróż przyczyni się do szerzenia wiary w Indiach, gdzie – jak wierzył – ma znajdować się biblijny raj. Nazewnictwo wysp, do których dociera postępuje według teologicznego klucza. Kolumb zakłada, że porządek chrześcijański – podobnie jak język, którym posługuje się on sam – jest niejako dany, naturalny. Jego odkrycie, że tubylcom język ten jest zupełnie obcy, stawia ich przed tragiczną alternatywą asymilacji i niewolnictwa<sup>281</sup>. Chrześcijański uniwersalizm zderzając się w Nowym Świecie

---

<sup>278</sup> T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem Innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996, s. 59.

<sup>279</sup> M. Foucault, *Historia...*, s. 51.

<sup>280</sup> Todorov, *Podbój...*, s. 17-38.

<sup>281</sup> Tamże, s. 51-55.

ze swoją granicą, nieprzeniknioną innością, odsyła już do uniwersalizmu europejskiego, który zbudowany będzie na różnicy kolonialnej.

W praktyce uniwersalizm Kolumba obowiązuje tylko wtedy, jeśli innowierca nawróci się na chrześcijaństwo – w przeciwnym razie chrześcijański uniwersalizm nie włącza, lecz wyklucza, a właściwie skutkuje opisanym w części I Agambenowskim „włączającym wyłączeniem”<sup>282</sup>, włączeniem w pozycji podległości. Zaprezentowaną przez Todorova paletę reakcji na problem Innego, jaka wykrystalizowała się w procesie podboju Ameryki, można potraktować jako wyczerpującą ekspozycję granic europejskiego uniwersalizmu – w ten sposób słynny spór o człowieczeństwo Indian interpretuje także autor *Europejskiego uniwersalizmu*, Immanuel Wallerstein<sup>283</sup>. Z granicami tymi zderzyli się nie tylko zwolennicy przejętej w spadku po Arystotelesie<sup>284</sup> tezy o naturalnym niewolnictwie, którą stosowano w odniesieniu do „Indian”, jak teolog Juan Ginés de Sepúlveda, ale także uważani za przychylnych rdzennej ludności Ameryk Francisco de Vittoria czy Bartolomé de las Casas, którzy niezdolni byli do wyjścia poza alternatywę asymilacji i eksterminacji europejskiego Innego – nie potrafili oni ująć Inności pozytywnie. U Sepúlvedy za partykularyzację, jaką wytwarza chrześcijański uniwersalizm odpowiadało wyobrażenie o znaturalizowanej hierarchii społecznej, wynikającej ze struktury bytu: ciało podlega duszy, kobiety – mężczyznom, a ukształtowani przez gorsze warunki klimatyczne i wpływ gwiazd „Indianie” – Europejczykom<sup>285</sup>. Bardziej skomplikowany był tok rozumowania de Vittorii, który podjął prekursorską próbę odejścia od porządku przestrzennego *respublica christiana*, nie odmawiał „Indianom” człowieczeństwa i prawa do zachowania własnej kultury, nie zakładał ontologicznej wyższości chrześcijaństwa i nie przewidywał, że musi ono mocą nieuchronnego porządku wyprzeć wierzenia autochtonów. Zakaz dyskryminacji był u de Vittorii rozumiany obustronnie – skoro chrześcijanie nie mogą traktować „Indian” w sposób nierówny, nie mogą być przez nich pozbawiani równych praw. A dyskryminację hiszpański scholastyk rozumiał osobliwie, proto-kapitalistycznie: była nią także odmowa handlu, wymiany, kontaktów, swobodnego przepływu kupców czy misjonarzy. Rozumowanie de Vittorii kładło więc podwaliny pod bardziej nowoczesną, zsekularyzowaną barierę inkluzji, jaką zakładał

---

<sup>282</sup> G. Agamben, *Homo...*, s. 151-152.

<sup>283</sup> I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2007, s. 15-25.

<sup>284</sup> Arystoteles, *Polityka...*, s. 30-32.

<sup>285</sup> T. Todorov, *Podbój...*, s. 169-172.



europijski uniwersalizm: sprzeciw wobec ewangelizacji czy rozwoju kapitalistycznych stosunków społecznych był przez niego uznawany za akt wrogości, na który można odpowiedzieć wojną sprawiedliwą<sup>286</sup>. Ideologii kolonizacji, rozmaicie uzasadnianej, z pozycji chrześcijańskich przeciwstawiał się Las Casas, ale jego wizja uniwersalizmu także niepozbawiona była granic i niekonsekwencji. Dominikanin zakładał pierwszeństwo życia i prawa do jego zachowania względem sakramentu chrztu. W innowiercach widział potencjalnych chrześcijan, boski akt stworzenia, który należy wprowadzić nawracać, ale nie można go krzywdzić. Podbój, jaki był przez Las Casasa dopuszczany miał więc charakter misjonarski, ewangelizacyjny, a nie militarny. Był to podbój w założeniu bardziej pokojowy, ale ciągle opierał się on na projekcji ekspansywnego, poznającego Ja – które Enrique Dussel nazywa „*ego conquiro*” („podbijam, więc jestem”)<sup>287</sup> – widząc w nim podmiotowość typową dla europejskiej nowoczesności. „Indianie” byli ludźmi potencjalnymi, oczekującymi słowa bożego. Nie byli zaakceptowani jako Inni w ich pozytywności, ale jako materiał na tego samego, toż-samego. Las Casas w obcych – czyli, z jego punktu widzenia, nieprawidłowych – wierzeniach dostrzegał uniwersalną ideę Boga prawdziwego, chrześcijańskiego. Dostrzegając warunkowy humanitaryzm misjonarza, oparty na stanowisku, które Todorov nazywa perspektywizmem, a więc odejściem od boskiego, uniwersalnego punktu widzenia, który wyradzał chrześcijaństwo w religię podboju, trzeba pamiętać, że przez większość życia Las Casas podobnych sympatii, ani współczucia nie przejawiał względem muzułmanów czy ludności czarnoskórej, która jego zdaniem nie była zdolna do asymilacji, ewangelizacji i w związku z tym mogła zostać – i faktycznie została – sprowadzona do zamorskich kolonii w roli nowych niewolników. Warto jednak odnotować, że w kwestii dopuszczalności niewolnictwa Afrykańczyków Las Casas zmienił w końcu zdanie<sup>288</sup>.

Todorov przekonująco pokazuje, że otwarcie zachodniego horyzontu było w istocie pozorne – Inny mógł zostać poznany tylko o tyle, o ile dawał się wpisać jakoś w zdefiniowany uprzednio horyzont europejskich oczekiwań. W praktyce, jak pisze bułgarsko-francuski filozof, mógł zostać jedynie zasymilowany lub zniszczony, co – gdy pozostajemy na poziomie analizy przemian tożsamości – jest w gruncie rzeczy

---

<sup>286</sup> Tamże, s. 166-167.

<sup>287</sup> L.M. Andrade, *Ameryka Łacińska. Religia bez odkupienia. Sprzeczności społeczne i sny na jawie*, przeł. Z.M. Kowalewski, Warszawa 2012, s. 18-22.

<sup>288</sup> L. Hanke, *Bartolomé de Las Casas: An Interpretation of his Life and Writings*, Hague 1951, s. 83.

tym samym. Alternatywna forma życia jest dla Europejczyków nieakceptowalna<sup>289</sup>. Do ich odkryć stosuje się znany cytat Stanisława Lema, który stwierdza pozorność otwartości i ciekawości, z jaką ludzkość przystępuje do eksploracji przestrzeni kosmicznej (i z jaką Europa przystępowała do kolonizacji):

Wcale nie chcemy zdobywać kosmosu, chcemy tylko rozszerzyć Ziemię do jego granic. Jedne planety mają być pustynne jak Sahara, inne lodowate jak biegun albo tropikalne jak dżungla brazylijska. Jesteśmy humanitarni i szlachetni, nie chcemy podbijać innych ras, chcemy tylko przekazać im nasze wartości i w zamian przejąć ich dziedzictwo. Mamy się za rycerzy świętego Kontaktu. To drugi fałsz. Nie szukamy nikogo oprócz ludzi. Nie potrzeba nam innych światów. Potrzeba nam luster. Nie wiemy, co począć z innymi światami. Wystarczy ten jeden, a już się nim dławimy<sup>290</sup>.

W przypadku „najbardziej zdumiewającego spotkania w dziejach”<sup>291</sup>, jak Todorov określa kontakt europejskich wypraw z Nowym Światem, porównując je zresztą z odkryciem obcej planety, moglibyśmy powiedzieć, że Europejczycy nie chcą wcale odkrywać świata, ale rozszerzyć Europę do jego granic. Kolonizacja zakłada projektowanie na pozaeuropejskie zewnątrz wewnątrz europejskich kategorii i wyobrażeń – zwrotnie zaś, jak zauważa Michel Foucault, kolonie wpływają na przeobrażenie wewnętrznych ekskluzji w Europie, są „bumerangiem”<sup>292</sup>, który powraca do Europy i ustanawia kolonizację wewnętrzną w postaci hierarchii społecznych. O ile procesy europeizacji (czy westernizacji) można określić planetarnymi, to ich charakter nie jest wcale uniwersalistyczny. Zamiast zrównywać i uniformizować, wprowadzają one raczej asymetrie i partykularyzują. Nawet najbardziej proindiańscy z bohaterów książki Todorova nie potrafili uwolnić się od transgresyjnego charakteru europejskiego uniwersalizmu. Chcąc bronić Indian przed konkwestadorami, obsadzali ich nadal w roli biernych przedmiotów: Vasco de Quiroga chciał testować na nich utopijne pomysły Tomasza Morusa<sup>293</sup>, Gonzalo Guerrero próbował upodobnić się do Indian, by ci chętniej przyjęli jego nauki<sup>294</sup>, Cabeza de Vaca rozwijał hybrydową tożsamość na styku konkwestadora i tubylca, by zyskać w ten sposób dodatkową skuteczność w eksploracji Nowego Świata<sup>295</sup>,

---

<sup>289</sup> T. Todorov, *Podbój...*, s. 272.

<sup>290</sup> S. Lem, *Solaris*, Warszawa 1982, s. 90.

<sup>291</sup> T. Todorov, *Podbój...*, s. 10.

<sup>292</sup> M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 10.

<sup>293</sup> T. Todorov, *Podbój...*, s. 214-216.

<sup>294</sup> Tamże, s. 216.

<sup>295</sup> Tamże, s. 220.

a Diego Durán zamierzał poznać kulturę aztecką, ponieważ obawiał się, że zanieczyści ona od wewnątrz prawdziwego ducha chrześcijaństwa<sup>296</sup>.

W kontakcie z ludnością autochtoniczną obu Ameryk wykrystalizowało się graniczne doświadczenie, które wtórnie utrwaliło także stosunek Europy do Orientu. Nie będę tutaj rozstrzygał, czy poddany krytyce przez Edwarda Saida dyskurs orientalizmu jest w pierwszej kolejności pokłosiem długiej tradycji wrogości do Wschodu, sięgającej wojen grecko-perskich, krucjat czy rekonkwisty, czy też stanowi on raczej przedłużenie kolonizatorskiej *episteme*, którą Europejczycy rozwinęli najpierw w Nowym Świecie, a później skierowali w swoich ekspedycjach w kierunku Azji. Sam Said świadom jest w swoim *Orientalizmie* zarówno długowiecznych, jak i nowożytnych uwarunkowań, które wpłynęły na „duchową geografę Europy”<sup>297</sup> i zapewne siłę jego oddziaływania i jego trwałość należy wyjaśniać obiema trajektoriami. W zgodzie ze znaną tezą historyka Henriego Pirenne’a, który zauważył, że konsekwencją podbojów islamskich było zamknięcie się Europy w sobie i przesunięcie jej centrum z basenu Morza Śródziemnego na Północ<sup>298</sup>, Said diagnozuje epistemologiczne konsekwencje analogiczne do tych, które Todorov dostrzegł w *Podboju Ameryki* względem Nowego Świata: Europa stała się aktywnym podmiotem, a Orient pasywnym przedmiotem; Europa patrzy, poznaje, klasyfikuje, przedstawia, reprezentuje; Orient jest oglądany, poznawany, klasyfikowany, przedstawiany, reprezentowany. Sama arbitralność tej konstelacji poznawczej musi prowadzić do reprezentacji nieadekwatnej: jeżeli rozmaite kultury Wschodu, z całą ich różnorodnością językową, religijną, kulturową, obyczajową, historyczną itd., sprowadzane są do wspólnej kategorii „Orientu”, mogą funkcjonować jedynie dla Europy, jako jej fantazmatyczne konstytutywne zewnątrz, a nie dla samych siebie. Mniejsza o to, czy w danym przypadku Orient będzie obiektem fascynacji, podążania i eksploracji, siedliskiem barbarzyństwa, ciemnoty i okrucieństwa, czy obszarem wycisku i imperialnych zatargów – bez względu na to, czy prezentowany jest w barwach jasnych czy ciemnych, dla Saida ma znaczenie to, że zawsze jest koloryzowany, uprzedmiotowiony. W konsekwencji, jeżeli Orient zostaje włączony do historii powszechnej, to zawsze staje się ofiarą skrzywionego europocentryzmem

---

<sup>296</sup> Tamże, s. 228-237.

<sup>297</sup> E. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991, s. 97.

<sup>298</sup> H. Buszello, M. Misztal, *The Idea of Europe – Europe as an Idea*, Kraków 1999, s. 49.

spojrzenia<sup>299</sup>. Said zwraca uwagę, podobnie jak Deleuze, Guattari czy Braidotti, na wykuwanie się europejskiej normy w konfrontacji z konstytutywnym zewnętrzem – w tym przypadku z Orientem:

w ten sposób powstaje typologia – oparta na rzeczywistej specyfice, ale oderwana od historii, a w rezultacie traktowana jako nienaruszalna, esencjalna – która czyni z badanego <<obiektem>> byt innego rodzaju, wobec którego badający podmiot jest czymś wyższym (...), rezerwując nazwę <<człowiek>> bez przymiotnika, a więc <<człowiek normalny>>, dla Europejczyków począwszy od starożytności greckiej<sup>300</sup>.

Orient jako pojęcie, którego wartość polega przede wszystkim na opanowaniu wiedzy na temat kultur Wschodu, ujawnia tu swój związek z władzą kolonizatora – Foucaultowską wiedzą-władzą. Jest to rozporządzanie wiedzą przez podmiot, który przychodzi z zewnątrz po to, by poznawany świat zorganizować w zgodzie z własnymi interesami i ambicjami. Schematyzacja orientalistycznego dyskursu, jego epistemologiczne ograniczenia stanowią w istocie o jego sile i doskonałości. Nie chodzi w nim o poznanie adekwatne, ale o takie zebranie i uszeregowanie materiału, które pozwoli badaczowi – i kolonizatorowi, na którego usługach ów badacz się znajduje – swobodnie materiałem zarządzać, by zyskiwać korzyści w świecie społecznym. Said nazywa tę strategię pozycyjną wyższością, która „pozwała człowiekowi Zachodu traktować Orient z góry – we wszelkich typach kontaktów”<sup>301</sup>.

### 2.1.8. Przekroczyć morze: Powrót nomadycznej geofilozofii Europy

Rekonstrukcja dwóch części składowych osiadłej geofilozofii Europy, które wymienia Burke – dyskursu obrony i ekspansji – jeszcze jej nie wyczerpuje. Jej trzeci komponent, twierdzi brytyjski historyk, odnosi się do wewnętrznej organizacji Europy – dla Burke’a to przede wszystkim dyskurs Europy jako równowagi sił czy też przeciwwagi dla imperialnych ambicji poszczególnych monarchów, dzięki któremu uniwersalizm i partykularyzm współistnieją ze sobą<sup>302</sup>. Błędem byłoby jednak rozpatrywanie wewnętrznej geofilozofii Europy w całkowitej separacji od jej uwarunkowań

---

<sup>299</sup> E. Said, *Orientalizm...*, s. 137.

<sup>300</sup> Tamże, s. 153.

<sup>301</sup> Tamże, s. 31.

<sup>302</sup> P. Burke, *Did Europe...*, s. 26.

zewnętrznych. W części I rozprawy usiłowałem pokazać, że ustanawianie zewnętrznych granic i wykluczeń zawsze przekłada się na określone ustrukturyzowanie wnętrza, które ma być przez te granice chronione. Nie inaczej jest w tym przypadku: zarówno zewnątrz Europy zawsze przyczyniało się do produkowania hierarchii w jej wnętrzu, jak i procesy selekcjonowania i naznaczania przebiegające we wnętrzu, miały swoje konsekwencje na zewnątrz. Przykładowo, konfrontacja chrześcijaństwa z herezją i schizmami odpowiadała za to, że muzułmanie byli postrzegani w kategoriach heretyków. Ale ten sam mechanizm dyskursywny działał także w przeciwnym kierunku: jak zwraca uwagę Monika Bobako, konfrontacje z islamem skutkowały narastającą wrogością w stosunku do innowierców mieszkających w Europie<sup>303</sup>. Zjawisko wzmacniania się zewnętrznych i wewnętrznych wykluczeń nie ogranicza się oczywiście do kwestii muzułmańskiej: w tym samym kontekście możemy rozpatrywać procesy urasowania rodzimego proletariatu w związku z kolonializmem i jednoczesnego proletaryzowania ludności kolonialnej, czy fenomen „żydokomuny” – połączenia w jedną figurę dwóch kategorii obcego wicherzyciela (Żyda i komunisty), który jest tyleż wewnętrzny, co zewnętrzny, żyje wśród nas, ale obok, albo przebywa za granicą, ale – wedle osób używających tej figury – stale pociąga za sznurki i wpływa na nasze życie. Warto przywołać badania innego czołowego krytyka orientalizmu, Aziza Al-Azmeha, który podkreśla, że pojęcia „Saracena” i „Maura”, w których wyrażała się wrogość europejskich chrześcijan do muzułmanów w średniowieczu, a zwłaszcza podczas krucjat, stosowane były jako wykluczające określenia w odniesieniu do pogańskich plemion północnych, heretyków, niepopularnych cesarzy rzymskich czy negatywnych bohaterów z historii biblijnych – kiedy Wilhelm Zdobywca wyprawił się na Wyspy Brytyjskie, nazywał swoich przeciwników Saracenami<sup>304</sup>. Etykiety Saracena i Maura funkcjonowały jako schrystianizowane odpowiedniki barbarzyńcy. Ich ofiarą mogli paść także mieszkańcy *christianitas* – bizantyjska księżniczka Anna Komnena w *Aleksjadzie* pisała o Frankach-krzyżowcach jak o zachodnich barbarzyńcach, którzy przybywają z Europy do Azji. Nawiasem mówiąc, siebie samej nie postrzegała ani jako Europejki, ani jako Azjatki – była Rzymianką, co potwierdzałoby trwałość antycznej tradycji śródziemnomorskiej, w której najpierw

---

<sup>303</sup> M. Bobako, *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków 2017, s. 167.

<sup>304</sup> A. Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London and New York 2009, s. 177-178.

Grecja, a potem Rzym opierały się podziałowi na Europę i Azję<sup>305</sup>. Nie tylko w rywalizacji chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego, ale także później w starciach reformacji i kontrreformacji porównywanie drugiej strony do wroga zewnętrznego, islamu było stałym motywem używanym przez obie strony sporu. Wraz z przejściem od *Christendom* do Europy barbarzyńca i Saracen zostali zastąpieni przez podmiotowości odpowiadające niższemu szczeblom rozwoju w historiozoficznym dyskursie postępu cywilizacyjnego, które dotyczyły tak peryferii pozaeuropejskich, jak i wewnątrz Europy – specyficznym przykładem było Imperium Osmańskie, nazywane w wieku XIX „chorym człowiekiem Europy”, w opisie którego kumulowały się znaczenia świeckie i teologiczne, antyczne i nowoczesne<sup>306</sup>.

Badaczem, który niedawno postanowił zająć się owym paradoksalnym „wewnętrznym zewnętrzem” Europy jest Roberto M. Dainotto. Jego książka *Europe (In Theory)* w przeważającej części jest studium jednego tylko mechanizmu „wewnętrznego wykluczenia”, które współistnieje z zewnętrzną wrogością, ale jest to przypadek ciekawy z perspektywy moich rozważań, ponieważ stanowi kontynuację wspomnianego już przeze mnie dyskursu klimatologicznego, który odegrał niebagatelną rolę w konstrukcji pojęcia Europy. Dainotto przygląda się, jak wywodząca się z antyku klimatyczna teoria rozwoju społecznego, której kształt w starożytności rekonstruowałem już powyżej, w nowoczesności kreśliła granice nie tylko między Europą a jej zewnętrzem, ale – pośrednio – dzieliła także samą Europę na jej pełnoprawny rdzeń i pozostające na pograniczu europejskości peryferia. Wnioski wyciągnięte przez włoskiego badacza potwierdzają tezę, że konstytutywne zewnętrzne nigdy nie leży wyłącznie na zewnątrz: jego nakreślenie rodzi bardzo poważne reperkusje także dla mieszkańców wnętrza, przyczyniając się do zaistnienia nowych linii ekskluzji<sup>307</sup>. Wraz z zastąpieniem *christianitas* przez Europę w roli pojęcia fundującego porządek międzypaństwowy, znaczenie utraciły organizujące średniowieczny obraz świata miejsce (Jerozolima, Rzym) i hierarchie (papiestwo, cesarstwo). Klimatologia odegrała rolę jednego z uzasadnień nowej drabiny geopolitycznej. Wspominałem już o jej wysoce arbitralnym charakterze – w starożytności klimatyczny „złoty środek” był wyznaczany zarówno w Jonii, w Grecji, jak i w basenie Morza Śródziemnego. Przesunięcie go jeszcze bardziej na Północ, wraz

---

<sup>305</sup> A. Komnena, *Aleksjada*, t. 2., przeł. O. Jurewicz, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1972, s. 82.

<sup>306</sup> A. Al-Azmeh, *Islams...*, s. 180.

<sup>307</sup> R.M. Dainotto, *Europe (In Theory)*, Durham and London 2007, s. 4.

z przenoszeniem się centrum cywilizacyjnego z dawnego Imperium Rzymskiego do Państwa Franków, czy – w późniejszym okresie – słabnięcie pierwszych imperiów kolonialnych (Hiszpanii, Portugalii) na rzecz Anglii, Francji, Holandii czy Niemiec, było wobec tego uzasadnione względami politycznymi. Wraz z tymi zmianami uprzywilejowana niegdyś przez klimatologię Europa Południowa znalazła się teraz w strefie gorącej, bliższej Afryce i Azji niż „prawdziwej” Europie, która wedle nowożytnego poglądu leżała już po północnej stronie Alp i Pirenejów. W swoich badaniach Dainotto inspirował się m.in. Saidem, by pokazać, jak konstytutywne zewnątrz Europy przenika do wewnątrz. To zjawisko jest bardzo wyraźne w przypadku ojczyzny badacza: Włosi nie tylko są orientalizowani jako stereotypowi Południowcy, którzy są Europejczykami drugiej kategorii, zacofanymi gospodarczo, którym obca jest protestancka etyka pracy, dyscyplina i dobra organizacja, ale także są narodem wewnętrznie podzielonym na Północ i Południe<sup>308</sup>. Część Północna z większym powodzeniem aspiruje do europejskości – jest bardziej uprzemysłowiona i zurbanizowana, podczas gdy Południe skupia w sobie wszelkie stereotypy, które dotyczą Włochów jako całość w optyce Europejczyków z Północy – jest ono siedliskiem przestępczości, brudu, biedy, niewydajnej gospodarki rolnej, struktur mafijnych, amoralnego familiaryzmu. Dainotto wskazuje, że europejska tożsamość krystalizuje się wraz z konstrukcją Południa kontynentu jako wewnętrznego Innego – kraje śródziemnomorskie zarazem są i nie są w Europie, o czym zdaniem badacza dobitnie przypominał kryzys strefy euro, w trakcie którego zadłużeni południowcy (Włosi, Grecy, Hiszpanie, Portugalczycy) wraz z Irlandczykami określani byli jako kraje PIIGS (*ang.* świnie), jednocześnie będące i nie będące w Europie, bo niespełniające wszystkich kryteriów integracji (nawet jeśli kryteria z Maastricht pierwsi łamali Niemcy czy Francuzi<sup>309</sup>). Irlandia nie znalazła się w tym gronie na doczepkę: jeszcze w czasach uniwersalizmu chrześcijańskiego Irlandczycy wraz ze Słowianami i Rusinami byli przez łacinników uważani za niepełnych chrześcijan ze względu na różnice liturgiczne<sup>310</sup>, a ich późniejszy status, po podboju brytyjskim przypominał pozycję ludności kolonialnej.

Wracając jednak do Włoch. Podobnie jak Burke i Hay, Dainotto twierdzi, że nowoczesna idea Europy kształtuje się po 1700 roku w kontekście wyraźnego

---

<sup>308</sup> Tamże, s. 54-55.

<sup>309</sup> Tamże, s. 3.

<sup>310</sup> R. Bartlett, *Tworzenie...*, s. 38.

zdystansowania politycznego państw śródziemnomorskich przez państwa Europy Zachodniej. Europa staje się wówczas rozumiana jako zadanie na przyszłość, idea wymagająca realizacji. Punktem odniesienia nie jest już przeszłość i jej wielkość – cesarstwo rzymskie czy jedność *christianitas* – lecz idea uniwersalna, wyrastająca poza skromne ramy geograficzne Europy<sup>311</sup>. Dalej przyjrzę się bliżej temu geograficznemu przejściu, które opisywane bywa jako opuszczenie basenu Morza Śródziemnego na rzecz przestrzeni oceanicznej. W tym miejscu podkreślić należy, że marginalizacja Włoch jako państwa południowego, zacofanego, do którego przyjazd jest zarazem powrotem do przekroczonej historii, pociąga za sobą marginalizację południa kraju. Problem ten zdominuje dyskusje nad programem zjednoczenia Włoch i konstrukcji sprawnego państwa narodowego. Jak pokazują badacze włoskich dyskursów modernizacyjnych, Norma Bouchard i Valerio Ferme, pytanie, które odżyło przy okazji kryzysu unii monetarnej – jak zintegrować Południe – stale towarzyszy także Włochom w bardziej partykularnej formie – jak zintegrować nasze Południe<sup>312</sup>? Nieprzypadkowo to właśnie autorzy włoscy – nie tylko Dainotto, ale także Cacciari i Cassano, których prace analizuję dalej – są tak wyczuleni na taki kształt geofilozofii Europy, który przyczynia się do konstruowania nierównowagi między państwami i regionami. Dainotto jest zdania, że teorię Europy należy uznać od samego początku, od czasów antycznych za teorię orientalizmu: oryginalność Europy, jej istota, jej partykularyzm opiera się na wartościujących strukturach binarnych, które narzucane są pozostałym jako rzekomo uniwersalne<sup>313</sup>. Do takich struktur należy opozycja zimnego i gorącego, wyrażona w teoriach klimatologicznych, które stanowią wariant orientalizmu. Organizuje ona geofilozofię europejską w ten sposób, że wykluczone są kultury zbyt gorące lub zbyt mroźne, a wewnętrznej ekskluzji doświadczają obszary, które w jakiś sposób przypominają to, co wyrzucone poza nawias Europy. Dainotto odkrywa, że negatywny stereotyp południa Europy – który czerpał argumentacyjnie ze starożytnego stereotypu Orientu – pojawia się już w czasach Imperium Franków<sup>314</sup>. Państwo Karola Wielkiego, które staje się cesarstwem, aby dorównać statusem dawnemu cesarstwu rzymskiemu, wyraża się lekceważąco o dawnych terenach Rzymu, których Frankowie nie kontrolują. Popularna staje się wówczas germanocentryczna

---

<sup>311</sup> R.M. Dainotto, *Europe...*, s. 48-50.

<sup>312</sup> N. Bouchard, V. Ferme, *Italy and the Mediterranean. Words, Sounds and Images of the Post-Cold War Era*, Palgrave MacMillan 2013, s. 57-58.

<sup>313</sup> R.M. Dainotto, *Europe...*, s. 54-55.

<sup>314</sup> Tamże, s. 24-25.



narracja o wolności plemion barbarzyńskich<sup>315</sup>, przeciwstawiona romanocentryzmowi – imperium rzymskie zostaje uznane za państwo despotyczne. Kulminować będzie ona w koncepcji feudalizmu jako podstawy europejskiej wolności, którą rycerze chrześcijańscy uzyskali otrzymując od monarchów ziemię w podzięcie za krucjaty. Ustrój feudalny jako wynalazek czerpiący z dziedzictwa barbarzyńskiego i ukształtowany pod wpływem starć z konstytutywnych zewnętrzem (islamem), miał stanowić nową podbudowę europejskich wolności politycznych przeciwstawionych wschodniemu, ale i południowemu despotyzmowi<sup>316</sup>. W swojej książce Dainotto śledzi to, jak konfrontacje z Innymi Europy – nie tylko z muzułmanami (krucjaty, wymazanie ich wkładu w odrodzenie nauk), ale także wypędzanymi Żydami czy rabowanymi Bizantyjczykami – nakładają się na narastanie podrzędnego wizerunku Południa kontynentu. Gdy po 1492 roku Europa stopniowo staje się Zachodem i zapisuje swoją historię jako historię uniwersalną, Południe Europy zostaje przedstawione jako zrealizowany etap rozwoju ludzkości, który postępować ma ze Wschodu na Zachód. Morze Śródziemne jest tu tylko łącznikiem, który odpowiada za przyswojenie dorobku antyku po to, by rozwój mógł postępować dalej, przez Północ kontynentu do Nowego Świata. Dainotto zwraca uwagę na to, co pokazuje także wiele badaczy tożsamości europejskiej, którzy poszukują jej w materializacjach, jakie odnajdujemy w kulturze wizualnej: Europa objawia się w nich jako samoświadomy organizm, zamknięta całość, która dominuje nad światem jako jego centrum.

Jak zauważa Michael Wintle, który dokonał analizy obszernych zbiorów materiałów wizualnych, na których przedstawiony został estetyczny wizerunek Europy, ich wspólnym rysem jest budowanie wyobrażeń o Europie w konfrontacji z jej konstytutywnym zewnętrzem: przewaga europejska, bogactwa, splendor i chwała produkowane są poprzez sprowadzenie innych kontynentów do pozycji podległych, ubogich dzikusów, uczących się od Europy cywilizowanych zachowań i postępu. Autor *The Image of Europe* stwierdza, że Europa odkrywa samą siebie poprzez odkrywanie inności jako niższości, różnic jako ubytków, odległości jako dystansu do nadrobienia<sup>317</sup>. Ten proces ma swoje doskonałe odzwierciedlenie w geografii: stabilne usytuowanie Europy w przestrzeni odbywa się poprzez określenie wszelkich innych lokalizacji

---

<sup>315</sup> P. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, London 1978, s. 128.

<sup>316</sup> R.M. Dainotto, *Europe...*, s. 26.

<sup>317</sup> M. Wintle, *The Image of Europe: Visualizing Europe in Cartography and Iconography throughout the Ages*, Cambridge 2009, s. 58.

względem Europy („Bliski Wschód”, „Daleki Wschód”, „Nowy Świat”). Rzeczywiście, rok 1492 symbolicznie otwierający epokę europejskich odkryć/zakryć geograficznych wywiera decydujący wpływ na wykształcenie się kartograficznego europocentryzmu, który przenikać będzie rozwój rzekomo wolnej od wartościowań, naukowej geografii. O ile mapy średniowieczne trudno posądzać o uprzywilejowanie Europy – mapy typu O-T są odpowiednikiem opisanego przez Haya uniwersalizmu chrześcijańskiego, dzielą świat na trzy kontynenty, przyznając najczęściej połowę swojej powierzchni Azji i po jednej ćwiartce Afryce i Europie, o tyle postęp w kartografii, jaki dokonuje się wraz z renesansem i wyprawami oceanicznymi, wspiera na poziomie ideologicznym europejskie aspiracje do dominacji<sup>318</sup>. Na mapach O-T, będących wyrazem teologicznego porządku świata, centralne usytuowanie zyskuje Jerozolima, a wyróżniona jako kontynent zostaje Azja, gdzie znajdować ma się raj. Zamieszczana na nich ikonografia nie uprzywilejowuje Europy, lecz chrześcijaństwo: Chrystus przedstawiany jest jako król całego świata, a biblijna historia o synach Noego (Jafecie, Semie i Chamie), którzy symbolizują trzy kontynenty, nie układa się jeszcze w żadną hierarchię między braćmi.

Wintle odnotowuje wyraźną zmianę w XIII i XIV-wiecznej ikonografii, kiedy rozbite, podzielone i zagrożone przez islam *christianitas* zostanie zastąpione zaczerpniętą z antyku nazwą Europa. Uniwersalizm chrześcijaństwa zostaje wówczas wyparty przez uniwersalizm Europy (który z perspektywy tego pierwszego musi jawić się jako partykularyzm) i te same motywy, które niegdyś wspierały równouprawnienie kontynentów, posłużą do ustanawiania dyskursywnej hierarchii. Jafet, patron Europy będzie przedstawiany jako wyróżniony syn, który miał otrzymać od Boga rozległą przestrzeń, a jego brat, symbolizujący Afrykę Cham, przeklęty za to, że ośmielił się spojrzeć na nagiego ojca, zrośnie się z wizerunkiem czarnoskórego niewolnika, uprawomocniając atlantycki handel Afrykańczykami. Historia, która wspierała pogląd o wspólnym stworzeniu ludzkości i uniwersalizmie kościoła, przyczyniła się do biologicznego rasizmu i systemowego niewolnictwa rasowego<sup>319</sup>.

Inny spektakularny przykład wizualizacji europocentryzmu Wintle odnajduje w przedstawieniach biblijnej historii o mędrcach/magach, która uległa transformacji

---

<sup>318</sup> Tamże, s. 164-177.

<sup>319</sup> Tamże, s. 180-189.

m.in. pod wpływem nowej interpretacji rozproszenia synów Noego<sup>320</sup>. Cesarska propaganda posłużyła się wizerunkiem trzech mędrców/magów, by wykazać roszczenia cesarza do władzy nad światem. Rozpowszechniono określony wizerunek mędrców, ustalając, że było ich trzech (tytu, ile kontynentów w Starym Świecie), choć *Biblia* nie precyzowała ich liczby; kolejną zmianą była wypieranie interpretacji, zgodnie z którą mędrcy przybyli ze Wschodu – rozpowszechniano pogląd, że nadeszli z trzech stron świata; wreszcie obwołano ich królami, a nie mędrkami/magami. Jeden z nich, najczęściej był Kaspar, rzadziej Baltazar, zaczął się pojawiać na obrazach jako władca czarnoskóry, a swoim wizerunkiem przypominał raczej afrykańskiego sługę niż monarchę. Z kolei Baltazar, utożsamiany z Azją, pojawiał się jako władca podstarzały, ustępujący pola dynamicznemu Europejczykowi Melchiorowi, przewodzącemu orszakom wypełnionym bogactwami świata. Wszystkie te zabiegi wizualne, które według Wintle'a skumulowały się dopiero po 1450 roku, miały pokazywać władzę cesarską jako uniwersalną, otrzymaną nie za pośrednictwem papieża, ale bezpośrednio od nowonarodzonego Chrystusa w betlejemskiej stajence. Śledzenie przeobrażeń, jakich doznawały motywy artystyczne teologicznego pochodzenia ma tę wartość, że pozwala odsłonić ukryty fundament zracjonalizowanego obrazu świata, jakim posługiwać się będzie zsekularyzowana kartografia i ikonografia. Nawet jeśli z map zniknie Jafet i jego bracia, powiększona Europa pozostanie ich dominującym motywem w najbardziej rozpowszechnionym standardzie Mercatora. A tam, gdzie Europa będzie przedstawiana jako królowa wśród kontynentów, inne części świata będą portretowane jako jej ubodzy krewni, składający jej dary, tak jak niegdyś biblijni królowie Chrystusowi. Wizualizacje te, tak popularne na parergonach map, opierały się na dyskursie cywilizacji przeciwstawionej barbarzyństwu i dzikości<sup>321</sup>. W części I stwierdzałem za Derridiańskim odczytaniem Kantowskiego pojęcia parergonu, że stanowi on ramę dzieła, której grozi symetryczne ryzyko: gdy jest zbyt skromna, nie dostarcza dziełu niezbędnego odgraniczenia, ale gdy jest zbyt okazała, zaczyna wybijać się na plan pierwszy. Wnioski wyciągnięte przez Wintle'a pokazują, że kartograficzne parergony zdradzają ideologiczne podstawy europocentryzmu. Są ukrytym, wstydliwym, na współczesnych mapach coraz rzadziej używanym naddatkiem, który zdradza, że za nauką geofilozofia stoi *episteme*, która jest europocentryczna, imperialna, zaborcza. To, że współcześnie ze zdobnictwa map

---

<sup>320</sup> Tamże, s. 192-212.

<sup>321</sup> Tamże, s. 293-294.

znikają obrazy kobiet, personifikacji kontynentów, które dostarczają Europie towarów i bogactw świata, nie powinno nas zwiść: ślady konceptualnego europocentryzmu w konstrukcji reprezentacji uniwersum są uchwytne chociażby w centralnym usytuowaniu Europy na mapie, jej powiększonym rozmiarze (i pomniejszych ramach państw leżących bliżej równika) albo w odrysowanych od liniiki granicach państw afrykańskich, wyznaczonych przez kolonizatorów<sup>322</sup>.

Wintle, w sposób bliski Dainotto, wykazał także, że uniwersalizm europejski w kulturze wizualnej nie będzie przeciwstawiany jedynie nie-Europejczykom, ale będzie reinterpretowany przez partykularyzmy jeszcze niższego rzędu – kształtujące się suwerenne państwa. Nie tylko więc Europa będzie aspirować do uniwersalizmu o globalnym zasięgu, ale i państwa narodowe będą zabiegać o to, by zaprezentować partykularyzm własnych kultur jako wyraz najprawdziwszego uniwersalizmu europejskiego – w tej roli występować będzie na przykład Britania, Germania czy Marianna<sup>323</sup>. W wizerunku Europy-kobiety łączyć się będą motywy dostojnej królowej, jak i poczciwej dziewicy, której trzeba bronić przed gwałtem z wewnątrz i z zewnątrz<sup>324</sup>.

Jeśli Wintle twierdzi, że autonomizacja Europy wiązała się z jej personifikacją w reprezentacjach wizualnych, to nie oznaczało to jednak, że wszystkie włączone w nią części miały równy status. Jeśli Europa stała się organizmem, to istniała w niej ścisła hierarchia, a ta wyobrażana była na wzór anatomiczny: Europa ma duszę i ciało, kierowniczy umysł i posłuszne mu członki. Dainotto udało się pokazać, że w tym organizmie podrzędna rola coraz częściej przypadała Południu. W innym wariacie, również popularnym w kulturze wizualnej, europejskie narody portretowane są jako rodzina, w ramach których istnieje hierarchia dojrzałości – jej kształt zależy oczywiście od tego, w czyim interesie jest ona ustanawiana i w dużej mierze opiera się na stereotypach narodowościowych.

Autor *Europe (In Theory)* wymienia szereg źródeł, w których odnaleźć można narastającą pogardę dla dziedzictwa romańskiego: holenderski republikanizm lansuje zachowujące aktualność przeciwstawienie bogatej, kapitalistycznej Północy i biednego,

---

<sup>322</sup> P. Vujaković, *World-Views: Art and Canonical Images in the Geographical and Life Sciences*, [w:] W. Cartwright, G. Gartner, A. Lehn (eds.), *Cartography and Art*, Heidelberg 2009, s. 141-143.

<sup>323</sup> M. Wintle, *The Image...*, s. 400.

<sup>324</sup> Tamże, s. 397-398.

zacofanego Południa<sup>325</sup>; propaganda protestancka porównuje papieża do despotycznego sułtana, a katolików do niewiernych Turków<sup>326</sup>; literatura podróżnicza i wyprawy Grand Tour, jakie odbywali do Włoch czy Grecji młodzi arystokraci potęgują wyobrażenie Południa jako ruin wielkiej cywilizacji, które na zawsze utraciły świetność<sup>327</sup>. Dainotto najwięcej uwagi poświęca jednak idei Europy powstałej w kręgach francuskich: wraz z upadkiem uniwersalizmu papieżstwa i cesarstwa, Francja lansuje własne uniwersalistyczne koncepcje polityczne, w ramach których jest kontynentalnym hegemonem, a wobec których rywale będą rozwijać partykularystyczne kontrpropozycje, według których Europa opiera się na różnorodności i równowadze swoich części składowych<sup>328</sup>. Francuscy myśliciele próbują ugruntować aspiracje swojego kraju narracją historiozoficzną, zgodnie z którą światło postępu przeniosło się z Aten do Rzymu, a następnie opuściło stolicę cesarstwa i papieżstwa, by zawędrować do Paryża. Wewnątrz europejska wizja historii pokrywa się tu z europejską wizją ogólnoświatowych dziejów: sztafeta, do jakiej dochodzi między państwami Europy, jest tylko momentem większej sztafety, w której Europa przejęła pierwszeństwo po Oriencie. I Orient i Południe Europy spadają do roli obszarów, które przeżyły już swoją chwałę<sup>329</sup>.

Rozumowanie rozwinięte w epoce panowania Ludwika XIV we Francji, której w ważnej dla studiów europejskich pracy *Kryzys świadomości europejskiej* przyglądał się Paul Hazard, opiera się na zabiegu, który antropolog Jack Goody określił jako „kradzież historii” i które uznał za intelektualną podbudowę europejskiego uniwersalizmu. Goody twierdzi, że określona wizja upływu czasu jako linearnego rozwoju i współbieżna z nią koncepcja rozwoju przebiegającego jako następstwo regionów świata, stanowi ideologiczne uzasadnienie europocentryzmu<sup>330</sup>. Na przełomie XVII i XVIII wieku, którego intelektualną historię zbadał Hazard, dojrzewa reinterpretacja historii, zgodnie z którą przewaga Europy nie wynika już ze szlachtetnego dziedzictwa Grecji czy Rzymu, ale ze zdolności do wyzwolenia się z niego. Dialektyka historyczna, kierowana postępowo, teleologią i przeznaczeniem, nie opiera się już wyłącznie na konfrontacji z zewnętrznym Innym, ale także ze swoim

---

<sup>325</sup> R.M. Dainotto, *Europe...*, s. 43.

<sup>326</sup> Tamże, s. 44.

<sup>327</sup> Tamże, s. 47.

<sup>328</sup> Tamże, s. 48-50.

<sup>329</sup> Tamże, s. 50-55.

<sup>330</sup> J. Goody, *Kradzież historii*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2009.

Innym wewnętrznym, którym jest po prostu sama historia, przeszłość, a ta ma swoje terytorium – jest nim Południe Europy<sup>331</sup>. Moment przełomu w teorii historii, który uwypukla Hazard, miał doniosłe konsekwencje, o których pisze Goody: dzięki niemu reinterpretacji doznała cała przeszłość, oglądana teraz w sposób europocentryczny. Gdy Europa po raz pierwszy w dziejach wybijała się ze swojej dotychczasowej pozycji peryferyjnej do roli faktycznego światowego hegemonu politycznego, gospodarczego i kulturowego, była zdolna narzucić własną wizję historii, która uprawomocnić miała jej pierwszeństwo. Wyjątkowość Europy zaprojektowano więc wstecz jako pewną stałą historyczną lub przynajmniej ukrytą potencjalność, która czekała na dogodne warunki, by przejść od potencji do aktu i ugruntować europejski cud. Goody jest zdania, że europocentryczna teoria społeczna służy legitymizacji europejskiej dominacji politycznej. Stara się ten cel osiągnąć przy pomocy odpowiedniego sprofilowanego dyskursu dotyczącego ujmowania dziejów, w którym pozbawia się historię Europy jej wzajemnych związków z zewnątrz, a następnie układa ją w stadia rozwojowe (dzikość, barbarzyństwo, starożytność, średniowiecze, renesans, nowożytność, współczesność lub wspólnota pierwotna, niewolnictwo, feudalizm, kapitalizm, względnie socjalizm/komunizm) po to, by wykazać, że Wschód – a jak pokazuje Dainotto, również Południe Europy – znajdują się na niższych szczeblach<sup>332</sup>. W takim ujęciu wyprawa do Azji czy do Włoch ma być jednocześnie wędrówką w czasie, do zamierchłej europejskiej przeszłości. Tak zorganizowana historia Europy staje się ogólną matrycą historyczności, uniwersalnym modelem, w którym przeglądać mają się nie tylko ludy nie-europejskie, ale także ci Europejczycy, którzy jak mieszkańcy jej Południa, Wschodu czy Bałkanów, popadli w zacofanie wobec wzorcowych Europejczyków z państw najlepiej rozwiniętych. Historia Europy przechodzi więc w jej geografii, wizja historiozoficzna powołuje geofilozoficzną, czas organizuje przestrzeń: przeszłość to peryferia. Wnioski polityczne, do jakich prowadzi europocentryczna narracja na temat dziejów narzucają się same: wyrównywanie poziomu rozwoju, uniwersalizacja instytucji, poziomu życia, zaawansowania technologicznego miałyby promieniować z Europy, która włączałaby do historii powszechnej ludy zacofane. W odróżnieniu od takiego dyfuzjonistycznego stanowiska, które przekłada się na diachroniczną wizję historii, która skupia się na następstwie zjawisk w czasie, przez co konstruuje linearne i zamknięte w granicach państwa narodowego czy danej

---

<sup>331</sup> P. Hazard, *Kryzys...*

<sup>332</sup> Tamże.

cywilizacji modele rozwojowe, Goody proponuje orientację synchroniczną, nakierowaną na uchwycenie związków i współzależności systemowych, dzięki czemu wyjaśnianie przemian w Europie nie byłoby endogeniczne, ale musiałyby być umieszczane w szerszym kontekście.

Inspirującą próbę takiej argumentacji odnajdujemy w książce *Europa na peryferiach. Średniowieczny system-świat w latach 1250-1350*. Jej autorka, Janet Abu-Lughod, stawia sobie za cel skorygowanie ostatniej pozostałości europocentryzmu w pracach najbardziej znanego teoretyka szkoły systemów-światów, Immanuela Wallersteina. Abu-Lughod, podobnie jak przed nią Andre Gunder Frank w artykule *ReOrientacja historii światowej i teorii społecznej* czy Eric R. Wolf w książce *Europa i ludy bez historii*, przeciwstawia się autorowi *Europejskiego uniwersalizmu* w punkcie dotyczącym genezy kapitalistycznego systemu-świata, którego rdzeń według Wallersteina miał znajdować się w Europie Zachodniej<sup>333</sup>. Zamiast wyjaśniać genezę systemu i powstanie konstytutywnego dla niego podziału centro-peryferijnego przemianami wewnętrznymi następującymi w Europie, które następnie ogarniałyby jej zewnątrz (epoka „odkryć” geograficznych, kolonializm, rewolucja przemysłowa), amerykańska badaczka przekonująco dowodzi, że opisywane przez Wallersteina początki europejskiej ekspansji wydarzają się na gruzach wcześniejszego średniowiecznego systemu-świata, który obejmował obszar od Europy Zachodniej przez Bliski Wschód, Azję Centralną, Indie aż po Azję Południowo-Wschodnią. Podzielony na kilka subsystemów, w ramach których prowadzono ze sobą ożywioną wymianę handlową i pomiędzy którymi funkcjonowali pośrednicy, euroazjatycki średniowieczny system-świat rozpadł się w wyniku nakładających się na siebie tendencji uniemożliwiających podtrzymanie szlaków handlowych (epidemia dżumy, rozpad Imperium Mongolskiego, wycofanie chińskiej floty z wód Oceanu Indyjskiego)<sup>334</sup>. Dezintegracja sieci współpracy utrwaliła pozycję Europy na peryferiach. Nie jest przypadkiem, że Europejczycy podjęli wówczas próby nawiązania z Orientem alternatywnych dróg kontaktu (opłynięcie Afryki, odnalezienie zachodniej drogi do Indii) i odnajdując je, wypełnili pustkę po wcześniejszym porządku, w ramach którego byli skazani na pozycję peryferyjną, zajmując teraz pozycję hegemonu. Z prac Abu-Lughod, Franka czy Wolfa wyłania się wizja Europy, która od zawsze była i jest

---

<sup>333</sup> I. Wallerstein, *Analiza...*, s. 41.

<sup>334</sup> J. Abu-Lughod, *Europa na peryferiach. Średniowieczny system-świat w latach 1250-1350*, przeł. A. Bugaj, Kęty 2012, s. 11-20.

uwikłana w transkontynentalną sieć rozwoju – początkowo obejmującą jedynie Europę, Azję i Afrykę, a po 1492 roku nowe kontynenty. Z ich punktu widzenia błędy europocentrycznej teorii społecznej dają o sobie znać w tych stanowiskach, które szukają odwiecznego europejskiego ekscypjonalizmu albo nagłego przełomu, który zaistniał tylko w Europie i stamtąd rozprzestrzenił się po świecie. Dzielenie świata na odrębne od siebie obszary, które posiadają właściwe sobie logiki rozwojowe, a następnie wywodzenie z przypadku Europy ogólnej, uniwersalnej miary jest ich zdaniem europocentryczną manipulacją, która uzasadniać ma wyjątkowość Europy fundująca jej hegemonię<sup>335</sup>. Dokonana w ten sposób fabrykacja Europy, przeprowadzona dzięki określonym założeniom dotyczącym czasu i przestrzeni, pozwala obsadzić obszary poza-europejskie oraz peryferia Europy w roli ludów pozbawionych historii, ewentualnie z historią, którą uznano za zatrzymaną lub pędzącą wolniej niż w Europie<sup>336</sup>.

Innym autorem, którego badania pozwalają wesprzeć wnioski Dainotto poświęcone fabrykacji Europy jest Martin Bernal. W swoich kontrowersyjnych publikacjach stara się on, podobnie jak przywoływani tu autorzy, wykazać, że kształt teorii społecznej uzależniony jest od jej otoczenia politycznego, przez co przyczynia się ona do legitymizacji panującego porządku. Na przywołanie zasługują zwłaszcza jego argumenty z zakresu socjologii wiedzy, przy pomocy których usiłuje on udowodnić, że grecka starożytność została „sfabrykowana” przez nowoczesnych naukowców. Podobnie jak Herodot *et consortes* opowiedzieli się przeciwko Azji pod wpływem starcia z Persami, tak też filolodzy klasycyści, archeolodzy czy historycy odpowiadają, zdaniem Bernala, za wykształcenie dominującego wyobrażenia na temat starożytnej Grecji za sprawą klimatu intelektualnego, w jakim przyszło im pracować i zapotrzebowania politycznego, na jakie musieli odpowiedzieć. W wielotomowej pracy *Black Athena* Bernal twierdzi, że naukowcy niejako zaprojektowali starożytną Grecję jako odseparowane od sąsiadów państwo narodowe, połączone silnymi więziami pochodzenia, języka, krwi, rasy i wrogością do sąsiadów ze Wschodu. Autor przedstawia liczne dowody natury archeologicznej, lingwistycznej, historycznej czy mitologicznej na poparcie swojej tezy, że to, co przyjęliśmy nazywać jako helleńską cywilizację klasyczną, z której swoją tożsamość na drodze linearnego rozwoju

---

<sup>335</sup> A.G. Frank, *ReOrientacja historii światowej i teorii społecznej*, <http://www.turowski.uni.wroc.pl/frank-reorient.htm> (dostęp: 27.12.2017 r.).

<sup>336</sup> E.R. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2009, s. 437-444.



ma czerpać współczesna Europa, było w istocie cywilizacją afroazjatycką, a sami antyczni Grecy zdawali sobie sprawę ze swojej wielowymiarowej zależności od dziedzictwa śródziemnomorskiego, przede wszystkim egipskiego i fenickiego. Zdaniem Bernala skłonność do nadmiernej autonomizacji „świata greckiego”, realizowana kosztem transkontynentalnego modelu starożytności, rozwinęła się pod wpływem ideologii, które rozpowszechnione były w XVIII i XIX wieku, gdy model aryjski<sup>337</sup>, akcentujący partykularyzm Hellenów i osłabiający ich związki z zewnątrz, wyparł bardziej wielobiegunowy i skupiający się na interdependencji w basie Morza Śródziemnego model antyczny<sup>338</sup>. Wymieniane przez Bernala ideologie, które ukształtować miały poglądy lingwistów, historyków, archeologów czy biologów, to przede wszystkim: romantyzm, który proponuje widzieć ludzkie społeczności jako partykularne, oddzielone od siebie grupy o charakterze narodowym, etnicznym, kulturowym, najlepiej rozwijające się w umiarkowanych warunkach klimatycznych (dla XIX wieku ważnym wydarzeniem była wojna narodowowyzwoleńcza Greków z Imperium Osmańskim, która pozwoliła stworzyć i zaprojektować wstecz europejską, antyazjatycką grecką tożsamość)<sup>339</sup>; rasizm, który dając Europejczykom uzasadnienie dla kolonializmu i handlu niewolnikami, relegował Afrykańczyków i Azjatów na niższe stopnie rozwoju – w XIX wieku znika podziw, jakim darzono wcześniej starożytny Egipt i cywilizację chińską, rośnie za to uznanie dla Indii, kolebki rasy aryjskiej<sup>340</sup>; idea postępu, która zmieniała wizerunek Wschodu z kolebki najstarszych cywilizacji, źródła mądrości i obiektu podziwu na obszar zacofany, nienowoczesny, despotyczny, w stosunku do którego Europa żywiła wiele uprzedzeń<sup>341</sup>; wreszcie, *last but not least*, wzmocniony przez reformację podziw dla starożytnej greki, w której widziano nieskalany język prawdziwego, tj. niełacińskiego chrześcijaństwa<sup>342</sup>. Starożytna Grecja zostałaby zatem według Bernala wytworzona na obraz i podobieństwo powstających w Europie państw narodowych, stanowiąc modelowy przykład demokratycznego narodu, złączonego wspólną historią, językiem, kulturą, tradycją, religią, obyczajami, przeciwstawiony orientalnemu despotyzmowi i barbarzyństwu. Nie jest moim zamiarem wdawać się w specjalistyczne polemiki, do których nie posiadam przygotowania, by rozstrzygnąć, na ile poszczególne argumenty Bernala i jego zwolenników odporne

---

<sup>337</sup> M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, London 1991, s. 317-336.

<sup>338</sup> Tamże, s. 75-120.

<sup>339</sup> Tamże, s. 204-211.

<sup>340</sup> Tamże, s. 201-204.

<sup>341</sup> Tamże, s. 198-201.

<sup>342</sup> Tamże, s. 193-195.

są na krytykę, jak również, czy wielokulturowy i nomadyczny model antyczny bardziej wiernie opisuje starożytność niż autochtoniczny i osiadły model aryjski. Najciekawsza wydaje się ta część argumentacji autora, która bazuje na socjologii wiedzy. Bernal pokazuje, do jakiego stopnia refleksja naukowa czy twórczość artystyczna zależna jest od warunków społecznych, w których jest wytwarzana. Tak jak Burke pokazał wpływ zmieniającego się kontekstu społeczno-politycznego na stosunek Greków do Azji, a Frank rozpowszechnianie się negatywnych stereotypów na temat Chin powiązał z europejską hegemonią w XIX wieku, której towarzyszył rozwój europocentrycznej teorii społecznej<sup>343</sup>, Bernal wpisał się w ten sam rewizjonistyczny nurt, domagający się zastępowania diachronii synchronią. Wszystkie wspomniane tu rewizje teoretyczne składają się na kontestację dominującej geofilozofii Europy, która celebrując jej wyjątkowość, jej partykularyzm przyznaje jej walory uniwersalne. Wszystkie prowadzą też do nowej geofilozofii, w której relacje, zapożyczenia, kontakty odgrywają istotniejszą rolę niż wyznaczanie stabilnych granic i akcentowanie wewnętrznej logiki rozwojowej.

Przytaczam te próby, ponieważ to w ich świetle powinniśmy postrzegać interwencję Dainotto. Włoski badacz nie tylko na przykładzie Monteskiusza, ale też idących jego śladami Woltera, Madame de Staël czy Hegla, demonstruje zawstydzającą arbitralność i pseudonaukowość, na której wspiera się dominująca geofilozofia Europy, wykluczająca Innych zewnętrznych i wewnętrznych. Poza krytyką Dainotto zarysowuje alternatywną geofilozofię, która w duchu bliskim Bernalowi przywraca Europie genezę śródziemnomorską, a jednocześnie nomadyczną, zamiast etnocentrycznej i osiadłej. Śladami Hazarda, Dainotto zauważa istotną zmianę w konstrukcji europejskiej tożsamości, jaka następuje na przełomie XVII i XVIII wieku: europejski Inny, jej konstytutywne zewnątrz nie jest już po prostu na zewnątrz, ale podlega przywłaszczeniu i staje się wewnętrznym momentem w konstrukcji Europy. Opisane przez Hazarda tendencje, które składają się na kryzys pewności, targający fundamentami chrześcijaństwa, wiążą się z zainteresowaniem innością: podróżnicy, misjonarze, dyplomaci, moralisci uprzytomniają Europejczykom, że w świecie istnieją rozmaite systemy wartości, cywilizacje, normy i obyczaje, których nie należy potępiać z własnej perspektywy<sup>344</sup>. Chińczycy mogą mieć lepiej urządzone państwo

---

<sup>343</sup> A.G. Frank, *Reorientacja...*

<sup>344</sup> P. Hazard, *Kryzys...*, s. 31.

niż chrześcijanie, muzułmanie potrafią być prawi i godni zaufania, ateści nie muszą wcale być ludźmi nieznającymi duchowości, dzicy nie znają może praw własności, ale dzięki temu nie znają też chciwości i zawiści. Destrukcja dawnych pewników nie może jednak pozostawić po sobie próżni – prowadziłyby to do dezorientacji. Podstawą hierarchii coraz rzadziej będzie wyznanie. Wypierać je będzie dyskurs cywilizacji, który oddzielając zachowania cywilizowane od niecywilizowanych, dostarczy nowych norm. Podział ten przenikać będzie samą konstrukcją Europy – to dopiero wtedy, Dainotto zgadza się tu z Burkiem i Hayem, możemy mówić o rozwiniętej samoświadomości Europy.

Samoświadomość ta wyraża się w teorii, która ufundowana jest, zdaniem włoskiego badacza, na przekonaniu o atawizmie Południa – Południe Europy jest niecywilizowane, tkwi w regresie. Pogląd ten, w XIX wieku głoszony zarówno przez rasistowskiego antropologa Cesare Lombroso, jak i przez gorącego zwolennika Stanów Zjednoczonych Europy, Victora Hugo<sup>345</sup>, opierał się na renesansie klimatologii, do którego najpełniej przyczynił się Monteskiusz. Autor *O duchu praw*, jak na myśliciela Oświecenia przystało, postanowił oprzeć swoją teorię klimatyczną na naukowych argumentach. W tym celu sięgnął po metodę eksperymentalną: badanie języka owcy pozwoliło mu wykazać, że ciepły klimat psuje naturę ludzką. Badanie Monteskiusza opierało się na prostym rozumowaniu. Francuski uczoney obserwował pod mikroskopem język owcy, pokryty brodawkami. Gdy poddał go mrożeniu, brodawki znikły. Wraz z odmrożeniem, pojawiły się znowu. Z tej obserwacji Monteskiusz był skłonny wyprowadzić ogólne prawo, mające zastosowanie nie tylko do świata fizycznego, ale i do relacji społecznych: warunki klimatyczne mają determinujący wpływ na rozwój. Skoro pod wpływem gorącej temperatury język owcy jest bogatszy w kubki smakowe, potwierdza to przypuszczenie badacza – przejęte od Arystotelesa – że mieszkańcy Południa są bardziej sensualni i żądni przyjemności, a mieszkańcy Północy bardziej odporni na pokusy i pracowici<sup>346</sup>. Dążenie do cielesnych przyjemności wytwarza u Południowców akceptację dla despotycznego systemu rządów, podczas gdy chłodne temperatury zmuszają ludzi do współpracy, bez której nie mogliby zaspokoić swoich podstawowych potrzeb. Ludzie Północy, mierząc się z trudnymi warunkami bytowymi, wykształcają w sobie odwagę – stąd są dobrymi

---

<sup>345</sup> R.M. Dainotto, *Europe...*, s. 54-55.

<sup>346</sup> Tamże, s. 56-57.

wojownikami i etykę pracy, stąd są dobrymi pracownikami. Z kolei Południowcy są lękliwi i leniwi, dlatego popadają w zależność od despoty<sup>347</sup>. W tych argumentach rozpoznajemy znane już z antycznej klimatologii motywy. Monteskiusz dostarcza im jednak nowych fundamentów: sądzi, że jest w stanie ugruntować je w naukowej metodzie i ta metoda pozwala mu wydzielić strefy klimatyczne w nowy sposób. W jej wyniku optymalna przestrzeń europejska przewędruje z basenu Morza Śródziemnego, gdzie lokowali ją starożytni, w kierunku północy, dzięki czemu uprzywilejowana zostanie jego ojczyzna, Francja. Monteskiusz nie zadowolili się jednak *stricte* scjentystycznym argumentem, w który uzbroiło go badanie języka owcy mikroskopem. O tym, że gatunek ludzki, choć jednakowy, partykularyzowany jest przez klimat, pouczać miały liczne przykłady z historii i innych nauk. Monteskiusz twierdził, że ludy Północy – Germanie, Frankowie – nie zostały nigdy podbite przez hordy Południowców, ponieważ chronił je nieznośny dla tych drugich klimat<sup>348</sup>. Budowę języka owcy i kształt Europy odzwierciedlała konstrukcja natury ludzkiej: w połowie była kierowana instynktami (Południem), w połowie kulturą, która próbuje je okiełznać (Północ<sup>349</sup>). Porażkę imperiów kolonialnych Hiszpanów i Portugalczyków wyjaśniał Monteskiusz tym, że kolonizator nigdy nie będzie w stanie przeszczepić na grunt kolonizowanego porządku, który odpowiadałby jego konstrukcji, wynikłej z różnic klimatycznych<sup>350</sup>. Z tego samego względu także Europa powinna budować pokój wokół wolnego handlu, który łączy obie strony, trzymając je zarazem na bezpieczną odległość niż poprzez budowę wspólnych struktur politycznych, które nie mają szans trwale połączyć ludzi z innych stref klimatycznych. Zresztą, despotyczny kolonializm jest typowy dla Europejczyków z Południa – Rzymian, Hiszpanów, Portugalczyków – a nie dla ich sąsiadów z Północy, którzy zamiast tworzenia imperiów preferują wymianę handlową<sup>351</sup>. Monteskiusz był tak mocno przekonany, że południe Europy, zupełnie jak Azja, nie zna wolności, że przed wyjazdem do Rzymu zaczytywał się w książkach podróżniczych pisanych przez Francuzów, w których uskarżano się na duszne powietrze panujące w Italii. I kiedy twórca koncepcji trójpodziału władzy sam znalazł się w Rzymie, narzekał w swoich pismach na duszący gorąc i wrzącą wodę. Upał, konkludował, nie pozwala Włochom rozwijać handlu i przemysłu, przez co oddalają się

---

<sup>347</sup> Tamże, s. 60.

<sup>348</sup> Tamże, s. 59.

<sup>349</sup> Tamże, s. 69.

<sup>350</sup> Tamże, s. 65.

<sup>351</sup> Tamże, s. 67.

oni od europejskich standardów<sup>352</sup>. Kiedy dotarł do położonego bardziej na Południu Neapolu, gdzie obserwował zjawisko, które katolicy uznają za cud świętego Januarego – w rocznicę śmierci męczennika jego krew, przechowywana w ampułce, zmienia stan skupienia – Monteskiusz krytykował łatwowierność zabobonnych wiernych, znajdując w tym, co zobaczył potwierdzenie swojej teorii klimatycznej: to tylko zmiana temperatury, nic więcej. Ośmielony zapewne rytuałem religijnym, w którym widział zwyczajny eksperyment, Monteskiusz nie omieszkał nazwać Neapolitańczyków ludźmi niezdolnymi do wielkich osiągnięć, a fakt, że słynne powstanie, na czele którego stanął w tym mieście rybak Masaniello, zostało ostatecznie zaprzepaszczone, wynikać miało z tego, że Południowcy, niezahartowani trudami codzienności, nie byli zdolni do walki o wolność<sup>353</sup>. Jak pokazuje Dainotto, Monteskiusz wszędzie znajdował potwierdzenie, że jego nowa delimitacja klimatyczna jest poprawna. Odrzucił nie tylko propozycje Arystotelesa i Strabo, ale także stanowisko XIV-wiecznego uczonego arabskiego, Ibn Chalduna, który umiarkowany klimat śródziemnomorski lokował nie tylko w Europie Południowej, ale i na brzegach Afryki Północnej i Bliskiego Wschodu<sup>354</sup>. Chłodnym ekstremum pogodowym dla Monteskiusza była już Laponia czy Syberia, natomiast ekstremum gorąca zaczynało się już w Apeninach, które ciągną się wzdłuż Włoch. Przed południowym despotyzmem chronione były północne Włochy – zdaniem Monteskiusza, Apeniny chronią Lombardię przed wiatrem Sirocco, który przychodząc od strony Afryki, rozsiewa nie tylko piaski pustyni, ale klimat osłabiający ducha<sup>355</sup>. Stratyfikację Północ/Południe, którą Monteskiusz zastąpił podziałem Wschód/Zachód, zachowując z niego jednak argumenty klimatologiczne, dostrzegali francuski uczone także w religijnym podziale chrześcijaństwa. Północ wybrała protestantyzm, ponieważ ten, sprzyjając niezależności i wolnemu sumieniu, zgodny był z ich duchem ukształtowanym przez klimat, podczas gdy Południe trwało przy katolicyzmie, nakazującym posłuszeństwo wobec autorytetów i dogmatów. Prześladowania protestantów i obwołanie Francji „pierwszą córą kościoła” nie znalazło w Monteskiuszu sojusznika: obawiał się on, że walka ze swobodą wyznania spycha jego kraj bliżej despotyzmu typowego dla katolickiego Południa. Francji groziło to samo, przez co upaść miało imperium rzymskie: nieumiarkowanie, rozbuchany apetyt dekadentckiego Rzymu, który rozwinął się wokół Morza Śródziemnego, musiały

---

<sup>352</sup> Tamże, s. 70.

<sup>353</sup> Tamże, s. 71-72.

<sup>354</sup> Tamże, s. 60.

<sup>355</sup> Tamże, s. 73.

doprowadzić do osłabienia, które wykorzystały wojownicze ludy Północy, mimo że musiały z Rzymianami walczyć na ich ziemi, w niesprzyjającym dla nich klimacie<sup>356</sup>. Nic dziwnego, że spadkobiercą Rzymu stały się jego dawne północne prowincje, a sama idea cesarstwa odżyła dzięki Frankom i Germanom, ale ostatecznie została odrzucona, ponieważ pozostawała w niezgodzie z wolnym duchem barbarzyńskich wojowników z Północy. Dziedzictwo romańskie to przeszłość – rozumował z tego Monteskiusz – to ludy germańskie zapoczątkowały nowoczesność. *O duchu praw* potraktować można jako historiozoficzną legitymizację nowoczesności, która kulminuje w przywództwie północy Europy, której centrum leży we Francji, zostawiając na niższych szczeblach rozwoju nie tylko ludy pozaeuropejskie, ale i upadłe potęgi Grecji, Rzymu czy państw Półwyspu Iberyjskiego<sup>357</sup>. Dialektyka historyczna układać się miała nie tylko w czasie, ale rozwijać się miała w przestrzeni, w teraźniejszości. Południe Europy było „wewnętrzna Afryka” Europy Północnej. Żeby ugruntować europejską wolność *vis-à-vis* despotyzmowi, w poszukiwaniu jej genezy Monteskiusz nie mógł szukać wielkich przodków na Południu, w antyku. Europejski duch nie był dla niego spadkobiercą greckiej *polis* czy rzymskiej *civitas* – te manifestacje wolności nie mogły przetrwać w śródziemnomorskiej glebie. Zmienną, która decydowała o tym, czy ducha danego ludu przenika wolność, została u Monteskiusza własność. Europejczycy posługiwali się już nią przed nim, by wykazać przewagę swoich urządzeń społecznych w stosunku do reszty świata – dość wspomnieć tutaj teorii własności Johna Locke’a, która z dzisiejszej perspektywy uznawana jest za teorię kolonialnej grabieży ziemi<sup>358</sup>. *Novum*, jakie wprowadził do niej Monteskiusz polegało na tym, że nie została ona wprowadzona w kontrze do despotycznej władzy monarchicznej czy w relacji do nieznaną praw własności dzikich, ale w przeciwstawieniu do starożytności. Własność zawdzięczamy, zdaniem Monteskiusza, plemionom germańskim, które przyczyniły się do rozdziału ziemi pośród wojowników. Osłabiło to władzę monarszą i stało się załączkiem ustroju feudalnego, w którym wasal podlegał tylko seniorowi, a nie królowi – na tej bazie narodzić mógł się trójpodział władzy. Europa jest więc krainą wolności, ale nie dlatego, iżby Grecy powstrzymali perskie barbarzyństwo, czy też dzięki dziedzictwu Rzymu, który najpierw opierał się najazdom barbarzyńców,

---

<sup>356</sup> Tamże, s. 72.

<sup>357</sup> Tamże, s. 81-84.

<sup>358</sup> B. Arneil, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, Oxford 1996.

a gdy upadł, zdołał przynajmniej poddać ich romanizacji. Geneza wolnej Europy jest barbarzyńska, germańska, a kulminuje ona w feudalizmie<sup>359</sup>.

Łatwo byłoby zbagatelizować teorię Europy w wydaniu Monteskiusza jako anachroniczną, zrzucając jej ograniczenia na karb uwarunkowań historycznych. Chociaż współcześnie klimatologia nie odgrywa już takiej roli wyjaśniającej, jaką miała dla filozofów oświecenia i XIX-wieku, o władniętych ideą postępu, to – jak przekonuje Dainotto – jej założenia rozwijane od Herodota przez Hipokratesa, Arystotelesa i Strabo po Monteskiusza, ciągle są w mocy, nawet jeśli usunięto lub przynajmniej ograniczono w nich determinizm przyrodniczy. Dainotto dostrzega proces poprawiania Monteskiusza poprzez „unaukowanie” go, związany z usuwaniem z jego historiozofii argumentów klimatologicznych, już w XVIII wieku. Czołowi historycy, tacy jak Edward Gibbon, uznali ważność pism Monteskiusza dotyczących historii ustrojowej i teorii politycznej, nadając im nową, ściśle historyczną podbudowę w miejsce pseudonaukowych obserwacji eksperymentalnych w rodzaju spekulacji nad wpływem wiatrów na charakter narodowy czy reakcji języka owcy na zmiany temperatur<sup>360</sup>. Również teoria Europy, którą rekonstruuje Dainotto pozostała w duchu orientalistyczną teorią klimatyczną, nawet jeśli coraz rzadziej akceptowano wyjaśnienia klimatyczne jako takie. Te ostatnie pojawiają się wprawdzie także współcześnie, o czym zdaniem włoskiego autora zaświadcza nośność wspomnianego dyskursu o PIIGS i stereotypu leniwego Południowca bez przerwy ogłaszającego siestę, ale przynajmniej w refleksji naukowej Dainotto zaobserwuje przełom terminologiczny. Fizyczne słońce Monteskiusza zostaje stopniowo przez filozoficzne słońce historii Woltera czy Hegla. Historia dla nich porusza się jak słońce – ze Wschodu na Zachód. Posiadanie spisanej historii jest nowym kryterium, ustanawiającym różnicę cywilizacyjną, która oddziela Europę Zachodnią od innych części świata, chociaż obaj filozofowie nie rezygnowali całkiem z klimatologii.

Wolteriańska *République des Lettres* stanowić miała realizację europejskiego uniwersalizmu: Europa, ziemia ludzi pióra, stanowiła zwieńczenie procesu historycznego. Wolter odrzucał ciasny uniwersalizm, który wywodzono jedynie z historii chrześcijańskiej Europy – najbardziej znaną próbkę takiej konceptualizacji przedstawił Bossuet w *Discours sur l'histoire universelle*. Wedle Woltera europejski

---

<sup>359</sup> R.M. Dainotto, *Europe...*, s. 81-83.

<sup>360</sup> Tamże, s. 85-86.

uniwersalizm musiał odnosić się do prawdziwie globalnego procesu historycznego, obejmującego cywilizacje Chin, Indii czy Arabii. Ale chociaż francuski encyklopedysta przekraczał prowincjonalny europocentryzm, to odtwarzał go w nowych ramach: historia uniwersalna nie ograniczała się już wprawdzie do Europy, wykraczała poza jej opłotki, ale tylko w niej znajdowała podsumowanie. Przebrzmiała świetność, którą Europie Południowej przypisywał Monteskiusz, u Woltera objęła wszystkie cywilizacje nie-europejskie, które w historiozoficznej narracji były zarazem przed-europejskimi epokami. Teoria Europy Monteskiusza była statyczna i deterministyczna: decydujące były strefy klimatyczne; teoria Europy Woltera była dynamiczna i procesualna, ale organizowała proces historyczny w teleologiczny schemat: słońce nie świeciło już zbyt jasno na Południu i zbyt słabo na Północy, ale przechodziło przez epokową wędrówkę po niebie ze Wschodu na Zachód, wyrывая kolejne ludy z drzemki historycznej – ale tylko na moment – po czym zapadały one w nią znowu, a w sztafecie cywilizacyjnej kto inny ogrzewał się w świetle postępu. Tym, co mimo różnic łączyło Monteskiusza i Woltera był krypto-partykularizm ich teorii: chociaż druga z wymienionych próbowała opisać postęp w ramach globalnych, zdradzało ją założenie, że wiek Oświecenia, *République des Lettres* są fenomenami partykularnie europejskimi, a Orient – czyli przeszłość – może mieścić się w nich jedynie jako poznawany przedmiot wiedzy, nigdy zaś jako jej podmiot poznający. Podobnie jak Monteskiusz, Wolter za wewnętrzny Orient Europy uznawał jej część południową. Dainotto pokazuje, że linią graniczną była dla niego rzeka Loara. Francja i Anglia miały stać się legislatorami europejskiej literatury – dostarczając jej uniwersalnych języków, w których zaprezentowana zostanie całość wiedzy, zwieńczenie dziejów. Dla francuskich filozofów oświecenia ich język był językiem kartezjańskim, zracjonalizowanym, który łączył warstwy wykształcone w całej Europie, podczas gdy włoski czy hiszpański były językami przeszłości, które nie mogły być nośnikami postępu. Wolter z Europy wyłączał niekiedy także Rosję, Polskę czy Skandynawię – widział je jako część Północy (*le nord*) i proponował, by przypisywać je Australii lub Antarktyce – nieznanym wówczas, ale poszukiwanym już kontynentom. Antyczna tradycja, by barbarzyńców poszukiwać zarówno w regionach gorących, jak i chłodnych, została więc przez autora *Prostaczka* zachowana<sup>361</sup>.

---

<sup>361</sup> Tamże, s. 95-96.



Arbitralny uniwersalizm w teorii Europy, zanim został poddany krytyce płynącej spoza Europy, przez Saida czy postkolonialistów, kontestowany był z jej wewnętrznych peryferii. Obiektem krytyki nie stał się na początku europocentryzm, którego odrzucenie wymagałoby przeformułowania samych założeń teoretycznych – odrzucenia osiadłej geofilozofii, która opierała się na różnicy między światem cywilizowanym i niecywilizowanym, na linearnej koncepcji czasu historycznego i powiązanej z nim koncepcji przestrzeni jako zamkniętych światów, które układają się w epoki dziejowe. Zanim krytyka teorii Europy zajdzie tak daleko, kością niezgody stały się jej ukryty frankocentryzm: przeświadczenie, że Francja jest „legislatorem Europy”, który dostarcza jej uniwersalnego języka, wiedzy czy gustu. W *Europe (In Theory)* Dainotto śledzi repliki, które nadeszły z Niemiec, Włoch, Hiszpanii, a nawet z samej Francji. Kontestowały one francuskie aspiracje do pierwszeństwa, ale robiły to jeszcze w ramach odziedziczonej po nich geofilozofii Europy.

Krytykę immanentną przedstawił Jan Jakub Rousseau<sup>362</sup>. Z antymodernistycznych pozycji, z których punktował oświecenie za to, że przynosi ze sobą nowe barbarzyństwo i przy wykorzystaniu mitu dobrego dzikusa, autor *Umowy społecznej* po prostu zamienił wektory w frankocentrycznej teorii Europy. Rousseau stanął w obronie partykularyzmu. Kwestionował uniwersalistyczny charakter kultury francuskiej, wskazując, że sztuki, obyczaje, religie, prawa trzeba każdorazowo dostosowywać do określonego kontekstu. Dla obywatela Genewy to jego miasto, podobnie jak Południowa Europa, były bastionami oporu wobec abstrakcyjnego uniwersalizmu, którego rzecznikiem stała się Francja. Tam, gdzie Monteskiusz czy Wolter widzieli przywary, tam Rousseau dostrzegał walory. O ile dla tych pierwszych zacofanie Południa świadczyło na jego niekorzyść, uzasadniając tezę, że duch historyczny na dobre opuścił te ziemie, o tyle dla tego drugiego stanowiło ono obiekt nostalgii, podsycający wyobrażenia o rajcu utraconym i gruntujący krytykę cywilizacyjnego zepsucia. Obie strony sporu zgadzały się zatem, co do kształtu Południa Europy w warstwie opisowej, ale wyciągały z niego zupełnie odmienne wnioski normatywne. Rousseau dał impuls do tych głosów, które podejrzliwie będą spoglądać na uniwersalistyczne aspiracje Francji zarówno w epoce Burbonów, jak i w dobie wojen napoleońskich: uniwersalizm europejski, rozumiany jako ujednoczenie praw, norm kulturowych, strojów czy języka na wzór francuski

---

<sup>362</sup> Tamże, s. 99-101.

wzbudzały partykularystyczną krytykę. W sporze tym obie strony próbowały zaprezentować swoje poglądy jako wyraz europejskiego uniwersalizmu: z jednej strony uniwersalistyczna koncepcja Europy, która postuluje ujednoczenie ponad partykularyzmami, z drugiej obrona Europy przed homogenizacją, Europy postrzeganej tutaj jako pewna całość złożona z partykularyzmów<sup>363</sup>.

Inny typ krytyki immanentnej odnajdziemy wśród autorów spoza Francji. W przeciwieństwie do Rousseau akceptowali oni progresywistyczny wydźwięk teorii Woltera, ale nie zgadzali się na uprzywilejowanie Francji, poszukując bardziej szczegółowych kryteriów i dowodów świadczących na rzecz tezy, że to ich kraje są awangardą przyszłego postępu. W obronie Południa wystąpił Girolamo Tiraboschi<sup>364</sup>. XVIII-wieczny autor monumentalnej historii literatury włoskiej próbował pokazać, że jego ojczyzna wyprzedza Francję wedle jej własnych kryteriów – zdolności do podsumowania stanu wiedzy. Tiraboschi zarzucał Francuzom, że ci nie są zdolni sporządzić prawdziwie historiograficznego przeglądu własnej literatury. Dalej od Tiraboschiego, który nie kwestionował ram teoretycznych francuskich myślicieli oświecenia, dokonując podmiany Francji na Włochy na podstawie własnych osiągnięć, poszedł hiszpański jezuita, który we Włoszech zapoznał się z twórczością francuską. Juan Andrés stanowi dla Dainotto przykład badacza, który znalazłszy się w hybrydycznym środowisku w Mantui, w którym następował „transalpejski przepływ” między Włochami i Francji i w którym schronienie mogli znaleźć jezuicy wygnańcy, potrafił nie tylko dokonać syntezy narodowych kanonów wiedzy, ale i przeprowadzić ją wedle nowych kryteriów. Znając i Woltera i Tiraboschiego, Andrés postanowił nie rozstrzygać między nimi sporu o pierwszeństwo Francji i Włoch, a także jego macierzystej Hiszpanii. We francuskim uniwersalizmie Andrésowi mniej przeszkadzała jego francuskość, a bardziej jego uniwersalizm. Skoro dla encyklopedystów historia ma stawać przed trybunałem rozumu, a dla Tiraboschiego rozum ma być oceniany przez trybunał historii, nie ma potrzeby rozstrzygać, która metoda jest doskonalsza i bardziej uniwersalna. Istnieją różne sposoby pisania historii, każdy kraj może mieć własne tradycje i kryteria jej oceny, nie ma potrzeby ustanawiania jakiegoś uniwersalnego modelu. W Europie nie zachodzi żaden liniowy postęp, nie pozwala się więc stwierdzić

---

<sup>363</sup> G. Delanty, *Odkrywanie...*, s. 99-100.

<sup>364</sup> R.M. Dainotto, *Europe...*, s. 119.

także czyjegoś zacofania – rozumował Andrés<sup>365</sup>. Jeśli mamy do czynienia z postępowaniem to tylko w ramach jego wielu autonomicznych dróg, które nie dają się ze sobą porównać, każdorazowo prowadząc do innego rezultatu. Andrés mógł bronić tego poglądu, ponieważ odrzucił założenie o możliwości istnienia jednego uniwersalnego języka. Nie ma abstrakcyjnego języka rozumu, który przewyższałby inne. Język ten wywodzi się z literatury, a tych jest wiele. Wobec tego rozum wyraża się w różnorodności idiomów, nigdy nie występuje w formie czystej, wolnej od partykularyzmu. Lingwistyczna krytyka uniwersalizmu Andrésa miała reperkusje polityczne: jeśli istnieje europejski uniwersalizm to tylko w całości kształcie partykularyzmów, jako „jedność w różnorodności”, a nie jako jednolita własność, która by różnorodność unieważniała. Andrés zostawił po sobie jeszcze pewien trop, który będzie ważny dla autorskiej propozycji Dainotto: jezuita był świadom decydującego wpływu, jaki na odrodzenie literatury w Europie wywarli Arabowie. Wskazywał na znaczenie XIII-wiecznej szkoły sycylijskiej na dworze Fryderyka II, która odegrała rolę pośrednika wiedzy między światami islamu a chrześcijaństwa. Mimo, że zdobył się na odwagę uwzględnienia tej wymiany kulturowej, Andrés nie wyciągnął z niej, zdaniem Dainotto, pełnych konsekwencji: Arabowie interesowali go tylko o tyle, o ile odegrali rolę w historii literatury Europy Południowej. Fakt, że stykali się z Hiszpanami i Włochami miał osłabić pogardę, jaką dla Południa mieli myśliciele francuscy. Jednak nawet u Andrésa Arabowie wystąpili tylko w roli przedmiotu, a nie podmiotu wiedzy, bardziej jako zewnętrzny impuls w historii literatury europejskiej, a nie jako jeden z jej aktorów. Przełamanie dominującego negatywnego punktu odniesienia, jakim islam pozostawał dla konstrukcji Europy, wymagałoby niezwyklej samodzielności w myśleniu i odwagi w głoszeniu tez idących pod prąd utartych przekonań<sup>366</sup>.

Ten kluczowy dla nomadycznej geofilozofii Europy krok Dainotto odnajdzie w okresie późniejszym. Najpierw jednak proarabski rewizjonizm Andrésa spotkał się z wrogą reakcją. Dainotto skupia się na zaniepokojeniu, jakie śródziemnomorska, włączająca Arabów geneza literatury europejskiej wywoływała u Madame de Staël, XIX-wiecznej pisarki francuskiej<sup>367</sup>. Wydalona z Francji z nakazu Napoleona, osiadła w Szwajcarii, gdzie utworzyła salon funkcjonujący jako ośrodek wymiany idei

---

<sup>365</sup> Tamże, s. 121-132.

<sup>366</sup> R. Ballard, *Islam and the Construction of Europe*, [w:] W.A.R. Shadid, P.S. van Koningsveld (eds.), *Muslims in the Margins: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, Kampen 1996.

<sup>367</sup> R.M. Dainotto, *Europe...*, s. 145-159.

i twórczości intelektualistów europejskiej. Politycznie de Staël przeciwstawiała się francuskiemu uniwersalizmowi w wydaniu napoleońskim, afirmując różnorodność Europy. Sympatyzowała zaś z przeciwstawną mu wizją Europy wyrażoną przez Novalisa w jego wykładzie *Chrześcijaństwo albo Europa*, w którym niemiecki romantyk wyrażał nadzieje na odbudowę *christianitas*<sup>368</sup>. W przeciwieństwie do Novalisa de Staël nie postulowała powrotu Europy do katolicyzmu, nadzieje wiążąc z protestantyzmem i Niemcami w roli jego głównego obrońcy. Przemyslenia pisarki stanowią kolejny przykład misternej konstrukcji, w której sympatia dla określonego kraju łączy się z poparciem odpowiadającego mu wyzwania i okazuje się teorią orientalizmu. De Staël przetworzyła wszystkie motywy Monteskiusza i Woltera – katolicyzm/protestantyzm, Północ/Południe, Zachód/Orient, wolność/despotyzm, historia/jej brak – by dodać do nich swoją autorską klasyfikację, opartą na podziale płciowym. Odrzucenie arabskiej hipotezy będzie u niej współlistniało z ponowną dyskredytacją Południa – z tą istotną różnicą, że w gronie państw południowych znajdzie się teraz także napoleońska Francja. Francuskie oświecenie reprezentowało dla de Staël prąd ideowy odpowiedzialny za terror rewolucji, któremu przeciwstawić mogła się kultura niemiecka, skoncentrowana na życiu wewnętrznym, wartościach, uczuciach. Niemcy były dla niej zwieńczeniem unikalnie europejskiej historii, który swój początek brała w Grecji – de Staël była typową przedstawicielką wyróżnionego przez Bernala modelu aryjskiego, który projektował antyczną Helladę jako kolebkę Europy. Dainotto zauważa, że w porównaniu z Andrésem, Wolterem czy Monteskiuszem teoria literatury autorstwa de Staël była zwyczajnie zaściankowa – żarliwy europocentryzm nie pozwalał jej rozważyć, choćby i w niedoskonały i uprzedzony sposób, historii literatury Wschodu. Jej teoria została całkowicie zamknięta w Europie. Linearny postęp literatury zaczynał się w Europie (Grecja została wyrwana z kręgu kultury śródziemnomorskiej i z wszelkiej zależności od Azji i Afryki) i tam dalej postępował – przez Rzym i inwazję plemion germańskich – wolny od zewnętrznych wpływów. Przełomowe znaczenie miało wejście na scenę historii pierwiastka ludów Północy. W przeciwieństwie do ludów Południa, których sztuka koncentrowała się na imitacji przyrody, plemiona germańskie charakteryzowały się – de Staël podążała tu za niemieckimi romantykami – wrażliwością na piękno. W efekcie de Staël stwierdziła, że istnieją dwie odmienne trajektorie rozwoju literatury: Południe ma swoją historię,

---

<sup>368</sup> J. Svenungsson, *Christian Europe: Borders and Boundaries of a Mythological Conception*, [w:] S. Lindberg, S. Prozorov, M. Ojakangas (eds.), *Europe...*, s. 125-128.

Północ – swoją; ojcem pierwszej jest Homer, ojcem drugiej Osjan, czyli sfabrykowany przez poetę Jamesa Macphersona bard celtycki, rzekomy autor *Pieśni Osjana* (de Staël wierzyła w jego autentyczność). Między literaturą Południa a Północy nie zachodziła jedynie różnica stylu czy temperamentu, ale także różnica jakości – rzecz jasna, na korzyść Północy. Przy okazji de Staël odrzuciła pretensje Tiraboschiego czy Andrésa o pierwszeństwo Południa z uwagi na lepszą znajomość historii, jaką dysponowały ludy śródziemnomorskie. Pisarka nie kwestionowała tej przewagi, ale stwierdziła, że dowodzi ona jedynie podrzędności literatury południowej: historiografia stoi niżej niż filozofia, a ta druga jest domeną Północy. To, że Południowcy są dobrymi historykami dowodzi tylko ich zacofania. Zasadniczo różnica literacka wynikała zdaniem de Staël z różnic charakterologicznych, a te autorka postrzegała tak samo jak Monteskiusz: Europejczycy z Południa mieli temperament ognisty, skłonni byli do fanatyzmu i uprzedzeń, podczas gdy jej pobratymcy z Północy charakteryzowali się łagodniejszym usposobieniem, wrażliwością i pracowitością. Tym, co spajało Europejczyków mimo tych nieprzezwycięzalnych różnic była dla de Staël religia chrześcijańska, ale jej pęknięcie na katolicyzm i protestantyzm zaświadczało o trwałości podziałów mentalnych. Przewaga protestantyzmu wynikała z jego bardziej filozoficznego usposobienia – stanowił on manifestację wewnętrznej wolności w kontrze do papieskiego despotyzmu. De Staël uzupełniła ten ciąg binarnych podstawień Północ/Niemcy/filozofia/Osjan/protestantyzm/wolność *versus* Południe/Francja/historia/Homer/katolicyzm/despotyzm różnicą płciową. W tym względzie de Staël również podążała za Monteskiuszem, który zwracał szczególną uwagę na pozycję i traktowanie kobiet w Europie i w Oriencie, wyciągając z tych „obserwacji” wnioski dla typologii ustrojów politycznych. Obserwacje te były równie zmanipulowane, co jego badanie języka owcy, sprowadzając różnorodność modeli relacji damsko-męskich i struktur rodzinnych rozpowszechnionych w Azji do jednego wzorca, który uosabiał dla niego harem. Despotyczna władza właściciela haremu nad jego kobietami była dla Monteskiusza odpowiednikiem monarchii absolutnej, podczas gdy model europejski opierał się na względnej swobodzie kobiet i mężczyzn w doborze partnerów, przez co odpowiadał monarchii konstytucyjnej. Obsesja kontroli nad seksualnością, która miała charakteryzować Orient, martwiła Monteskiusza, ponieważ była przeciw skuteczna: podporządkowanie kobiet skutkowało ich rozwiązłością i rozbuchaniem pragnienia. W efekcie kobiety musiały być pilnowane przez niezdolnych do współżycia eunuchów, a ujście pragnienia znajdowały w sobie

nawzajem, oddając się stosunkom homoseksualnym, które w Monteskiuszu budziły zgrozę. Temu przerażającemu obrazowi Orientu autor *O duchu praw* przeciwstawił europejską rodzinę. Harem, który miał siłą utrzymać kobiety i mężczyzn w ich rolach genderowych, wytwarzał „nienaturalne” pozycje (eunuchów, lesbijki), podczas gdy rodzina opierająca się na zaufaniu małżonków najlepiej przyczyniała się do zachowania tradycyjnego podziału płciowego. Teoria Europy Monteskiusza – oraz de Staël – była zarazem teorią patriarchalnego ładu społecznego, opartego na stabilnym porządku płciowym. Ład ten również wykształcał się progresywnie – Monteskiusz podkreślał istnienie w starożytności bezwstydnich orgii i rozpowszechnienie relacji homoseksualnych, podczas gdy we współczesnych mu Włoszech przerażali go kastraci. Jak twierdzi wielu autorów, m.in. Luisa Passerini w studium *Love and the Idea of Europe*<sup>369</sup>, przekonanie, że Europa odkryła dzięki chrześcijaństwu prawdziwą heteroseksualną, monogamiczną miłość opartą na uczuciach, stało się jedną z najpopularniejszych cech dystynktywnych europejskości – dość wspomnieć tutaj o pracy *Miłość a świat kultury zachodniej*<sup>370</sup> autorstwa czołowego ideologa idei Europy, Denisa de Rougemonta. Miłość dworska, która zaistniała w Europie w XII wieku dzięki poezji trubadurów miała, zdaniem de Rougemonta, socjologa Norberta Eliasa w jego teorii procesu cywilizacyjnego czy wielu czołowych mediewistów<sup>371</sup>, stać się ideałem relacji uczuciowej, opierającej się na oddaleniu stron<sup>372</sup>. Warto zwrócić uwagę, że trubadurzy, wykonujący pieśni zawierające wątki miłosne, rozpowszechniali także *chansons de geste*, pieśni o czynie, czyli poematy rycerskie opiewające dzielność chrześcijan w walkach z Saracenami. W tej interpretacji, miłość jako własność europejska miałaby wspólną genezę z delimitacją Europy wobec wrogiego świata islamu. De Staël, świadoma, że istnieje coraz większa świadomość dotycząca wpływu muzułmanów na rozwój europejskiej poezji miłosnej, energicznie przeciwstawiła się teoriom głoszącym zapożyczenia kulturowe. Czerpiąca z Monteskiusza demonizacja muzułmańskiego podejścia do kobiet była jej potrzebna na bieżący użytek polityczny: pisarka przedstawiała kodeks cywilny Napoleona, który rzeczywiście pogarszał pozycję kobiet względem mężczyzn, jako ustawodawstwo z ducha muzułmańskie. Zniewolenie kobiet było nie tylko polityczne – według de Staël rodziło ono poważne skutki dla dalszego rozwoju

<sup>369</sup> L. Passerini, *Love and the idea of Europe*, Oxford 2012.

<sup>370</sup> D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, przeł. L. Eustachiewicz, Warszawa 1968.

<sup>371</sup> J. Goody, *Kradzież...*, s. 279.

<sup>372</sup> M. Bogucka, *Gorsza pleć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa 2006, s. 84.

literatury. Choć tradycyjnie kobiety miały mocno ograniczone możliwości jej tworzenia, to jej zdaniem w istotny sposób partycypowały w jej powstawaniu jako obiekty inspiracji i pożądania dla mężczyzn, jako obietnica prywatnego szczęścia opartego na miłości. Napoleoński kodeks, który wzmacniał oikologiczną władzę pana domu nad kobietami był zaprzeczeniem tej europejskiej tradycji. Dainotto pokazuje, że w swojej wyłącznie europejskiej teorii genezy miłości i literatury de Staël pozostawała niewrażliwa na pozaeuropejskie źródła tych zjawisk. To nie stanowiło jednak poważnego problemu dla akceptacji jej teorii w dobie rozpowszechnionego europocentryzmu. Większym zagrożeniem były koncepcje takie jak Andréa, które odkrywały orientalny trop genezy literatury miłosnej. Gdyby został on potwierdzony, cała orientalistyczna teoria Europy, rekonstruowana tutaj na przykładzie Monteskiusza, Woltera i de Staël, a retroaktywnie interpretująca pod ich tezy historyczne stosunku Zachodu i Wschodu, byłaby zagrożona. De Staël nie mogła do tego dopuścić. Podobieństwa arabskich źródeł do poezji trubadurów były zbyt widoczne, by można było je zlekceważyć. Wobec tego de Staël przedstawiła następujące wyjaśnienie: to prawda, że Arabowie znali poezję miłosną w podobnym okresie, co Europejczycy, ale nie należy z tego wnosić, że przyszła ona z Południa na Północ. Jest dokładnie odwrotnie. To Hiszpanie przekazali ją Arabom. Skąd przyszła ona do Hiszpanii? De Staël nie mogła – jeśli jej argumentacja miała zachować konsystencję – zaryzykować hipotezy, że była ona iberyjskim wytworem. Poezja miłosna przybyła z północnej strony Pirenejów, będąc wytworem tradycji germańskiej, w której kobiety zawsze były darzone wielkim szacunkiem, czego zupełnie nie można powiedzieć o ludach Południa – tak Hiszpanach, jak i Maurach.

W całej tej misternej konstrukcji de Staël był tylko jeden problem. Nie trzymała się ona faktów historycznych. Jednak nie o fakty w niej chodziło, lecz o konstrukcję określonej tożsamości europejskiej, w której rozpisane mogły zostać hierarchie tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne – jak widać, kryteria ich nakreślenia były ze sobą ściśle powiązane. Jeśli chodzi o fakty historyczne, to – jak pokazuje zarówno Goody<sup>373</sup>, jak i Dainotto – pogląd Andréa był słuszny: liryka miłosna przemieszczała się wraz z wędrownymi poetami, którzy przekraczali bariery wynikające z wyznania, nie tylko między muzułmanami i chrześcijanami, ale i Żydami<sup>374</sup>. Tym ustaleniom nie mógł

---

<sup>373</sup> J. Goody, *Islam in Europe*, Cambridge and Malden 2008.

<sup>374</sup> A. Lu'lu'a, *Arabic-Andalusian Poetry and the Rise of the European Love*, Houston 2013.

zaprzeczyć bywalec szwajcarskiego salonu de Staël, Simone de Sismondi<sup>375</sup>. Troszcząc się o europejską palmę pierwszeństwa, nie mógł on także pozwolić na to, by z ustaleń Andréa wyciągnąć pełne konsekwencje, czyli uznać, że geneza literatury i miłości – a więc, w tej tradycji myślenia, również i Europy – ma południowy, a nawet muzułmański charakter. Sismondi przepisał od Andréa, popełniając plagiat, jego opis arabskich wpływu na południe Europy: przechowali i przekazali starożytne księgi, o których Europa zapomniała, a wraz z nim wynalazki takie jak papier, proch strzelniczy, kompas, cyfry i – to, co szczególnie ważne w tym kontekście – rym i miłość do kobiet. Przyjmując teorię Andréa, Sismondi zarazem odmówił jej większego znaczenia dla współczesnego kształtu europejskiej literatury. Jej osiągnięcia wyczerpały się w czasach minionych, kiedy Europa była skoncentrowana na Południu, nie należy natomiast przywiązywać do nich nadmiernej wagi, gdy badamy literaturę północną, na której ufundowana jest nowoczesna tożsamość europejska. Europa ma więc dwie genezy – w tym miejscu Sismondi pogodził Andréa z de Staël – Południową i Północną. To, że mogą istnieć między nimi podobieństwa, jak ma to miejsce w przypadku poezji miłosnej, nie powinno nas prowadzić do fałszywego wniosku, że mamy do czynienia z jedną linią rozwojową, która przebiegałaby z Południa na Północ, od Arabów do trubadurów. Miłosna liryka tych ostatnich wywodzi się z immanentnie europejskich, konkretnie germańskich źródeł, na które wskazała de Staël, natomiast poezja miłosna Południa pochodzi od Arabów. Literatura hiszpańska nie należy w ogóle, konkludował Sismondi, do literatury europejskiej – jest ona orientalna. Jako że salon prowadzony przez de Staël w szwajcarskim Coppet gromadził najbardziej wpływowe umysły początków XIX wieku, teoria literatury sformułowana przez nią i rozwinięta przez Sismondiego szybko znalazła swoich wybitnych rzeczników – np. braci Schlegel, którzy w czasopiśmie, którego tytuł brzmiał zresztą „Europa”, upowszechniali literacką teorię Europy, twierdząc, że katolickie kraje Południa hołdują innej, bardziej fizycznej, a mniej duchowej koncepcji miłości i mają niezależną trajektorię rozwoju literatury od Europy Północnej.

W swoich badaniach Dainotto nie poprzestał jednak na rekonstrukcji orientalistycznej teorii Europy, która wychodząc od XVIII-wiecznej klimatologii, a następnie rozwijając się na gruncie historiografii i literaturoznawstwa, opierała się na wspólnej esencjalizacji konstytutywnego zewnątrz Europy (wewnątrz

---

<sup>375</sup> R.M. Dainotto, *Europe...*, s. 162-163.



i na zewnątrz). Włoski badacz skoncentrował się zwłaszcza na Południu i Oriencie jako wspólnym obiekcie tej maszyny dyskursywnej, ale w swojej książce okazjonalnie dodaje, że jej ofiarą padła także Europa Wschodnia, co otwarcie wyraża już filozofia historii Hegla, będąca syntezą prześlędzonej tu tradycji myślenia o Europie<sup>376</sup>. Wobec tej geofilozofii zerwania, wrogości i endogenicznej trajektorii rozwoju, Dainotto konstruuje geofilozofię spotkania i wędrujących idei, którą lokuje w basenie Morza Śródziemnego. Taka śródziemnomorska geneza europejskości najczęściej kojarzona jest z pracami wybitnego historyka Fernanda Braudela<sup>377</sup>. W konceptualizacji Dainotto nie chodzi jednak o ponowne przesunięcie granicy na Południe Europy, ale o jej unieważnienie, czy raczej – potraktowanie jej jako urządzenia generującego produktywność dla obu stron spięcia. Morze ma znów stać się *mare nostrum*, wewnętrznym basenem, Morzem Śródziemnym, a przestać być barierą, frontem, który z konfliktu Europy i islamu powołuje geofilozofię, która uzasadnia także pęknięcia wewnątrz europejskie, w których orientalizacji podlega Południowiec, Europejczyk ze Wschodu, heretyk, innowierca czy wolnomyśliciel. Inspirację dla Dainotto stanowi w tym względzie XIX-wieczny orientalista włoski, Michele Amari<sup>378</sup>, którego badania historyczne koncentrowały się na historii Sycylii, a zwłaszcza niesporów sycylijskich, czyli powszechnego powstania, jakie wybuchło na tej śródziemnomorskiej wyspie w Poniedziałek Wielkanocny 1282 roku w Palermo. Antyfeudalny bunt Sycylijszczyków przeciwko despotycznej władzy Andegawenów interesował Amarię, podobnie jak omawianych tu wcześniej teoretyków Europy, ze względu na bieżące stawki polityczne. Historyk był patriotą włoskim, któremu leżało na sercu zjednoczenie kraju, ale był przy tym patriotą lokalnym, sycylijskim, który chciał odczarować wizerunek wyspy, obciążony w skali narodowej tymi samymi stereotypami, które powtarzano pod adresem Włoch we Francji czy w Niemczech. Po Kongresie Wiedeńskim z 1815 roku, kiedy postanowiono odrestaurować porządek monarchiczny w Europie, Sycylia stała się hiszpańską kolonią. Ziemie włoskie zostały podzielone przez kilka dynastii i papieżstwo, a Sycylię – rządzoną przez ród Burbonów – połączono z Królestwem Neapolu we wspólną jednostkę polityczną, Królestwo Obojga Sycylii. Nie tylko zduszone zostały więc aspiracje nacjonalizmu włoskiego, ale i bardziej partykularna tożsamość wyspiarzy. Rozwiązano parlament Sycylii, pozbawiono ją własnej flagi, zlikwidowano

---

<sup>376</sup> Tamże, s. 170.

<sup>377</sup> F. Braudel, F. Coarelli, M. Aymard, *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*, przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Gdańsk 1982.

<sup>378</sup> R.M. Dainotto, *Europe...*, s. 177-216.

wolną prasę i przeprowadzono reformy prowadzące do refeudalizacji wyspy: wielka własność ziemska przeważała nad interesami mieszczaństwa i chłopstwa.

Historyk Amari nie mógł nie dostrzec jak bardzo położenie Sycylii w XIX wieku przypomina historię wyspy z XIII wieku. Wraz z Burbonami wrócił nie tylko despotyzm, ale i ujawnił się wolnościowy zapał Sycylijczyków. Ład zabezpieczany w Europie przez Święte Przymierze był kontestowany przez sycylijskich patriotów przygotowujących kolejne zrywy i powstania, w których żądano niezależności i konstytucji. Obrona pokongresowej Europy przybrała przewidywalny kształt: jeden z jej głównych architektów, austriacki kanclerz Klemens von Metternich mówił o Sycylijczykach, że są „ludźmi na wpół barbarzyńskimi, bezgranicznie przesądnymi, wybuchowymi i emocjonalnymi niczym Afrykanie”<sup>379</sup>. W te same stereotypy 200 lat później uderzają politycy Ligi Północnej, którzy chcą uniezależnić Północ kraju od Południa. Dainotto pokazuje jak bardzo niekorzystny był wizerunek Sycylii wśród myślicieli oświecenia, dyplomatów czy rewolucyjnych polityków. Kumulowały się w nim wszystkie orientalistyczne argumenty, na których oparto nowoczesną teorię Europy: Sycylia znajduje się pod wpływem gorącego, afrykańskiego klimatu, który wykształca despotyzm; Sycylijczycy są ludem bez historii, który cierpiał zniewolenie ze strony Turków i Burbonów; wpływy muzułmańskie odcięły tę wyspę duchowo od Europy. Nawet XIX-wieczni zwolennicy europejskich nacjonalizmów, które miały wyzwolić lud spod dynastycznej władzy mieli wątpliwości, czy Włochy dojrzały do tego, by być narodem, a były one jeszcze większe w przypadku takich ich części jak Sycylia. Podzielali je zresztą nacjonałiści i historycy włoscy, dla których integracja Południa stawała się politycznym problemem. Stąd przed sycylijskimi patriotami stało zadanie wykazania, że wbrew temu, co przyjęło się twierdzić, Sycylijczycy mają zakorzenioną świadomość narodową, zaś ich historia pozwala stwierdzić, że dyskredytacja, z jakimi się spotykają to tylko orientalistyczne uprzedzenia komentatorów. Z tego punktu widzenia przypomnienie i reinterpretacja powstania z 1282 roku mogły posłużyć za podwaliny mitu narodowego Sycylijczyków. Należało przydać tym wydarzeniom prawdziwie przełomowego, historycznego znaczenia, tzn. nie pozwolić na to, by zbywać je jako nieskoordynowane zamieszki, jakich odnaleźć można pełno w przeszłości – przypomnijmy, że w ten sposób znaczenie powstania w Neapolu kierowanego przez Masaniello bagatelizował Monteskiusz, co jest zresztą

---

<sup>379</sup> Tamże, s. 180.

stałą strategią pacyfikacji historii oddolnej czy ludowej, realizowaną przez historyków oficjalnych pozostających na usługach klas posiadających.

Jednak Amari interesuje Dainotto jako autor, który idzie dalej niż poprzedzający go historycy sycylijscy. Nie jest on po prostu ideologiem nacjonalizmu sycylijskiego, partykularystą narodowym, jakich wielu w epoce, w której wybrzmiały one z całą mocą we Wiosnie Ludów. Odslaniając historię Sycylii, Amari przy okazji przepisuje teorię historii Europy. Z partykularnego przypadku swojej ojczyzny, który funkcjonuje w dominującej narracji na temat nowoczesności jako konstytutywne zewnątrz Europy, Amari jest w stanie uczynić podstawę nowej geofilozofii Europy. Nie od razu jednak zdolny będzie wzbudzić się na ten poziom oryginalności i brawury. Zacznie od powieści historycznych stylizowanych na dzieło Waltera Scotta, w których spróbuje dostarczyć rodakom rewolucyjnej narodowej mitologii. Wobec braku większych sukcesów, zrezygnuje z metaforycznego języka i zajmie się historiografią. Dainotto dzieli twórczość Amariego jako historyka na dwa okresy: przed Wiosną Ludów i po niej. W 1842 roku publikuje pracę na temat historii XIII-wiecznej Sycylii. Chociaż wyspa ma bogate dzieje zmian politycznych, to Amari próbuje pokazać XIII wiek jako okres wyjątkowy, w którym Sycylijczycy przestają być posłuszni wiatrom historii, stając się jej podmiotem. Aby podkreślić, dlaczego to właśnie Sycylia wydaje się tak inspirującym miejscem, z którego można spróbować skonstruować nie-orientalistyczną geofilozofię Europy, trzeba podkreślić jej autentycznie limologiczny charakter. To wyspa pogranicza, rzeczywisty punkt spotkań i przepływów, w którym zderzają się ze sobą Północ i Południe, Wschód i Zachód, Europa, Azja i Afryka – od XI wieku p.n.e. kolonizują ją Fenicjanie, w VIII wieku p.n.e. pojawiają się tam Grecy, od V stulecia p.n.e. dzielą ją z Kartagińczykami, a w III wieku p.n.e. zdobywają ją Rzymianie. W V wieku n.e. Rzym traci Sycylię na rzecz barbarzyńców, Wandalów, od których przejmują ją Ostrogoci, pokonani w 535 roku przez Bizantyjczyków. W IX wieku wyspę zdobywają Arabowie i po dwóch stuleciach zostają oni usunięci przez Normanów. W 1189 roku po śmierci ostatniego normańskiego władcy, na tronie zasiada cesarz z niemieckiej dynastii Hohenstaufów. W tym samym czasie Sycylia staje się ważnym ośrodkiem transmisji wiedzy antycznej za pośrednictwem Arabów. Wreszcie 1266 rok to moment koronacji Karola I z dynastii Andegawenów – znienawidzonego monarchy, którego Sycylijczycy obalili, zastępując go aragońskim królem Piotrem III. Dla Amariego znaczenie niesporów nie wyczerpuje się jednak

w dynastycznej zmianie. To nie ona miała być stawką powstania z 1282 roku. Po pierwsze, Amari chce zaprezentować to wydarzenie jako masowy, ludowy zryw, którego kontynuacją są wysiłki XIX-wiecznych patriotów sycylijskich, a despotyzm Andegawenów jako prefigurację despotyzmu Burbonów. Po drugie jednak, w swojej narracji stara się wykroczyć poza partykularnie sycylijski kontekst: w XIII wieku Europa na niewielkiej śródziemnomorskiej wyspie doświadczyć miała modelowej nowoczesnej rewolucji.

Na tym etapie Amari jest ciągle, zauważa Dainotto, więźniem teorii Europy pisanej z perspektywy oświeceniowej – a więc północnej i orientalistycznej. W niesporach szuka – i znajduje – te elementy, na których opierają się roszczenia do uniwersalizmu Francji, Anglii czy Niemiec i których brak zwykle stwierdzano w historii Włoch, a jeszcze bardziej w historii Sycylii. Francja miała rewolucyjnych sankiulotów – Sycylia też, o ponad 500 lat wcześniej, odpowiada Amari i skupia się na tym, by uczestników powstania przedstawić nie w roli spontanicznego motłochu, ale zorganizowanego podmiotu politycznego; Anglia miała Wielką Kartę Swobód z 1215 roku – Sycylia miała podobny dokument już w 1312 roku; Normanowie zaszczyli system podatkowy po podboju Anglii – to samo zrobili po podboju Sycylii; niemieccy romantycy uznawani są za ideologów świadomości narodowej – Sycylijczycy dali jej wyraz w trakcie niesporów. Amari nie ma jednak albo śmiałości, albo nie potrafi jeszcze dokonać przewrotu teoretycznego, dzięki któremu to Sycylia mogłaby stać się egzemplarycznym przypadkiem europejskiej nowoczesności. W dziele z 1842 roku oddaje ten status państwom Europy Północnej i szuka jedynie dowodów na to, że promieniujący z nich uniwersalizm objął także jego ojczyznę, o czym świadczy nie tylko historia XIII wieku, ale rozpatrywana w jej świetle współczesność. To tylko korekta zastanej geofilozofii. Nie ma tu zerwania z orientalizmem, z podziałem Północ-Południe. Zamiast podważenia założeń, jest dostosowanie do nich nowego materiału historycznego. Tylko tyle i aż tyle.

Materiał ten, jeśli potraktować konsekwentnie spostrzeżenia, do których prowadził Amariego, rozsadał już jednak odziedziczone ramy teoretyczne – nie tylko podział Północ/Południe, ale także opozycję Okcydentu i Orientu. Przywołane dotychczas analogie między historią Sycylii a Europą Północną pozwalały się jeszcze zawrzeć w orientalistycznej teorii Europy, chociaż chronologia mogłaby sugerować, żeby to Południe uznać za jej rdzeń, a Północ za konstytutywne zewnątrz. Jednak

w odpowiedzi na franko-germański szowinizm, Amari nie popadł w żaden naiwną italskość. Zamiast tego sięgnął po ten marginalny element z historii Południa, który pozwolił mu dokonać wyłomu w geofilozofii Europy. Oprócz posłużenia się argumentami, dzięki którym przeciwstawił się traktowaniu Sycylii jako konstytutywnego zewnątrz wewnątrz Europy, Amari poszedł tropem arabskim, kwestionując tym samym sens delimitacji Europy w kontrze do Orientu. Sycylia była miejscem hybrydycznym, z którego można było zakwestionować osiadłą wizję Europy. Ten decydujący krok Amari wykonał po Wiośnie Ludów – był już nie tylko historykiem, ale i orientalistą, a w zasadzie krytykiem orientalizmu.

Wiosna Ludów była dla Amariego przełomowa. Po raz kolejny możemy tu zaobserwować wpływ, jaki bieżąca polityka wywiera na powstawanie wiedzy naukowej. Amari na wygnaniu w Paryżu z jednakowymi nadziejami śledził na odległość sycylijskie powstanie, które w 1848 roku objęło całą wyspę i obserwował rewolucję we Francji. Przewrót bonapartystyczny w Paryżu i pacyfikacja Sycylii przez Hiszpanię przy braku wsparcia ze strony Francji i Anglii, przyniosły Amariemu rozczarowanie, co do żywotności politycznej Europy. Dumny z bohaterskiej postawy rodaków i wolny od wcześniejszych kompleksów względem rzekomo bardziej nowoczesnych państw Północy, które nie zdołały poprowadzić wyzwolenia ludów, Amari zwrócił się w kierunku tej części historii Sycylii, która interesowała go już przed 1848 rokiem i o której nie wypadało pochlebnie pisać. Dostrzeżenie pozytywnych wpływów arabskich, unikalnych dla Hiszpanii i wysp śródziemnomorskich, poszerzyło horyzonty myślowe autora. Pojawiło się pytanie: może zamiast wpatrywać się w Północ, trzeba skierować uwagę na Południe, by dowiedzieć się, czego jej brakuje?

Zwrot w stronę arabskiej historii wyspy nie oznaczał, że Amari stawał się teraz rzecznikiem arabizmu w miejsce europocentryzmu, czy też, że odwracał hierarchię Południa i Północy. Zwrot ten umożliwiał mu dostrzeżenie, że tym, na co cierpi polityczna konstytucja Europy jest jej niezdolność do pozytywnego ujęcia różnicy. Europa oparta była na uniformizującym uniwersalizmie z Północy, który każdą różnicę traktował jako wyraz partykularyzmu, odstępstwa od normy, wybrakowania. Stąd Sycylijczycy, ilekroć chcieli wybić się na samodzielność, musieli zademonstrować, że dojrzeliby już do standardów, które uzyskano po północnej stronie Alp i Pirenejów. Pokazanie, że nowoczesne tendencje na Sycylii nie były jedynie doganianiem uniwersalnych standardów, które głosiła Północ, ale ustanawianiem standardów, które

pozostają do zrealizowania przez wszystkie strony, tworzyło możliwość pomyślenia Europy na nowy sposób. Sycylia jako przestrzeń transgraniczna i diasporyczna przestawała być bękartem historii, stając się inspirującym modelem dla pogodzenia jedności i różnicy. Przenikliwość Amariego polegała na tym, że wskrzeszając sycylijską odrębność nie przedstawił jej w formie partykularyzmu czy polityki tożsamości, która celebryje różnice, pozostając nieufna wobec wszelkich uniwersalizmów. Przed 1848 roku Amari próbował poszerzyć franko-germański uniwersalizm tak, aby ten mógł objąć Europę Południową; rok 1848 pokazał mu dobitnie, że uniwersalizm ten jest fałszywy, będąc tylko wyrazem partykularyzmu Europy Północnej i jego dominacji na państwach takimi jak Sycylia; po 1848 roku historyk uniknął pokusy, by odrzucić uniwersalizm jako ideologiczny konstrukt, którym silniejsi posługują się po to, by zdominować słabszych, zamiast tego wypracowując uniwersalizm otwarty na partykularyzm, na różnicę.

Teoretyczną ramą dla tego nowego przedsięwzięcia nie był już linearny progresywizm, który dzielił historię na epoki zacofane i nowoczesne, te pierwsze lokując na Południu, a te drugie na Północy. Za Włochem Giambattistą Vico – myślicielem Południa – Amari powrócił do cyrkularnej wizji historii, zgodnie z którą dzieje są odtworzeniem trzech cykli, które Vico nazwał epokami bogów, herosów i ludzi<sup>380</sup>. Dla Amariego koncepcja ta pozwalała rozpoznać w historii Sycylii nawroty despotyzmu, ilekroć tendencje demokratyczne brały górę. W ten sposób Amari postrzegał zarówno wyrodzenie się egalitarnego pierwotnie chrześcijaństwa w bizantyjską hierarchię kościelną, jak i porażkę niesporów, które zakończyły się porządkiem monarchicznym. Najbardziej szokujące w narracji Amariego było przekonanie, że podbój wyspy przez Arabów był inauguracją nowego cyklu, zrywającego z wyczerpaniem się władzy bizantyjskiej – miał być on możliwy dzięki ludowemu fermentowi, który opanował Sycylię w przededniu porażki Bizancjum. W ten sposób Amari otwierał orientalistyczną teorię Europy na cios, którego nie mogła ona zasymilować: nie tylko Sycylijczycy – ludzie Południa, wewnętrzni Inni – są zdolni do walki o wolność, ale i Arabowie – ludzie Południa spoza *christianitas*, zewnętrzni Inni – potrafią zaprowadzić postęp. Arabskie panowanie Amari także opisywał w kategoriach historycznych *corsi e ricorsi*, pokazując tym samym, że Orientalczycy – wbrew temu, co sądzili zachodni orientaliści, poddani krytyce przez Saida – również

---

<sup>380</sup> G. Vico, *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.

mogą być pełnoprawnymi podmiotami historii uniwersalnej. Mało tego, cykl arabski na Sycylii był według Amariego bardziej zaawansowany rozwojowo niż panowanie Bizancjum: znamionował go przyrost populacji, bogactwa, wiedzy czy tolerancyjnego prawa. Najbardziej obrazoburcze dla okcydentalnych teorii Europy musiały być te tezy Amariego, które odbierały Europejczykom palmę pierwszeństw w dziedzinach, na podstawie których opierali oni przekonania o swojej wyjątkowości. Tu za przewodnika Amariemu posłużył kolejny myśliciel Południa, a w dodatku Arab – Ibn-Chaldun. Ten XIV-wieczny prekursor nowoczesnych nauk społecznych dostarczył Amariemu alternatywnej klimatologii – głosząc, że to ludy śródziemnomorskie (Syrii, Iraku, Maghrebu, Hiszpanii) są rzeczywistymi Arystotelesowskimi ludźmi środka, a także historiografii, która wskazywała na to, że Europa zawdzięcza swój przyszły postęp dziedzictwu arabskiemu – tym samym to Ibn-Chaldun stawał się pierwszym autentycznym historykiem zdolnym do dziejowej syntezy<sup>381</sup>. Rola pośrednika, jaka przypadła w tym procesie Sycylii sprawiała, że jej lokalna historia stawała się ważnym ogniwem w łańcuchu historii uniwersalnej – wyprowadzała ona Europę z wieków ciemnych ku renesansowi. Teza ta mogła wydawać się szokująca, wyjaśniał Amari, tylko dlatego, że po upadku władzy Arabów nowy cykl na wyspie rozpoczęli barbarzyńscy Normanowie, których kronikarze byli niechętni odnotowaniu pozytywnych stron w arabskiej historii Sycylii. Wraz z wymazywaniem śladów obecności Arabów, wyspa doświadczyła europeizacji na wzór orientalistyczny: konstytutywnym zewnętrzem jej nowej tożsamości stała się zarówno orientalna historia, jak i orientalna tożsamość. Ale Amari postrzegał ten proces nie jako europeizację, lecz jako jej zaprzeczenie. Usunięta została wcześniejsza geofilozofia Europy, która zdaniem historyka rozwijała się na Sycylii za panowania Arabów: wielojęzyczna, wielowyznaniowa czy wieloetniczna. Jej porzucenie na rzecz uniformizacji było regresem. Dostrzeżenie w różnicy, w której orientalizm widział brak, zacofanie, odstępstwa od normy, pozytywnej własności miało, konkludował Amari, przyczynić się do odrodzenia Europy, która byłaby jednością w różnorodności. Pogardzane Południe, na którym doszło do hybrydyzacji Okcydentu i Orientu stanowiło wskazówkę, jak można przekroczyć ich opozycję w geofilozofii Europy, która wolna byłaby od Innych zewnętrznych i wewnętrznych. Politycznie Amari przekładał ją na wizję

---

<sup>381</sup> A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun: Life and Times*, Edinburgh 2010, s. 113-114.

Europy wyzwolonych politycznie ludów, także pogardzanych „małych narodów”, zbieżną z dzisiejszym rozumieniem regionalizmu.

Próby rekonceptualizacji tożsamości europejskiej i tożsamości w ogóle w oparciu o historię wysp śródziemnomorskich, nie ograniczają się do Sycylii. Wspomnę tutaj tylko o podobnych inspiracjach, do jakich prowadzi historia Malty. Jak pisze jej badacz, Gerold Gerber, przykład Malty jest paradygmatyczny dla konstrukcji europejskiej geofilozofii: z jednej strony, Maltańczycy podkreślają swoją odrębność wobec orientalnego Innego, a z drugiej, czynią to, ponieważ jego bliskość jest na tyle natarczywa, że okazuje się niemożliwa do pominięcia<sup>382</sup>. Jeden z kluczowych podziałów w polityce maltańskiej dotyczy tego, czy uznać ją za część Europy, przeciwstawną Azji i Afryce, czy też wpisać ją raczej w historię ofiar europejskiego kolonializmu, otwierając się tym samym na współpracę z państwami Afryki Północnej. Zwolennicy pierwszej opcji lubią portretować Maltę jako przedmurze chrześcijaństwa, opisując panowanie Arabów z lat 870-1090 w kategoriach wrogiej okupacji, przywołując sojusz z Habsburgami przeciwko Turkom czy wierząc, że za chrystianizację wyspy odpowiedzialny był już sam Paweł z Tarsu. Ich oponenti wskazują, że to Europejczyków – najpierw Zakon Maltański, następnie Wielką Brytanię – traktować należy jak okupantów, którzy postrzegali mieszkańców wyspy jak Orientalczyków i odmawiali im przynależności do Europy. Gerber zwraca uwagę, że w życiu codziennym Maltańczyków ich rozdarcie między Orientem a Okcydentem nie jest tak wyraźne, jak sugerowałyby to spory na scenie politycznej. Jego badania socjologiczne nad mieszkańcami wyspy potwierdzają, że są oni otwarci na ambiwalencje tożsamościowe i potrafią dostosowywać swoje identyfikacje w zależności od otoczenia, w jakim się w danej chwili znajdują. Wypracowują oni oddolnie geofilozofię Europy, którą jego zdaniem wyparł dyskurs integracji z Unią Europejską: wzmógł on podziały tożsamościowe, zmuszając na Maltańczykach dychotomiczne identyfikacje polityczne, podczas gdy na co dzień ich tożsamości są bardziej nomadyczne, procesualne, wymykające się zerojedynkowym klasyfikacjom. Sycylia i Malta byłyby w tej optyce przykładami Deleuzjańsko-Guattariańskich tożsamości mniejszościowych, które żerując na historii większościowej – historii kolonializmu i mono-etnicznego państwa narodowego – wykształcają nową ziemię

---

<sup>382</sup> G. Gerber, *Doing Christianity and Europe: An Inquiry into Memory, Boundary and Truth Practices in Malta*, [w:] B. Strath (ed.), *Europe...*, s. 279-310.



i nowy lud, które mogą stanowić dla Europy wskazówkę dotyczącą tego, jak przepracować swoją większościową tożsamość.

Przekonanie, że nomadyczna geofilozofia Europy została zdominowana przez jej orientalistyczny wariant znajduje potwierdzenie wśród dwóch badaczy włoskich, którzy podobnie jak Dainotto, Gerber czy Bernal osadzają swoje przemyślenia w geografii Morza Śródziemnego. Morze nie jest dla nich jedynie fenomenem z zakresu geografii fizycznej, ale odpowiada ono za konstrukcję określonej geografii mentalnej, która współbrzmi z tożsamością, jaką określiliśmy tutaj nomadyczną, choć zabezpiecza zarazem przed jej ekscesami, grożącymi utratą orientacji, czy też – mówiąc językiem Deleuze’a, Guattariego i Braidotti – zbyt pospiesznymi deterytorializacjami. Massimo Cacciari i Franco Cassano są, każdy na swój sposób, teoretykami europejskiej geofilozofii, którzy rewaloryzując różnicę Północy i Południa Europy, próbują wykroczyć poza oparty na niej orientalizm, ale zachowują przy tym nieufność wobec poststrukturalistycznej afirmacji stawania-się, nomadyzacji czy deterytorializacji, które sprowadzają na Europę groźbę autodestrukcji, czyniąc ją funkcjonalną wobec globalnej cywilizacji technicznej, napędzanej procesami akumulacji kapitału.

Przemyślenia Cacciariego prowadzą do głębokiego przeformułowania natury europejskiej geofilozofii już na etapie refleksji antycznej. Włoski filozof pokazuje, że na tyle uwewnętrzniliśmy orientalizm, wraz z interpretacją, jaką poddał on świat grecki i wraz z wizerunkiem granicy jako podziału, który interpretacja ta przyniosła, że trudno nam spojrzeć na grecką geofilozofię tak, jak mogliby ją rozumieć sami Grecy, zwłaszcza przed wojnami z Persją. Podobnie jak przywoływany już Guénoun, Cacciari uważa, że geofilozofia ta musiała mieć charakter morski, a jej ślady odnajdujemy w wypowiedziach Kserksesa o moście, jaki przerzucił między Grecją a Azją – nieprzypadkowo filozof przyrównuje Europę właśnie do *pontos*, mostu<sup>383</sup>. Podchwytując propozycję Arnolda Toynbee’go, Cacciari twierdzi, że graniczny charakter cieśnin morskich pierwotnie nie odnosił się do podziału lądów, lecz mórz<sup>384</sup>. Dardanele oddzielają Morze Egejskie od Morza Marmara, Bosfor – Morze Marmara od Morza Czarnego, a Cieśnina Kerczeńska Morze Czarne od Morza Azowskiego. Jeśli przyjąć interpretację Toynbee’ego, podział kontynentów byłby dla Greków wtórny

---

<sup>383</sup> I. Chambers, *Mediterranean Crossings: The Politics and Interrupted Modernity*, Duke 2008, s. 24.

<sup>384</sup> A. Toynbee, „Asia” and „Europe”: *Facts and Fantasies*, [w:] A. Toynbee, *A Study of History*, vol. 8, London 1954, s. 711.

wobec podziałów morskich, geografowie pracowali na ustaleniach żeglarzy. Jest to tym bardziej przekonujące, że granicę między Azją i Afryką umieszczali oni w delcie Nilu. Marynistyczna geneza antycznego podziału świata na trzy kontynenty wyjaśniałaby, dlaczego Europa zyskała miano odrębnego wobec Azji kontynentu: albo geografowie posłużyli się podziałami, będącymi w obiegu, zmieniając jedynie ich charakter, albo sami żeglarze w swoich eksploracjach widząc przerwę w lądzie, zakładali, że mają do czynienia z wyspami, między którymi nie dochodzi w innych miejscach do połączeń. Tak czy owak, podział, którego jesteśmy spadkobiercami bardziej niż grekocentryczny był thalassocentryczny (gr. *thalassa* – morze), co oznaczałoby, że służył pierwotnie kontaktom, nawigacji, podróżom, handlowi, łączności, a nie podziałom. Stał się terracentryczny, obsługując podziały i interesy typowe dla społeczności lądowych dopiero wtórnie, przechodząc wówczas w inną, osiadłą geofilozofię. Jednak najpierw wyłonił się z morza i w stosunku do niego został ustalony. W tej perspektywie wydaje się funkcjonować wspomniany już podział Homerycki – na należące do morskiego uniwersum wyspy i Peloponez oraz czekającą na odkrycie, poznawaną od strony linii brzegowej Europę.

Mimo wszystko, diagnozuje Cacciari, geofilozofia przepływu, spotkania, gościnności, wraz z wojnami grecko-perskimi ustępuje pola nowej geofilozofii, która zaciąży nad historią Europy, dostarczając jej wzorca w obchodzeniu się z Innością<sup>385</sup>. Wedle włoskiego filozofa ta nowa geofilozofia opiera się na brutalnym i brzemiennym w skutki doświadczeniu zerwania jedności, która nie będąc bezkonfliktowa, pozostawała produktywna i ustanowienia na miejsce tej jedności wrogiego dualizmu. Od okresu wojen grecko-perskich, utrwalonych przez greckich myślicieli i dramatopisarzy, Europa będzie nadal orientowała się na Orient, pozostając świadoma swojego pochodzenia i zadłużenia w Azji, ale i rozwinięte poczucie własnej odrębności. Wschód będzie problemem Europy: będzie się chciała od niego odciąć, choć nigdy nie będzie do końca w stanie tego zrobić, choćby ze względu na zagrożenia, jakie będą spotykać ją od tej strony, a także bariery, jakie będzie chciała pokonać w swojej ekspansji. Pragnienie podboju będzie mieszać się z podziwem, strach z nostalgią – tożsamość Europy znajdować się będzie w ciągłym drzeniu, niezdecydowaniu<sup>386</sup>.

---

<sup>385</sup> M. Cacciari, *The Geophilosophy of Europe*, [w:] M. Cacciari, *The Unpolitical: On the Radical Critique of Political Reason*, Fordham 2009, s. 199.

<sup>386</sup> M. Cacciari, *Europe or Philosophy*, „Phenomenology and Mind” n. 8 – 2015, s. 139-140.

Być może najlepiej tę relację wyraził Karl Jaspers, który w pracy *O źródle i celu historii* pisał:

Zachód już na samym wstępie – od czasów greckich – ukonstytuował się jako wewnętrzna biegunowość Okcydentu i Orientu. (...) Grecy ugruntowali Zachód, ale w taki sposób, że istnieje on tylko o tyle, o ile kieruje uporczywie wzrok na Wschód, zderza się z nim, rozumie go i odcina się od niego, przejmuje od niego pewne wątki i przerabia na własne, walczy z nim, przy czym górę bierze to jedna, to znowu druga strona<sup>387</sup>.

Dalej niemiecki filozof stwierdza, że ów podział Okcydentu i Orientu przenika do wnętrza Zachodu, obcy jest natomiast na Wschodzie – jeśli się tam pojawia to za sprawą projekcji narzuconej przez Europejczyków. Jaspers zauważa, że Europa zyskuje świadomość własnej odrębności – i przy okazji, przewagi – a zarazem świadomość swoich wewnętrznych podziałów, ponieważ „Zachód ma biegunowość Orientu i Okcydentu nie tylko w kontekście odróżniania siebie od innego, zewnętrznego świata, lecz nosi tę biegunowość w sobie samym”<sup>388</sup>.

Cacciari koncentruje się na momencie zaistnienia tej biegunowości. Pisze, że Azja i Europa będą, tak jak ich imienniczki z dramatu Ajschylosa *Persowie*: dwiema pięknymi kobietami o wspólnym pochodzeniu, brutalnie oddzielanymi od siebie<sup>389</sup>. Przesmyki, cieśniny i wąwozy, które umożliwiały dotąd kontakt, handel, wyprawę zamieniają się w krwawą arenę wojenną – jak wąwóz Termopile czy cieśnina między Salaminą a Attyką. Dostarczą one Europejczykom mitu, który odżywał będzie w 1571 roku w bitwie morskiej pod Lepanto, w odsieczy wiedeńskiej 1683 roku, czy w rzezi Gallipoli podczas I wojny światowej. Mimo tych starć, Europa i Azja nigdy nie zostaną jednak rozdzielone definitywnie: ich przeciwstawienie będzie funkcjonować w ramach jedności. W europejskiej filozofii politycznej uobecni się ono jako przeciwstawienie despotyzmu i wolności, rządów Jednego i wielości, tożsamości i różnicy, granicy i bezkresu<sup>390</sup>. W modelowy sposób wyrażają to poglądy bohatera *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna, Settembriniego:

Według poglądów głoszonych przez Settembriniego dwie zasady walczą o świat: siła i prawo, tyrania i wolność, przesąd i wiedza, konserwatyzm i wieczny ferment postępu. Można by pierwszą z nich nazwać zasadą azjatycką, a drugą – europejską, bo Europa jest ojczyzną buntu,

<sup>387</sup> K. Jaspers, *O źródle...*, s. 74.

<sup>388</sup> Tamże, s. 65.

<sup>389</sup> M. Cacciari, *The Geophilosophy...*, s. 200.

<sup>390</sup> Tamże, s. 203-204.

krytyki i burzycielstwa, wschodnia zaś część świata uosabia bezruch i beczynny spoczynek. Nie ma żadnych wątpliwości, która z tych dwóch zasad odniesie wreszcie zwycięstwo: zasad oświecenia i doskonalenia się zgodnie z nakazami rozumu. Bo człowieczeństwo w swym triumfalnym pochodzie porywa za sobą coraz więcej narodów, coraz więcej miejsc zdobywa w samej Europie i zaczyna przedzierać się do Azji. Ale daleko jeszcze do jego ostatecznego zwycięstwa i wiele szlachetnych wysiłków oczekuje tych, którzy są już oświeceni i przepojeni ideą, zanim wreszcie nadejdzie dzień, kiedy w gruzy rozpadną się monarchie i religie także w tych krajach europejskich, które w gruncie rzeczy nie przeżyły osiemnastego stulecia ani roku 1789<sup>391</sup>.

W odróżnieniu od Settembriniego, który był postacią wzorowaną na bracie Tomasza Manna, Heinrichu, zagorzałym działaczu na rzecz zjednoczenia Europy, równocześnie przestrzegającym przed zagrożeniem ze strony azjatyckich hord<sup>392</sup>, dla Cacciariego opozycja Europy i Azji nigdy nie jest zupełna i ostateczna. Historyczna drzemka, na którą miał zapaść Wschód nie może być zbyt głęboka – nadużycia muszą w końcu rozbudzić siły oporu. Z kolei krążenie prywatnych opinii, żywioł polityki, który ma wyrażać się w Europie, nie będzie możliwy do podtrzymania bez autorytetu, który uchroni wspólnotowy *logos* przed autodestrukcją i niesubordynacją<sup>393</sup>. Oba człony opozycji wchodzi więc w relację dialektyczną, która polega także i na tym, że własności przypisywane przez Europejczyków Orientalczykom wielokrotnie dadzą o sobie znać wśród nich samych, natomiast cnota uznawana za europejskie równie często ujawnią się na Wschodzie.

Pojawienie się perskiego imperium Cacciari uważa wręcz za impuls przyczyniający się do rozkwitu Grecji, w tym filozofii. Pod wpływem potężnego Innego Grecy musieli poznać samych siebie, by móc się przeciwstawić najeźdźcy. Inny okazuje się granicą, bez ustanowienia której niemożliwe jest sprofilowanie własnej tożsamości i – w dalszej kolejności – jej przepracowanie, zniesienie. Geofilozofia Europy, która opiera się na przeciwstawieniu Azji, popada jednak w aporie, o których Cacciari pisze następująco:

Żywy fundament naszej filozofii jest paradoksalny. Ogłasza on, z jednej strony, że tylko przez siłę różnicy i jej transformacji, umysł rozstaje rozbudzony, uwalnia się od niewoli bezpośredniości i że jedyny *logos*, jakim dysponujemy, dotyczy różnic. Z drugiej strony, nasza

---

<sup>391</sup> T. Mann, *Czarodziejska góra*, t.1, przeł. J. Kramsztyk, Warszawa 1965, s. 202-203.

<sup>392</sup> E. Schonfield, *The Idea of European Unity in Heinrich Mann's Political Essays of the 1920s and early 1930s*, [w:] M. Hewitson, M. D'Auria (eds.), *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea, 1917-1957*, New York and Oxford 2012, s. 257-270.

<sup>393</sup> M. Cacciari, *The Geophilosophy...*, s. 202-203.

filozofia potwierdza, że różnica przeciwieństw pozostaje niepojęta, jako taka. W rzeczywistości, kiedy tylko je pojmujemy jako przeciwieństwa, przestają one nimi być po to, by wyjawić, że należą do niepowtarzalnego *genos*, tak jak boskie kobiety ze snu Atossy<sup>394</sup>.

Włoski filozof w genezie filozofii upatruje więc przeciwstawienie uniwersalizmu i partykularyzmu, jedności i wielości. Te jednak nie mogą się od siebie oddzielić, zautonomizować, zawsze pozostają uwikłane w splot pojęciowy, nie mogą istnieć bez siebie nawzajem, są pojmowalne tylko w relacji do drugiej strony: wielość potrzebuje mediacji ze strony jedności, jest wielością tylko wobec pewnego wspólnego ekwiwalentu; podczas gdy tym, co zapewnia jedność jest wielość, różnice, które są jedyną uniwersalną własnością. Dlatego Cacciari stwierdzi, że nawet w tej nowej, powojennej geofilozofii Europy Inny nie przestaje być częścią to-ż-samości, jest warunkiem koniecznym krystalizacji tego, co własne, ale też warunkiem niemożliwości zaistnienia pełnej separacji. Brzemienna w różnicę Europa nie może jej usunąć, musi ją w sobie ugościć – w jaki sposób?

Przechodząc od diagnostycznej fazy myśli Cacciariego, wyłożonej w *Geophilosophy of Europe*, do fazy konstruktywnej, trzeba zwrócić uwagę na biografię włoskiego filozofa: łącznie przez 12 lat Cacciari sprawował urząd burmistrza Wenecji (w latach 1993-2000 i po raz drugi od 2005 do 2010 roku). Jako rodowity Wenecjanin, którego życie prywatne, kariera polityczna i aktywność filozoficzna związane są z tym „miastem na wodzie”, nie dziwi, że jego historia, niepowtarzalna lokalizacja geograficzna czy tradycje polityczne stanowią dla Cacciariego źródło inspiracji w formułowaniu własnych propozycji. Autor *Europe and Empire* skonstruował autorską wizję Europy, która stanowi konkretyzację jego geofilozoficznych rozważań i która obiera za swój punkt odniesienia mikroświat, jakim Wenecja jawi się w spojrzeniu Cacciariego<sup>395</sup>. Filozof nazywa ją archipelagiem, zbiorowiskiem wysp, które może istnieć jedynie dzięki podtrzymywaniu wzajemnych kontaktów, dzięki funkcjonowaniu sieci, która obsługuje między nimi przepływy, w której jedność współlistnieje z wielością i żadna ze skrajnych tendencji – uniwersalizacja rozumiana jako homogenizacja i partykularyzacja jako zwrot ku autarkiczności – nie przeważa nad drugą: „Inteligencja archipelagu dzieli i łączy.

---

<sup>394</sup> Tamże, s. 203.

<sup>395</sup> *From the Venetian to the European Archipelago: the Geo-filosofia of Massimo Cacciari*, <https://crosspollenblog.wordpress.com/2014/03/29/from-the-venetian-to-the-european-archipelago-the-geo-filosofia-of-massimo-cacciari/> (dostęp: 14.05.2018 r.).

Przestrzeń archipelagu z uwagi na samą swą naturę nie toleruje subordynacji i hierarchicznych relacji”<sup>396</sup>. Jak zauważa Alessandro Carrera, Europa-archipelag to propozycja opierająca się na założeniach przeciwstawnych Schmittiańskiemu *nomosowi*: nie powstaje od strony lądowej, lecz morskiej, równoważą żywioł morski i lądowy, lokalizm i globalizm, partykularyzm miast i uniwersalizm sieci, skończoność i nieskończoność, integralność tożsamości i procesy różnicowania<sup>397</sup>. Z drugiej strony, zauważa Carrera, Cacciari ustawia się polemicznie względem nomadologii Deleuze’a i Guattariego: archipelag nie daje się porwać deterytorializacji absolutnej, wprawia w ruch, umożliwia go, ale też daje schronienie, bezpieczną przystań, która podtrzymuje kontakty<sup>398</sup>. Wypowa geofilozofia wymusza wymianę, ponieważ żadna z wysp nie może przetrwać w izolacji, do samozachowania potrzebują one być częścią archipelagu, z kolei sam archipelag nie może funkcjonować bez wewnętrznej dyferencjacji, w której poszczególne części nawzajem uzupełniają się jak w efektywnym podziale pracy<sup>399</sup>.

Jednak zdaniem Cacciariego Europa odeszła od modelu archipelagu, obierając za swój pożądany model homogenizujący uniwersalizm, który zdegradował różnice do roli opierającego się mu partykularyzmu, tak zewnętrznego, jak wewnętrznego. Widząc w różnicy element niepasujący, patologiczny, siejący anarchię, Europa obsadziła siebie w roli Schmittiańskiego *katechon* – siły powstrzymującej<sup>400</sup>. Pojęcie *katechonu*, pochodzące z *Drugiego Listu do Tesaloniczan* Pawła z Tarsu, stanowi we współczesnej filozofii politycznej punkt intensywnych sporów. Sam Schmitt przypisywał mu pozytywne właściwości, utożsamiając je z kościołem katolickim jako nośnikiem *nomos*, do którego należy powstrzymywanie sił *anomos*, Anty-Chrysta w celu przygotowania powtórnego przyjścia Chrystusa<sup>401</sup>. Przedłużeniem katechontycznej funkcji kościoła w sprawach świeckich miało być imperium – tak widział je na przykład Tertulian. Przeciwstawne stanowisko zajęli chociażby Antonio Negri i Michael Hardt, dostrzegając w *anomos* – utożsamianym przez nich z wielością jako sieciowym, hybrydycznym podmiotem zarazem politycznym, jak i produkcyjnym

---

<sup>396</sup> M. Cacciari, *L'Archipelago*, Adelphi 1997, s. 19-20, cyt. za: C. G. Crysler, S. Cairns, H. Heynen, *The SAGE Handbook of Architectural Theory*, London 2013, s. 660.

<sup>397</sup> A. Carrera, *Introduction: Massimo Cacciari*, [w:] M. Cacciari, *Europe and Empire: On the Political Forms of Globalization*, Fordham 2016, s. 6.

<sup>398</sup> Tamże, s. 6-7.

<sup>399</sup> M. Cacciari, *Europe and...*, s. 42-43.

<sup>400</sup> Tamże, s. 147-155.

<sup>401</sup> C. Schmitt, *The Nomos...*, s. 59-61.

– siłę zdolną do rządzenia samą sobą, a zatem i zbawienia samej siebie<sup>402</sup>. Imperium kapitału byłoby według autorów *Rzecz-pospolitej* władzą czysto pasożytniczą, żerującą na produktywnych moc anomicznej wielości, powstrzymującą jej zdolność do autonomizacji. W jeszcze inny sposób reinterpretuje *katechon* Giorgio Agamben w swoim komentarzu do *Listu do Tesaloniczan*, zamieszczonym w pracy *Czas, który zostaje*. Agamben twierdzi, że Paweł zerwał z rozumieniem paruzji, czyli powtórnego przyjścia mesjasza, w kategoriach wydarzenia, która ma nastąpić i które będzie pozwalało się zlokalizować w czasie historycznym. Skoro paruzja ma być raczej formą doświadczania czasu, w nieustannej obecności mesjasza niż tego czasu rewolucyjnym zerwaniem, to wraz z nią upada także znaczenie *katechonu* jako jakiejś jednostki politycznej, która dysponowałaby siłą powstrzymującą<sup>403</sup>. Jak zauważa Michał Pospiszyl, w roli *katechonu* poza kościołem i imperium rzymskim obsadzani byli rozmaici kandydaci: funkcja *katechonu* była *par excellence* graniczna, miała ona zatrzymywać na zewnątrz siły *anomiczne*, które można było utożsamiać z barbarzyńcami, innowiercami, komunistami czy globalizacją<sup>404</sup>. Jeśli zgodnie z propozycją Agambena pojmować wydarzenie mesjańskie jako już dokonane, a *anomos* przekładać nie jako Antychrysta (jak chciał Tertulian, a za nim Schmitt), lecz jako bezprawie, to *List do Tesaloniczan* podsuwa zupełnie nowatorskie ujęcie *katechonu*, wymykające się już dialektyce historycznej *nomos* i *anomos*. *Katechon* byłby siłą, która powstrzymuje nie Antychrysta, lecz zbawienie. Musi ona, jak pisze Paweł, ustąpić miejsca, aby ujawniło się to, co bezprawne (*anomos*), po to, by zostało zgładzone przez mesjasza objawieniem swojej obecności (*parousia*)<sup>405</sup>. W interpretacji Agambena Paweł byłby filozofem dezaktywacji wszelkiego prawa i wszelkiej władzy. Zostawiając na boku tak zarysowany tylko spór, w który zaangażowali się czołowi filozofowie poststrukturalistyczni, stwierdzić należy, że żadne z ich wpływowych odczytań pojęcia *katechonu* nie zadowala Cacciariego. Autor *L'archipelago* nie próbuje wygrywać *nomos* przeciw *anomos* (Schmitt) i *vice versa* (Hardt, Negri), nie dąży też, wzorem Agambena, do unieczynnienia ich dialektyki, lecz uznaje ją za konieczną. *Katechon* pozostaje dla Cacciariego siłą powstrzymującą, ale taką, która generuje kryzysy autoimmunologiczne, tzn. *katechon* sam w sobie nosi Antychrysta w formie

---

<sup>402</sup> M. Ratajczak, *Katechon...*

<sup>403</sup> G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009.

<sup>404</sup> M. Pospiszyl, *Ateologia wielości. Katechon, pompa próżniowa i biopolityka*, „Praktyka Teoretyczna” nr 8/2013, s. 284-287.

<sup>405</sup> Cyt. za: G. Agamben, *Czas...*, s. 129.

bezprawia, do którego musi się uciekać, żeby realizować swoją funkcję. W efekcie zło, które należy powstrzymać, przechodzi na stronę *katechonu* – wraz z rozbudową swoich funkcji policyjnych, w coraz większej mierze *katechon* powstrzymuje sam siebie, walcząc z ubocznymi skutkami swojego panowania<sup>406</sup>. Jako, że historycznie rola ta przerosła możliwości kościoła, musiał on zacieśniać swój sojusz z władzą ziemską, przyczyniając się do jej rozrostu. W punkcie krytycznym interesy państwa przestały być zbieżne z eschatologiczną misją kościoła – to stało się podstawą reformacji, upaństwowienia kościołów i ich sekularyzacji, upadkiem cesarstwa. Konieczność samopowstrzymywania pogrzebała zarówno uniwersalizm kościoła, jak i cesarstwa, które – pomimo wzajemnych konfliktów – musiały ze sobą współistnieć.

Jednak zmierzch *katechonu* nie stanowi dla Cacciariego perspektywy wyzwolicielskiej. Brak efektywnej siły powstrzymującej skutkuje jego zdaniem rozbuchaną globalizacją, którą kontrolować może jedynie odbudowane imperium. Cacciari nie ukrywa, że w roli tego imperium widzi Europę. Jest ona do niej niejako stworzona ze względu na dziedzictwo jej geofilozofii: zachowanie różnicy w sobie pozwala Europie realizować swą procesualną istotę. Cacciari pojmuje Europę jako twór nieokreślony, jako zadanie przekraczania napotykaných granic<sup>407</sup>. Ilekroć od tego zadania Europa odstępkuje, poczyna obumierać. Zarazem nie może pozwolić sobie na to, żeby napotykané granice przekraczać w sposób wrogi, skutkujący unieważnieniem różnicy. Europa przestaje wówczas być archipelagiem i wierna swojemu uniwersalizmowi odsłania jedynie swój partykularyzm. Dystans, który Europa zawdzięcza swojej geofilozofii powinien zachęcać ją do dialogu, do wewnętrznego pluralizmu – dlatego Europejczykiem się nie jest z uwagi na pochodzenie, obywatelstwa czy jakiegokolwiek dane cechy. Europejczykiem można się jedynie stawać – zostaje nim, każdy kto gotów jest szukać Europy. Formą polityczną, w której model archipelagu może pozostawać żywotny, jest dla Cacciariego właśnie imperium, które – podobnie jak idea Europy – z zasady nie zna granic, czy też zna jedynie takie granice, które okazują się chwilowymi barierami na drodze ekspansji. Podkreślić należy wyraźnie, że Cacciari starannie oddziela imperium od imperializmu<sup>408</sup>. Choć imperializm, podobnie jak imperium, jest nośnikiem ekspansji, to jest to ekspansja opętana żądzą dominacji i sprowadzania różnic do jedności. Odmienne, zdaniem autora

---

<sup>406</sup> M. Cacciari, *Europe and...*, s. 150-151.

<sup>407</sup> Tamże, s. 44.

<sup>408</sup> Tamże, s. 128.



*Europe or Philosophy*, przedstawia się idea imperium, która hołdować ma gościnności, którą Cacciari określa mianem „gościnności wobec bóstw”<sup>409</sup>. Odwołując się do przykładu imperium rzymskiego sprzed chrystianizacji, zwraca on uwagę, że przyłączane do imperium ludy nie tylko mogły zachowywać swoje partykularne kultury, ale wręcz wprowadzały je do panteonu bóstw. Uniwersalizacja imperium nie odbywa się wbrew partykularyzmowi miejsc – to dlatego może istnieć miasto Rzym i jego imperium, a w zasadzie jedno nie może istnieć bez drugiego. To dlatego własnością imperium okazuje się zdolność do przenoszenia stolicy, do multiplikacji Rzymu – „drugiego Rzymu” (Konstantynopol), „trzeciego Rzymu” (Moskwa) czy prób odnowienia cesarstwa na Zachodzie (Karolingowie, Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego). Współcześnie Cacciari stwierdza brak odpowiednika starożytnego imperium. Jego konieczność staje się natomiast tym pilniejsza, im bardziej postępują procesy globalizacji, które dla Cacciariego są czystą uniwersalizacją abstrakcyjnych własności, zupełnie bezgranicznych i bezczasowych, oderwanych od miejsca, niegościnnych wobec bóstw, tłamszących różnice. Imperium to ma charakter panoptyczny – istnieje jako abstrakcja relacji rynkowych osłaniana władzami policyjnymi, ale nie materializuje się w żadną określoną jednostkę polityczną. Mimo to ma ono swoich poddanych, którzy zachowują się tak, jakby to imperium było jak najbardziej realne. Kontekst polityczny, w którym pisze Cacciari jest wyraźnie określony: włoski filozof wiąże nadzieję z ideą europejskiego imperium, która mogłaby przeciwstawić się amerykańskiemu imperializmowi w dobie „wojny z terrorem”. Cacciari stwierdza niezdolność Stanów Zjednoczonych do wystąpienia w roli imperium. Przekładając unilateralizm nad multilateralizm, pracując na rzecz uniwersalizacji globalnego rynku i ogłaszając bezgraniczną, policyjną krucjatę przeciwko wrogom, Amerykanie – pomimo zamiłowania do frazeologii powstrzymywania (kiedyś postępów komunizmu, obecnie islamizmu czy terroryzmu) – nie sprawdzają się zupełnie jako nowy *katechon*<sup>410</sup>. Cacciari przewiduje jedynie dwa warianty odnowienia tej funkcji: albo słabe suwerenności, zorganizowane w formie interwencyjnych państw narodowych (okres od II wojny światowej do hegemonii neoliberalizmu z przełomu lat 70. i 80. XX wieku), albo ukształtowanie się nowych imperiów. Ten pierwszy wariant wydaje się nieaktualny – jest nie do pogodzenia z globalizacją, skutkowałby on powrotem do wrogich imperializmów. Wariant drugi jest dla Cacciariego

---

<sup>409</sup> Tamże, s. 124.

<sup>410</sup> Tamże, s. 140.

wyobrażalny i pożądany z tym zastrzeżeniem, że nie powinien on być realizowany jako jedno, rządzące niepodzielnie imperium światowe. Takie imperium będzie z przyczyn strukturalnych odznaczało się tendencją do despotyzmu, do anihilacji różnic. Zamiast państwa światowego, Cacciari wiąże nadzieje ze światem wielobiegunowym, zorganizowanym w kilka imperiów – czy też archipelagów – zorganizowanych w oparciu o geopolityczne wielkie przestrzenie, które stwarzają możliwości efektywnej integracji i względnej samowystarczalności<sup>411</sup>. W ramach takich archipelagów mogłyby postępować mini-globalizacje, obsługujące te mikroświaty, zaś każde imperium pilnowałoby, że nie wykroczyły one poza dopuszczalne granice, których sforsowanie groziłoby powrotem do imperialistycznych wojen. Takie imperia byłyby pogodzeniem uniwersalizmu i partykularyzmu, zachowaniem dialektycznej relacji, którą Cacciari odkrył w geofilozofii Europy.

Uprzywilejowanie, jakim filozof obdarza Europę wynika z jednej strony z jej postępów w integracji, wobec których Cacciari pozostaje jednak krytyczny, zauważając, że górę bierze franko-germańska wizja Europy, w której uniwersalizm wygrywa z partykularyzmem; z drugiej strony, idea imperium wydaje się stworzona dla Europy z uwagi na jej historyczne doświadczenia w jej realizacji oraz zbieżność, jaka dotyczy idei Europy i idei imperiów – obie opierają się na przekraczaniu granic. Poza uwarunkowaniami pozytywnymi, Europa wzywana jest do podjęcia na nowo idei imperium z istotnej przyczyny negatywnej: pod wpływem globalizacji i utraty swojej historycznej hegemonii, doświadcza ona zmierzchu, który Cacciari odróżnia od Zachodu. Zmierzch jest reminiscencją europejskiej geofilozofii, przeciwstawieniem światła i mroku, które Europa musi zachować, by przetrwać jako idea, podczas gdy Zachód byłby kresem Europy pokonanej przez nieskrępowane siły rynkowe<sup>412</sup>. Europa wychynęła się w stronę Zachodu wraz z postępującą w nawigacji. Opuszczając Morze Śródziemne – i dodajmy dla geopolitycznej równowagi Morze Bałtyckie i Północne – jako przestrzeń archipelagu, zainicjowała globalizację oceaniczną. Dzieje się to w sposób decydujący, stwierdza Michel Mollat Du Jourdin – historyk, który przebadał zmieniający się wpływ morza na historię Europy – w XV wieku, gdy morza oblewające Europę z Południa i Północy zostają trwale połączone przez statki kupieckie<sup>413</sup>. Wraz z tym przejściem epicentrum z Południa na Północ i z basenu Morza Śródziemnego

---

<sup>411</sup> Tamże, s. 141-142.

<sup>412</sup> A. Carrera, *Introduction...*, s. 14.

<sup>413</sup> M. Mollat du Jourdin, *Europa...*, s. 87.

na linię brzegową Oceanu Atlantyckiego, Europa przestała być policentryczna, Inny nie był już dłużej postrzegany jako ktoś komplementarny, a różnica jako różnica wewnętrzna. Nie uszanowawszy zmiernych, Europa ruszyła przez Atlantyk, stając się Zachodem. Zerwała tym samym ze swoim konstytutywnym nieukończeniem, pragnąc je wykończyć poprzez wynalezienie sobie Nowego Świata. Przekraczanie horyzontu, które jak dotąd było podporządkowane podtrzymaniu kontaktów z drugą stroną, stało się – ostrzega Cacciari – celem samym w sobie, bezgraniczną eskapadą<sup>414</sup>.

Nic dziwnego, że tak dojmującą rolę w próbach ujęcia idei europejskiej odgrywa pojęcie i metaforyka horyzontu. W kolejnym rozdziale przyjrę się, jak istotne jest ono w fenomenologicznej tradycji myślenia o europejskim uniwersalizmie, w tym miejscu natomiast przywołać należałoby hiszpańską filozofkę Marię Zambrano, która podobnie jak Cacciari utrzymuje, że zmiernych, horyzont, stanowią o procesualnej istocie Europy. Autorka *Agonii Europy* porównuje pejzaż europejski do „czystego horyzontu”<sup>415</sup>, próbując ustalić jego związek z bezgranicznością, z zaproszeniem do ekspansji:

Dlatego właśnie historia zachowuje swą istotę w Europie bardziej niż gdziekolwiek indziej, przez ową definitywną wagę horyzontu, przez wiarę we własne marzenia, która obrazuje pragnienie wyjścia z siebie – tym silniejsze, im większą ma się świadomość swojego wnętrza. Człowiek wewnętrzny, który nie zmierza ku świętości, podąża ku historii”<sup>416</sup>.

Hiszpańska filozofka otwarcie posługuje się orientalną geofilozofią Europy, wyjaśniając zdolność tej ostatniej do inauguracji dziejów powszechnych w opozycji do wschodniego bezruchu: doświadczenie greckiej filozofii, którą Zambrano zalicza do myśli orientalnej, pogańskiej, opierało się jej zdaniem na afirmacji nieśmiertelnych, niedostępnych w bezpośrednim kontakcie idei, podczas gdy Europejczycy, świat zachodni, chrześcijański idee te wcielili w historię, afirmując życie, to, co śmiertelne i przemijające. Mając świadomość własnej cielesności, kruchości, ale i plastyczności, Europejczycy okazali się zdolni skonfrontować swoją egzystencję z przekraczającym ją ideałem – poszukiwali na Ziemi Państwa Bożego, utopii politycznych, perspektyw postępu, możliwości świadomego kształtowania historii. Pisząc swoje eseje o Europie w trakcie II wojny światowej, Zambrano gorzko zauważała, że heroiczny idealizm kultury europejskiej wyrodził się w swoją karykaturę, którą jest ideologia scjentyzmu: teraz to bezosobowy, kumulatywny przyrost instrumentalnie zorientowanej wiedzy

---

<sup>414</sup> A. Carrera, *Introduction...*, s. 7.

<sup>415</sup> M. Zambrano, *Agonia...*, s. 85.

<sup>416</sup> Tamże.

i podążający za nim postęp techniczny zawłaszczyły transgresyjne inklinacje. Mody, nowinki technologiczne, przewroty w produkcji czy w polityce budziły złudzenie ciągłej nowości, podczas gdy, zdaniem Zambrano, zabijały one jedynie w Europejczyku zdolność do zdystansowania się od spraw przyziemnych. „Genialność Europy” polega przecież, według niej, „w dużym stopniu na zdolności do zrzeczenia się rzeczywistości”<sup>417</sup>. Owo wycofanie się nie miało jednak na celu niepraktycznej kontemplacji, lecz wprawienie Europy w ruch – dla Zambrano Europa była pojemnością stylów, zwinnością ich zmian, nigdy nie przejawiających pretensji do wieczności, zawsze proszących się o to, by zostać zastąpione<sup>418</sup>. Zambrano widziała możliwość zachowania europejskiego dziedzictwa jedynie poprzez zdradę jego bieżących form:

Umierają spokojne (style – przyp. Ł.M), ponieważ wiedzą, że znajdują kontynuację w tym, co istotne, odziedziczone, że ich dziedzictwo spoczywa w dobrych rękach. Przez wieki całe, aż do teraz, Europa nie roztrwożyła w większym stopniu żadnej rzeczy, prawie niczego nie oddała za bezcen. W jej nieustannej zmianie tkwiła zasada jej ciągłości. Kruchość gwarantowała trwałość, jakże wielki nadmiar życia i zniszczenia, a nawet iluż nieudanych narodzin, wieczną dyscyplinę życia<sup>419</sup>.

Na poziomie jednostkowym ta tendencja do powszechnej przemiany daje o sobie znać w zjawisku, które Zambrano nazwała pęknięciem czy też rozdarciem Europejczyka: „Rozmawiając z Europejczykiem, rozmawia się z wewnętrznym rozdarciem, z kimś, kto usilnie pragnie żyć, kto się wymazuje i ponownie szkicuje”<sup>420</sup>. Właściwie Zambrano precyzowała, że pierwotnie do rozdarcia dochodzi właśnie na poziomie jednostkowym: najpierw pęka Europejczyk, wiecznie nieusatisfakcjonowany tym, co jest, a następnie – na poziomie ogólnym – pęka kultura europejska<sup>421</sup>. Szkicując swoją geografie duchową Europy zbudowaną wokół metafory „czystego horyzontu”, Zambrano oparła się na eksponowanej przez wielu badaczy idei europejskiej – np. Gerarda Delanty’ego<sup>422</sup> – różnicy między doświadczeniem zachodniej, atlantyckiej linii ekspansji a wschodniego przyczółka obronnego. Widoczne jest to także w sposobie, w jaki Zambrano myślała o momentach, które pobudzają Europę do kolejnych prób zasypywania dystansu między

---

<sup>417</sup> Tamże, s. 28.

<sup>418</sup> Tamże, s. 40.

<sup>419</sup> Tamże, s. 41.

<sup>420</sup> Tamże, s. 80.

<sup>421</sup> Tamże, s. 85.

<sup>422</sup> G. Delanty, *Odkrywanie...*, s. 15.

rzeczywistością a ideałem: Europa przypomina sobie o tym wyższym poziomie rzeczywistości, ilekroć staje się zagrożona jako pewna całość kulturowa. Wówczas milkną spory na temat jej jedności, a jej wewnętrzna różnorodność staje się „zwinnością jej stylów”, wprawiającą Europę w przemiany<sup>423</sup>.

Geofilozofia Europy, jaką rysuje Zambrano byłaby już wyrazem nowej świadomości, związanej z atlantycką ekspansją, w której historycznie przodowała przecież ojczyzna myślicielki – Hiszpania. Charakteryzowałoby ją nieumiarkowanie, samozachowanie możliwe tylko dzięki ciągłym przemianom. Wyobrazenie horyzontu, na jakim Zambrano opiera swoją ideę Europy nie jest już osadzone w śródziemnomorskiej geografii archipelagu. Taki horyzont nie podtrzymuje wymiany, która odbywałaby się w ramach horyzontu oczekiwań, nie sprzyja kontemplowaniu zmierzchu, lecz zaprasza do ekspansji. Jeszcze wyraźniej niż Cacciari różnicę między tymi dwoma rodzajami horyzontu – śródziemnomorskim i atlantyckim – uwypukla w swoich rozważaniach nad Europą włoski socjolog Franco Cassano. Autor ten jest twórcą koncepcji „myśli południowej”, która stanowi wariant myśli postkolonialnej. Swoje autorskie przemyślenia Cassano opiera mocno o kontekst śródziemnomorski, przez który został ukształtowany, ale do myśli południowej zalicza szerszy zestaw tradycji teorii społecznej uprawianej z perspektywy peryferii czy granic europejskiego uniwersalizmu, który Cassano wiąże – tak jak Dainotto czy Cacciari – z północnocentryczną i orientalistyczną teorią Europy. Autor *Southern Thought* twierdzi, że inauguracja atlantyckiej fazy w dziejach ludzkości, wraz z symbolicznym rokiem 1492, skutkowałą porzuceniem *nomosu* morza, który był *nomosem* umiarkowania, stabilności kontaktu, na rzecz *nomosu* oceanu, który charakteryzuje się nieokiełznaną żądzą władzy i dominacji, kierowany jest już nie przez otoczenie geograficzne, które dostarcza orientacji, ale przez nowoczesną technologię i nawigację, która stopniowo umożliwia niemal nieograniczoną penetrację globu za pośrednictwem żeglugi oceanicznej. Umiarkowanie śródziemnomorskie symbolizowały, zdaniem Cassano, słupy Heraklesa – jak starożytni Grecy określali skały znajdujące się w Cieśninie Gibraltarskiej. Ich przekroczenie – wypłynięcie z morza na ocean – było przez nich postrzegane jako zwycięstwo pychy, *hybris* nad rozsądkiem czy też – jak obrazowo usiłuje je przedstawić włoski autor, odwołując się do bohaterów literackich – zwycięstwo Melville’owskiego wielorybnika, opętanego żądzą przygody Kapitana

---

<sup>423</sup> M. Zambrano, *Agonia...*, s. 35-39.

Ahaba nad Homeryckim Odyseuszem<sup>424</sup>. Ten pierwszy daje się porwać bezkresnym morzom, ten drugi usiłuje powrócić do domu. Wobec tego Morze Śródziemne to dla Cassano świat, którym rządzą powroty, w którym manifestuje się wolność rozumiana jako powolność, podczas gdy w przestrzeni Atlantyku ceni się wykorzenienie, podróże tylko w jedną stronę – wolność wiązana jest z ekspansją. *Mare nostrum* jest pluriwersem, wieloświatem, który zamieszkują rozmaite tożsamości, przez co spotkania z Innym są regularne, a wszelkie „my” podlega ciągłym kontestacjom – poprzez różnorodność brzegów, wysp, cieśnin, przesmyków, portów morze nie sprzyja zakorzenieniu, kwestionuje wszelkie centrum, dostarcza horyzontu rozumianego jako kres, który zarazem dzieli i łączy<sup>425</sup>. Inaczej jest według Cassano z oceanem: w jego przypadku horyzont jest granicą wymagającą przesunięcia, wyposażającą w mocną tożsamość, która krystalizuje się w podboju tego, co inne i buduje swój uniwers, homogeniczny świat powszechnej wymienialności, w którym dominuje perspektywa centrum, którą Cassano utożsamia z państwami Europy Północnej. Ocean zaprzepaszcza zbawienny wpływ, jaki morze wywiera na konstrukcję tożsamości – przewycięża ono fundamentalizm ziemi. Johann Gottlieb Fichte zwrócił uwagę, że ziemia dostarcza identyfikacji związanych z gruntem, a więc z genealogią, przodkami, korzeniami, etnią, rasą czy krwią, Hegel natomiast odpowiedział na to, że obecność mórz i rzek sprzyja kwestionowaniu tych osiadłych punktów orientacyjnych<sup>426</sup>. Cassano podziela te spostrzeżenia, dodając do nich, że zarówno ludy ziemi, jak i ludy morza zagrożone są popadnięciem w fundamentalizm. Jeśli chodzi o fundamentalizm ziemi, to prowadzi on do wykluczenia tego, co napływowe i nieczyste w formie obronnej. Do podobnych skutków, choć wywodzących się z innych przesłanek, prowadzi jednak fundamentalizm morza, który daje o sobie znać w przypadku *nomosu* atlantyckiego: tożsamość, która decyduje się na ekspansję, wyładowuje się na zewnątrz, prowadząc do jego unicestwienia lub włączenia go do swojego uniwersum na podrzędnych pozycjach. *Nomos* morza zachowuje z kolei dystans do obu odmian fundamentalizmu<sup>427</sup>. To, co Schmitt uważał za jego największą wadę – że wraz z ziemią znika wyraźna różnica między wrogiem i przyjacielem, na której opiera się relacja polityczna – dla Cassano stanowi o jego największej wartości: morze, jego horyzont jest granicą rozumianą jako most, jako przestrzeń kontaktu z innością, która nie musi

---

<sup>424</sup> F. Cassano, *Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean*, New York 2012, s. xv.

<sup>425</sup> Tamże, s. xlvi.

<sup>426</sup> Tamże, s. 23.

<sup>427</sup> Tamże, s. 17, 33, 50.

zamienić się we wrogość, podobnie jak brzeg, który otwiera nas na spotkanie z tym, co wypłyje z siebie morze. Zamknięcie horyzontów i odwrót od brzegów prowadzi do fundamentalizmu ziemi, podczas gdy ich pogwałcenie, żądza zagarnięcia skutkuje fundamentalizmem oceanu. W *Southern Thought* za filozoficznego wyraziciela fundamentalizmu ziemi uznany zostaje Martin Heidegger, a pochwycenie przez fundamentalizm morza Cassano zarzuca Fryderykowi Nietzsche, którego spadkobiercami w tym względzie pozostają dla włoskiego autora Deleuze i Guattari. Geocentryzm Heideggera wynikać ma z jego grekocentryzmu. Autor *Listu o humanizmie* dopuszcza się według Cassano fabrykacji Grecji na wzór germański. Postrzega Niemców jako nowy „lud środka”, nie dostrzegając, że dla Greków istotniejsze niż wrzucenie pomiędzy Azją a Europą były ich związki z morzem, że ich geofilozofia jest wyspowa. Heidegger przekłada wertykalną orientację w świecie (wyznaczoną obecnością ludzi, bogów, ziemi i nieba) ponad właściwszą dla Greków horyzontalnością, czyli egzystowaniem w bliskości mórz. Reterytorializacja Grecji i filozofii, jakiej dokonuje Heidegger, stanowi kolejny przejaw poddanej krytyce przez Bernala fabrykacji starożytności, która ma uzasadniać etnonacjonalizmy – Cassano dodaje do wniosków autora *Black Athena* spostrzeżenia, które uwypuklają, jak istotna dla tej fabrykacji była anulacja związków z morzem<sup>428</sup>. Po przeciwnej stronie niż Heidegger lokuje się, zdaniem włoskiego socjologa, Nietzsche, który pozwala sobie fetyszyzować morze i związane z nim pochwycenie, które staje się udziałem tych, którzy mu się oddają. W przeciwieństwie do reterytorializacji, Nietzsche proponuje skrajną deterytorializację filozofii, transgresję, która nic nie robi sobie z greckiego strachu przed przekroczeniem słupów Heraklesa<sup>429</sup>. Podobnej pokusie oddają się Deleuze i Guattari, których geofilozoficzne rozważania z jednej strony stanowią stały punkt odniesienia dla Cassano, ponieważ przewyciężają Heideggerowską osiadłą geofilozofię, z drugiej jednak postrzeganie przez autorów *Anty-Edypa* morza jako gładkiej przestrzeni, która sprzyja nomadyzmowi pozostaje – przynajmniej w odczytaniu Cassano – w niepokojącej bliskości z atlantycką globalizacją, która nie zna umiaru i w kontrze do sytuowali się także francuscy filozofowie<sup>430</sup>.

Warto zauważyć, że Cassano i Cacciari nie są jedynymi wpływowymi myślicielami włoskimi, którzy poddają refleksji różnicę horyzontów śródziemnomorskiego

---

<sup>428</sup> Tamże, s. 28-32.

<sup>429</sup> Tamże, s. 44.

<sup>430</sup> Tamże, s. 111.

i atlantyckiego. Przeciwwstawienie geofilozofii śródziemnomorskiej, opierającej się na afirmacji miejsca, tradycji i wymiany oraz geofilozofii atlantyckiej, otwierającej horyzont na podbój i kolonizacji, rozwija Francesca Saffioti<sup>431</sup>. Natomiast proces wyzbycia się przez Europę antycznej geofilozofii, która zachowywała greckie dualizmy i ich dialektykę, w czego wybrała uniwersalną mierzalność rzeczy i ludzi, czyli kapitalistyczną globalizację, poddaje krytyce Pietro Barcellona<sup>432</sup>.

Wracając jednak do Cassano, zauważyć trzeba, że sytuuje on swoją teorię Europy na Południu nie po to, by zająć postawę anti-nowoczesną, prowadzącą do rewaloryzacji tradycji, wstrzymania postępu technicznego czy odzyskania jakiejś mitycznej „śródziemnomorskości”, „południowości” czy „włoskości”, które wywodziłyby się sprzed nastania nowoczesności i na bazie których można by oprzeć pozytywną alternatywę dla Europy. Wprost nawiązując do krytyki orientalizmu Saida Cassano pokazuje, że Południe rozumiane jest jako to, co opiera się nowoczesności tylko z perspektywy Północy i kategorii pojęciowych, które służą zabezpieczeniu jej hegemonii. Południe jako Południe, jej własności jako własności pozytywne są z tego punktu widzenia nieprzedstawialne – funkcjonują jedynie jako brak (rozwoju, nowoczesności, postępu, bogactwa) czy też jako defekt stanu normalnego, czyli europejskiego, a to, co europejskie znaczy w tym wypadku to, co północne albo to, co atlantyckie. Przyjmowanie perspektywy Południa ma na celu ukazania pękniętego charakteru kapitalistycznej nowoczesności, która – jak pisze geograf Neil Smith – uniwersalizuje, dostarcza wspólnej miary po to, by na jej podstawie partykularyzować poprzez polaryzację, prowadząc do zjawiska nierównomiernego rozwoju<sup>433</sup>. Wobec tego Południe jako peryferie nowoczesności i kapitalizmu nie mogą stać się jej centrum nie z uwagi na jakieś swoje wewnętrzne ograniczenia, czy przejściowe bariery w realizacji uniwersalnej obietnicy jednolitego dla całej ludzkości postępu, ale z przyczyn strukturalnych, które występują na poziomie całości. Sytuując swoją filozofię na Południu niektórzy autorzy postkolonialni, tacy jak Cassano, obierają za cel immanentną krytykę nowoczesności, która ukazując zjawiska będące jej negatywnymi skutkami ubocznymi, poszukuje zarazem alternatywy we właściwościach, które z perspektywy nowoczesnej metanarracji jawią się jako wsteczne<sup>434</sup>. Sam Cassano

---

<sup>431</sup> N. Bouchard, V. Ferme, *Italy and...*, s. 86.

<sup>432</sup> Tamże, s. 87.

<sup>433</sup> N. Smith, *Uneven...*, s. 122-123.

<sup>434</sup> F. Cassano, *Southern...*, s. xxxvii.



przycacza dość typowe zarzuty wobec kapitalistycznej nowoczesności: pogłębianie nierówności, degradacja ekologiczna i społeczna, przyspieszenie życia skutkujące utratą sensu, gloryfikacja konsumpcjonizmu, powszechne utowarowienie relacji społecznych, militarizm i imperializm. Odwołując się do badań antropologicznych nad południowymi Włochami, Cassano twierdzi, że należy odczarować orientalistyczny wizerunek tego regionu, obsadzający go w roli siedliska wsteczności. Kojarzone z nim, piętnowane zjawiska, takie jak amoralny familiaryzm, rozpowszechnienie struktur klientelistycznych i mafijnych, mało wydajna kultura pracy czy luddyczna religijność i folklor powinno się jego zdaniem rozpatrywać nie jako rezerwuary przednowoczesności, ale jako reakcje obronne na nią. Cassano nie bagatelizuje negatywnych stron, jakie towarzyszą rozpowszechnieniu się tych zjawisk, ale mimo to stara się dostrzec drzemiący w nich opór wobec modelu kapitalistycznego, który odbierany jest jako opresyjny. Spowolnienie pracy, poszukiwanie oparcia w rodzinie i sieciach społecznych czy pocieszenia w religii i podaniach ludowych nie może być ocenione jednoznacznie krytycznie jako bariery rozwoju, lecz powinno zostać zreinterpretowane jako odpowiedź na eksploatację i utratę sensu, która może posłużyć za załączek konstruowania alternatywnego porządku społecznego. Powolność Południa, nie tylko Włoch, na których Cassano się koncentruje, może być pochytywana niekoniecznie jako występki, ale także jako cnota, wyraz umiarkowania i alternatywnych wartości, które odsyłają już do innej nowoczesności czy też – jak wolałby to ująć autor *Southern Thought* – innej nowoczesności, pluriwersów, które mogą zaistnieć w wielości śródziemnomórz, jakich potencjalnie pełno jest w świecie zdominowanym obecnie przez uniwersalistyczną globalizację<sup>435</sup>. To dzięki wzmacniania takich śródziemnomórz może odrodzić się pluriwersalna Europa albo wiele Europ, wyrwanych z przestrzeni procesów globalizacji, które zagrażają przetrwaniu Europy.

---

<sup>435</sup> Tamże, s. 1.

### 2.1.9. Przekroczyć słupy Heraklesa: nomadyczny Atlantyk

Przemyślenia Cacciariego i Cassano, które wymykają się alternatywie geofilozofii osiadłej i nomadycznej, szukając dla niej złotego środka w śródziemnomorskiej geofilozofii umiarkowania, prowadzą do utożsamienia geofilozofii nomadycznej z kapitalistyczną globalizacją, która rozpoczęła się wraz z atlantycką ekspansją Europy i doprowadziła do jej autodestrukcji. Chociaż obaj autorzy są niechętni wobec wszelkiego rodzaju kulturywacji swojej odrębności, które miałyby na celu obronę partykularyzmu, to w równej mierze ostrzegają przed abstrakcyjną uniwersalnością generowaną przez kapitalizm. Nomadyczna geofilozofia stanowi z ich punktu widzenia narzędzie w rękach tej drugiej. Wydaje się, że ich propozycje teoretyczne można by z powodzeniem przeformułować w świetle perspektywy, którą Antonio Negri i Michael Hardt określają jako „alter-nowoczesną” na podkreślenie, że wymyka się ona dialektyce nowoczesności i antynowoczesności, uniwersalności i partykularności, linearnego postępu i oporu wobec niego<sup>436</sup>. Powiązana jest ona z tymi nurtami postkolonializmu i antykapitalizmu, które nie ograniczają się do kontestacji logiki centrum poprzez poszukiwania wobec niego zewnętrznych, niekiedy autarkicznych scenariuszy dziejowych. Alternowoczesność usiłuje zaprzęgnąć opór do radykalizacji nowoczesnego uniwersalizmu, otwierając go na jego zewnątrz – te zewnętrzne i wewnętrzne jednocześnie. Autorzy *Imperium* twierdzą bowiem, że tak jak nie istnieje nowoczesność bez antynowoczesności, czyli uniwersalizacja bez oporu, tak nie może istnieć antynowoczesność, czyli opór bez jego relacji do nowoczesności. W zasadzie należy uznać, że wraz z pojawieniem się nowoczesności jej zewnątrz przestaje istnieć, a każdy opór artykułuje się w jej wnętrzu, nie odsyłając do żadnej temporalności „przed” nowoczesnością czy przestrzeni „poza” nowoczesnością. Ostatecznie Negri i Hardt, jedni z najczęściej dyskutowanych współcześnie poststrukturalistycznych filozofów politycznych, okazują się bliżsi Deleuze’owi, Guattariemu i Braidotti niż Cacciariemu czy Cassano. Jest tak dlatego, że deterytorializacja, jaką otwiera atlantycka faza kapitalizmu nie jest przez nich postrzegana jako proces zgubny, powodujący utratę śródziemnomorskiego umiarkowania, lecz jako tendencja potencjalnie wyzwolicielska, jako poszerzenie pola, na którym mogą zaistnieć nowe formy modulacji oporu, jeszcze

---

<sup>436</sup> M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita...*, s. 198.

potężniejsze, bo absorbujące więcej mocy społecznych wywołujących deterytorializację wobec każdej logiki większościowej. Podmiotem logiki altermodernistycznej dla Negriego i Hardta jest wielość (*multitudo*), figura zbiorowa, którą przeciwstawiają oni wszelkim podmiotowościom o charakterze esencjalistycznym, zamkniętym czy zhierarchizowanym, takim jak naród, lud, klasa, partia, a z drugiej strony tym, które dyskredytowane są z uwagi na niezdolność do zaistnienia jako samoświadomy aktor, zbyt płynnym, niedookreślonym, spontanicznym, jak w przypadku pojęć takich jak masa, tłum, lumpenproletariat czy horda<sup>437</sup>. Wielość, twierdzi włosko-amerykański duet filozofów, wymyka się obu zagrożeniom, pozostając zjednoczona w różnorodności. Tym, co ją mimo różnic spaja jest jej uczestnictwo w produkcji dobra wspólnego, czyli bogactwa społecznego w różnorodności jego materialnych i niematerialnych form. Negri i Hardt podnoszą ontologiczną tezę, zakorzenioną w spinozyzmie i głoszącą, że ludzie dążą do akumulacji bycia, do pozytywnych spotkań, w wyniku których mogą osiągnąć razem więcej niż osobno<sup>438</sup>. Łączą ją z marksizmem, prowadząc analizę przemian sposobu produkcji i dochodząc do wniosku, że kapitalizm zawiera w sobie tendencję do wzrastającej socjalizacji pracy żywej, która w coraz większej mierze korzysta ze wspólnego bogactwa, postępuje w oparciu o wspólną pracę i której efekt musi być wspólny, aby akumulacja mogła nadal postępować. W dobie gospodarki sieciowej, w której rośnie znaczenie produkcji wiedzy, kodów, afektów, języków, socjalności, a wręcz to samo życie staje się podmiotem produkcji – stąd Negri i Hardt piszą o produkcji biopolitycznej<sup>439</sup> (gr. *bios* – życie) – wielość osiąga zasięg planetarny i staje się coraz bardziej transkulturowa. Wprowadzam tutaj pojęcia alternowoczesności i wielości po to, by z ich perspektywy spojrzeć na badania dwójki historyków, które w moim przekonaniu stanowią jeden ze sposobów na to, by poddać w wątpliwość nieufność, jaką Cacciari czy Cassano mają w stosunku do ufundowanej w atlantyckiej ekspansji europejskiej nowoczesności.

Historycy Peter Linebaugh i Markus Rediker w swoich pracach dostarczają argumentów, które pozwalają stwierdzić, że geofilozofia Europy wraz z przesunięciem z Morza Śródziemnego do Oceanu Atlantyckiego nie staje się wyłącznie zakładniczką fundamentalizmu ziemi z jednej strony (tworzenie się państw narodowych,

---

<sup>437</sup> M. Hardt, A. Negri, *Multitude...*, s. 100.

<sup>438</sup> A. Negri, *Is it possible to be communist without Marx?*, <http://antonionegrienglish.files.wordpress.com/2012/05/is-it-possible-to-communist-without-marx-negri.pdf>, s. 6 (dostęp 09.02.2018 r.).

<sup>439</sup> M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita...*, s. 232.

esencjalizacja tożsamości, orientalizm) i fundamentalizmu morza z drugiej (destrukcyjna ekspansja, niszczenie inności, kolonializm i imperializm). Analiza materiału historycznego zgromadzonego przez Linebaugha i Redikera pozwala pokazać, że od samego początku deterytorializacji atlantyckiej towarzyszą tendencje alternowoczesne, nomadyczne, dostarczające modelu, w którym Europa przestaje być osiadłą, większościową tożsamością, zamiast tego doświadczając minoryzacji i hybrydyzacji. Model ten – jeśli odczytać go w świetle filozofii Deleuze’a i Guattariego, a zwłaszcza jeśli zastosować do jego konceptualizacji prace Negriego i Hardta, które stanowią twórcze rozwinięcie dorobku autorów *Anty-Edypa* – pozwala, jak sądzę, wybrnąć z alternatyw Europy i nie-Europy, uniwersalizmu i partykularyzmu, a także z pochodnego wobec nich dylematu fundamentalizmu ziemi i fundamentalizmu morza.

W *Rzecz-pospolitej* Negri i Hardt wyróżniają trzy źródła alternowoczesności. Badania Linebaugha i Redikera pozwalają wpisać je w jeden model historyczny. Pierwsze źródło to tradycja europejskiego radykalnego oświecenia – zarówno w swojej odsłonie filozoficznej, którą w ten sposób nazywa historyk Jonathan I. Israel<sup>440</sup>, twierdząc, że poprzedzała ona chronologiczne „właściwy” wiek oświecenia i przewyższała go radykalizmem, jak i w formie oddolnych ruchów politycznych, które wysuwały żądania absolutnej demokracji<sup>441</sup>. Wczesne, zapoznane radykalne oświecenie, któremu patronuje Spinoza stanowi w ostatnich latach przedmiot wzmożonego zainteresowania ze stron filozofów politycznych. Poszukują oni w dziełach autora *Traktatu teologiczno-politycznego* ontologicznie ufundowanej teorii absolutnej demokracji – poza Negrim<sup>442</sup> możemy w tym kontekście wymienić prace Deleuze’a<sup>443</sup>, Braidotti<sup>444</sup>, Balibara<sup>445</sup>, Pierre’a Machereya<sup>446</sup>, Frédéricica Lordona<sup>447</sup>, a w Polsce – Michała Kozłowskiego<sup>448</sup> czy Mateusza Janika<sup>449</sup>. Tym, co łączy wymienionych badaczy jest próba dostrzeżenia w Spinozie filozofa politycznego, który opiera relacje społeczne na materialistycznej, afektywnej i cielesnej podstawie, która

---

<sup>440</sup> J. Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford 2001.

<sup>441</sup> M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita...*, s. 212-213.

<sup>442</sup> A. Negri, *Savage ...*

<sup>443</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filozofia praktyczna*, przeł. J. Brzeziński, Warszawa 2014.

<sup>444</sup> R. Braidotti, *Po człowieku...*, s. 130-132.

<sup>445</sup> É. Balibar, *Spinoza i polityka*, przeł. A. Staroń, Warszawa 2009.

<sup>446</sup> P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, Minnesota 2011.

<sup>447</sup> F. Lordon, *Kapitalizm...*

<sup>448</sup> M. Kozłowski, *Sprawa Spinozy. Esej o władzy, naturze i wolności*, Kraków 2011.

<sup>449</sup> M. Janik, *Ontologia polityczna Benedykta Spinozy. W świetle współczesnej recepcji*, Warszawa 2017.

nie tylko pozwala analizować przekształcenia coraz bardziej zsocjalizowanego procesu pracy wraz z przemianami kapitalizmu, ale także pomyśleć absolutną, immanentną demokrację sprawowaną przez bezpośrednich producentów. Ów spinozjański trop można wykryć w pracach Linebaugha i Redikera.

Trop ten ujawni się wraz z drugim źródłem alternowoczesności, o którym wspominają Negri i Hardt i które stanowi jeden z centralnych obiektów zainteresowania amerykańskich historyków. Mowa o światowym ruchu robotniczym, którego ani Negri i Hardt, ani Linebaugh i Rediker nie ograniczają do oficjalnego ruchu socjalistycznego i komunistycznego i jego internacjonalistycznych instytucji<sup>450</sup>. Jedni i drudzy usiłują w swoich pracach zerwać z takim rozumieniem ruchu robotniczego, które sprowadza go do wytworu społeczeństwa kapitalistycznego i zaawansowanej produkcji fabrycznej. Proletariat jest dla nich transhistorycznym podmiotem, który doświadcza wprawdzie daleko idących przekształceń na przestrzeni dziejów, ale pozostaje na najogólniejszym poziomie wspólnotą pracujących ciał, wytwarzających dobro wspólne, które podlega grabieży, prywatyzacji, zagarnianiu, eksploatacji czy wyzyskowi – fabrykę-budynek zastępuje fabryka społeczna, w której produkcja pokrywa się z relacjami społecznymi jako takimi<sup>451</sup>. Badania Linebaugha i Redikera nad podmiotem, który nazywają oni „wielogłową hydrą”, by zwrócić uwagę na wysoce zróżnicowany, pluralistyczny i transkulturowy charakter proletariatu, mają analogiczny status do teoretycznych prób Negriego i Hardta, którzy zamiast o klasie robotniczej – budzącej skojarzenia z męskim robotnikiem przemysłowym – wolą mówić o wielości. Współcześnie w skład wielości wchodzi także pracownicy usług, osoby (głównie kobiety) wykonujące pracę reprodukcyjną (domową, opiekuńczą, afektywną), studenci, bezrobotni, prekariat, internauci czy migranci<sup>452</sup>. Z kolei w historii poprzedzającej rozwinięty kapitalizm XIX-wieczny, która interesuje Linebaugha i Redikera, do „wielogłowej hydry” zaliczają oni przestępców, włóczęgów, żołnierzy, afrykańskich niewolników, zbiegów, więźniów, żeglarzy, piratów, czarownice, heretyków, zbuntowane chłopstwo czy Indian<sup>453</sup>. Dostrzeżenie w nich proletariatu umożliwia zawiązanie spotkania między pierwszym a drugim źródłem alternowoczesności: bezpośredni wytwórcy rozumiani są niczym spinozjańskie ciało polityczne, które dąży do większej akumulacji bycia.

---

<sup>450</sup> M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita...*, s. 213-214.

<sup>451</sup> Tamże, s. 256.

<sup>452</sup> M. Hardt, A. Negri, *Multitude...*, s. 103-138.

<sup>453</sup> P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of Revolutionary Atlantic*, London 2012, s. 3-6, 339.

Spotkanie to dopełnia trzeci nurt, który Negri i Hardt wiążą z oporem wobec kolonialności, imperializmu i rasizmu, by pokazać, że nie ogranicza się on do antynowoczesnych wystąpień<sup>454</sup>. Również ten aspekt alternowoczesności fascynuje Linebaugha i Redikera, którzy pokazują w swoich pracach, że deterytorializacja proletariatu – to, co Negri i Hardt za postoperaizmem nazywają rekompozycją (przegrupowanie w odpowiedzi na zmieniające się uwarunkowania społeczne, prowadzące do wzrostu jedności i organizacji) – wymaga, by władza odwołała się do praktyk dekompozycyjnych, np. dzieląc proletariat po liniach rasowych, wyznaniowych, narodowych czy płciowych.

Przestrzenią, w której Linebaugh i Rediker umieszczą trzy wymienione nurty alternowoczesności okazuje się Atlantyk, w którym Cacciari czy Cassano widzą wyłącznie przestrzeń zdominowaną przez operacje kapitalistycznie zorientowanej władzy. Dla autorów *The Many-Headed Hydra* kolebką nowoczesności nie jest Europa, albo jakiś jej wyróżniony region czy państwo. Zdaniem badaczy, tendencja do przeoczenia wagi przekształceń, do jakich dochodzi między XV a XIX wiekiem w trójkącie rozpostartym między brzegami Europy, Afryki i Nowego Świata, wynika nie tylko z europocentryzmu, ale i z wspierającego go terracentryzmu<sup>455</sup>. W bezpośredni sposób w atlantycką deterytorializację uwikłana jest tylko część europejskiej populacji – reszta dostarcza wprawdzie jej skutków, ale nie doświadcza jej wprost. Zamiast odczytywać te przemiany jako uniwersalizację Europy na zewnątrz, Linebaugh i Rediker stosują perspektywę badawczą znaną jako „historia oddolna” czy „historia ludowa”, kojarzoną z nazwiskami takich wybitnych historyków jak Christopher Hill<sup>456</sup>, Eric Hobsbawm<sup>457</sup>, Edward Palmer Thompson<sup>458</sup> czy Howard Zinn<sup>459</sup>. Perspektywa ta postuluje zajmowanie się dziejami grup marginalizowanych w oficjalnych, większościowych narracjach. Linebaugh i Rediker wykorzystują ją, by pokazać, że od początku przemiany po 1492 roku mają charakter alternowoczesny. Wciągają one w wir nomadyzacji, wytwarzając „wielogłową” hydrę z proto-proletariatu europejskiego, afrykańskiego, karaibskiego i amerykańskiego. Ten pluralistyczny

---

<sup>454</sup> M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita...*, s. 214-215.

<sup>455</sup> M. Rediker, *Outlaws of the Atlantic. Sailors, Pirates and Motley Crews in the Age of Sail*, London 2014, s. 2-3.

<sup>456</sup> C. Hill, *The World Turn Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, New York 1982.

<sup>457</sup> E. Hobsbawm, *Bandits*, New York 1985.

<sup>458</sup> E.P. Thompson, *History from below*. „Times Literary Supplement” 7 April 1966, s. 279-280.

<sup>459</sup> H. Zinn, *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych. Od roku 1492 do dziś*, przeł. A. Wojtasik, Warszawa 2016.

podmiot autorzy zakorzeniają w produkcji dóbr wspólnych: pokazują, że opór rozmaitych grup, które doświadczały w basenie Atlantyku ucisku po 1492 roku motywowany był chęcią obrony zwyczajowych praw i praktyk do współprodukcji przed grozami<sup>460</sup>. Brytyjskie chłopstwo walczyło o dostęp do wspólnotowych gruntów, lasów, pastwisk, łowisk<sup>461</sup>; kobiety oskarżane o czary dało się poznać jako obrończynie nie tylko wspólnej ziemi, ale i praw reprodukcyjnych<sup>462</sup>; w obronie wspólnotowego bogactwa stawali Indianie; przeciwko niewolnictwu, zesłaniu czy służbie wojskowej protestowano na statkach atlantyckich poprzez uciekanie się do piractwa, którym rządziły często egalitarne, solidarystyczne zasady; wreszcie, w Nowym Świecie próbowano zbiegostwo i tworzenia nowych wspólnot w oparciu o dobra wspólne. Linebaugh i Rediker konceptualizują figurę *commonera*, która pojawiała się w języku radykalnych ruchów politycznych, takich jak diggerzy czy lewellerzy: był to ktoś zarazem pospolity (*common man*), kogo reprodukcja była zależna od dostępu i uczestnictwa w dobrach wspólnych (*the common*) i kto wytwarzał wspólne bogactwo (*common wealth*). Historycy odkrywają, że najczęściej warunkiem dostępu do dóbr wspólnych była gotowość do współprodukcji (*commoning*) na równych zasadach z innymi<sup>463</sup>.

Możni nazywali atlantycki motłoch „wielogłową hydrą”, by podkreślić, jak łatwo, nieoczekiwanie, w różnych miejscach i wśród różnych grup staje ona do walki. Linebaugh i Rediker wyjaśniają to niezwykle złożonym i żywotnym charakterem proletariackiej sfery publicznej<sup>464</sup>, która rozwijając się w oparciu o tawerny, porty, więzienne cele i pokłady okrętów kolonialnych, odpowiadała za przepływ idei, informacji i dobrych praktyk oporu. Autorzy podkreślają zadziwiającą gotowość *commonerów* do budowania sojuszy pomimo różnic – w rewolucjach, w buntach na statkach czy przy okazji ucieczek z plantacji wykształca się ponad etniczną, ponad rasową czy ponad wyznaniową solidarność, na którą władze muszą

---

<sup>460</sup> Ł. Moll, *Hydra wielości i komunizm commonersów w dobie biopolitycznego kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna”, 1(15)/2015.

<sup>461</sup> P. Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*, Oakland 2008.

<sup>462</sup> S. Federici, *Caliban and the Witch. The Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia 2009; S. Federici, *Feminizm i polityka dóbr wspólnych w erze akumulacji pierwotnej*, przeł. M. Marszałek. „Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego”,

[http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/federici\\_feminizm\\_i\\_polityka\\_dobr\\_wspolnych.pdf](http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/federici_feminizm_i_polityka_dobr_wspolnych.pdf) (dostęp 08.02.2017 r.).

<sup>463</sup> P. Linebaugh, *Stop, Thief! The Commons, Enclosures and Resistance*, Oakland 2014, s. 13-15, 18.

<sup>464</sup> W. Marzec, *Proletariacka biografia i dzielenie postrzegalnego. Rozmywanie granic klasowych w okresie Rewolucji*, „Acta Universitatis Lodzensis, Folia Sociologica”, 41, s. 177-193.

odpowiedzieć praktykami dekomponującymi: nastawiając poszczególne grupy przeciwko sobie, utrudniając komunikację, doprowadzając do separacji rodzin czy dając jednym podporządkowanym część władzę nad częścią innych podporządkowanych.

Podkreślając skalę nomadyzacji w przestrzeni atlantyckiej, której odpowiadała reterytorializacja, Linebaugh i Rediker zajmują to samo stanowisko, co inny czołowy badacz Atlantyku – kulturoznawca Paul Gilroy. W głośnej książce *The Black Atlantic* brytyjski badacz również zaproponował transkulturową interpretację nowoczesności, rozumiejąc ją jako zjawisko korzystające z ciągłych przepływów, wymian, zapożyczeń, inspiracji, hybrydyzacji ludzi, idei, urządzeń<sup>465</sup>. Gilroy polemizował w niej z jednej strony z brytyjskimi studiami kulturowymi, które koncentrowały się na przemianach w ramach państwa narodowego, wypierając z obszaru swoich zainteresowań zależność, w jakiej pozostawały one od posiadłości imperialnych, walk antykolonialnych czy migracji; z drugiej strony, przeciwstawiał się tym rewizjonistycznym podejściom badawczym, które opowiadając się przeciwko rasizmowi, kolonializmowi, imperializmowi czy europocentryzmowi, postawiły sobie za cel odtworzenie tradycyjnych afrykańskich, karaibskich czy indiańskich tożsamości autochtonicznych, albo usiłowały dokonać takiej reinterpretacji historii, która pozwoliłaby stworzyć nowe tożsamości dla grup podporządkowanych – o charakterze narodowym (np. poszukiwanie państwa narodowego dla Afroamerykańców) lub bardziej uniwersalnym (np. panafrykanizm). Gilroy uznał, że te dwie tradycje – brytyjska i postkolonialna – w równej mierze narażone są na błąd etnocentryzmu. Zamiast przekroczyć swoje ograniczenia badawcze, zasklepiają się w nich, przez co nie potrafią ująć przestrzeni atlantyckiej jako dynamicznej, deterytorializującej. Śledząc biografie radykalnych myślicieli i pisarzy czy hybrydyzacje, jakim podlegały style muzyczne, Gilroy przeciwstawił się w *The Black Atlantic* i w swoich innych publikacjach tendencjom, które pozostają zamknięte w alternatywie europejskiej nowoczesności i poza-europejskiej antynowoczesności. Podobnie jak Linebaugh i Rediker, proponował on dostrzec w „rewolucyjnym Atlantyku” wzorzec dla budowy transcendującej tożsamości, którą w ślad za Deleuze’em, Guattarim czy Braidotti nazwać możemy nomadyczną.

---

<sup>465</sup> P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London and New York 1999, s. 5-19.



Przechodząc do podsumowania niniejszego rozdziału, winien jestem odpowiedź: co zostaje – o ile cokolwiek zostaje – z nomadycznej Europy, za którą w ślad za poststrukturalistycznymi filozofami, Deleuze’em, Guattarim i Braidotti podążałem w tym rozdziale świadom, że nie jest to tożsamość, która nadaje się do odnalezienia i zadomowienia. Jest to raczej siła deterytoralizująca, mniejszościowa, kwestionująca każdą identyfikację zbiorową. Chociaż Europa konstruuje swoich konstytutywnych Innych, tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych, by nabrać tożsamości większościowej, to nieustannie jest przez nich deterytoralizowana. Zamiast rozumieć uniwersalizację jako proces pokonywania partykularizmów przez europocentryczną nowoczesność, usiłowałem ją przepisać jako pluriwersalizację, w której to różnica jest czynnikiem sprawczym transgresji, a nie barierą dla niej. Transgresja zaś nie polega na podporządkowywaniu inności, ale na hybrydowaniu się przy jej pomocy – jest transgresją transgresji.

W jaki sposób można by spróbować pozytywnie, tu i teraz ująć nomadyczną Europę? Czy nadaje się ona do przedstawienia w formie jakiegoś programu politycznego, wzorca reintegracji? Taki program musiałby polegać na rozbiórce geofilozofii osiadłej, czyli na odejściu od europejskości rozumianej w kategoriach tożsamościowych (zarówno nacjonalistycznych, jak i euronacjonalistycznych), etnokulturowych czy ściśle geograficznych. Europę należałoby pojąć nie jako superpaństwo *in statu nascendi*, ale też nie jako rodzinę suwerennych państw; nie jako cywilizację biorącą udział w zderzeniu z innymi cywilizacjami, ale też nie jako cywilizację uniwersalną czy zglobalizowaną. Wyjście poza dialektykę uniwersalności i partykularności, która wyrasta z geofilozofii osiadłej i konstytutywnego dla niej podziału My/Oni, stanowiłoby przeformułowanie Europy w taki sposób, by nie była ona dłużej jakąś jednostką polityczną czy kulturową, jakkolwiek zamkniętą całością – nawet całością zmierzającej do transcendowania się – ale by stała się ona przestrzenią przechodnią, gładką czy terminalem, który sprzyja nomadyzmowi. Taka Europa nie mogłaby podlegać jakiegokolwiek terytorializacji, nikt nie mógł by jej mieć na wyłączność, nie dałoby się jej ani znaleźć, ani zgubić, ani zdobyć, ani stracić, ani zjednoczyć, ani podzielić. Terminal jako ciągłe bycie pomiędzy, balansowanie na granicy należałoby przestać ujmować jako anormalną przestrzeń chwilowej utraty i przyjąć, że staje się ona nową fabryką relacji społecznych, w której dotychczasowe lojalności i identyfikacje zrywane są na rzecz nowych. Z drugiej strony, jednostronne

uprzywilejowanie nomadyzmu musiałyby skutkować – i, jak pokazałem w części I, rzeczywiście skutkuje – kryzysem auto-immunologicznym, gdy nadmiar wykorzenienia prowadzi do niebezpiecznych, destrukcyjnych form reterytorializacji. Pojawia się także uzasadniona wątpliwość, zgłaszana przez Cacciariego i Cassano, czy aby nomadologia nie okazywała się koniec końców bardziej perspektywą zdającą sprawę z przekształceń społecznych pod wpływem najnowszej fazy kapitalizmu niż narzędziem oporu wobec niej? Gdyby rzeczywiście tak było, nomadyczna Europa nie mogłaby być pozbawiona wszelkich form zakorzenienia czy granic, ale musiałaby być oparta na takich konturach, które umożliwiają płynne negocjowanie znaczeń i lojalności społecznych. Być może zresztą nie jest to żadna pozytywna propozycja, która pozwalałaby się trwale zinstytucjonalizować, a jedynie pewna teoria wyjaśniająca przeobrażenia, jakim podlega – na dobre i na złe – Europa i pozwalająca się, co najwyżej, przygotować na ich dalszy przebieg. Jak przestrzega Luisa Passerini, trzeba pamiętać, że anty-esencjalistyczny dyskurs różnorodności, w którym widzi się opozycję niewrażliwego na różnice uniwersalizmu, w dobie neoliberalnego kapitalizmu sam może stać się nowym esencjalizmem, który pozbawia możliwości spełnienia potrzeby zakorzenienia i bezpieczeństwa<sup>466</sup>. Dlatego zamiast traktować nomadyczną Europę jako program reformy przestrzeni europejskiej, można potraktować ją jako odłam nowej, post-narodowej, a nawet post-kontynentalnej teorii społecznej, zakorzenionej w europejskich przemianach – teorię Europy, która jest osobliwym pograniczem nieposiadającym swojego centrum<sup>467</sup>.

Przywoływani w tym rozdziale autorzy podejmują jednak pewne próby wypracowania pozytywnych zmian. Trudno jednak wskazać, do kogo miałyby być one adresowane. Z uwagi na to, że nomadologia ma być specjalnością tych, którzy walczą z historią większościową europejskiej nowoczesności, wytwarzając tym samym alternowoczesność, należy założyć, że rozważany tutaj program nie nadaje się pod obrady żadnego z istniejących parlamentów, nie stanowi petycji skierowanej do jakiegokolwiek rządu czy ciała ponadnarodowego, nie zainteresuje żadnej ze skoncentrowanych na swoim elektoracie partii politycznych. To granice Europy – granice, które nie znajdują się tylko na jej oficjalnych granicach – ale wszędzie tam,

---

<sup>466</sup> L. Passerini, *From the Ironies of Identity to the Identities of Irony*, [w:] A. Pagden (ed.), *The Idea...*, s. 197.

<sup>467</sup> G. Delanty, C. Rumford, *Rethinking Europe. Social Theory and the Implications of Europeanization*, London and New York 2005, s. 120.

gdzie obowiązują wykluczenia z dobra wspólnego, stają się terminalami, w których osiadłe tożsamości wprawiane są w nomadyzm, w których przekracza się podziały narodowościowe, klasowe, wyznaniowe, rasowe, płciowe, pokoleniowe i inne. Wszystko, co przyczynia się do tych produktywnych spotkań odtwarzających wielogłową hydrę, uznać można za realizację nomadycznego programu. Chociaż ci poststrukturalistyczni filozofowie, którzy nawiązują do Deleuze'a i Guattariego, wysuwają także własne pomysły urządzenia Europy – takie jak elastyczne obywatelstwo w przestrzeni diasporycznej (Braidotti), bezwarunkowy dochód podstawowy, wolność przepływu i wolny dostęp do dóbr kultury – rozwiązania wzmacniające wielość i jej potencjał oporu (Negri, Hardt), fundująca rola nowych linii pogranicza i walk nielegalnych migrantów o zaistnienie pluriwersalizmu (Balibar), model archipelagu jako alternatywa dla obecnego kształtu integracji europejskiej (Cacciari) czy hołdowanie ideałom powolności i umiarkowania wymierzonym w turbokapitalizm (Cassano) – to za ich podstawowy wkład w dyskusje nad istotą Europy należałoby raczej uznać podjęte przez nich próby przeformułowania samych założeń, które te dyskusje organizują. Ich prace można potraktować jako wyrażony w filozofii sprzeciw wobec monopolizowania europejskości przez ekskluzywistycznie zdefiniowaną Europę i przynależny jej zbiór Europejczyków i Europejki. Może on stanowić wskazówkę dla transnarodowo i transwersalnie zorientowanych ruchów społecznych, które nie zadowolają się jakimkolwiek programem obrony czy odbudowy Europy – chrześcijańskiej, białej, konserwatywnej, socjalnej czy liberalnej – ale rozumieją, że współczesne wyzwania mają charakter ponadnarodowy i transgraniczny, stąd każda próba zawiązywania uniwersalizmu nie może być ograniczona europocentrycznymi ramami i musi być ze swej istoty pluriwersalna, zrywająca z geofilozofią osiadłą i ciasnym partykularyzmem. Zamiast uniwersalistycznej transgresji, która przekracza partykularyzm, Europa nomadyczna miałaby dokonywać transgresji transgresji, która kwestionuje także europocentryczny partykularyzm ukryty w uniwersalizmie i otwiera go na to, co wobec niego zewnętrzne.

## **ROZDZIAŁ 2: GOŚĆ-INNY UNIWERSALIZM. OD EUROPY FUNKCJONARIUSZY DO EUROPY WIDM.**

W poprzednim rozdziale koncentrowałem się na tym, jak można uwolnić pojęcie Europa od dialektyki uniwersalizmu i partykularyzmu, przyjmując wyznaczoną poststrukturalistyczną filozofią Deleuze'a i Guattiariego, a rozwijaną m.in. przez Cacciariego czy Braidotti, perspektywę geofilozoficzną. Oferowana przez nią tożsamość nomadyczna w założeniach zrywa nie tylko z partykularyzmem, ale przekracza też większościową logikę uniwersalizmu. Dzieje się to za sprawą pozytywnego ujęcia różnicy, która nie zadowala się kontestacją europejskiego uniwersalizmu, ale poddaje go deterytorializacji, dzięki której tożsamość i różnica nie funkcjonują już jako para statycznych przeciwieństw, ale podlegają kontaminacjom, hybrydyzacji, wytwarzając przestrzeń diasporyczną. W tym rozdziale zajmuję się inną rozległą perspektywą, która oferuje pogodzenie europejskości z jej innością. Wyrasta ona z tradycji fenomenologicznej, ze znanej tezy Edmunda Husserla, w której utożsamiał on Europę z uniwersalizmem i wyznaczył jej dziejowe zadanie uniwersalizacji nauki poprzez przekraczanie granic wyznaczanych przez partykularne wspólnoty, uwięzione w swoich ekskluzywistycznych tradycjach, mitach, językach, wierzeniach czy wiedzy przed-filozoficznej. Nurt ten jest niezwykle interesujący dla moich rozważań, ponieważ w sposób ścisły połączono w nim ze sobą Europę, uniwersalizm, granice i ich transgresję. W pracach Husserla i idących jego śladem Martina Heideggera i Jana Patočki cała ta problematyka obficie czerpie z metaforyki przekraczania horyzontu, doświadczenia mroku czy zachodu/Zachodu. Europa jest w jej ramach rozumiana jako zadanie podlegające historycznej realizacji i wychodzące poza swoją formę geograficzną czy kontynentalną. W niniejszym rozdziale śledzę tę tradycję myślenia o europejskości, czerpiąc w tym zakresie obficie z prac niemieckiego filozofa Rodolphe'a Gasché, który podjął się jej syntezy. Dla wyeksponowania jej swoistości, porównuję ją z europejskim uniwersalizmem w kształcie, który uzyskał on wcześniej w idealizmie niemieckim Kanta i Hegla. Zderzenie ze sobą tych dwóch tradycji jest przydatne, by uwypuklić dwa odmienne sposoby przekraczania granicy, dwie koncepcje uniwersalizacji, które się z nimi wiążą. Idealizm posługuje się dialektyczną wizją granicy, w której istnieje ona tylko po to, by ją przekraczać i realizować założoną entelechię: kosmopolityczną federację na wzór europejski (Kant) albo zwieńczenie

historii wraz z europejską dominacją (Hegel). W przeciwieństwie do założonej w idealizmie teleologii Europy, Husserl i jego kontynuatorzy posługują się bardziej otwartym pojęciem Europy, która zdolna jest przekroczyć nie tylko to, co inne, ale pod wpływem nieredukowalnej Inności otworzyć się na gość-inność, czy na to, co Jacques Derrida nazywa innym kursem, innym lądowaniem, innym przyładkiem (*l'autre cap*). To właśnie twórca dekonstrukcji odegra w tym rozdziale rolę analogiczną do tej, którą w poprzednim fragmencie pełnili Deleuze i Guattari. Derrida jest czołowym poststrukturalistycznym filozofem, który w pewien sposób wieńczy, a zarazem przekracza wychodzące od Husserla fenomenologiczne ujęcie europejskości, wyzyskując w najbardziej konsekwentny sposób tkwiące w nim możliwości do uwolnienia europejskiego uniwersalizmu od potencjalnie przemocowego, uniformizującego stosunku do jego zewnątrz. Interwencja Derridy, podobnie jak pogłębiające ją rozważania Jean-Luca Nancy'ego, które przywołuję na końcu rozdziału, są mocno zakorzenione w śródziemnomorskich i marynistycznych wyobrażeniach, których charakter okazuje się zarówno biograficzny, metaforyczny, jak i pojęciowy. Derrida i Nancy okazują się w tym względzie niezwykle bliscy Deleuze'owi, Guattariemu i tym poststrukturalistom, których stanowiska omawiałem w poprzednim rozdziale poświęconym nomadycznej geofilozofii Europy. Poza tymi podobieństwami Derridzie i Nancy'emu przyświeca ta sama stawka, którą realizują autorzy pozostający w pojęciowej zależności od Deleuze'a i Guattariego. Brzmi ona: jak możliwa jest Europa poza nią samą i jak pogodzić uniwersalizm z różnicą, by przekształcić go w pluriwersalizm. Łącznie te dwa rozdziały mają zdawać sprawę z tego, do jakiego stopnia poststrukturalizm pozwala myśleć nie tylko o wpisanym w pojęcie Europy zadaniu przekraczania przez nią jej granic, ale i o pokonywaniu granic tychże granic.

### **2.2.1. Edmund Husserl: Europa – funkcjonariuszka ludzkości**

Dzięki analizom zawartym w poprzednim rozdziale, staje się jasne, że to, co Edmund Husserl nazywa „duchową postacią Europy”<sup>468</sup>, mając tym samym na myśli sposób, w jaki wyobraża ona samą siebie, przypisuje sobie pewne cechy i wyznacza sobie misję działania, jest pewnym wariantem osiadłej geofilozofii, której genezę autorzy tacy jak

---

<sup>468</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego...*, s. 16.

Cacciari czy Burke wyznaczyli w starożytności, w szczególności w okresie wojen grecko-perskich. Husserl tę nową geofilozofię afirmuje, przyczyniając się do opisanej przez Bernala fabrykacji starożytnej Grecji jako przestrzeni zamkniętej i wyróżnionej. Jednak ta wstępna decyzja teoretyczna, by dokonać partykularyzacji Grecji, zostaje przez niemieckiego filozofa natychmiast unieważniona: w tekstach *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* oraz *Kryzys europejskiego człowieczeństwa i filozofia*, Husserl lokuje w Grecji narodziny filozofii, którą utożsamia z uniwersalizmem i której spadkobiercą ogłasza Europę<sup>469</sup>.

Uniwersalizm filozofii zasadza się, po pierwsze, w jej teoretycznym, a nie praktycznym czy religijno-mitycznym usposobieniu, a po drugie, w jej nastawieniu na poszukiwanie prawd o charakterze ogólnym, powszechnie obowiązującym, nie zaś partykularnym, ograniczonym do jakiejś konkretnej społeczności<sup>470</sup>. Wspólnota, która wstępuje na drogę uniwersalizmu potencjalnie zawiera w sobie ideę ludzkości, funkcjonuje na zasadzie entelechii, ucelowienia nakierowanego na znoszenie kolejnych partykularnych różnic<sup>471</sup>. Teleologiczna idea uniwersalnej ludzkości zawiera się wedle Husserla w idei Europy, która uwalnia od partykularyzmu mikro-światy, w których się zakorzenia: to zakorzenienie jest jednocześnie wykorzeniem. Siła europeizacji, wyczuwalna przez ludy, które się z nią stykają, polegać ma na zdolności do transcendowania ich partykularyzmu, znoszenia różnic, rozwijania wspólnoty o charakterze kosmopolitycznym, poszukującej prawdy uniwersalnej, stwarzającej samą siebie w oparciu o krytyczne myślenie<sup>472</sup>. Europeizacja, transmitowana drogą filozoficzną w zasadzie wytrąca z bezruchu, dzięki niej przestrzenie, które dotychczas funkcjonowały jako „empiryczne typy antropologiczne” (jak Husserl nazywa Indie czy Chiny<sup>473</sup>) włączone zostają do historii powszechnej. Husserl proponuje endogenną genezę europejskiego uniwersalizmu, którą umiejscawia w Grecji. Może sobie na to pozwolić, ponieważ za transmisję uniwersalizmu nie odpowiada u niego ciągłość państwowości, kultury czy innej partykularnej własności. Zauważa, że filozofia tym różni się od innych aktywności kulturalnych, że jej narzędzia i rezultaty są nieprzemijalne. Filozofia otwiera się zarówno na kolejne pokolenia, jak i na obce ludy, które przyswajając sobie jej dotychczasowy dorobek mogą na nim budować dalej,

---

<sup>469</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 67-68.

<sup>470</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego...*, s. 25-33.

<sup>471</sup> Tamże, s. 35-39.

<sup>472</sup> Tamże, s. 16-22.

<sup>473</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 13.

odgrywając swoją rolę w sztafecie postępu wiedzy, która jest nieskończona, opierając za cel uniwersalną ludzkość<sup>474</sup>. Zatem, choć filozofia, a wraz z nią uniwersalizm ma partykularne miejsce narodzin, to w żadnym wypadku monopolu na jej przyjęcie i rozwijanie nie posiadają ani Grecy, ani nawet Europejczycy, których związek z Grekami sam wymagałby przecież dodatkowych uzasadnień ze względu na pierwotne rozpowszechnienie kultury helleńskiej w śródziemnomorskich, rzymskich, hellenistycznych czy bizantyjskich ramach i jej odzyskanie przez średniowieczną Europę Zachodnią dopiero za pośrednictwem świata arabskiego. Zerwane powiązania o charakterze historycznym nie muszą jednak stanowić dla Husserla problemu (co dziwi, gdyż jakaś materialna transmisja wiedzy w formie tekstów, instytucji, kompetencji kulturowych jest przecież konieczna): uniwersalizm sprawdza się właśnie wtedy, gdy przekazuje swe dziedzictwo nie w oparciu o przynależność do jakiejś partykularnej wspólnoty, ale ze względu na wspólny dostęp do *logosu*.

Mimo wszystko, może dziwić, dlaczego Husserl między narodzinami uniwersalizmu w antycznej Grecji a jego spełnieniem, którym pozostaje dla niego realizacja ideału uniwersalnej ludzkości, umieszcza akurat ideę Europy. Ryzykuje tym samym, że uniwersalizm popadnie w partykularyzm jakiegoś miejsca, stanie się wyłącznym dziedzictwem jakiejś części świata czy cywilizacji, podczas gdy w założeniu miał on być otwarty dla wszystkich. Husserl traktuje Europę tak, jakby zakładał, że zdoła się ona abstrahować od swojej tożsamości, że sama przekroczy swój partykularny horyzont, by urzeczywistnić powierzona jej misję uniwersalną. Dlaczego to Europa ma być „funkcjonariuszem ludzkości” (jak Husserl nazywa filozofów<sup>475</sup>)? Dlaczego ludzkość w ogóle potrzebuje funkcjonariuszy, czy nie może wzrastać sama, bez pośredników? Czy nie można pozostać konsekwentnym uniwersalistą, który pomiędzy ideą uniwersalizmu a jej realizacją umieszcza po prostu całą ludzkość, zakładając jej stopniowy, nawet jeśli nierównomierny postęp, nie przesądzając o tym, która część ludzkości predestynowana jest do przecierania szlaku? W tym kierunku podąży na przykład argumentacja Karla Jaspersa<sup>476</sup>, a za nim Shmuela Noaha Eisenstadta<sup>477</sup>, którzy wbrew Husserlowi i europocentrystom stwierdzają, że nie istnieje jeden, zachodni uniwersalizm, który następnie uniwersalizuje się na zewnątrz.

---

<sup>474</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego...*, s. 21-22.

<sup>475</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 15.

<sup>476</sup> K. Jaspers, *O źródle...*, s. 78-86.

<sup>477</sup> S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009.

Dla Eisenstadta uniwersalizmy są zdobyczami cywilizacji osiowych. Określa on tym mianem duże kręgi kulturowe, które w podobnych okresach historycznych wyrodziły z siebie wyższy, transcendentny porządek, dostarczający zewnętrznego kryterium oceny, z perspektywy którego można było dokonywać krytyki zastanej rzeczywistości. Pierwsza epoka osi nastąpić miała w okresie 800-200 r. p.n.e. w Chinach, Indiach, Persji, Izraelu, Grecji, a następnie za sprawą chrześcijaństwa i islamu. Druga epoka osiowa zaistniała początkowo w Europie Zachodniej XVII wieku i chociaż tym razem możemy mówić o jednym źródle jej pochodzenia, to sam proces uniwersalizacji nie polegał na prostym kopiowaniu nowoczesności poza Europą, ale na zaistnieniu fenomenu, który Eisenstadt nazywa „nowoczesnościami zwielokrotnionymi”: obszary pozaeuropejskie rozwijają własne drogi do nowoczesności, w związku z czym nie można głosić, iż istnieje jeden uniwersalizm dla wszystkich czy jedna globalna cywilizacja. Przywołuję tutaj akurat poglądy autora *Utopii i nowoczesności*, ponieważ wskazują one na pewną prawidłowość, która interesowała kontynuatorów Husserlowskiej tezy o europejskim uniwersalizmie: będą się oni zastanawiać, na ile uniwersalizacja nie jest skazana na wytwarzanie różnicy, do jakiego stopnia uniwersalizm może się pluralizować.

Sam Husserl ostatecznie wystawi się na uzasadniony zarzut europocentryzmu. Nawet jeśli myśli ludzkość, to utożsamia ją zawsze z Europą. Inne „ludy” mogą jedynie dołączyć do uniwersalizmu tylko pod tym warunkiem, że wyzbędą się swojego partykularyzmu i dostąpią europeizacji, która dla Husserla jest tym samym, co uniwersalizacja. W swoim ujęciu uniwersalizmu sam Husserl nie uwalnia się koniec końców od partykularyzmu: twierdzi, że abstrahuje od geografii fizycznej, a jednak, by utrzymać tezę o greckiej genezie filozofii, musi *implicite* przyjąć osiadłą geofilozofię i przemilczeć związki Grecji i filozofii z zewnątrz, które były tak istotne dla Deleuze’a i Guattariego. Co więcej, Husserl utożsamia europeizację z uniwersalizacją, pozostając ślepy na europejskie imperializmy, kolonializm, rasizm, które dzieją się na jego oczach i które odbierają dyskursowi o europejskim uniwersalizmie jego progresywny, kosmopolityczny charakter, demaskując go jako pseudooświeceniową ideologię, uzasadniającą globalną dominację Europejczyków. Czy w związku z tymi zarzutami europejski uniwersalizm w wariacie fenomenologicznym można pomyśleć poza europocentryczną przemocą?



### 2.2.2. Jan Patočka: post-Europa – heretyczka dziejów

Problem dziedziczenia uniwersalizmu zdominuje rozważania nad ideą Europy, których podejmie się kontynuator Husserla, Jan Patočka. W *Esejach heretyckich z filozofii dziejów* czeski fenomenolog wzorem autora *Medytacji kartezjańskich* opiera się na dystynkcji między światem pre-historycznym a historycznym i śladem swojego poprzednika lokuje początek dziejów w doświadczeniu antycznej Grecji<sup>478</sup>. Między stanowiskami filozofów zachodzi jednak znacząca różnica: o ile dla Husserla cezurę ustanawia wynalezienie filozofii, o tyle dla Patočki równie istotne jest ustanowienie państwa<sup>479</sup>. Nie jest to jednak państwo w ogóle, państwo jakiegokolwiek. Podział przeddziejowe/dziejowe nakłada autor na typologię państwowości – odgrywa on analogiczną rolę do dychotomii cywilizacji (europejskiej) i (azjatyckich) empirycznych typów antropologicznych, którym posługuje się Husserl. Państwa przeddziejowe były dla Patočki wielkimi gospodarstwami domowymi, uogólnionymi *oikos*, odpowiedzialnymi za zbiorową reprodukcję populacji. Byłyby one w całości uwięzione w porządku naturalnym, podporządkowanym odtwarzaniu życia biologicznego poprzez pracę reprodukcyjną, *ponos*. Zdaniem Patočki te wielkie organizmy państwowe, będące z ducha azjatyckie, nie potrafią uwolnić się od swojego naturalnego, niesproblematyzowanego nastawienia względem świata. Są w całości podporządkowane ochronie życia, tradycyjnego porządku, uświęconego wierzeniami. To dopiero wytwórczość, *poiesis*, którą należy – zgodnie z analizą Hannah Arendt – odróżnić od pracy, *ponos*<sup>480</sup>, dzięki akumulacji nadwyżek wyprowadza państwo z etapu przeddziejowego, obsadzając ludzi w roli współautorów swoich dziejów. Wytwórczość pozwala wyzwolić coraz to większą część populacji od nieprzerwanego trudu reprodukcji życia, dzięki czemu stwarza przestrzeń do zaistnienia sfery publicznej, *polis*, i działania politycznego jako żywiołu, w którym manifestuje się wolność i odpowiedzialność<sup>481</sup>. Wolne życie, które staje się celem samym w sobie, jest dla Patočki własnością, na której ufundowana jest idea Europy<sup>482</sup>. Uważa on jednak – podobnie jak Husserl – że sens powstania *polis* i filozofii wykracza poza ramy

---

<sup>478</sup> J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 5.

<sup>479</sup> Tamże, s. 35.

<sup>480</sup> H. Arendt, *Kondycja...*, s. 102.

<sup>481</sup> J. Patočka, *Eseje...*, s. 48-54.

<sup>482</sup> Tamże, s. 55.

przestrzenne starożytnej Grecji czy nawet Europy, a ponadto staje się wydarzeniem uruchamiającym dzieje ogólnoludzkie:

Tutaj, w partykularnych warunkach na ograniczonym terytorium i przy użyciu skromnych środków materialnych, powstaje nie tylko zachodni świat i jego duch, ale w ogóle rodzą się dzieje świata. Duch zachodni i dzieje świata są w swej genezie połączone: jest to duch swobodnego nadawania sensu, jest to zachwianie życia jedynie akceptowanego i zawartych w nim pewności, a wraz z tych duch nowych możliwości życia w tym zachwianiu, tzn. filozofii. Ponieważ filozofia i duch *polis* są ze sobą ściśle związane, tak że duch *polis* trwa nieustannie w postaci filozofii, ów partykularny proces, jakim jest powstanie *polis*, ma znaczenie uniwersalne<sup>483</sup>.

Zmiana naturalnego nastawienia do świata umożliwia prowadzenie życia przepełnionego troską o duszę, czyli realizację poglądu, zgodnie z którym „prawda nie jest raz na zawsze dana ani nie jest sprawą samego tylko zrozumienia i przyjęcia do wiadomości, lecz że jest trwającą przez całe życie, zgłębiającą, samokontrolującą, samojednoczącą techniką myślowo-życiową”<sup>484</sup>. Filozofia, jaka według Patočka gruntuje uniwersalizm, nie jest tą samą filozofią, której ideał zachowuje Husserl: to nie racjonalistyczny *logos*, który unieważnia partykularne konteksty, ale antropologiczny projekt realizacji wolności podmiotu poprzez troskę o duszę chroni przed popadnięciem w nihilizm. Czeski filozof problematyzuje status wiedzy, zajmując krytyczne stanowisko względem prymatu obiektywności, który dominuje nad subiektywnym doświadczeniem. Wiedza nie jest niewinna, samogruntująca się – wymaga odpowiedzialnego podmiotu, który ponad wiedzę przekłada dążenie do prawdy. Bez odpowiedzialności cywilizacja stacza się w opisywany przez Husserla kryzys sensu, objawiający się wyobcowaniem człowieka i dominacją wiedzy instrumentalnej, sformalizowanej, odległej od ludzkiego doświadczenia<sup>485</sup>.

Patočka porównuje porzucenie naturalnego nastawienia do wyjścia z mroku, opuszczenia świata, w którym nie istnieje skrytość prawdy, sens wydaje się być dany i zrozumiały sam przez się. Wszelki porządek tajemniczy, mistyczny, boski mimo całej swojej powierzchownej głębi, okazuje się w istocie zabezpieczać „ludy naturalne” przed uczuciem niepewności, które wyzwalałoby poznawczą ciekawość, prowadziłyby do generowania wątpliwości i na ich podstawie umożliwiłoby przyjęcie postawy

---

<sup>483</sup> Tamże, s. 58.

<sup>484</sup> Tamże, s. 111.

<sup>485</sup> K-Y. Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding. Toward a New Cultural Flesh*, Springer 2016.

odpowiedzialności wobec świata<sup>486</sup>. Wraz z wyjściem z mroku, człowiek przestaje być uzależniony od zewnętrznych sił, które znajdują się poza jego kontrolą. Chwilowa utrata sensu sprawia, że jego odnalezienie nigdy nie będzie skutkowało już powrotem do sensowności niesproblematyzowanej, niepoddanej refleksji i przyjmowanej na wiarę. Sens będzie dostępny już tylko w działaniu – raz rozpoczętych dziejów nie będzie można na powrót sprowadzić do etapu przedhistorycznego. Ale pojawi się niebezpieczeństwo nowe: zrzeczenie się odpowiedzialności i ślepe zawierzenie postępowi wiedzy skutkować może – i, zdaniem Patočki, faktycznie skutkuje – rozwojem stechnicyzowanej cywilizacji, w której generalizuje się utrata sensu. O ile na etapie przedhistorycznym sens nie był ani utracony, ani zdobyty – był niesproblematyzowany, o tyle dzieje ludzkie są narażone na utratę sensu i dlatego powinny się opierać na odpowiedzialności, która wyraża się w duchu *polis*, w sporze, *polemos*, który nie znajduje żadnego usprawiedliwienia dla naturalnego porządku świata<sup>487</sup>. Patočka głosi wręcz, że zaprzęgnięcie naukowego przyrodoznawstwa w służbie wytwórczości, redukuje człowieka do roli biernego konsumenta, a jego troska nie wyraża się dłużej w trosce o duszę, lecz na powrót w trosce o podtrzymanie życia. Określa to zjawisko jako paradoksalny powrót do stanu przypominającego przeddziejowość, w którym także reprodukcja biologiczna odgrywa centralną rolę i który sprowadza Europę na poziom rywalizacji z narodami i cywilizacjami, które na tysiąclecia utkwily w stanie przeddziejowym (jako przykład podaje Chiny)<sup>488</sup>.

Mniej interesuje mnie tu jednak krytyczna diagnoza cywilizacji technicznej, kondycji XX-wiecznej Europy czy kryzysu sensu, jaką szkicuje Patočka, a bardziej geografia mentalna, jaką proponuje filozof. Na ile zrywa ona z europocentryzmem i teleologią obecną u Husserla? Mimo różnic dotyczących charakteru genezy uniwersalizmu i kształtu filozofii, w jakiej się on wyraża, Patočka, podobnie jak jego poprzednik, upiera się, że uniwersalizm ufundowany został w Grecji, a odziedziczony i rozwinięty został przez Europę, nawet jeśli hellenizm wykraczał poza kontynent europejski i został przejęty również przez Bizancjum czy islam. Autor *Plato and Europe* wyraża się w tym względzie jasno: „jako jedyna ze wszystkich kultur światowych jest ona [Europa – przyp. Ł.M.] kulturą rozumienia, kulturą, gdzie we wszystkich istotnych życiowych sprawach z dziedziny poznania i praktyki

---

<sup>486</sup> J. Patočka, *Eseje...*, s. 19-21.

<sup>487</sup> Tamże, s. 84-85.

<sup>488</sup> Tamże, s. 100-101.

rozumienie ogrywa istotną rolę<sup>489</sup>. Filozof gruntuje swój punkt widzenia następująco: duchową geografę Europy kształtuje troska o duszę przejęta ze starożytności przez chrześcijaństwo. To właśnie wspólna religia jest spoiwem uniwersalistycznej idei europejskiej, wyrażającej się w formie *sacrum Imperium*, zanim Europę zdominuje partykularyzm (rozpad na państwa narodowe)<sup>490</sup>. W XVI wieku problem troski o duszę traci priorytet w doświadczeniu europejskim w stosunku do troski o świat, o posiadanie. Ta nowa troska wyrażać się będzie w pojmowaniu wiedzy jako władzy, mocy, która umożliwia dominowanie i akumulację bogactw: „dla ekspansywnej Europy Zachodniej nie istnieje już odąd żadna uniwersalna idea, która potrafiłaby się wcielić w konkretną i skuteczną instytucję zespalałą i stać się autorytetem: prymat ‘mieć’ przed ‘być’ wyklucza jedność i uniwersalność, i daremne są próby zastąpienia ich władzą<sup>491</sup>. Pojawiają się próby zawiązania nowego uniwersalizmu, ale żaden z nich nie ma dla Patočki tej samej jednoczącej siły, co uniwersalizm chrześcijański, ponieważ żaden nie potrafi wskrzesić problemu troski o duszę. Uniwersalizm oświeceniowy, techniczny prowadzi do powszechnej formalizacji, kwantyfikacji i ekwiwalencji, przez co redukuje sens do postaci liczb, praw, zewnętrznych zjawisk. Uniwersalizm polityczny doby rewolucji burżuazyjnych okazuje się niewrażliwy na kulturę, odwołując się do abstrakcyjnych zasad wolności, równości i braterstwa, a stanowiący nań reakcję nacjonalizm odpowiada za jeszcze głębszą partykularyzację Europy w kierunku rozbicia na państwa narodowe<sup>492</sup>. Patočka nie wyraża się pochlebnie także o uniwersalizmie europejskim w przestrzeni globalnej, który okazał się tylko projekcją wewnątrz europejskich wrogości na zewnątrz, a w dodatku dostarczył reszcie świata niszczycielskich zdobyczy cywilizacyjnych, które zwracają się przeciwko Europie<sup>493</sup>.

Nie ma wątpliwości, że filozofia dziejów Patočki w warstwie rekonstrukcji historii uniwersalnej okazuje się europocentryczna, ponieważ wiąże przemiany uniwersalizmu wyłącznie z Europą. W *Plato and Europe* Patočka głosi wyraźnie: „historia jest historią Europy; nie istnieje żadna inna. Wszystko inne jest analizą innego rodzaju – nie jest kontynuacją pewnego określonego zadania, zdolnego do uniwersalizacji<sup>494</sup>. Nie oznacza to jednak, że czeski filozof jest entuzjastą tego

---

<sup>489</sup> Tamże, s. 112.

<sup>490</sup> Tamże, s. 107-113.

<sup>491</sup> Tamże, s. 115.

<sup>492</sup> Tamże, s. 114-123.

<sup>493</sup> Tamże, s. 125.

<sup>494</sup> J. Patočka, *Plato and Europe*, Stanford 2002, s. 212.

rodzaju historii. Rekonstruuje on ją po to, by pokazać, że w kulminacji europocentryzmu, wraz z globalną dominacją Europy za pośrednictwem cywilizacji technicznej, zdiagnozować można jej kres i dostrzec możliwość wyjścia poza europocentryzm, do kondycji świata, którą określa Patočka mianem post-Europy<sup>495</sup>. Europa wyniszczona dwoma wojnami światowymi, do których doprowadził zdaniem Patočki rozpad europejskiego uniwersalizmu na partykularyzmy narodowe, troszczące się wyłącznie o świat i jego zagarnięcie, porzucające problem troski o duszę, a następnie Europa ściśnięta między dwa mocarstwa kierujące wrogimi blokami ideologicznymi i rozrywającymi jedność europejską, nie jest zdolna przedłużyć swojej dominacji. Jednak dla Patočki kryzys Europy, który na najgłębszym poziomie jest kryzysem projektu racjonalistycznego, stwarza szansę na ponowne postawienie pytania o sens. Gdy Husserlowska idea Europy jako uniwersalnej ludzkości, z wpisaną w nią teleologią – koniecznością europeizacji w uniwersalnych ramach – wyradza się w ryzyko samozagłady świata, okazuje się ona nową formą bezsensu, którą należy sproblematyzować w ten sam sposób, który legł u podstaw początku dziejów. Świadoma swojej śmiertelności dusza zwalcza heroicznie uogólniony cywilizacyjny nihilizm, próbując przywrócić mu sens.

Jak pisze Francesco Tava, komentator Patočki, który rozwija wspólnie jego perspektywę w kontekście kryzysu integracji kontynentu i wzrastającej wielobiegunowości geopolitycznej, Europa, dążąc do podporządkowania sobie świata, sama dała mu się osiąść, uzależniła się od jego bogactw, od żądzy władzy<sup>496</sup>. Do XV wieku byłaby Europa zbiorowym wysiłkiem organizowanym wokół problemu troski o duszę. Wraz z odkryciem świata i zaprzęgnięciem wiedzy do zapanowania nad nim – raz jeszcze ujawnia się podkreślana przeze mnie w poprzednim rozdziale waga roku 1492 dla historii idei Europy – problem ten porzuciła. Uniwersalna cywilizacja, której Europa była prawodawcą i centrum stała się kwantyfikowalnym nonsensem, zarządzanym przez pozostające poza kontrolą siły rynku, technologii i nauki. Tylko powrót do odpowiedzialności umożliwia człowiekowi potwierdzenie jego wolności w obliczu zreifikowanych procesów. Czy tym post-europocentrycznym podmiotem odpowiedzialności może być jedynie Europejczyk? Wówczas popadalibyśmy

---

<sup>495</sup> D. Meacham, F. Tava, *Life after Europe: the Post-Europe project*, <https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/darian-meacham-francesco-tava/life-after-europe-posteurope-project> (dostęp: 17.09.2017 r.).

<sup>496</sup> F. Tava, *The Brave Struggle: Jan Patočka on Europe's Past and Future*, „Journal of the British Society of Phenomenology” 47:3, 2016.

w sprzeczność: Europejczycy, którzy wywołali kryzysem, mieliby być jedynym podmiotem zdolnym do jego przewyciężenia. Jak twierdzi Karel Novotny, u Patočki istnieje ciągle ryzyko ponownego popadnięcia w europocentryzm<sup>497</sup>. Nie do końca jest jasne, czy post-Europejczyk ma być bardziej *post-Europejczykiem* czy *post-Europejczykiem*? Czy krytyczne przepracowanie dziejów dominacji europejskiej jest łatwiejsze do przepracowanie z głębi kultury europejskiej, czy też – z racji uniwersalnego charakteru tej dominacji – w sytuacji post-europejskiej znajduje się obecnie cały świat? Novotny wskazuje, że Patočka, mimo całego swojego wyjściowego europocentryzmu, oddziedziczonygo po tradycji filozoficznej, w jaką się wpisuje, proponuje pewne pojęcia, które prowadziłyby – przekładając rzecz na terminy niniejszej rozprawy – ku innej geografii mentalnej Europy. Rekonstruję te pojęcia, ponieważ w podobnym kierunku zmierzać będą inspirowane Husserlem i Patočką rozważania o kondycji europejskiej autorstwa Derridy i Nancy’ego.

Do takich przełomowych w zakresie przewyciężenia europocentryzmu pojęć należą otwarta dusza i horyzont<sup>498</sup>. Stawką ich przemyślenia okazuje się możliwość oparcia post-Europy na uznaniu dla tego, co inne jako tego, co inne i nieredukowalne do tożsamości Europy. Innymi słowy, chodzi o podtrzymanie Inności w rejestrze negatywności – o gość-inność, która nie przeistacza się w przemoc asymilacji. W tym celu post-Europa pozbawiona musi zostać wszelkiego centrum, wszelkich stabilnych granic, które skutkowałyby bądź to podporządkowaniem, bądź odepchnięciem tego, co inne. Przestrzeń między centrum a granicą nazywamy horyzontem. Patočka przejmuje od Husserla fenomenologiczne pojęcie horyzontu: jest on tym, co ogranicza, a zarazem umożliwia poznanie. Spełnia zatem typowo graniczne zadanie w podwójnym sensie otwierania i zamykania możliwości, o którym mowa była w części I rozprawy. Fenomeny zawsze poznajemy w ramach jakiegoś kontekstu, nadwyżki znaczenia, którą nazwać możemy właśnie horyzontem. Jednak u Husserla – jak zauważa Piotr Łaciak<sup>499</sup> – mamy do czynienia z dwoistością horyzontów. Z jednej strony, horyzont jest pojęciem apriorycznym i powszechnie obowiązującym transcendentalny podmiot.

---

<sup>497</sup> K. Novotny, *Europe, Post-Europe and Eurocentrism*, [w:] F. Tava, D. Meacham (eds.), *Thinking after Europe. Jan Patočka and Politics*, Rowman & Littlefield 2016.

<sup>498</sup> F. Tava, *The Brave...*, s. 15; R. Gasché, *Europe, or the Infinite Task: A Study of the Philosophical Concept*, Stanford 2008.

<sup>499</sup> P. Łaciak, *Pojęcie horyzontu w fenomenologii Edmunda Husserla*, „Sztuka i filozofia” 18, 2000, s. 41-55.

Z drugiej, podmiot natrafia na mnogość horyzontów, kontekstów, a ich jedność można pomyśleć jedynie jako ideę regulatywną w sensie kantowskim.

Patočka przyjmuje za Husserlem definicję horyzontu jako niedostrzegalnej obecności tego, co jawi się jako obecne. Zakładając jednak, że człowiek zawsze dysponuje możliwością wycofania się ze zobiektywizowanego porządku, w który został wpisany i wyznaczenia sobie celowościowego ruchu podyktowanego własnym wyborem, Patočka opowiada się za wielością horyzontów. Jak w artykule dotyczącym filozoficznego pojmowania horyzontu wykazuje Eddo Evink, za pluralizację horyzontów u Patočki odpowiada jego antropologia oparta na trzech ruchach, które kształtować mają ludzką egzystencję<sup>500</sup>. O ile dwa pierwsze – zakorzenie i reprodukcja – są uwięzione przez horyzonty podyktowane przeszłością i terażniejszością, o tyle trzeci ma charakter przyszłościowy, otwarty, wykraczający poza ramy danych ograniczeń. Ten trzeci ruch tożsamy jest ze wspomnianym już wyjściem z mroku epoki przeddziejowej. Rozpoczęcie dziejów było otwarciem horyzontu, ale próba zawładnięcia nimi przez jeden, uniwersalny porządek cywilizacji technicznej prowadziłyby do ponownego zamknięcia horyzontu. Tym nowym horyzontem byłby geograficznie, a nie duchowo pojmowany świat, kwantyfikowalny i gotowy do akumulacji zbiorów zasobów, w którym człowiek stałby się przedmiotem. Kolejne wyjście z mroku – mroku zracjonalizowanego bezsensu – polegałoby na wycofaniu się z uniwersalnej historii, na zakwestionowaniu jej celu i pozornego znaczenia, na przedstawieniu jej jako problemu, który wymaga odpowiedzialności podmiotu, a nie rozwiązania, które z odpowiedzialności zwalnia.

Troska o duszę wyrażać się ma w niezgodzie na zaprowadzenie jakiegokolwiek odgórnego porządku, który narzuca podmiotowi horyzont oczekiwań. Tava i Darian Meacham w kategoriach czeskiego filozofa opisują zamknięcie horyzontu w kategoriach przejścia od metafizyki mocy do metafizyki siły<sup>501</sup>. Moc (*power*) byłaby ekspresją wolności i autonomii podmiotu, potencjalnie zawsze otwarta na pluralistyczne użycia i niesprowadzalna do jednego celu. Natomiast siła (*force*) byłaby własnością władzy, która narzuca swój porządek i ukierunkowuje działania podmiotów podług pewnego uniwersalnego wzorca. Odzyskanie mocy, która mogłaby się przeciwstawić

---

<sup>500</sup> E. Evink, *Horizons of Expectations. Ricoeur, Derrida, Patočka*, „*Studia Phaenomenologica*” XIII (2013), s. 317-320.

<sup>501</sup> D. Meacham, F. Tava, *Life...*

sile jest zadaniem, jakie Patočka stawia przed typem podmiotowości nazywanym otwartą duszą. Idzie tu śladem Henriego Bergsona, który wyróżnił dwa rodzaje stosunku, w jaki ludzka moralność może wchodzić ze wspólnotą: podległość, wyrażająca się w tym, że człowiek jest tylko trybkim w społecznej maszynie, albo zdolność do przyjęcia dystansu wobec pozycji, jaką narzuca nam społeczeństwo<sup>502</sup>. Pierwszy typ podmiotowości byłby w terminach Patočki duszą zamkniętą, schwytaną w zewnętrzne procesy i funkcjonalną wobec uogólnionego bezsensu cywilizacji technicznej. Drugi – duszą otwartą, która dystansując się od porządku skończoności, otwiera się na doświadczenie nieskończoności, niemożliwej do zasymilowania inności. Otwarta dusza nie próbuje sprowadzić świata do żadnej totalności, do skończonej postaci, w której istniałyby już tylko zautomatyzowane, zracjonalizowane procesy techniczne, zwalniające człowieka z odpowiedzialności. Zamiast europejskiej ekspansji poza horyzont, która niszczy, zniewala i podporządkowuje, kondycja post-Europą prowadziłaby do eksplozji niesprowadzalnych do siebie horyzontów.

Odtwarzając post-europejską wizję Patočki, Tava zwraca uwagę na te z jej cech, które stwarzają grunt pod przemyślenia Derridy. Francuski filozof radykalizuje jeszcze i skonkretyzuje wizję nowej geografii europejskiej, w której granice byłyby tym, co zarazem chroni wspólnotę, ale też wystawia na spotkanie z Innym. Horyzont zaś zyska w niej mesjański wydzźwięk oczekiwania na wspólnotę, która nadchodzi. W filozofii Patočki tym nierozstrzygalnym, liminalnym momentem byłby – jak pisze Tava – platoński *thumos*, pośredni składnik duszy, mediujący między pragnieniami cielesnymi a rozumem. Jego zadaniem byłaby ochrona integralności nie poprzez zamknięcie w sobie, ale utrzymywanie i rozwijanie kontaktów z tym, co inne<sup>503</sup>.

Zanim przechoǳę do omówienia tych miejsc w dorobku Derridy, w których jego główne zainteresowanie stanowi Europa, warto skierować uwagę na jego analizę *Esejów heretyckich z filozofii dziejów*, zamieszczoną w książce *The Gift of Death*. Francuski filozof, bazując na swoim odczytaniu Patočki, radykalizuje tam jeszcze koncepcję odpowiedzialności, na której oprze także swoje rozumienie Europy. W splocie pojęciowym z odpowiedzialnością Derrida używa również takich konceptów jak dziedziczenie, dług czy decyzja. Bez ich rekonstrukcji trudno zrozumieć specyfikę geografii duchowej Europy, którą wypracuje on przede wszystkim w książce *Inny kurs*.

---

<sup>502</sup> F. Tava, *The Brave...*

<sup>503</sup> Tamże.



W *Gift of Death* przedmiotem zainteresowania Derridy jest wątek poskromienia demonizmu przez odpowiedzialność, obecny w eseju Patočki o schyłkowości cywilizacji technicznej. To w przewyciężeniu demonicznego stanu, w którym życie człowieka podzielone jest między *sacrum* i *profanum*, między pracą i reprodukcją gatunkową z jednej strony, a świąteczną orgiastycznością z drugiej, Patočka dostrzega nie tylko dzieje religii, ale także podmiotu i Europy. Tym, co wyznacza ich wspólną genezę jest wedle czeskiego filozofa odpowiedzialność. Umożliwia ona zdystansowanie się od *profanum*, od świata wyznaczonego poprzez konieczność w stronę *sacrum*, które nie będzie jednak wyznaczone przez zewnętrzne siły prowadzące do samowyobcowania. *Sacrum* zostaje zinterioryzowane, znajduje schronienie w duszy, staje się przedmiotem troski. Jak zauważa Derrida, demoniczne misterium przekształca się w wewnętrzny sekret, który trzeba pielęgnować<sup>504</sup>. Nie znaczy to jednak, że w wyniku inkorporacji sekret ten staje się wyłącznie prywatną sprawą jednostki. Jak pisze Patočka, filozofia platońska, która skupia się wokół troski o duszę, buduje analogię między duszą a państwem. Również sposób, w jaki Patočka odczytuje platońską przypowieść o jaskini, wyznaczony jest biegunami orgiastycznych misterii i odpowiedzialności, kształtowanej przez naukę o Dobru. Platońskie przewyciężenie demonizmu traktowane jest jako zwycięstwo nad śmiercią, obietnica życia wiecznego. Wyzwolenie duszy jest kwestią absolutnej odpowiedzialności i wolności. Patočka jest jednak krytyczny wobec platońskiego rozwiązania problemu – pisze on, że w zasadzie usuwa ono na powrót odpowiedzialność, kształtuje nową mitologię opartą na transcendentnej koncepcji Dobra. Odpowiedzialność przywraca zdaniem filozofa chrześcijaństwo. Z punktu widzenia religii chrześcijańskiej „wolność mędrca, który przewyciężył orgiazm, ciągle jeszcze może być pojmowana jako demonizm, wola separacji i usamodzielnienia, wola oporu wobec całkowitego oddania się i bezinteresownej miłości”<sup>505</sup>. To, że w chrześcijaństwie dusza nie orientuje się w stosunku do zewnętrznego przedmiotu (np. Dobra), ale – jak pisze Patočka – ku nie poddanej tematyzacji osobie, naznacza ją winą i nakłada na nią nieskończony obowiązek miłości. Codziennosc zostaje przewyciężona nie poprzez ucieczkę w demonizm, ani poprzez zwrot ku wiecznym ideom, ale w stałej trosce o duszę, która wyraża się w odpowiedzialności.

---

<sup>504</sup> J. Derrida, *The Gift of Death*, Chicago and London 1995, s. 2.

<sup>505</sup> J. Patočka, *Eseje...*, s. 145.

### 2.2.3. Jacques Derrida: alter-Europa – statek widmo

Derrida pisze w *The Gift of Death*, że problem Patočki to problem porzucenia przez Europę odpowiedzialności<sup>506</sup>. Porzucenie to ma miejsce, kiedy Europa przestaje traktować odpowiedzialność jako problem. Przyjmując teleologiczne warianty historii zwalnia się z odpowiedzialności, opiera się wyłącznie na wiedzy. W zasadzie akceptując teleologię, Europa nie tylko urzeczywistnia koniec odpowiedzialności, ale i koniec historii – rozwijać się ona będzie poza wolnymi i odpowiedzialnymi podmiotami. Derrida upiera się, że choć odpowiedzialna decyzja musi w jakimś stopniu opierać się na wiedzy, kalkulacji, przewidywaniu potencjalnych skutków to nigdy się do tego nie sprowadza. Jeżeli bazuje tylko na wyliczeniach, jest zautomatyzowana, teleologiczna. Chłodna analiza zwalnia nas z odpowiedzialności, dostarcza nam jedynie współrzędnych, do których musimy się zastosować. Odpowiedzialność będąca wyłącznie wynikiem kalkulacji ma zawsze charakter ograniczony – w zasadzie jest postępowaniem w porządku, zgodnie z regułami, wypełnianiem obowiązku. Chrześcijański moment historii odpowiedzialności polega właśnie na otwarciu się w stosunku do bytu nieskończenie odmiennego, patrzącego, choć nie będącego widzianym<sup>507</sup>. Jak zauważa Tomasz Majewski, choć Derrida dystansuje się od Patočki, gdy ten drugi sprowadza dzieje odpowiedzialności do dziejów religii – zwracając uwagę, że nie można przedstawić historii odpowiedzialności, skoro zrywa ona z teleologią – to motyw przyswojenia dziedzictwa, konieczności obcowania z darem inności, długiem, winą, którą jesteśmy naznaczeni, ma dla autora *O gramatologii* kluczowe znaczenie<sup>508</sup>.

Być spadkobiercą to dla Derridy zostać postawionym przed odpowiedzialnością uznania za własne dziedzictwa, którego się nie spodziewaliśmy, daru, który przekracza nasze oczekiwania. Dar tym różni się od zwyczajnego prezentu, że zawiera w sobie zawsze pewną nadwyżkę zawartości, która konfrontuje obdarowywanego z wymogiem jej odpowiedzialnego wykorzystania. Otrzymywanie prezentu jest uobecnieniem (*making present*) tego, co było przez nas antycypowane; obdarowywanie jest zawsze

---

<sup>506</sup> J. Derrida, *The Gift...*, s. 4.

<sup>507</sup> Tamże, s. 95.

<sup>508</sup> T. Majewski, *Sekretny głos. Utajone misterium odpowiedzialności: Derrida, Patočka i dług Heideggera*, [w:] D. Ulicka, Ł. Wróbel (red.), *Derrida/adirreD*, Pułtusk 2006.

konfrontacją z innością, z tym, co nieoczekiwane. Dar zawiera w sobie jakiś sekret, z którym przyjdzie nam się mierzyć<sup>509</sup>. Takim sekretem naznaczona wedle Derridy jest historia. Wypełniona jest Heglowskim znoszeniem poprzez zachowanie (*aufhebung*), ale towarzyszy mu też rekurencyjny ruch tego, co przezwyciężone. Zamierzchłe formy nie giną zatem w progresywnym rozwoju, przekształcane przez formy wyższe, ale ciągle przypominają o sobie, przychodzą w spadku, nawiedzają terażniejszość. By odnieść się do przykładu Patočki: konwersja demonizmu za sprawą platonizmu i chrześcijaństwa nie odsyła go na śmietnik historii<sup>510</sup>. Konwersję porównuje Derrida do pracy żałoby, mającej na zachowanie w sobie, w formie pamięci czyjejs śmierci. Ten inny we mnie nie zostaje zapomniany, stając się elementem mojej tożsamości konfrontuje mnie z odpowiedzialnością, podtrzymuje problem dziejowości, który jest problemem dziedziczenia. Demonizm, zewnętrzne namiętności pozostają więc stale powracającym rewolucyjnym wyzwaniem przesądającym o aktualności odpowiedzialnej decyzji i o niemożliwości wyparcia wolności z ludzkich dziejów.

To właśnie perspektywa zadłużenia wobec przebrzmiałych dyskursów o Europie stanowi punkt wyjścia książki *Inny kurs*, w której Derrida usiłuje pomyśleć Europę poza teleologią i poza europocentryzmem. Swoje zadanie francuski filozof zrealizować chce bez popadania w antyeuropocentryzm i afirmację partykularyzmu. Podkreśla, że dyskursy usiłujące zerwać z Europą ciągle stawiają ją w centrum i popadają w uzależnienie od niej. A przy tym odrzucają zbyt łatwo uniwersalizm<sup>511</sup>. Stawką rozważań Derridy nie jest obrona czy odnowa europocentrycznego uniwersalizmu, który zawsze jest nośnikiem dominacji i hierarchizacji. Derrida usiłuje pomyśleć uniwersalizm otwarty na różnicę, pozbawiony jednego źródła i jednego celu – nieesencjalistyczny uniwersalizm poza *arche* i *telos*.

Podobnie jak Patočka w swojej diagnozie post-europejskiej kondycji świata, Derrida twierdzi, że odpowiedzialność za historię polega obecnie na krytycznym przyswojeniu swojego dziedzictwa – dziedzictwa, którego nie wybieraliśmy, w które zostaliśmy wrzuceni, w którym nie dziedziczymy bezproblematicznie i niejako automatycznie (tak jak dziedziczy się geny po przodkach), ale jesteśmy konfrontowani ze schedą, która nas przerasta (tak jakbyśmy odziedziczyli wielki majątek po dalekim,

---

<sup>509</sup> J. Derrida, *The Gift...*, s. 29.

<sup>510</sup> Tamże, s. 8-9.

<sup>511</sup> J. Derrida, *Inny...*, s. 18.

nieznanym krewnym, sami będąc bez grosza przy duszy)<sup>512</sup>. Patočkę i Derridę różni jednak czas i miejsce, w którym zabierają głos. W przypadku autora *Plato and Europe* była to komunistyczna Czechosłowacja, o której Patočka pisał niekiedy, że jest „inną Europą”, podkreślając tym samym, że będąc jeszcze przed II wojną światową częścią Europy Środkowej, pozostającej w takiej bliskości z Wiedniem, Monachium czy Berlinem, została swoich związków brutalnie pozbawiona przez „żelazną kurtynę”. Z kolei Derrida pisze *Inny Kurs* bezpośrednio po upadku muru berlińskiego, kiedy na horyzoncie pojawia się możliwość zjednoczenia Europy, którego nie dożył Patočka skatowany przez czechosłowacką bezpiekę. Tym, co wyróżnia książkę Derridy jest chęć uniknięcia ponownego zamknięcia Europy w sobie, które byłoby według niego równie arbitralne i niesprawiedliwe, co zakończony właśnie podział na Zachód i Wschód.

Od pierwszych stron Derrida kwestionuje wszelkie esencjalistyczne pojmowanie Europy, na którym oparte są dyskursy „zjednoczenia Europy” czy „powrotu do Europy”<sup>513</sup>. Wbrew pokusie, by w tym przełomowym momencie historycznym nie mnożyć komplikacji i niejasności, co do istoty Europy, by oprzeć się na jakichś gotowych wyobrażeniach i krążących wokoło dyskursach, które pozwoliłyby uprawomocnić za pomocą przekonujących narracji zbliżenie się do siebie państw przedzielonych do niedawna „żelazną kurtyną” i wyznaczyć granice Europy gdzie indziej, Derrida świadomie idzie pod prąd opinii publicznej – przeciwstawia się opowieściom o odzyskaniu podzielonej całości, o ekskluzywistycznie pojmowanych wspólnych tradycjach czy wreszcie o historycznych granicach, na których Europa mogłaby się oprzeć. Derrida mówi o „presji, jaką wywiera na nas coś nieuchronnie zbliżającego się, zarazem szansa i zagrożenie”<sup>514</sup>. Tym, co przychodzi, co się zbliża, co nadciąga do Europy jest sama Europa:

Co nadchodzi? Co się zbliża? Coś wyjątkowego dzieje się w Europie – w tym, co wciąż nazywamy Europą, choć nie znamy już za dobrze tego, co w ten sposób nazywamy. Jakiemu w istocie pojęciu, jakiemu jednostkowemu bytowi należy dzisiaj przypisać tę nazwę? Kto wytyczy jej granice?<sup>515</sup>

---

<sup>512</sup> R. Gasché, *European Memories: Jan Patočka and Jacques Derrida on Responsibility*, „Critical Inquiry” vol. 33, no. 2 (Winter 2007), s. 291-292.

<sup>513</sup> J. Derrida, *Inny...*, s. 15.

<sup>514</sup> Tamże, s. 12.

<sup>515</sup> Tamże, s. 12.

Europa znajduje się więc w paradoksalnej sytuacji – czeka ona na samą siebie, oczekuje redefinicji, która może okazać się radykalna. Wbrew wszelkim fundamentom, na które mogą powoływać się Europejczycy, wbrew wyobrażeniom na temat własnej tożsamości, to, co przychodzi – Europa – może okazać się czymś nieznanym, wręcz potwornym:

Pytamy samych siebie, z nadzieją, bojaźnią i drzeniem, do czego oblicze to będzie podobne. Czy będzie wciąż podobne? Czy będzie przypominało oblicze *personae*, którą – jak nam się wydaje – znamy: oblicze Europy?<sup>516</sup>

Mówiąc językiem, jakim Derrida posłużył się w pochodzącej także z początku lat 90. książce *Widma Marksa*, Europa okazuje się widmem – tym, co przychodzi, odwiedza, ale też nawiedza, straszy. Widmo, wedle Derridy, jest bytem pozaczasowym, przypomnieniem przeszłości, które ingeruje w teraźniejszość, a zarazem zawiera w sobie jakąś obietnicę przyszłości<sup>517</sup>. Widmo jako pochodzące spoza porządku obecności i nieobecności, żywych i umarłych, nie jest przy tym negatywnością, która rozbija uprzednio dane tożsamości. Europa nie mierzy się z obcym, przychodzącym z zewnątrz widmem – sama jest widmem. Europa nie ma ontologii, na której mogłaby się oprzeć, z której mogłaby wywieść swoje źródło – jest widmontologiczna (fr. *l'hantologie* – homonim słowa „ontologia”), zawsze już różna od siebie samej.

Warto zatrzymać się jeszcze przy *Widmach Marksa*, zanim wrócę do omówienia *Innego kursu*. Tym, co łączy perspektywy zawarte w obu tych książkach jest sprzeciw, jaki Derrida wyraża wobec teleologicznej koncepcji historii, ogłaszających wypełnienie się czasu i domknięcie się przestrzeni. Polemika, w jaką w *Widmach Marksa* autor wejdzie z *Końcem historii* Francisa Fukuyamy<sup>518</sup> opiera się na tych samych podstawach, które będą motywować opór Derridy przeciwko europejskiemu wariantowi końca historii, jakim byłoby rosnące przeświadczenie, że problem Europy – a zatem i problem jej historii – został wraz z upadkiem muru berlińskiego i przyszłą integracją byłych państw bloku wschodniego rozwiązany. Dyskurs końca historii, globalnego zwycięstwa wolnorynkowego kapitalizmu i liberalnej demokracji, tak entuzjastycznie przyjęty przez opinię publiczną, opiera się zdaniem Derridy na zbiorowym egzorcyzmowaniu widma pokonanego marksizmu, a właściwie – jak chce filozof –

---

<sup>516</sup> Tamże, s. 12.

<sup>517</sup> A. Marzec, *Widmontologia: teoria filozoficzna i praktyka artystyczna nowoczesności*, Warszawa 2015, s. 126-178.

<sup>518</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.

różnych widm Marksa. Czerpiąc z frazeologii *Manifestu Partii Komunistycznej*, Derrida porównuje jego wyznawców do potęgi starej Europy, reakcyjnego Świętego Przymierza, które sprzymierzyło się przeciwko tym widmom. Twórca dekonstrukcji, uwięziony w latach 80. przez czechosłowackie władze podczas akcji wspierającej tamtejszych opozycjonistów, nie popada oczywiście w żadnego rodzaju *Ostalgie*. Derrida nie chce też wskrzeszać materializmu historycznego. Interesuje go jedynie Marksowska krytyka kapitalizmu i formalnej równości jako widmowa obietnica wiecznej sprawiedliwości, która nie pozwala na żaden koniec historii:

Chodzi o odpowiedzialność przed widmami tych, którzy się jeszcze nie narodzili lub już umarli, niezależnie od tego, czy padli ofiarą wojen, przemocy politycznej lub innej, nacjonalistycznych, rasistowskich, kolonialnych, seksistowskich i innych praktyk eksterminacyjnych, stali się ofiarami opresji kapitalistycznego imperializmu lub wszelkich form totalitaryzmu, czy też zmarli z innych przyczyn. Bez tej nie-współczesności ze sobą żywej terażniejszości, bez tego, co ją sekretnie rozregulowuje, bez tej odpowiedzialności i szacunku dla sprawiedliwości w odniesieniu do tych, których nie ma tu i teraz, tych, którzy już lub jeszcze nie są obecni i żywi, jaki sens miałyby pytanie: ‘gdzie?’, ‘gdzie jutro?’, ‘dokąd?’<sup>519</sup>.

Wątki wprowadzone przez Patočkę są tu wyraźnie wyczuwalne: odpowiedzialność jako podtrzymywanie dziejów w trwaniu, odpowiedzialność, od której zależy realizacja ludzkiej wolności. Widmowość otwiera dzieje na to, co nieprzewidywalne, niespodziewane, inne:

Widmowy moment – moment, który nie przynależy już do czasu, jeśli przez to słowo rozumie się następstwo zmodalizowanych terażniejszości (terażniejszość przeszła, terażniejszość obecna: ‘teraz’, terażniejszość przyszła)<sup>520</sup>.

W przeciwieństwie do Fukuyamy, Derrida nie uważa, by czas się w jakikolwiek sposób wypełnił. Został raczej, jak określa to francuski filozof, przywołując szekspirowskiego *Hamleta* „zwichnięty” (*out of joint*)<sup>521</sup>, wyszedł z ram, wypadł z zawiasów, zszedł z utartych kolein, zgubił swoją formę – tzn. nie jest zagwarantowany przez żadną teleologię, ani eschatologię, zarówno w jej optymistycznych, jak i katastroficznych wariantach.

---

<sup>519</sup> J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2016, s. 13-14.

<sup>520</sup> Tamże, s. 15.

<sup>521</sup> Tamże, s. 19.

Derrida zarzuca Fukuyamie, że ten przyswajając wulgarną Hegłowską historiozofię, przejmuje koncepcję dziejów, która pod względem formalnym zgadza się z pokonaną właśnie oficjalną ideologią bloku wschodniego: zakłada możliwość zwieńczenia historii, *telosu*, który wedle amerykańskiego politologa polegać ma na powszechnym uznaniu, które najlepiej realizuje liberalna demokracja. Tymczasem świat w początkach lat 90. w niczym nie przypomina zrealizowanej utopii, będąc nawiedzany przez różne widma niespełnionej sprawiedliwości – Derrida zauważa, że świadom tego jest sam Fukuyama, dlatego jego narracja opiera się na uprzywilejowaniu pewnego stanu idealnego, do którego świat doby globalizacji ma się zbliżać względem stanu empirycznego, który swojego ideału jeszcze nie osiągnął. Wybieg w kierunku historycyzmu ma pozwolić Fukuyamie pokazać, że obecne nierozwiązane problemy mają charakter przejściowy, a zwieńczenie historii jest już założone przez logikę procesów politycznych. Derrida staje po stronie widm Marksa, by w kontrze tak do ortodoksyjnych marksistów, jak i apologetów liberalnej globalizacji, głosić nieredukowalną otwartość historii<sup>522</sup>. Hegemonia neoliberalizmu, zbudowana na odrzuceniu, zdyskredytowaniu, wyśmianiu marksizmu i obietnic, które były w jego imieniu składane, zwiastuje powrót do starej Europy, która sprzysięga się, by egzorcyzmować widma<sup>523</sup> i upajać się zamkniętym porządkiem, ładem, który przepelniony jest nieładem<sup>524</sup>. Jak każdy dyskurs głoszący bezalternatywność, obiektywność i nastanie najlepszego z możliwych światów<sup>525</sup>, neoliberalizm zwalnia podmiot z odpowiedzialności, odbiera mu możliwość podejmowania decyzji i mierzenia się ze swoim dziedzictwem, widmami:

Jeśli od początku kładziemy tak silny nacisk na logikę widma, to czynimy tak właśnie dlatego, że odsyła ona ku myśli lub zdarzenia, która w sposób konieczny wykracza poza binarną lub dialektyczną logikę opierającą się na rozróżnieniu lub przeciwstawieniu rzeczywistości (obecnej, faktycznej, empirycznej, żywej – lub nieożywionej) oraz idealności (regulatywnej lub absolutnej nie-obecności<sup>526</sup>).

Derrida nie boi się ogłosić – w chwili rzekomej śmierci marksizmu – że wszyscy jesteśmy spadkobiercami Marksa, czy tego chcemy, czy nie i bez względu na to, czy kiedykolwiek czytaliśmy dzieła filozofa z Trewiru. Widmowość przenikająca pisma

---

<sup>522</sup> Tamże, s. 87.

<sup>523</sup> Tamże, s. 94.

<sup>524</sup> Tamże, s. 92.

<sup>525</sup> Ł. Moll, *Neoliberalizm i gra w klasy*, [w:] W.J. Burszta, P. Jezierski, M. Rauszer (red.), *Zwodnicze imaginarium. Antropologia neoliberalizmu*, Gdańsk 2016.

<sup>526</sup> J. Derrida, *Widma...*, s. 111.

Marksa, dualność między światem pojawiania się, pozoru a ukrytym światem produkcji okazuje się tym, co dla Derridy w dziedzictwie Marksowskim pozostaje szczególnie cenne i żywe – czy raczej, należałoby powiedzieć, nieumarłe – ponieważ umożliwia nam zrozumienie, że:

dziedzictwo jako takie nie jest nigdy czymś danym, zawsze jest pewnym zadaniem. To, że zawsze pozostaje przed nami, jest równie bezsporne, jak to, że jesteśmy spadkobiercami – nawet zanim jeszcze podejmiemy decyzję o przyjęciu lub odrzuceniu spadku – i jak wszyscy spadkobiercy, jesteśmy pogrążeni w żałobie. (...) Być – słowo, w którym wcześniej ujrzelśmy określenie ducha, oznacza, z tego samego powodu, dziedziczyć<sup>527</sup>.

Na egzorcyzmowaniu widm zasadzać się ma także dyskurs europejski związany z Unią Europejską po 1989 roku:

Ten koniec Historii jest w swej istocie chrześcijańską eschatologią. Współbrzmi on z obecnym dyskursem papieża na temat wspólnoty europejskiej: owa wspólnota, mając stać się chrześcijańskim państwem lub superpaństwem, nadal przynależałaby do jakiegoś Świętego Przymierza<sup>528</sup>.

Zburzenie muru berlińskiego nie byłoby więc wcale otwarciem Europy na jej zewnątrz, ale ponownym zamknięciem się w sobie w oparciu o nowe granice. Nie zburzeniem wszelkiej ekskluzywnie pojmowanej Europy, ale restytucją średniowiecznego *Christendom*, niekoniecznie na podbudowie otwarcie teologicznej – co pokazał chociażby spór o „chrześcijańskie wartości” w preambule do unijnej Konstytucji – ale także zsekularyzowanej, kładącej nacisk na przykład na post-świeceniową tożsamość kulturową czy zdolność do przyjęcia unijnego prawodawstwa (*acquis communautaire*) i spełnienia kryteriów akcesyjnych.

W *Widmach Marksa* Derrida zauważa, że głośna książka Fukuyama stanowi w istocie zbanalizowany recykling interpretacji Hegla dokonanej przez francuskiego filozofa – a zarazem polityka aktywnego w obszarze powojennej integracji europejskiej – Alexandre’a Kojève’a. Stan posthistoryczny, którego nastanie Kojève obwieszczał po II wojnie światowej polegać miał na przewrotnym zrealizowaniu marksistowskiej utopii w państwach kapitalistycznych. Koniec historii miał objawiać się powszechnym zaspokojeniem ludzkich potrzeb i redukcji człowieka do zwierzęcości (w podobny sposób rozumiał porzucenie problemu historii Patočka). Nadmiarowa konsumpcja

---

<sup>527</sup> Tamże, s. 98.

<sup>528</sup> Tamże, s. 108.



powodowała wygaszenie wszelkich pragnień, które mogłyby budzić apetyt na dalszy postęp – mieszkańcy tych państw zostali uwięzieni w „wiecznej terażniejszości”<sup>529</sup>. Interesującym wątkiem, którego nie sposób pominąć, gdy mowa o Kojève’owskiej diagnozie, są związki tegoż filozofa z funkcjami w administracji francuskiej, odpowiedzialnej za rozpoczęcie powojennej integracji europejskiej. Chociaż, jak przekonuje Christoph Kletzer, który zbadał przełożenie filozofii Kojève’a na francuską politykę zagraniczną, bezpośredniego wpływu filozofa na sprawy państwowe nie należy wyolbrzymiać, to już czołowi biurokraci pozostawali w bardzo bliskich relacjach z Kojève’em, widząc w nim swojego intelektualnego guru<sup>530</sup>. Warto przyjrzeć się przenikaniu pewnych wątków, występujących w pracach francuskiego heglisty z myśleniem „ojców założycieli” Wspólnot Europejskich, przede wszystkim Roberta Schumana. To na ich tle Derridiańska interwencja w myślenie o historii i w kształt uniwersalizmu europejskiego, objawia całą swoją polemiczną moc.

Kojève wyłożył swoje wyobrażenie o roli, jaką powojenna Europa powinna odgrywać w świecie, w artykule *Imperium Łacińskie. Zarys doktryny polityki francuskiej*. Filozof zdiagnozował tam kres historycznej roli państwa narodowego i wschodzącą jutrzeńkę epoki nowych imperiów ponadnarodowych<sup>531</sup>. Po Hegłowski Kojève stwierdził, że tak jak państwa narodowe przezwyciężyły niegdyś partykularyzm mniejszych jednostek terytorialnych, zyskując dzięki temu większą siłę materialną, zwłaszcza zaś militarną, tak obecnie II wojna światowa unaoczniała, że przyszłość należy do bloków ponadnarodowych. Porażka państwa hitlerowskiego wynikała zdaniem Kojève’a z faktu, że oparło się ono na narodzie niemieckim – formie historycznie wstecznej – podczas gdy koalicja jego przeciwników miała już charakter ponadnarodowy, potencjalnie imperialny. Argumentacja Kojève’a zmierzała jednak nie do całkowitego usunięcia państwa narodowego. Będzie ono miało w przyszłości swoją rolę do odegrania, ale zbawione może zostać tylko przez jednostkę wyższego rzędu, przez imperium, które akumulując suwerenność składowych państw narodowych, zachowa dla nich jakąkolwiek sprawczość. Kojève wyznaczył zatem kierunek, który zostanie przez Europę zrealizowany, jeśli przyjąć interpretację integracji kontynentu, jaką zaproponował jej czołowy badacz, Alan S. Milward. W pracy *The*

---

<sup>529</sup> Tamże, s. 126.

<sup>530</sup> C. Kletzer, *Alexandre Kojève’s Hegelianism and the Formation of Europe*, „Researchgate”, January 2009.

<sup>531</sup> A. Kojève, *Imperium łacińskie. Zarys doktryny polityki francuskiej*, [http://www.natolin.edu.pl/pdf/nowa\\_europa/NE4\\_Kojeve.pdf](http://www.natolin.edu.pl/pdf/nowa_europa/NE4_Kojeve.pdf) (dostęp: 11.09.2017 r.), s. 2.

*European Rescue of the Nation-State* zauważa on, że Wspólnoty Europejskie nie były zagrożeniem, lecz ratunkiem dla państwa narodowego i jego suwerenności<sup>532</sup>. Narodowy partykularyzm mógł zostać zachowany tylko w ramach większej całości, w uniwersalizmie imperium, które pokonując przeciwieństwa i wrogości między państwami, umożliwiło ich odbudowę i zachowanie. Dla Kojève'a imperium jest tylko przejściową formą w drodze od narodu do ludzkości: przewyższając państwo narodowe jako dominującą jednostkę polityczną i sprowadzając ją do poziomu organizacyjnego, antycypuje zarazem kolejne epokowe przejście, od imperium do ludzkości. Imperium łacińskie, które Kojève postulował dla Europy jako punkt startowy uniwersalizacji, składałoby się początkowo z państw łacińskich, którym najłatwiej byłoby współdziałać ze względu na niewielkie różnice kulturowe. Ale motorem napędowym integracji miała być wspólna gospodarka i armia. Początek ery imperialnej nie był przepowiednią Kojève'a, ale diagnozą biorącą pod uwagę to, że zdaniem filozofa konkurencyjne dla Europy imperia na Zachodzie (anglo-amerykańskie) i na Wschodzie (słowiańsko-sowieckie) już się zawiązały<sup>533</sup>. Projekt imperium łacińskiego nie został zaś zaproponowany przeciwko Francji, ale właśnie w imię jej mocarstwowych ambicji: tylko integrując wokół siebie imperium, Francja byłaby zdolna uniknąć marginalizacji czy izolacji i kontynuować swoją rewolucyjną rolę, nastawioną na przyszłe ukształtowanie jednej ludzkości. Uniwersalizm rewolucji francuskiej nie może być dłużej więziony w partykularyzmie francuskiego państwa narodowego – wyrokował Kojève – musi zostać przeniesiony na poziom imperialny, by zachować swoją żywotność<sup>534</sup>:

(...) „narodowa” epoka historii jest zamknięta, a Francja raz na zawsze martwa jako państwo narodowe. Ale powiedziawszy to, trzeba dodać, że ów koniec jest zarazem początkiem, że także w tym wypadku śmierć jest jednocześnie odrodzeniem. Bo naród może i powinien wznieść się ponad siebie w ramach międzynarodowego związku narodów spowinowaconych, w którym – i poprzez który – może i powinien on na nowo okazać swoją szczególność kulturalną, społeczną i polityczną, oraz narzucić ją w pokojowym, braterskim, równym i wolnym współzawodnictwie szerszej całości, do której powstania przyczyni się, sam wyrzekając się roli narodu wyłącznego i odrębnego. Jeśli naród umiera tylko po to, by zrodzić Imperium, jeśli abdykacja narodowa jest

---

<sup>532</sup> A.S. Millward, *The European Rescue of the Nation-State*, California 1993.

<sup>533</sup> A. Kojève, *Imperium...*, .s. 6.

<sup>534</sup> Tamże, s. 11-12.

preludium do wstąpienia na tron imperialny – ogłoszenie ludowi kresu republiki zamkniętej w sobie i ograniczonej zbyt ciasnymi już granicami na pewno nie podziała zniechęcająco<sup>535</sup>.

Powyższa wypowiedź stanowi modelowy przykład uniwersalizacji własnego partykularyzmu. Dla Kojève'a francuskość nie jest narodowa, nosi w sobie zarodki uniwersalizmu ludzkiego. Naród jest tylko formą przejściową, która musi dojrzeć do roli bardziej powszechnej – imperialnej. Ta z kolei predestynowana jest do zawiązywania coraz szerszej wspólnoty. Partykularyzm niekoniecznie okazuje się więc wrogi uniwersalizmowi. Są partykularyzmy o uniwersalistycznym przesłaniu, które czekają na swój moment historyczny.

Jak wykazał J. Peter Burgees, frankofilski heglizm przenikał także rozważania Roberta Schumana na temat przyszłości Europy<sup>536</sup>. Jeden z architektów Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali wychodził z założenia o wspólnym, wykraczającym poza narodowe partykularyzmy interesie Europy. Podobnie jak Kojève, ten europejski uniwersalizm widział jako przedłużenie rewolucyjnego dziedzictwa Francji, zmierzającego do znoszenia różnic i upowszechniającego abstrakcyjne idee wolności, równości i braterstwa w kontrze do organicznych, wrogich sobie wspólnot. Schuman posługiwał się Heglowskim językiem: Europę ożywiać miał Duch, który z rozbitcia tworzy jedność, a wolność państw narodowych mogła zrealizować się tylko przez zrozumienie konieczności, jakim było wyzbycie się partykularyzmu po to, by zachować go w nowej, ponadnarodowej formie. Do zjednoczenia narodów prowadzić miały wolny przepływ idei i ludzi. Schuman, tak jak Kojève, zakładał więc pierwszeństwo materialnej integracji, dzięki której Inny przestaje być wrogiem, konkurentem, a staje się partnerem w wymianie. Istotne w myśleniu Schumana było założenie, że jedności nie można wytworzyć sztucznie. Musi być ona uprzednio dana jako pewnego rodzaju potencjalność, niezrealizowana jeszcze konieczność. Jego zdaniem z taką sytuacją mieliśmy do czynienia w Europie Zachodniej po II wojnie światowej. By uniknąć ponownego niszczycielskiego konfliktu, potencjał przemysłowy i militarny należało zintegrować, ponieważ przetrwanie stało się już kwestią do wspólnego rozwiązania. To dlatego integracja rozpoczęła się od gospodarki (Europejska Wspólnota Węgla i Stali, następnie Europejska Wspólnota Gospodarcza i Euratom) i od – niezrealizowanej do dziś – obronności (niepowołana do życia Europejska Wspólnota

---

<sup>535</sup> Tamże, s. 13-14.

<sup>536</sup> J.P. Burgees, *Coal, Steel and Spirit. The Double Reading of European Unity (1948-1951)*, [w:] B. Strath, *Europe...*, s. 421-456.

Obronna). Sam Kojève wspierał Plan Schumana, z tym zastrzeżeniem, że za zbyt zachowawczy uznawał pogląd francuskiego polityka dotyczący franko-germańskiego jądra integracji. Filozof stawiał integracji bardziej uniwersalistyczne zadania. Uważał na przykład, że sceptycyzm Wielkiej Brytanii do wspólnot europejskich, motywowany przywiązaniem do wolnego rynku, który na kontynencie tradycyjnie podlegał ściślejszym regulacjom rządowym, należy pokonać poprzez przekroczenie antytezy niczym nieograniczonego handlu (*imperium morsk*) i narodowego protekcjonizmu (państwo kontynentalne)<sup>537</sup>.

U fundamentów integracji Europy położone zostały zatem quasi-heglowskie założenia: granice państw narodowych byłyby jedynie pograniczami (*die Schranken*), chwilowymi ograniczeniami, które pojawiają się tylko po to, żeby wskazać narodom ich przyszłość tkwiącą w dialektycznym przekroczeniu różnic i budowie większej całości. W tym celu bogactwo materialne i arsenał militarny, które gromadzą państwa narodowe w celu zyskania przewagi nad sąsiadami, musi zostać połączony: Inny, przeciwko któremu dane państwo konstytuuje się, musi zostać zasymilowany w przekraczającej opozycje syntezie. Dla „ojców założycieli” powojennych wspólnot europejskich kluczową antytezą była oczywiście głęboko zakorzeniona wrogość Francji i Niemiec. „Karolińskie jądro” Europy mogło zostać połączone dzięki wykorzystaniu niemieckiej potęgi gospodarczej i francuskiego uniwersalizmu politycznego. Dzięki połączeniu dwóch oświeceniowych zasad, z którymi wiązano nadzieje na spełnienie uniwersalnej ludzkości rezygnującej z wrogości – wolnego przepływu ludzi, towarów, idei i politycznej równowolności – Europa mogłaby rozpoczynając od integracji gospodarczej, a kończąc na unii politycznej, wykonać decydujący krok w stronę rzeczywistego uniwersalizmu. Już w preambule do Traktów Rzymskich z 1957 roku, państwa członkowskie wspólnot europejskich oświadczają, że są zdecydowane „stworzyć podstawy coraz ściślejszego związku między narodami Europy”<sup>538</sup>. Przez pryzmat tego zapisu można na proces powojennej integracji spoglądać jak na scalenie rozbitego wcześniej organizmu politycznego. Podobnemu odczytaniu może podlegać nawet cała historia europejska, czego uderzającym przykładem jest sfinansowana przez Unię Europejską monografia historyka Jean-Baptiste’a Duroselle’a *Europe: A History*

---

<sup>537</sup> Tamże.

<sup>538</sup> *Traktaty rzymskie*, [http://www.krrit.gov.pl/Data/Files/\\_public/Portals/0/regulacje-prawne/ue/1.pdf](http://www.krrit.gov.pl/Data/Files/_public/Portals/0/regulacje-prawne/ue/1.pdf), s. 8.

*of Its Peoples*<sup>539</sup>, czy wspomniane w poprzednim rozdziale pisma czołowego europejskiego federalisty, Denisa de Rougemonta – na zależność między integracją a wysypem literatury poświęconej idei europejskiej, w której ta ostatnia rozumiana jest jako zadanie na przyszłość wskazuje Richard Swedberg<sup>540</sup>. Można jednak, przeciwnie, dostrzegać w traktatowym oświadczeniu przekonanie o niezdeterminowaniu integracji, które odnosiłoby się do jej końcowego celu, kształtu, przebiegu, składu czy procedur kierującym całym procesem. Ideał *ever closer union* podatny jest na przechwycenia, na wychodzenie z utartych kolein myślenia i zrywanie ze zbyt sztywnymi scenariuszami przyszłości. Interwencja Derridy usytuowała się krytycznie względem tradycji heglowskiej. To właśnie heglizujące myślenie o europejskim uniwersalizmie i o integracji Europy, które przenika m.in. jej funkcjonalistyczne teorie<sup>541</sup> i które zakładało jej stadialność (od znoszenia barier w handlu, przez wspólny rynek, wspólną walutę ku unii politycznej), linearność, nieuchronność, nieodwracalność i teleologiczność, każe dzisiaj mówić o kryzysie Europy, gdy wszystkie założenia teorii, czy raczej życzeniowej ideologii integracji zostały poddane w wielką wątpliwość<sup>542</sup>. Kryzys uniwersalistycznej idei europejskiej czyni uwagi Derridy szczególnie interesującymi. Trwające obecnie wyjście Wielkiej Brytanii z Unii Europejskiej oraz niepewna przyszłość unii monetarnej w kontekście kryzysu zadłużeniowego i braku solidarnościowych mechanizmów redystrybucji obalają dogmat o nieodwracalności, coraz bardziej wyraźna zgoda na integrację wedle kilku prędkości kwestionują założenie o linearności, wycofywanie się ze swobody przepływu świadczy o odejściu od stadialności, brak zgody w referendum traktatowych dla pogłębienia integracji nie zapowiada, żeby UE zmierzała koniecznie w kierunku unii politycznej. Posthistoryczny optymizm, nakazujący wierzyć, że integracja toczy się swoim jednolitym nurtem, wzbierającym ciągle na sile, rwącym, przyspieszającym, dzięki przyłączaniu kolejnych dopływów, jest na wyczerpaniu. Zamiast tego – jak pisze filozofka Isabell Lorey – przed Europą otwiera się okazja do transwersalnych powiązań z innością, która nie byłaby już postrzegana jako zacofana, gorsza czy niewydarzona<sup>543</sup>.

---

<sup>539</sup> J-B. Duroselle, *Europe: A History of Its Peoples*, London 1990.

<sup>540</sup> R. Swedberg, *The Idea of 'Europe' and the Origin of the European Union. A Sociological Approach*, „Zeitschrift für Soziologie”, volume 23, Issue 5, s. 378.

<sup>541</sup> S. Konopacki, *Funkcjonalistyczna teoria integracji politycznej Davida Mitrany'ego*, „Studia Europejskie” 1998, nr 2, s. 61-70.

<sup>542</sup> I. Lorey, *Poza-czasowa teraźniejszość w Europie*, [w:] P. Gielen (red.), *Kryzys...*, s. 207-208.

<sup>543</sup> Tamże, s. 219.

Rozważania Derridy dają nadzieję na to, że pomimo zahamowania i groźby końca uniwersalizacji Europy wraz z kryzysem integracji podług założeń teorii funkcjonalistycznej (pragmatyzm gospodarczy wywiera presję na integrację polityczną), istnieje jeszcze inny kurs dla Europy. Zanim wyjaśnię, czym mógłby być ów inny kurs, za jakim opowiedział się francuski filozof, dla uwypuklenia jego znaczenia sprecyzuję jeszcze, na czym polega dialektyka historyczna Hegla, przyznająca Europie uniwersalizm polityczny, ale w zupełnie innym znaczeniu niż ma to miejsce w propozycji Derridy. O ile dla Hegla – przynajmniej w jego dominującej interpretacji – Kurs dla Europy byłby dany, wyznaczony przez logikę rozwojową Ducha w świecie, o tyle dla Derridy zawsze byłby on otwarty na inność, na nieoczekiwane zbaczanie z trasy, a wręcz na nieobecność jakiegokolwiek z góry założonej trasy.

Transgresywny charakter filozofii Hegłowskiej daje o sobie znać także w jego refleksji historycznej, przedstawionej w *Wykładach z filozofii dziejów*. Pomimo, że historiozofia Hegla osadzona jest w ramach niemal globalnych (wyklucza tzw. ludy bez historii, nie dysponujące zobiektywowaną świadomością, a przez to funkcjonujące po stronie natury<sup>544</sup>) i nie koncentruje się na endogenicznych przemianach Europy, ale na światowym pochodzie Ducha poprzez dzieje, w którym poszczególnym światom przypisane są odpowiadające im epoki rozwoju Ducha, to zorganizowana jest w europocentryczny sposób. W porządku chronologicznym wykładów Europa nie jest punktem startowym dziejów, który nosiłby w sobie zarodki uniwersalizmu. Pozornie dyskurs Hegłowski wydaje się więc odporny na zarzut o ewolucjonizm, który projektuje partykularny przebieg historii Europy (np. niewolnictwo, feudalizm, kapitalizm albo starożytność, średniowiecze, renesans, nowożytność) na dzieje ogólnoludzkie i stara się pozaeuropejskie doświadczenia wpisać w stadialny schemat rozwoju. Jednak, choć Hegel zaczyna od świata wschodniego (Chiny, Indie, Persja) i okcydentalizuje swój wywód dopiero u jego kresu, przechodząc przez śródziemnomorski antyk (Grecja, Rzym) ku zachodnioeuropejskiej nowożytności (świat germański, chrześcijański), to porządek dziejów powszechnych zyskuje swoją samowiedzę jedynie od strony swojego zwieńczenia. Hegel nie jest zatem wolny od europocentrycznego załączkowego myślenia o historii: dany etap rozwoju Ducha niesie już w sobie jego przekroczenie i uprawomocniony jest końcem historii, który wydarza się w porewolucyjnej Europie. To *telos* dziejów, usytuowany w Europie, organizuje filozofię historii, jej Kurs,

---

<sup>544</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów, t. 1.*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 91-95.

ponieważ to dopiero w Europie odkryta zostaje wolność wszystkich – a przeto i równość – która rzuca światło na dzieje jako na ciągłą uniwersalizację wolności i umożliwia ujęcie historii w kategoriach rozumowych, a nie tylko empirycznych. By myśl o powszechnej wolności dojrzała, musiała zacząć od swoich ograniczonych postaci, najpierw wyrażając się w wolności Jednego (despoty), następnie kilku (oligarchii), wielu (demokracji nielicznych, opartej na niewolnictwie), aż wreszcie przez zrównanie każdego w obliczu jedyne Boga (chrześcijaństwo) i sekularyzację tego procesu, zakończoną zrównaniem wszystkich w państwie (nowożytna republika). Dojrzewanie wolności odbywa się na zasadzie ruchu dialektycznego: wolność wybrańca, a następnie wybrańców zależała od posłuszeństwa i niewolnej pracy poddanych, a zatem nie była prawdziwą wolnością, stale będąc narażona na bunt niewolników. Dopiero wraz ze zniesieniem poddaństwa, sfery konieczności, która podtrzymywała wolność nielicznych, zuniwersalizować się mogła sfera wolności, która nie zna dłużej ograniczeń, a więc jest wolnością prawdziwą. Hegel przedstawia proces obiektywizacji Ducha w świecie jako:

przejście tego, co wewnętrzne, w to, co zewnętrzne, wpojenie rozumu w rzeczywistość, nad czym pracowała cała historia powszechna, praca, dzięki której kulturalna ludzkość osiągnęła rzeczywistość i świadomość rozumnego istnienia, urządzeń państwowych i praw<sup>545</sup>.

Podstawowym założeniem Hegłowskiej historiozofii jest jedność Historii, a zatem i Ducha ludzkiego – jedność, która polega na tym, iż istota wyraża się w wielości partykularnych istnień<sup>546</sup>. Historia uniwersalna charakteryzuje się progresywizmem (postępem Ducha), racjonalizmem (jest rozumna), linearnością i koniecznością, która wypływa już z samego pojęcia wolności, które organizuje dzieje. Historia przepełniona jest partykularnymi kulturami, sposobami organizacji życia społecznego, wartościami moralnymi czy estetycznymi – nie jest istnieje uniwersalizm czysty, ahistoryczny, jednakowy dla wszystkich, niezależny od miejsca i czasu<sup>547</sup>. Uniwersalizm funkcjonuje na zasadzie wspólnej miary, która umożliwia porównywanie tych różnorodnych, zrelatywizowanych form i organizowanie ich w hierarchię o charakterze temporalnym i przestrzennym. Postęp, tj. uniwersalizacja wolności wzrasta w historii i realizuje się w świecie podług osi Wschód-Zachód. Nie istnieje jednak żaden uniwersalizm pełny,

---

<sup>545</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1980, § 270.

<sup>546</sup> S. Avinieri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przeł. T. Rosiński, Warszawa 2009, s. 272-273.

<sup>547</sup> Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981, s. 102-104.

który mógłby zostać osiągnięty na innej drodze niż proces dziejowy, który rozwija się dzięki sprzeczności między zasadą dziejową (wolność) a jej poszczególnymi obiektywizacjami<sup>548</sup>. Dialektykę uniwersalnego i partykularnego Hegel wyklada następująco:

Życie narodu to proces dojrzewania owocu; całą bowiem działalnością swoją naród zmierza do tego, by wprowadzić w czyn swą zasadę. Owoc ten nie spada jednak z powrotem na łono narodu, który go zrodził i wyhodował; przeciwnie, zamienia się dlań w napój pełen goryczy. Nie może wstrzymać się od niego, gdyż ciągnie go doń niezaspokojone pragnienie; zakosztowanie tego napoju sprowadza unicestwienie narodu, ale jednocześnie jest świtem nowej zasady. (...) Zasady przejawiające się w niezmiennej i koniecznej kolejności w duchach poszczególnych narodów są tylko różnymi momentami jednego, ogólnego ducha, który poprzez nie wznosi się w dziejach do obejmującej samą siebie całości i na tym zamyka swój pochod<sup>549</sup>.

Choć więc osiągnięcia danego narodu przerastają jego możliwości absorpcyjne, to zasada narodowa zostaje przekroczona i zachowana (*aufhebung*) w nowym, wyższym porządku:

Określona postać ducha nie przemija po prostu zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy w czasie, lecz zostaje zniesiona samoczynnym, samowiednym aktem samowiedzy. Zniesienie tej postaci jako dzieło myśli jest jednocześnie zachowaniem i przemianą<sup>550</sup>.

Jak pisze Timo Miettinen, przełom, jaki świat europejski wnosi, zdaniem Hegla, w proces dziejowy polega, po pierwsze, na identyfikacji uniwersalizmu z państwem (równość obywateli), a po drugie, na zapośredniczeniu tego uniwersalizmu w wolnej woli jednostki, w jej życiu prywatnym, które realizuje się w społeczeństwie obywatelskim<sup>551</sup>. Republikańskie państwa europejskie wypracowały podział na sferę publiczną i prywatną, uniknęły symetrycznego zagrożenia dwoma skrajnościami: podporządkowania państwu, które byłoby odbierane jako narzucająca się zewnętrżność (sprzeczność, która dotknęła na przykład Imperium Rzymskiego) lub życia w państwie, które nie znałoby nawet podziału na to, co prywatne i to, co publiczne (według Hegla taki jest *casus* Chin). Specyfika „europejskiego momentu” w pochodzie Ducha polegać

<sup>548</sup> J.P. Burgees, *On the Necessity and Impossibility of a European Culture Identity*, [w:] J.P. Burgees (ed.), *Cultural Politics and Political Culture in Postmodern Europe*, Amsterdam/Atlanta 1997, s. 21-22.

<sup>549</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, s. 118.

<sup>550</sup> Tamże, s. 117.

<sup>551</sup> T. Miettinen, *The Particular Universal: Europe in Modern Philosophies of History*, [w:] S. Lindberg, M. Ojakangas, S. Prozorov (eds.), *Europe...*, s. 72-75.



ma jednak na tym, że wraz z realizacją zasady wolności końca dobiega Historia w swoim wydaniu racjonalistycznym – pozostaje tylko ową gotową już zasadę w formie państwa republikańskiego upowszechnić, co jest już domeną historii empirycznej. Zrealizowany już uniwersalizm europejski predestynowany jest do globalnej obowiązywalności.

Przyszłość w ramach stanu post-historycznego można sobie wyobrażać na wiele konkurujących sposobów. Na przykład heglista Shlomo Avinieri twierdzi, że Hegel nie wyklucza, że będzie miała ona charakter „historii po historii”, zwracając uwagę na te fragmenty wykładów, które dotyczą dziejowej misji, jaka padnie być może udziałem Słowian, Rosji czy Stanów Zjednoczonych<sup>552</sup>. Uniwersalizm pozostawałby w tej interpretacji otwarty na zerwanie z uprzywilejowaniem Europy. Jego rozwój mógłby stać się udziałem np. Ameryki, którą Hegel nazywa „krajem przyszłości” i do którego „tęsknią ci wszyscy, których nudzi historyczna zbrojownia Starej Europy”, Rosji, która „skrywa w sobie utajone jeszcze potencje” i powołana jest do „jeszcze wyższych celów” albo Słowiańszczyzny, która „nie wystąpiła (...) dotychczas jako czynnik samodzielny w łańcuchu przekształceń rozumu w świecie”<sup>553</sup>. Avinieri słusznie zauważa, że uchylając przed historią możliwość dalszego rozwoju Hegel zachowuje się konsekwentnie wobec własnych założeń: historia staje się zrozumiała dopiero *post factum*, wobec tego filozofia historii nie może zajmować się prognozowaniem, ogłaszaniem prorocstw czy futurologicznymi utopiami, ale obejmować swoją refleksją to, co już się zdarzyło. W perspektywie Hegłowskiej można więc jako hipotezę przyjąć przeobrażenia uniwersalizmu dokonane w przyszłości poza Europą. W ten sposób interpretować można – tak jak robił to Kojève – powstawanie XX-wiecznych imperiów na Zachodzie i Wschodzie Europy, wokół Stanów Zjednoczonych i Rosji, Hegłowskich kandydatów na „kraje przyszłości”.

Mniej interesuje mnie tu jednak „prawdziwe” stanowisko Hegla, a bardziej możliwości, jakie otwiera jego dyskurs. Nawet post-europejskie dzieje byłyby kontynuacją Jednego kursu ludzkości, historii uniwersalnej i w tym sensie na poziomie konceptualnym, bez względu na to, czy zasadą organizującą dzieje miałyby pozostać wolność czy jakaś inna wartość, byłyby one europocentryczne, ponieważ uwikłane uniformizującą wielką narracją nowoczesności, którą Europa stworzyła dla legitymizacji swojej dominacji – takie jest chociażby stanowisko filozofa Enrique

---

<sup>552</sup> S. Avinieri, *Hegla...*, s. 288-291.

<sup>553</sup> Cyt. za: Tamże, s. 298-290.

Dussela, który w swoich pracach usiłuje – w sposób bliski Derridzie – otworzyć nowoczesność na jej skrywaną i pogardzaną inność, po to, by zaproponować jej transnarodowe ujęcie, które pozwoli ugruntować nowy uniwersalizm, zgodny z wielobiegunowością świata i jego pluralizmem. Dusselowi w sukurs idzie Walter D. Mignolo, dla którego europejska nowoczesność od samego początku – podboju obu Ameryk przez Hiszpanów i Portugalczyków – naznaczona jest różnicą kolonialną, która przekreśla europejski uniwersalizm. Przechodzę do krytyki Hegla i europejskiej nowoczesności, jaką przedstawili obaj południowoamerykańscy filozofowie, by na jej bazie pełniej przedstawić stawki propozycji innego kursu dla Europy, zgłoszonej przez Derridę.

Dussel stoi na stanowisku, że europejska nowoczesność została ufundowana na wykluczeniu ludności kolonizowanej. Nowoczesnej podmiotowości – Europejczykowi – przeciwstawiono świat przedmiotowości, w którym oprócz ziemi i zasobów wystawionych na kolonialną grabież, umieszczono eksploatowane ciała podległej ludności autochtonicznej i czarnoskórych niewolników. Według Dussela filozofia dziejów Hegla stanowi wytwór dojrzałej nowoczesności, w której Europa po raz pierwszy w historii rzeczywiście staje się ośrodkiem dominującym i usiłuje swoją krótkotrwałą, dopiero co uzyskaną przewagę ugruntować we wszechogarniającej opowieści, która predestynowałaby ją do przywództwa. Historyczna peryferyjność Europy ulega zatem racjonalizacji, będąc przez Hegla wyjaśniana przez ogólnoswiatowy rozwój ducha ludzkiego. Jak komentuje pogląd Dussela Luis Martinez Andrade:

nowoczesność zawiera treści ambiwalentne i znajdujące się w ciągłym napięciu, ponieważ jedna z nich jest związana z procesem emancypacji, tzn. czyni aluzję do wyjścia ludzkości ze stanu niedojrzałości, a inna odnosi się do uzasadnienia irracjonalnej praxis przemocy. Wolnościowemu trzonowi ratio towarzyszy pęd do poświęcania rozmaitych inności<sup>554</sup>.

Dostrzeżona przez filozofów latynoamerykańskich, czerpiących z teorii dependyzmu (zależności) czy teologii wyzwolenia, kolonialność władzy opiera się na Heglowskich przeciwstawieniu bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie. Ten drugi, utożsamiany z wolną wolą, która podporządkowuje sobie przedmiotowość świata (byt-w-sobie) jest przez Hegla lokalizowany w Europie Zachodniej w kontrze do jednostek cywilizacyjnych, które

---

<sup>554</sup> L. M. Andrade, *Ameryka...*, s. 22.

odegrały już swoją rolę w historii (Wschód) i tych, które nie odegrały w niej jeszcze roli (Nowy Świat, Afryka, Europa Wschodnia). Dla Dussela Hegłowska dialektyka zaprzęgnięta do rozumienia historii powszechnej stanowi filozoficzne uzasadnienie europejskiego przedsięwzięcia kolonialnego w jego kolejnych fazach: merkantylistycznej, przemysłowej i imperialnej<sup>555</sup>. Przemocowy charakter europejskiego uniwersalizmu, jaki reprezentuje Hegel polega, zdaniem Dussela, na nieumiejętności rozpoznania Inności jako równoprawnego, choć różnego bytu-dla-siebie i niezdolności do wyobrażenia sobie takiego przepracowania różnicy, które nie prowadziłyby do stosunków posiadania, do kolonialności władzy. Hegel wprost zaleca deportację nadwyżkowej populacji kraju macierzystego do kolonii w odpowiedzi na sprzeczność trapiącą kapitalistyczne społeczeństwo, polegającą na generowaniu „motłochu”, biedoty żyjącej poniżej cywilizowanego poziomu i przeradzającej się w problem polityczny<sup>556</sup>. Dussel zarzuca Hegłowi podwójne wykluczenie z europejskiej nowoczesności: kolonialność władzy, która daje o sobie znać poza metropoliami, dotyka także spauperyzowane warstwy społeczeństw w Europie. Hegel uzasadnia stłamszenie Innego europejskim uniwersalizmem w kategoriach misji cywilizacyjnej: dzięki eksportowi populacji do kolonii Europa nie tylko pozbywa się swojego wewnętrznego niezrównoważenia, ale przede wszystkim pracuje na rzecz niesienia uniwersalnego ducha nowym narodom, które wyzbędą się swojego partykularyzmu, trzymającego je na uboczu historii powszechnej i same przekształcają się w nowoczesne państwa. Jak komentuje Dussel:

Każda opresja ma swoje ideologiczne uzasadnienie, ale każda rozpoczyna się, kiedy Inny usytuowany zostaje jako nie-byt; i w reedukacji Innego do służalczości upatruje się szanse na przekazanie mu ‘darów’ cywilizacji, bycia. Dla Hegła mediacją dla tego wielkiego zadania jest zawsze wojna<sup>557</sup>.

Co ciekawe, brazylijski myśliciel w ważnym dla krytyki europocentryzmu tekście *Europe, Modernity and Eurocentrism* wskazuje, że uprzedmiotowieniu Inności, jakiego dopuszcza się europejski uniwersalizm w Nowym Świecie, towarzyszyła fabrykacja europejskiej przewagi zaprojektowana wstecz<sup>558</sup>. Dussel, który odwołuje się w swoim

---

<sup>555</sup> E. Dussel, *Politics of Liberation. A Critical World History*, London 2011, s. 390-391.

<sup>556</sup> Tamże, s. 396-398.

<sup>557</sup> Tamże, s. 403.

<sup>558</sup> E. Dussel, *Europe, Modernity and Eurocentrism*, „Nepantla: Views from South” I, 3(2000), s. 465-478.

tekście m.in. do omawianych w poprzednim rozdziale badań Martina Bernala nad fabrykacją wizerunku starożytnej Grecji, utrzymuje, że wywodzenie Europy jako bezpośredniej kontynuatorki dziedzictwa greckiego i rzymskiego jest ideologiczną operacją dyskursywną, w wyniku której peryferyjna nie tylko w świecie antycznym, ale i średniowiecznym Europa Zachodnia urasta do rangi niemal transhistorycznego cywilizacyjnego centrum. Taka projekcja dziejów minionych Europy pozwala ugruntować europocentryczną narrację nowoczesności, która jest produktem Starego Kontynentu, podlegającym światowej uniwersalizacji. Dussel twierdzi, że nowoczesność nie jest fenomenem europejskim, lecz transkontynentalnym: peryferyjna w świecie euro-afro-azjatyckim Europa poszukując bezpośredniego połączenia z Dalekim Wschodem, który odgrywał rolę jednego z centrów XV-wiecznego świata, buduje nowe transkontynentalne powiązania z Amerykami, które zmieniają hierarchię geopolityczną. W nowym porządku Europa wybija się na pozycję centrum, co ma swoje odzwierciedlenie w dyskursie: uniwersalizm projektowany jest jako własność immanentnie europejska, sięgająca antyku zinterpretowanym w kluczu odrzuconego przez Bernala (i Dussela) modelu aryjskiego. Z kolei Nowy Świat nie wchodzi do narracji nowoczesności jako jeden z jej pełnoprawnych uczestników, który pada ofiarą europejskiej przemocy, ale jako antyteza nowoczesności, szaleństwo przeciwstawione rozumowi, wobec której przemoc i jej ofiary są usprawiedliwione, ponieważ wpisują się w ogólnoludzką opowieść o postępie i emancypacji. Autorska perspektywa Dussela, którą nazywa transnowoczesną – lub filozofią wyzwolenia – opiera się na postulatcie, by pojmować nowoczesność jako proces historyczny, w którym Inność od początku uczestniczy jako jej podporządkowany element i który może spełnić swoje emancypacyjne obietnice, tylko o ile Inność zerwie ze swoją przedmiotową kondycją. Choć u Derridy Inny będzie ujęty dużo bardziej abstrakcyjnie, kosztem konkretnych historycznych i geopolitycznych diagnoz, na jakie uwrażliwieni są myśliciele postkolonialni, to właśnie włączenie do europejskiej metanarracji jej Inności otworzy możliwość jej kontynuacji w przekształconej, pluriwersalnej formie.

W podobny do Dussela sposób europejską nowoczesność krytykuje Mignolo, dla którego także Hegłowska filozofia historii stanowi najpełniejszą wersję utożsamienia dziejów ludzkich, uniwersalnych z partykularną historią Europy<sup>559</sup>. Nowożytnie zachodnie filozofie nie tylko stawiają Europę w centrum historii,

---

<sup>559</sup> W.D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton and Oxford 2012, s. ix-x.

ale narzucają też wszystkim kulturom sposób konceptualizacji dziejów, który odnosi się do europejskiego doświadczenia: oddzielenie nowożytności od starożytności i średniowiecza – a na planie gospodarczym kapitalizmu od niewolnictwa i kapitalizmu – służy przedstawieniu historii jako stadialnego, progresywnego procesu, w którym rozpoznać się muszą obszary pozaeuropejskie. W efekcie różnica wobec europejskiego wzorca nowoczesności klasyfikowana jest jako zacofanie – etap dzikości, barbarzyństwa czy feudalizmu. Zaś przypadki, które nie poddają się łatwemu dopasowaniu do europocentrycznej wizji historii, mają status anomalii, które nie doprowadzają jednak łatwo do zmiany paradygmatu w Kuhnowskim sensie<sup>560</sup>, ale zyskują osobliwy, zewnętrzny status (ludy bez historii, orientalny despotyzm czy azjatycki sposób produkcji). Mignolo wspiera swoje rozważania na pojęciu kolonialności władzy, zaproponowanym przez peruwiańskiego socjologa Anibala Quijano w celu zidentyfikowania rasowych, politycznych i społecznych hierarchii narzuconych przez europejskich kolonizatorów w procesie podboju Nowego Świata<sup>561</sup>. Kolonialność władzy zasadza się zarówno na systemie urasowionych różnic klasowych, niezbędnych do wyzysku siły roboczej, jak i na odpowiadających im europocentrycznych systemach wiedzy, które naturalizują i dostarczają zracjonalizowanych uzasadnień istnieniu hierarchicznych stosunków społecznych. Systemy różnic i systemy wiedzy podtrzymywane są przez reprodukcję wzorców kulturowych umacniających wizerunek kolonizatorów i ich wartości jako lepszych, bardziej nowoczesnych czy wydajnych. Jak pisze Mignolo, kolonialność władzy okazuje się wyjątkowo trwałym mechanizmem podporządkowania, zdolnym przetrwać proces formalnej dekolonizacji, choć może podlegać daleko idącym przeobrażeniom: w XVI wieku hiszpańscy misjonarze byli w stanie narzucić różnicę kolonialną argumentując, że kolonizowani są niecywilizowani z powodu niedysponowania alfabetem i odznaczani się „nieczystością krwi” (w znaczeniu religijnym: bycia innowiercami), w XIX wieku dla filozofa takiego jak Hegel kryterium było posiadanie spisanej historii, a ówczesne rasistowskie teorie usiłowały „zbiologizować” koncepcję „nieczystości krwi”, zaś w końcu XX wieku, gdy swoją książkę *Local Histories/Global Designs* pisał Mignolo, kraje Ameryki Południowej dyscyplinowane były przez kryteria Konsensusu Waszyngtońskiego, związane z promowaniem neoliberalizmu jako nowej

---

<sup>560</sup> T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. J. Nowotniak, Warszawa 2011, s. 26-27.

<sup>561</sup> A. Quijano, *Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America*, „Nepentla: Views from the South”, 1(3).

uniwersalnej ideologii, która w istocie podtrzymywała zależny – czy też neokolonialny – status dawnych europejskich dominiów<sup>562</sup>. Narzuceniu wolnorynkowego fundamentalizmu towarzyszył kulturalizm, będący nową formą rasizmu – kiedy krytyka innych religii i argumenty otwarcie rasistowskie znalazły się na bakier z polityczną poprawnością, różnicę kolonialną ugruntowywano nieprzystawalnością określonych tradycji do stworzenia efektywnej, konkurencyjnej gospodarki. Mignolo jest jednym z najbardziej oddanych myślicieli w przeciwstawianiu się abstrakcyjnemu uniwersalizmowi, który skrywa kolonialność władzy. Autor twierdzi, że o ile pierwsza faza nowoczesności, którą utożsamia z budową zamorskich imperiów państw Półwyspu Iberyjskiego i ekspansją w kierunku Nowego Świata, charakteryzowała się okcydentalizmem – w ramach którego skolonizowany stał się wewnętrznym Innym – o tyle druga faza nowoczesności, w której przewagę uzyskały Wielka Brytania, Francja, Holandia czy Niemcy i która naznaczona była kolonizacją Azji i Afryki, wytworzyła inny wariant kolonialności władzy, znany jako orientalizm<sup>563</sup>. W obu przypadkach europejski uniwersalizm potrzebował Innego, którego należało zdyskredytować, odmawiając mu pełni człowieczeństwa. Abstrakcyjnemu, europocentrycznemu uniwersalizmowi Mignolo przeciwstawia własną perspektywę, związaną z takimi pojęciami jak konceptualny *delinking*<sup>564</sup>, myślenie graniczne (*border thinking*)<sup>565</sup>, wiedza podporządkowana (*subaltern knowledge*)<sup>566</sup>, czy geopolityka myśli<sup>567</sup>. Tym, co je łączy jest nacisk kładziony przez autora na potrzebę wykorzystania różnicy kolonialnej w celu zdemaskowania uniwersalnej historii jako historii partykularnie europejskiej i zniesienia narosłych na niej hierarchii. Konceptualny *delinking* odnosi się do politycznego postulatu *delinkingu*, związanego przede wszystkim ze tradycją dependencyzmu – ekonomista i czołowy krytyk europocentryzmu, Samir Amin, twierdzi, że państwa peryferyjne, uwikłane w neokolonialne zależności wobec najsilniejszych państw kapitalistycznych, powinny dokonać odłączenia (*delinking*) od tych zależności, po to, by zerwać z reprodukcją niedorozwoju, do którego są zmuszane<sup>568</sup>. Pisząc o konceptualnym *delinkingu*, Mignolo odnosi się do zidentyfikowanych przez Quijano kolonialnych systemów wiedzy: skolonizowani muszą być zdolni do opowiedzenia

---

<sup>562</sup> W. D. Mignolo, *Local...*, s. 3.

<sup>563</sup> Tamże, s. 57-58.

<sup>564</sup> Tamże, s. xxi.

<sup>565</sup> Tamże, s. 18.

<sup>566</sup> Tamże, s. 19-20.

<sup>567</sup> Tamże, s. xiv.

<sup>568</sup> S. Amin, *Delinking: Towards a Polycentric World*, London 1990.

swojej własnej historii, czego nie należy interpretować jako odwrotu od historii uniwersalnej w imię jakiejś autentycznej, ekskluzywnie pojmowanej historii, związanej na przykład z bezkrytycznym odzyskiwaniem przedkolonialnych tradycji. Mignolo zgadza się chociażby z badaczem islamskich nowoczesności, Azizem al-Azmehem, że całkowicie partykularne tożsamości są fantazją wytwarzaną przez samą siatkę pojęciową nowoczesnością podług binarnego podziału nowoczesne/przednowoczesne<sup>569</sup>. W postulacie konceptualnego *delinkingu* chodzi o dostrzeżenie, że historia uniwersalna jest możliwa do przedstawienia tylko w konfrontacji ze swoimi lokalnymi odsłonami, które uwzględniają fakt występowania kolonialności władzy – konfrontację tą Mignolo określa jako myślenie graniczne, dokonywane z wnętrza nowoczesności. Myślenie graniczne wyraża się poprzez pozytywną rewaloryzację wiedzy podporządkowanej, uwikłanej w kolonialne systemy produkcji wiedzy. Taka wiedza nie może pozorować swojego odcieśnienia, abstrahować od swojego usytuowania w geografii nowoczesności – musi być geopolityką myśli, realizującą maksymę „myślę, gdzie jestem” i zdającą sprawę ze swojego skażenia partykularyzmem, który wykorzystywany jest w podtrzymywanie kolonialności władzy.

Interpretacje Dussela i Mignolo były mi potrzebne, by na przykładzie Hegla pokazać, na czym polega europejski problem z Innością, z odmawianiem jej podmiotowości, historyczności, z klasyfikowaniem różnicy jako niższości i z wyzbywaniem się wobec niej odpowiedzialności i gościnności. To na tym tle należy rozpatrywać wkład Derridy – i jego odwołania do krytycznego wobec europejskiej troski o posiadanie Patočki – gdy idzie o przedstawienie nowego ujęcia relacji między europejskością a uniwersalizacją. Choć sam Mignolo krytycznie ocenia wysiłki francuski filozofa, który pozostaje jego zdaniem niewrażliwy na kolonialność władzy, stąd zdolny jest jedynie do wewnętrznej dekonstrukcji europejskiej nowoczesności, zamiast faktycznego otwarcia na to, co argentyński autor nazywa za Abdelkebirem Khatibim „innym myśleniem”<sup>570</sup> – dopuszczeniem możliwości, że to w idiomie Innego, zewnętrznym wobec europejskiej filozofii, należy dokonać krytyki europejskiego uniwersalizmu – to mimo wszystko, interwencja Derridy także służy odejściu od rozumienia Europy jako entelechii, która rozwija się dialektycznie w zgodzie z porządkiem potencjalności i aktu, poprzez znoszenie i absorpcję swojego zewnątrz.

---

<sup>569</sup> A. Al-Azmeheh, *Islams...*, s. 35-36.

<sup>570</sup> W.D. Mignolo, *Local...*, s. 82-84.

W *Widmach Marksa* Derrida zasygnalizuje tę różnicę, przeciwstawiając sobie (Heglowski) rozwój Ducha i nawiedzanie przez duchy:

Nawiedzenie jest z pewnością historyczne, ale nie jest datowane, nigdy nie daje się łatwo datować, usytuować w ciągu teraźniejszości, w następstwie dni, zgodnie z ustanowionym porządkiem kalendarza. Nawiedzenie jest niewczesne: nie zdarza się, nie przydarza się pewnego dnia Europie, tak jakby ta ostatnia, w określonym momencie swej historii, zaczęła cierpieć z powodu jakiegoś zła, pozwoliła, by coś zamieszkało w jej wnętrzu – to znaczy, by nawiedził ją jakiś obcy gość. To, że gość ten zawsze zajmował domostwo Europy, nie czyni go wcale mniej obcym. Ale przed nim nie było żadnego wnętrza, nie istniało nic wewnątrz. Widmowość przemieszczałaby się więc jako ruch tej historii. Nawiedzenie znamionowałoby samo istnienie Europy. Otwierałoby przestrzeń i relację do siebie tego, co zwane jest, przynajmniej od średniowiecza, Europą. Doświadczenie widma – w ten właśnie sposób Marks, wraz z Engelsem, będzie myślał, opisywał lub diagnozował określoną dramaturgię nowoczesnej Europy, szczególnie w dobie jej wielkich projektów unifikacyjnych<sup>571</sup>.

W powyższym cytacie daje o sobie znać przekonanie Derridy, że prawdziwa historyczność oparta jest na zdarzeniu, które nie wynika z logiki rozwojowej. Jest zawsze czymś nieprzewidywalnym, niechcianym, niemożliwym. Dlatego opiera się na nawiedzeniu przez widmo zmiany – pozostające poza czasem, choć przypominające o sobie w czasie – a nie przez postęp Ducha. W przykładzie Europy, którym posługuje się Derrida, chodzi o nawiedzenie, które nawet nie musi przychodzić z zewnątrz, nie wprowadza do Europy intruza, ale ujawnia tkwiące w niej pęknięcie, nie-całość – nie przestając przy tym generować efektu obcości czy zwykłego strachu przed nieznanym. Europa nie jest tożsama z samą sobą, wystawiona jest na nieustanne różnicowanie samej siebie. Derrida podkreśla, że Marks i Engels pisali o widmie komunizmu, które krąży w Europie w momencie jednego z jej projektów zjednoczeniowych (Święte Przymierze). Nieprzypadkowo również jego własny komentarz poświęcony sytuacji w Europie, zawarty w *Innym kursie*, jest wyraźnie osadzony w kontekście narracji o unifikacji, odzyskaniu czy powrocie do Europy.

Jak zauważa Connell Vaughan, Derrida upiera się, że nawet w perspektywie Heglowskiej koniec historii jest zjawiskiem niemożliwym. Należy je odczytywać co najwyżej jako koniec rozwoju Ducha, który jest zarazem początkiem rzeczywistej historyczności, opartej na zdarzeniu niemieszczącym się dłużej w ontologii aktu

---

<sup>571</sup> J. Derrida, *Widma...*, s. 21.



i potencjalności, lecz w hauntologii<sup>572</sup>. Koniec historii sam jest takim nawiedzającym zdarzeniem, otwierającym na nieprzewidziane możliwości, zawieszonym między pożegnaniem przeszłości a powitaniem przyszłości – Derrida pokazuje, że takie jest znaczenie francuskich słów *salut* i *adieu*, używanych często w stosunku do Innego, obcego, gościa. Prowokujące byłoby w tym kontekście przywołanie interpretacji Hegłowskiej dialektyki, przedstawionej przez filozofkę Susan Buck-Morss. Stanowiłaby ona nie tylko odparcie jednostronnej krytyki europejskiego uniwersalizmu na przykładzie Hegla, jaką przeprowadzają Dussel, Mignolo czy Derrida, ale demonstrowałaby nieoczekiwaną bliskość między otwarciem historii po jej końcu, którego w ramach heglizmu próbuje dokonać Derrida, a własnym stanowiskiem Hegla, nieopacznie przegapionym przez jego interpretatorów. Jeśli zaakceptować wnioski Buck-Morss zamieszczone w książce *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, musielibyśmy przyjąć, że to właśnie różnica kolonialna, która politycznie wyartykułowana została z pełną mocą w haitańskiej rewolucji, stała się inspiracją dla Hegłowskiej dialektyki Pana i Niewolnika<sup>573</sup>. Jeśli przyjąć argumenty, które przytacza autorka, by uzasadnić tezę, że do powstania tej koncepcji Hegla nie zainspirowało wcale metaforyczne niewolnictwo w feudalnych społeczeństwach Europy, ale faktyczne niewolnictwo występujące w handlu oceanicznym i na plantacjach w Nowym Świecie i że podjęta przez niewolnika walka „na śmierć i życie” nie stanowi jedynie pewnej filozoficznej konstrukcji, ale jest odpowiedzią na autentyczną walkę, do jakiej doszło w toku rewolucji haitańskiej, to okaże się, że linearna, teleologiczna i europocentryczna filozofia historii Hegla otwiera się różnicę kolonialną, o której przegapienie oskarżali autora *Fenomenologii ducha* Dussel czy Mignolo. Natomiast europocentryczne i pełne stereotypów pod adresem Afrykańczyków z Nowego Świata *Wykłady z filozofii dziejów* miałyby według Buck-Morss być dopiero pokłosiem politycznego rozczarowania degeneracją rewolucji haitańskiej, w wyniku którego Hegel przestał darzyć rewolucjonistów i zachodnich abolicjonistów wcześniejszą, entuzjastyczną sympatią<sup>574</sup>. Nie jest moim zamiarem oceniać tutaj trafność argumentacji przedstawionej przez Buck-Morss, która dostarcza interesujących dowodów na to, że Hegel żywo interesował się przebiegiem rewolucji na Haiti. Ważniejsze niż dotarcie do „prawdziwego” stanowiska Hegla jest dla mnie wskazanie na to, do jakiego stopnia nawet szczytowe

---

<sup>572</sup> C. Vaughan, *Derrida's Supplement to the Hegelian Dialectic of Spirit*, „Hegel-Jahrbuch” volume 2015, Issue 1, s. 341-342.

<sup>573</sup> S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2014, s. 60-64.

<sup>574</sup> Tamże, s. 85-86.

dyskursy na temat europejskiego uniwersalizmu, otwierają się na możliwość takich reinterpretacji, które wychwytyjąc marginalizowane wątki i wyparte historie, mogą złożyć się na perspektywę, którą Buck-Morss nazywa „alter-modernistyczną”, która „bierze pod uwagę wszystkie krytyki uniwersalnego humanizmu, a jednocześnie pragnie doprowadzić do jego odrodzenia”<sup>575</sup>. Haitańską rewolucję w terminach uniwersalizmu politycznego, który wyraża się w tym, co zróżnicowane i pojedyncze, prowadząc tym samym do pluralizacji oświecenia, postrzega także Nick Nessbit w książce *Universal Emancipation*<sup>576</sup>.

Przykład takiej perspektywy odnajdujemy u Derridy, przez którego koniec historii pojmowany jest w swej niemożliwości i otwarciu na Innego. W *Innym kursie* filozof wychodzi od tezy o wyczerpaniu się dyskursów europejskości, które bazowały na uniwersalizmie. Derrida w zawołany sposób odwołuje się do Heglowskiej filozofii dziejów, pozwalając sobie na grę słowną z francuskim terminem *cap*, który znaczy zarówno przylądek, kurs, głowę, dziób okrętu, szpicę i który przenika do słowa *capital* (kapitał, ale też stolica, głowica). Z wszystkich tych znaczeń *cap*, Derrida czyni pełny użytek. Zwraca uwagę, że Europa wyobraża sobie samą siebie jako przylądek, który wyznacza kurs uniwersalnej cywilizacji, jako dziób okrętu, który ten kurs pokonuje, a miasta takie jak Paryż ogłaszały się stolicą świata (*capital*), połączonego przez akumulację kapitału (*capital*). Z właściwą sobie erudycją Derrida zestawia ze sobą te wszystkie znaczenia:

Europa jest nie tylko geograficznym przylądkiem [*cap*], który zawsze tworzył dla siebie wyobrażenie lub figurę duchowego kursu [*cap*], rozumianego jednocześnie jako projekt, zadanie lub nieskończona, to znaczy uniwersalna, idea: pamięć siebie, która gromadzi się i akumuluje, kapitalizuje się w sobie i dla siebie. Europa połączyła też swój obraz, swe oblicze, swą figurę i samo swe miejsce [*lieu*], samo swe wydarzenie [*avoir-lieu*] z obrazem szpicy, przedniej straży, wysuniętego szpica [*pointe*], można by rzec: czubka [*pointe*] fallusa, a zatem, raz jeszcze, z tym, co wyznacza kurs [*cap*] dla cywilizacji całego świata lub ludzkiej kultury w ogólności. Idea awangardy i wysuniętego szpica, określająca to, co przykładowe, jest ideą idei europejskiej, stanowi jej *eidos*, rozumiany jednocześnie jako *arche* – idea początku, ale też przywództwa (to, co wyznacza kurs [*cap*] jako głowa [*tête*], miejsce kapitalizującej pamięci i decyzji, a także kapitan) i jako *telos* – idea celu, granicy, która wypełnia i dokańcza lub kładzie kres, na krańcu ukończenia, u końca zwieńczenia (podkreślenie moje – Ł.M.). Wysunięty szpic [*pointe*] jest

<sup>575</sup> S. Buck-Morss, *Odzyskać uniwersalizm!*, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/czytaj-dalej/20140422/buck-morss-odzyskac-uniwersalizm> (dostęp: 17.12.2017 r.).

<sup>576</sup> N. Nessbit, *Universal Emancipation. The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*, Charlottesville and London 2008, s. 20-21.

jednocześnie początkiem i końcem; jest miejscem, z którego lub z uwagi na które wszystko ma miejsce<sup>577</sup>.

Powyższy cytat jest efektowną prezentacją dyskursu europejskości, geografii mentalnej Europy, związanej z uniwersalizmem, który kurs Europy utożsamiać każe z kursem całego świata. Dyskurs ten jest jednak, jak zauważa Derrida, wywrotny: określanie siebie przy pomocy obrazu najdalej wysuniętej szpicy cywilizacji, powoduje, że Europa zachwyca się samą sobą, utożsamia się z sobą, zyskując partykularną, etnocentryczną tożsamość kulturową. Europa „zachowuje się i skupia w pokusie, ryzyku lub szansie zachowania u siebie, zachowania w swoim domostwie turbulencji, jaką niesie ‘z’ – uspokojenie jej poprzez przekształcenie w zwykłą, wewnętrzną granicę”<sup>578</sup>. Wówczas Europa zrzuca się jakiegokolwiek kursu, staje się Europą zasklepioną w sobie, rezygnującą z transgresyjności, skupioną na celebrowaniu swojej wyjątkowości i zabezpieczaniu swojej różnicy przed zewnątrz.

Derrida zmierza do pomyślenia innego kursu dla Europy – kursu, który przekształci także same rozumienie europejskości i podział wewnątrz/zewnątrz, na którym się ono zasadza. W tym celu podkreśla, że „stara Europa wyczerpała wszelkie możliwości dyskursu i kontradyskursu o własnej identyfikacji”. Także antyeuropocentryczna krytyka, uderzająca w europejski uniwersalizm potwierdza uprzywilejowanie Europy, centralność jej kursu: „wyznanie, wina, samooskarżenie w nie większym stopniu wymykają się temu staremu programowi niż celebrowanie samej siebie”<sup>579</sup>. Wyobrażenie wnętrza Europy i jej zewnątrz jest zachowane, gdy krytyka skupia się na zatrzymaniu dominującego kursu, zamiast dążyć do otwarcia kursu na zmianę lub stworzenie przestrzeni dla wielości kursów. Derrida twierdzi, że europeizm rzeczywiście stał się ukrytą narracją uniwersalną, typową dla nowoczesności, dlatego wszyscy, czy tego chcemy, czy nie, jesteśmy jego spadkobiercami i ponosimy za niego odpowiedzialność. Dyskurs ten stał się jednak przebrzmiały, skończony „od momentu, gdy Europa widzi siebie na horyzoncie, to znaczy z perspektywy swego kresu [*fin*] (a horyzont, po grecku, oznacza granicę), nieuchronności [*imminence*] swego końca [*fin*]”<sup>580</sup>. W zasadzie był on więc

---

<sup>577</sup> J. Derrida, *Inny...*, s. 34.

<sup>578</sup> Tamże, s. 35.

<sup>579</sup> Tamże, s. 36.

<sup>580</sup> Tamże, s. 37.

przebrzmiały od zawsze, ze względu na to, że operował w horyzoncie oczekiwań: horyzont, zdaniem Derridy, jest przestrzenią pozornego, ograniczonego otwarcia, w której może pojawić się tylko to, co już antycypowane. Przekraczanie horyzontu jest operacją dialektyczną, w którym podmiot przekracza swój innobyt, asymiluje go. Historia, która rozwija się w oparciu o forsowanie horyzontu nie jest prawdziwie historyczna – w tradycji Hegłowskiej znosi jedynie swoje tymczasowe ograniczenia (*die Schranken*), które są już z góry przekreślone, założone jako przekroczone, a w tradycji Husserłowskiej mediuje między poznaniem nieadekwatnym a obietnicą jego adekwatności. Mówimy „horyzont oczekiwań”, ponieważ zakładamy, że horyzont przygotowuje już nas na to, co może się zza niego wyłonić. Horyzont zna tylko logikę rozwoju Ducha, nie zna nawiedzenia.

Pod tym względem stanowisko Derridy należy starannie odróżnić od autorów, którzy twierdzą, że w uniwersalizmie niejako założona jest jego zdolność do asymilacji różnicy i pogłębienia inkluzji. Przykład takiego stanowiska odnajdziemy u czołowej filozofki politycznej, Seyli Benhabib, która pisze, że w ideały demokratyczne wpisany jest kosmopolityzm, możliwość uniwersalizacji, która jest realizowana poprzez procesy „iteracji demokratycznych”<sup>581</sup>. Zaczerpnięty z językoznawstwa termin „iteracja” opisuje czynność powtarzania tej samej instrukcji. Benhabib powołuje się tu na przemyślenia Derridy, zgodnie z którymi każde powtórzenie wprowadza ze sobą modyfikację, każda iteracja jest alteracją<sup>582</sup>, przywołanie tego samego powołaniem czegoś innego. Iteracja opiera się na iluzji przywołania, przypomnienia oryginalnego użycia czy znaczenia, ale wraz z nowym kontekstem zmianie ulega także jej sens. Wydaje się niestety, że Benhabib gubi gdzieś stawkę Derridiańskiego odczytania, pozbawiając iterację alteracji. Zamiast tego filozofka przyjmuje, że wyobrażenie uniwersalizmu w toku kolejnych przywołań nie ulega zmianie, lecz doświadcza pełniejszego urzeczywistnienia, potwierdza się, np. w ten sposób, że prawa, które przysługiwały dotąd wybrancom, zostają rozszerzone o kolejne, dotychczas wykluczone grupy i w tym procesie wyzbywają się swojej partykularnej podstawy. Jej obrona uniwersalizmu przed zarzutami o niegościnnność wobec różnicy sprowadza się do optymistycznego założenia, że rzeczywisty uniwersalizm każdorazowo zdolny jest do przezwyciężenia swojej partykularystycznej antytezy w sposób, który będzie dla niego wzbogacający.

---

<sup>581</sup> S. Benhabib, *Prawa Innych...*, s. 133, 185, 189.

<sup>582</sup> J. Derrida, *Signature, Event, Context*, [w:] J. Derrida, *Limited Inc.*, Illinois 1988.

Stanowisko Derridy jest bardziej radykalne: poza mechanizmem, na który zwraca uwagę Benhabib, możliwe jest gruntowne przekształcenie uniwersalizmu w konfrontacji z innobytem niepodlegającym asymilacji.

Derridiański mesjanizm bez mesjasza był pomyślany jako perspektywa, która wymyka się teleologii, która nie zna horyzontu, nie wypełnia historii, ale ją zawiesza po to, by w zasadzie wystawić ją na to, co rzeczywiście historyczne, nieplanowane. Nowe, pozbawione eschatologii pojęcie mesjanskości Derrida wypracowuje inspirując się Walterem Benjaminem. Dla autora *O pojęciu historii* odrzucenie pustego, linearnego, ewolucjonistycznego czasu historycznego<sup>583</sup>, który był ograniczony horyzontem oczekiwań, skutkowało afirmacją „słabej mesjanicznej siły”<sup>584</sup>, która wiąże ze sobą przeszłe i obecnie żyjące pokolenia klas opresjonowanych. Jak precyzuje Sami Khatib, w materializmie historycznym Benjamina terażniejszość nie oczekuje zbawienia wraz z przyjściem mesjasza – to przeszłość, jej krzywdy, przegrane walki i niespełnione nadzieje zbawiane są przez profaniczne działania w terażniejszości<sup>585</sup>. Celem tak rozumianej historii nie jest jej dopełnienie, przyspieszenie czy nawet zapanowanie nad nią w celu jej zmiany, ale jej zatrzymanie, unieczynnienie, zawieszenie wszelkich obowiązków wbrew obietnicom postępu, jakie do nich przypisano<sup>586</sup>. Derrida wykorzysta Benjaminowską krytykę czasu historycznego, ale nie podąży za autorem *Pasaży* w kierunku mniejszościowego materializmu, opierającego nieteleologiczną koncepcję dziejów i zbawienia na tradycji klas zdominowanych. Szukając tego, co rozrywa pusty, homogeniczny czas Derrida zwróci się do kategorii Inności – w rozumieniu, jakim posługuje się nią Emmanuel Levinas<sup>587</sup>, gdzie Inny jest nieprzenikniony, nieporównywalny, niezastępowalny, wymykający się immanencji. Pojawienie się Innego nie wprowadza do historii eschatologii, ale otwiera ją na mesjańską obietnicę. Inny – podobnie jak analogiczne koncepty używane przez Derridę: sprawiedliwość, która nadchodzi, demokracja, która ma nadejść czy gościnność bezwarunkowa – musi pojawić się bez żadnego horyzontu oczekiwań, bez żadnej profetycznej zapowiedzi czy racjonalizującej kalkulacji. Rodolphe Gasché, filozof, który idei Europy w tradycji fenomenologicznej i post-fenomenologicznej,

---

<sup>583</sup> W. Benjamin, *O pojęciu historii*, [w:] W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. K. Krzemieniowa, Poznań 1996, teza XIV.

<sup>584</sup> Tamże, teza II.

<sup>585</sup> S. Khatib, *The Messianic Without Messianism. Walter Benjamin's Materialist Theology*, „Anthropology and Materialism. A Journal of Social Research”, 1/2013.

<sup>586</sup> M. Pospiszyl, *Zatrzymać...*, Warszawa 2016.

<sup>587</sup> E. Levinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Mizgalski, Warszawa 1999, s. 93.

poświęcił całą monografię, zwraca uwagę, że Inny jest dla Derridy tym, kto przebija każdy partykularny horyzont, kto wystawia na powrót na działanie uniwersalizmu, znoszenia własnych ciasnych horyzontów<sup>588</sup>. Chociaż każdy horyzont jest otwarty, a ściślej należałoby powiedzieć „przesuwny”, to jego otwarcie zawsze jest wyznaczone obecnym usytuowaniem podmiotu i „horyzontem horyzontów”, który funkcjonowałby niczym transcendentalne podłoże dla wszelkich partykularnych horyzontów. Podobnie jak Patočka, Derrida chce wyrwać się z tak pojętego totalizującego i zaciemniającego horyzontu. W tym celu nie zadowala się ani horyzontem, którego nie chcielibyśmy przekraczać, żeby utrzymać nasz spokój – tak jak nie chce się przekraczać progu bezpiecznego, przytulnego domu, wrzuconego w otoczenie postrzegane jako wrogie (tak można interpretować anty-universalistyczny partykularyzm), ani horyzontem, który jest wprawdzie przesuwany, ekspansywny, ale postępuje według z góry założonego planu, będąc otwarciem zachodzącym w ramach zamknięcia, nakierowanym na uniknięcie dyskomfortu związanego z doznaniem rzeczywiście rewolucyjnego zdarzenia, niemieszczącego się w zakładanych oczekiwaniach. Tym, czego Derrida poszukuje jest transgresja transgresji.

Oczywiście stosowana przez Derridę metaforyka horyzontalna nie jest przypadkowa. Z jednej strony, świadomie nawiązuje ona oczywiście do wspomnianej już roli horyzontu w myśleniu o Europie w tradycji fenomenologicznej Husserla i Patočki. Z drugiej, przebijanie horyzontu w dalszym ciągu umożliwia mierzenie się z Hegłowską filozofią historii. Wędrowka horyzontów jest dla Hegla wyznaczona wędrowką słońca po niebie – postępuje ze Wschodu na Zachód, niosąc dobrą nowinę wolności. Tak przedstawiony kurs Ducha, dziejów, wolności ma swoją „szpicę”, punkt dojścia w Europie Zachodniej, choć Derrida trafnie rozpoznaje, że *telos* jest tu zarazem *arche* (punkt dojścia organizuje retrospektywnie punkt wyjścia, punkty wyjścia ukierunkowuje się na kres wędrowki), jak i *eidos* (w kursie dziejów wyraża się uniwersalistyczna idea europejska). Zarazem jednak, jak pokazałem wyżej, przywołując interpretację Avineriego i rozważania Vaughana, domknięcie filozofii, jaką dla Hegla jest koniec historii, może być – wedle niemieckiego filozofa – jej nieoczekiwanym otwarciem. Jutrzenka wolności może postępować dalej na Zachód, w stronę Nowego Świata, ale także cofnąć się na Wschód – do Słowiańszczyzny czy do Rosji. Skoro Hegel dopuszcza więc „anomalie” w swoim dyskursie, nie ma powodu, by cokolwiek –

---

<sup>588</sup> R. Gasché, *Europe...*

poza jego uprzedzeniami – nie predestynowało do palmy pierwszeństwa Chiny, Japonię, Indie, Bliski Wschód, Amerykę Południową, a nawet Afrykę, którą Hegel powiązał z nierozświetlonym jeszcze przez historię czarnym kontynentem. Po końcu historii, tak jak diagnozuje go Hegel, a po nim Kojève czy Fukuyama, historia stawałaby się naprawdę historyczna: dostępne byłby inne kursy dziejów. Jednak operacja, jakiej dokonuje Derrida jest jeszcze bardziej radykalna: nie chodzi tu wyłącznie o hipotezę kontynuacji wędrówki przy zmienionej (nie-zachodniej) trasie, albo o dopuszczenie wielości kursów. Takie opcje mieszczą się z pewnością w horyzoncie otwartym przez Derridę, ale jego stawka polega na czymś innym: na pozbawieniu kursu jego lokacji docelowej, ścisłych współrzędnych organizujących wędrówkę („szpica”) i zgubieniu portu macierzystego – na wyjściu poza *telos*, *eidos* i *arche*. Tylko taka operacja dokonana na heglizmie otwierałaby historię, uwalniając ją zarazem ze sztywnych, przewidywalnych horyzontów antycypacji. Zamiary francuskiego filozofa dotyczące potrzeby redefinicji pojęcia historii, trafnie rozpoznaje Małgorzata Kowalska w swoim zestawieniu Derridy i Hegla:

Historia, która byłaby tylko urzeczywistnieniem się sensu osiągniętego w końcu swoje maksimum, przekreślałaby autentyczny czas, ruch, zmianę. Chodzi zatem nie o to, by wraz z metafizyką odrzucić również pojęcie historii, ale o to, by historię – lub, lepiej, historyczność – wyzwolić z metafizyki, z kultu obecności i teraźniejszości<sup>589</sup>.

W innym miejscu *Dialektyki poza dialektyką* Kowalska pisze, że Derridzie chodzi o dotarcie do zewnątrz filozofii, autentycznego zewnątrz, które nie byłoby tylko Heglowskim innobytem – zakładanym już w dialektycznej koncepcji granicy – ale „innością, której myślenie nie potrafi zasymilować i która w ten sposób postawi je pod znakiem zapytania”<sup>590</sup>.

Pytanie zasadnicze, do którego zmierzam w tej części rozważań brzmi: czy wyjście poza europocentryczną historię, poza dyskursy europejskości ufundowane na wyobrażeniu uniwersalnego Kursu (Derrida podkreśla, że nie jest to tylko *casus* Hegla, ale także tak ważnych dla niego Husserla, Heideggera czy Valéry’ego<sup>591</sup>), musi skutkować porzuceniem Europy jako konstruktów z konieczności opartego na dominacji i arbitralnej przemocy uniwersalizacji? Czy może dla Europy istnieje jakieś „życie po życiu”, stan analogiczny do tego, który Patočka nazwał post-Europą? Derrida idzie

---

<sup>589</sup> M. Kowalska, *Dialektyka...*, s. 183-184.

<sup>590</sup> Tamże, s. 350.

<sup>591</sup> J. Derrida, *Inny...*, s. 36.

śladem swojego czeskiego poprzednika i nie zadowala się sprowadzeniem Europy do jednego z wielu partykularyzmów, próbując ocalić z jej przebrzmiałych dyskursów uniwersalizm po to, by uczynić z niego dziedzictwo prawdziwie powszechne, by wyzwolić Europę z roli funkcjonariuszki ogólnoludzkiego Ducha, Kursu, Postępu. Dekonstrukcja uniwersalizmu nie jest prowadzona na rzecz partykularyzmu, ponieważ Derrida podkreśla, że partykularyzm będąc rewersem uniwersalizmu, jedynie potwierdza jego obowiązywalność i utrzymuje, zamiast znosić, ich opozycję. Derrida próbuje wyjść poza europocentryzm i anty-europocentryzm i jednocześnie poza dialektykę tych dwóch podejść do historii – uniknąć zarówno szukania źródeł europejskości, do których można by w jakiś sposób powrócić, jak i przekraczania horyzontów europejskości, które byłyby już wyznaczone kursem historii<sup>592</sup>. Tym, co ma wyprowadzić Europę z dialektyki historycznej jest zdarzenie, które zaburza wszelką prawidłowość, owo „dzisiaj”, które Derrida znajduje w *Uwagach o wielkości i upadku Europy* Paula Valéry’ego („No dobrze! Co zamierzacie zrobić? Co zamierzacie zrobić DZISIAJ?”<sup>593</sup> – pyta francuski poeta). To „dzisiaj” Derrida eksponuje u progu lat dziewięćdziesiątych XX wieku, gdy w Europie zaczyna dominować język powrotu do źródeł<sup>594</sup>, wypełnienia się narracji o europejskości:

Dlaczego dzień dzisiejszy miałby zasługiwać na wielkie litery? Dlatego, że tym, co z trudem przychodzi nam dzisiaj tworzyć i pomyśleć dla Europy, dla Europy oderwanej od samoidentyfikacji jako powtórzenia samej siebie, jest właśnie jedyność „dnia dzisiejszego”, pewne zdarzenie, niepowtarzalne nadejście Europy, tu i teraz. Czy istnieje jakiś całkowicie nowy „dzień dzisiejszy” Europy, „dzień dzisiejszy”, którego nowość nie przypominałaby zwłaszcza tego, co nazywano – w ramach innego znanego programu, jednego z najbardziej złowieszczych – „Nową Europą”?<sup>595</sup>

Złowieszczy program „Nowej Europy”, o którym wspomina Derrida, to oczywiście nazistowska propaganda z okresu II wojny światowej, nastawiona na pozyskanie podbitych narodów dla hitlerowskiej polityki<sup>596</sup>. Program ten był skrajną wersją bardziej podstawowego wyobrażenia Europy jako jednostki kulturowej dysponującej stabilną, wyjątkową tożsamością. Odnajdziemy go nie tylko w odcieniach konserwatywnych, identarystycznych, które mają na celu ochronę odrębności Europy

---

<sup>592</sup> Tamże, s. 18.

<sup>593</sup> Cyt. za: tamże, s. 17.

<sup>594</sup> Tamże, s. 15.

<sup>595</sup> Tamże, s. 18.

<sup>596</sup> J. Tomaszewicz, *Brunatna Europa*, <http://www.legitymizm.org/brunatna-europa> (dostęp: 11.06.2017 r.).



przed zewnątrz, ale także w wariantach progresywistycznych, w których wyjątkowość Europy predestynuje ją do europeizacji globu, do absorpcji zewnątrz. W obu przypadkach Europa ufundowana jest na ontoteologicznej podstawie, w sensie, w jaki Kantowskie pojęcie ontoteologii przekształcili Martin Heidegger i Derrida: sprowadzenia Bycia do Bytu (ontologia) i wyprowadzenia go z Bytu najwyższego, Boga (teologia). Ten sposób myślenia, który Derrida będzie nazywał metafizyką obecności, opiera się na założeniu, że istnieje źródłowa obecność, która anihiluje różnicę, inność poprzez sprowadzenie jej do tożsamości. W tej perspektywie należy odbierać przekształcenie europejskości, do którego dąży Derrida: nie szuka on europejskiej kultury, źródeł, korzeni. Traktuję kulturę, której etymologia wskazuje przecież na kultywację ziemi, jako „to, co przydarza się korzeniom”<sup>597</sup>, a zatem jako to, co je rozrywa, przeszczepia, przekształca. To dlatego do korzeni nie można ani powrócić, ani być im wiernym – jeśli przez wierność będziemy rozumieć pielęgnowanie ich w zgodzie z góry założonym planem.

Nieprzypadkowo Derrida tak często odwołuje się do swojej biografii, by ugruntować tezę o wykorzenieniu Europejczyka. Wychowany we francuskiej kolonii w Afryce Północnej (Algieria) w rodzinie sefardyjskich Żydów, dorastający wśród muzułmanów, także pod rządami kolaboracyjnego reżimu Vichy, w swojej książce o Europie chętnie odwołuje się do metaforyki morskiej, żeglarskiej (kurs, horyzont, przylądek, brzeg, dziób, kapitan), by podkreślić metysaż, na jaki został wystawiony i który uznaje za charakterystyczny dla europejskości<sup>598</sup>. Filozof podkreśla, że skapitalizował „starą Europę”, jej uniwersalistyczną kulturę z perspektywy „innego brzegu”<sup>599</sup> Morza Śródziemnego – dzięki czemu nie dał się jej pochłonąć całkowicie – ale też kultura francuska odseparowała go od partykularyzmu Maghrebu. Swojej europejskości Derrida nie opisuje więc jako odkrycia (drugiego brzegu), które skutkowałoby porzuceniem „korzeni”, ani powrotu do Europy (wraz z przeprowadzką do Francji) czy też dochodzenia do niej (wraz z modernizacją Algierii). Korzenie Derridy są rozdarte między dwoma brzegami, kursujące po morzu. Nie można do nich wrócić, ani się od nich odwrócić.

---

<sup>597</sup> Tamże, s. 13.

<sup>598</sup> Tamże, s. 13.

<sup>599</sup> Tamże, s. 14.

Derrida podejmował problem zależności między „północnymi” a „południowymi” kulturami, szeregowanymi przez europejskich myślicieli na zasadzie binarnych opozycji (Północ/zima/chłód/potrzeby i Południe/lato/gorąc/pasje), które miały uzasadnić dynamizm, kreatywność i pęd ku wolności charakteryzujący ludy Północy oraz bierność, zastój i podległość typowe dla ludów Południa. W *O gramatologii* skonfrontował się z determinizmem klimatycznym Jana Jakuba Rousseau, by zakwestionować pogląd, że Północ i Południe są zamkniętymi całościami, posiadającymi przypisane cechy. Derrida pokazał, że ich tożsamości są relacyjne, tworzone na zasadzie konstytutywnego zewnątrz, a zatem każda z nich różnicuje się wewnętrznie: Północ ma swoje Południe, w obrębie którego znowu wyróżnić można mniejsze jednostki o binarnym usytuowaniu<sup>600</sup>. To dlatego podział nie dotyczy tylko kontynentów (np. Europy i Afryki), ale dzieli wewnętrznie kontynenty (Europa Północna i Południowa, Afryka Północna i Południowa), państwa (Włochy Północne i Południowe), regiony czy miasta, przypisując każdorazowo jego mieszkańcom cechy charakteru w wartościujący, hierarchiczny sposób. Inność jest już wewnętrzna, staje się konstytutywnym zewnętrzem w procesie sedymentacji tożsamości. W drugim ruchu „zewnętrzne zewnątrz” staje się kolejną, negatywnie waloryzowaną innością.

Stawką, na której zależy dekonstrukcji, nie było jednak nigdy odzyskanie „wypartej” inności. Skutkowałoby ono symetrycznym procesem przepędzenia różnicy i okopaniu się na identarystycznych pozycjach. Chociaż Derrida przyznawał uciskanym tożsamościom prawo do oporu wobec zewnętrznej dominacji, który to opór musiał wiązać się z jakimś rodzajem rewaloryzacją własnego języka, to odzyskanie różnicy docelowo nie miało prowadzić na tory separatystyczne, lecz umożliwić pokazanie przemocy dyskursu. Jak pokazuje Philip Leonard w książce, w której bada m.in. użyteczność poststrukturalizmu dla wypracowania otwartych ujęć europejskości, mocno biograficzny tekst Derridy o „monojęzykowości” Innego stanowi głos sprzeciwu wobec wykorzystywania kolonizacji jako pretekstu do konstruowania zamkniętych, pseudo-źródłowych projektów politycznych<sup>601</sup>. Tekst rozwija wątki zasygnalizowane tylko w *Innym kursie*: konieczność pamiętania języka zdominowanego w celu przeciwstawienia się językowi dominującemu, homogenizującemu, której towarzyszyć musi jednak dystans wobec wszelkiej obietnicy odzyskania źródła, które jest zawsze

---

<sup>600</sup> J. Derrida, *O gramatologii...*, s. 282-284.

<sup>601</sup> P. Leonard, *Nationality...*, s. 38-41.

nieobecne, przemieszane, zróżNICowane (używając zapisu zaproponowanego przez Tadeusza Sławka i Tadeusza Rachwał<sup>602</sup>). Derrida pozwala sobie na prowokującą tezę: „niektórzy ludzie muszą poddać się homo-hegemonii dominujących języków. Muszą nauczyć się języka Panów, kapitału i maszyn; muszą utracić swój idiom po to, by przetrwać lub żyć lepiej. Tragiczna ekonomia, niemożliwa rada”<sup>603</sup>. W swojej krytyce postkolonialnych nacjonalizmów Derrida idzie tu, jak zauważa Leonard, szlakiem przetartym przez Frantza Fanona: żeby zdominowani mogli efektywnie przeciwstawić się dominującym, nie mogą kultywować plemiennych tradycji. Muszą odwołać się do najnowocześniejszej dostępnej formy politycznej (państwo narodowe), jednak nie po to, by kopiować dominujących i ich pomysły na urządzenie ludzkości, lecz po to, by wprowadzić do ich międzynarodowego języka nowe rozwiązania, które zachwieją geopolitycznym *status quo*. Powtarzanie przez zdominowanych ścieżki, którą obrali dominujący artykułuje się jako różnica, iteracja jest alteracją, która wprowadzając pozornie to samo do porządku światowego wytwarza w istocie nieporządek, przywracając mu zdarzeniową historyczność.

To rozdarcie, graniczność, którą filozof odnajduje w swojej biografii, jest tylko szczególnym przypadkiem konstytutywnej dla kultury nie-tożsamości z samą sobą<sup>604</sup>. Niemożliwość pełnej identyfikacji z samym sobą – podmiotem jednostkowym lub zbiorowym – jest, jak zauważa Derrida, widoczna na poziomie języka: francuskie *avec soi*, być „u siebie”, „w domu”, znaczy zarazem być „ze sobą”. Wypowiedź wyraża osobliwe podwojenie: podmiot jest zarazem sobą, jak i obok siebie. Tożsamość kulturowa jest zawsze rozdarta, zawsze obejmuje jakiegoś Innego, który ją rozszczępia, różNICuje, dekonstruuje. Dotyczy to – jak podkreśla filozof – każdej tożsamości kulturowej, a więc także Europy. Dlaczego, w związku z tym odkryciem, Derrida nie decyduje się na porzucenie nazwy własnej Europa, na rozbitcie jej tożsamości, na radykalne skontaminowanie jej z innością, wewnętrzną i zewnętrzną? Ponieważ dekonstrukcja nie jest destrukcją, a w tym konkretnym przypadku afirmacją bezgranicznego różnicowania się, niekontrolowanego przepływu znaczeń. Derrida jest świadom, że rezygnacja z wszelkiej tożsamości, także europejskiej, skutkowałaby poddaniem się dominującemu, homogenizującemu idiomowi rynku światowego.

---

<sup>602</sup> T. Sławek, T. Rachwał, *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacquesa Derridy*, Warszawa 1992, s. 188.

<sup>603</sup> J. Derrida, *The Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*, Stanford 1998, s. 31.

<sup>604</sup> J. Derrida, *Inny...*, s. 16.

To właśnie globalny kapitalizm, znajdując w formie pieniądza powszechny ekwiwalent, uniwersalny miernik wartości, jest zdolny do wyrwania ludzi i rzeczy z ich kontekstów społecznych, po to, by doprowadzić do ich poddania ich działania wspólnemu mianownikowi: prawu wartości ekonomicznej. Totalna afirmacja postmodernistycznej różnicy skutkuje więc totalną unifikacją. Dlatego pewnego rodzaju ochrona własnej tożsamości jest konieczna. Nie może ona zajść za daleko, ponieważ kiedy uwierzymy w mit autochtonicznej, zamkniętej kultury, pozbawimy ją kontaktu z konstytutywnym zewnątrzem, które pozwoliło jej zaistnieć. Ale nie można też z tej ochrony całkowicie zrezygnować, jeżeli nie chcemy zostać pochłonięci przez wir mondializacji. Wracając do rozważań z części I: granica, to, co chroni tożsamość kulturową, jest zarazem tym, co wystawia na inność; jest tyleż konieczna, co niemożliwa, stąd wymaga ciągłych renegocjacji utrzymujących żywotność obietnicy demokracji i sprawiedliwości, które nadchodzą, mesjanizmu bez teleologii i eschatologii.

Niemożliwość całkowitej rezygnacji z tożsamości kulturowej byłaby pierwszym, negatywnym powodem, dla którego Derrida decyduje się utrzymać nazwę własną „Europa”. Ale jest jeszcze powód drugi, który ma charakter pozytywny i ma dla moich rozważań istotniejsze znaczenie, ponieważ stoi za nim zamiar zachowania – choć w zupełnie nowy sposób – europejskiego uniwersalizmu. Po tym, jak Derrida poddaje w *Innym kursie* tożsamość kulturową dekonstrukcji, zadaje następujące pytania:

Czy Europa dnia wczorajszego, jutrzejszego i dzisiejszego będzie stanowiła jedynie przykład tego prawa [nie-tożsamości kultury ze sobą – przyp. Ł.M.]? Jeden spośród wielu przykładów? Czy raczej samą przykładową możliwością tego prawa?<sup>605</sup>

Derrida podąża za tą ostatnią sugestią: mówimy o Europie nie tylko dlatego, że nie możemy inaczej, bo musimy definiować się przez jakąś tożsamość (nawet jeśli pojmujemy ją w sposób osłabiony, zdekonstruowany, przeNICowany, jako nie-tożsamość), ale przede wszystkim dlatego, że Europa odsyła do samej możliwości dystansowania się wobec własnej tożsamości. Chociaż nieco dalej autor *Glas* zauważy, znów za Valéry’em, że zdolność do specjalizowania się w uniwersalizmie, jaką przypisuje sobie Europa, jest prawdziwie paradoksalna – jeżeli specjalizujemy się w uniwersalizmie, to znaczyłoby, że podstawiamy pod uniwersalizm własny partykularyzm. Mimo tej obserwacji, podobnie zresztą jak francuski literat, Derrida połączy Europę z uniwersalizmem. Nie powinniśmy jednak odbierać tego gestu

---

<sup>605</sup> J. Derrida, *Inny...*, s. 17.

jako kapitulacji, powrotu do przebrzmiałych dyskursów o europejskości, które Derrida chciał przecież w *Innym kursie* zakwestionować. Tu właśnie daje o sobie znać moment dziedziczenia i odpowiedzialności, odzywa się widmo Patočki: Derrida przyjmuje europejski uniwersalizm, ale robi to na własnych warunkach, otwiera wielkie tematy Europy – Ducha, Kurs, Postęp – na to, co inne, na ich zewnątrz.

By w pełni docenić pytanie o „samą przykładną możliwość”, trzeba odwołać się do Derridiańskich rozważań nad pojęciem przykładu. Z jednej strony, przykład funkcjonuje jako wzór, wyjątkowo trafna, niezastąpiona ilustracja jakiegoś twierdzenia. Z drugiej jednak przykład jest zaledwie przykładem, pierwszym z brzegu, łatwo zastępowalnym elementem serii, do którego nie ma potrzeby się przywiązywać. Zarazem niezastąpiony i zastępowalny, wyjątkowy i banalny, jedyny w swoim rodzaju i serialny – ta podwójność fascynowała Derridę i nic dziwnego, że przywołał ją w kontekście europejskiego uniwersalizmu. Przykładem jakiej tożsamości jest Europa? Jedną z wielu przenicowanych, rozdartych tożsamości (przykład pospolity), czy przykładem prawdziwie egzemplarycznym? Innymi słowy, europejskość jest partykularna czy uniwersalna? Jak można się po Derridzie spodziewać, nie podpisze się on pod żadną z jednostronnych odpowiedzi, zachowując napięcie między nimi. Jeśli definiując przykład przesuniemy akcent na jego wyjątkowość, przestanie on być przykładem, stając się jednostkowym, partykularnym bytem. Jeżeli zaś zaakcentujemy jego substytucyjny charakter, przykład stanie się synonimem, kopia czy sobowtórem – utraci swoją specyfikę, samodzielność. Ten sam dylemat odnajdujemy, gdy rozważamy pojęcie uniwersalizmu – uniwersalny może znaczyć tyle, co wyjątkowy, wyróżniony, a przez to predestynowany do bycia powszechnie obowiązującym; ale może też mieć znaczenie przeciwstawne: uniwersalny jako elastyczny, dopasowujący się do wszelkich różnic i kontekstów, niczym rozmiar uniwersalny odzieży. Derrida w wielu miejscach wspominał o ambiwalentnym charakterze przykładu, ale nigdzie w tak jednoznaczny sposób nie powiązał go ze statusem Europy i jej uniwersalizmu jak w swoim wprowadzeniu do *O pochodzeniu geometrii* Husserla:

Daje się tu odczytać dwuznaczność przykładu, który jest zarazem nierozróżnialną próbką i teleologicznym modelem. W pierwszym znaczeniu, w zasadzie, możemy zauważyć za Husserlem, że każda społeczność jest w historii, że historyczność jest nieredukowalnym horyzontem ludzkości, skoro nie istnieje ludzkość bez uspołecznienia i kultury. Z tej perspektywy każde społeczeństwo jako takie, europejskie, archaiczne czy jakieś inne, może posłużyć za przykład ejdetycznego rozpoznania. Ale z drugiej strony, Europa dysponuje

przywilejem bycia *dobrym przykładem*, ponieważ stanowi inkarnację Telosu każdej historyczności: uniwersalność, omni-temporalność, nieskończoność tradycji i tak dalej; badając sens czystej i nieskończonej możliwości historyczności, Europa obudziła historię, by ta uświadomiła sobie swój właściwy kres. Dlatego, w tym drugim sensie, czysta historyczność jest zarezerwowana dla europejskiego *eidosu*. Empiryczne typy nie-europejskich społeczeństw są tylko mniej lub bardziej historyczne: na najniższym poziomie, skłaniają się ku nie-historyczności<sup>606</sup>.

Derrida tylko rekonstruuje tu oczywiście „stary uniwersalizm” Europy w filozofii Husserla, ale rozpoznanie aporetycznego charakteru przykładu i Europy jako przykładu pozwala postawić mu problem uniwersalizmu. Jeżeli uniwersalizm przypiszemy jakiejś egzemplarycznej kulturze, okaże się on Kursem homogenizującym, niewrażliwym na różnicę, na inność. Jeżeli, przeciwnie, stwierdzimy, że każda społeczność ma jakąś swoją historię, że nie istnieje żadna wspólna miara, żaden punkt spotkania, dzięki któremu istnieć mogłaby historia powszechna, całkowicie odrzucimy uniwersalizm na rzecz partykularyzmów. Jakiś przykład, „dobry przykład”, jest więc niezbędny, ale dla Derridy nie będzie to już Husserlowski uniwersalizm filozofii greckiej odziedziczony przez Europę. „Dobry przykład” charakteryzował się będzie tym, że zachowując swoje imię własne podstawiać będzie pod nie różne znaczenie. Założenie to spełnia według autora *Rogues* Europa – rozdarta, niczym przykład, między swoją egzemplarycznością, niepowtarzalnością a uniwersalizmem, do którego pretenduje i który wymaga od niej otwarcia na swoje zewnątrz. Zachowując nazwę własną „Europa” i próbując odsłonić jej nie-tożsamość, Derrida usiłuje wykroczyć poza europocentryzm, ale nie odrzucić przy tym uniwersalizmu: zdolność do kursowania historii, do zawiadowania musi zostać zachowana, ale sam kurs i sprawowane nad nim kierownictwo nie mogą być dane, podlegać muszą żywiołowi historyczności.

Europa jest wedle Derridy predestynowana do niebycia z konieczności predestynowaną już na mocy samej swojej geografii. Przylądkowe, morskie usytuowanie Europy stawia ją w idealnej pozycji, by przyjąć rolę funkcjonariusza, zawiadowcy ludzkości. Wyzyskując wszelkie znaczenia francuskiego *cap*, Derrida pisze, że Europa będąc przylądkiem, jest zarazem głową, czołem, dziobem, krańcem,

---

<sup>606</sup> J. Derrida, *Introduction to Husserl's Origin of Geometry*, Lincoln and London 1989.

celem, kresem, stolicą, kapitałem, tytułem, nagłówkiem – wszystkim tym, co wyznacza kurs. Wiąże też Europę – w jej dominujących, przebrzmiałych już dyskursach – z zasadą męską: „Za eschatologią i teleologią stoi mężczyzna. To on wydaje rozkazy załodze, to on trzyma rumpel lub drążek sterowy; krótko mówiąc, jest głową załogi i głównodowodzącym maszyną. I najczęściej nazywany jest kapitanem”<sup>607</sup>. Inność, jaką Derrida wprowadza do kursu Europy otwiera go na rozmaite przekształcenia:

zmiana kierunku może oznaczać zmianę celu, określenie innego kursu bądź też zmianę kierującego: zmianę kapitana, a nawet – dlaczego by nie? – jego wieku lub płci. Może też w istocie oznaczać, że istnieje inny kurs, gdyż kurs nie jest wyłącznie nasz, lecz innego: nie jest to jedynie coś, co identyfikujemy, obliczamy i określamy, lecz jest to kurs innego, przed którym musimy odpowiadać; kurs innego, którego musimy pamiętać i o którym musimy sobie przypominać; kurs innego, który jest być może pierwotnym warunkiem tożsamości lub identyfikacji niesprowadzającej się do destrukcyjnego egocentryzmu – niszczycielskiego tak dla siebie, jak i dla innego. Ale wychodząc poza nasz kurs, musimy nie tylko obrać inny kursu [*l'autre cap*], a zwłaszcza kurs innego – kurs wyznaczany przez to, co inne [*cap de l'autre*], ale być może zwrócić się w stronę tego, co inne od kursu [*l'autre du cap*], to znaczy w stronę takiej relacji tożsamości z tym, co inne, która nie jest podporządkowana formie, znakowi lub logice kursu [*cap*] ani nawet logice prostego przeciwieństwa kursu [*anti-cap*] lub całkowitego braku głównego elementu wyznaczającego kurs [*décapitation*]<sup>608</sup>.

Ze „starej” Europy Derrida chce zostawić jedynie jej zdolność do kursowania, jej przyładkowość, graniczność (przyładek jest „korelatem granicy”<sup>609</sup>). Zagrożenie jest obosieczne: pochłonięcie przez teleologię (powrót do przebrzmiałych dyskursów europejskości) lub rezygnacja z wszelkiego kursu (odwrot do partykularyzmów). Europa wymaga zachowania tylko o tyle, o ile oznacza otwarcie na zdarzenie. Historyczność, czyli to, co nowe, zawsze narzuca się Europie na nowy sposób, dzięki czemu utrzymuje Europa swoją odpowiedzialność za nie-wykluczanie: „tak jakby samo pojęcie odpowiedzialności odpowiadało, aż po swą emancypację, za europejski akt narodzin”<sup>610</sup>. Derrida powraca tu do motywu przejętego od Patočki: dziedziczenia odpowiedzialności:

Dzisiaj wtargnięcie tego, co nowe, wyjątkowość innego, powinny być oczekiwane jako takie (czy jednak owo „jako takie”, samo zjawisko, bycie jako takie tego, co wyjątkowe i tego, co inne, jest kiedykolwiek możliwe?). Powinny być antycypowane jako nieprzewidywalne,

---

<sup>607</sup> J. Derrida, *Inny...*, s. 19-20.

<sup>608</sup> Tamże, s. 20-21.

<sup>609</sup> Tamże, s. 25.

<sup>610</sup> Tamże, s. 22.

niedające się antycypować, niedające się opanować i zidentyfikować – krótko mówiąc, jako coś, co jeszcze nie przynależy do naszej pamięci. Ale nasza stara pamięć mówi nam, że trzeba również antycypować i trzymać kurs [*garder le cap*]<sup>611</sup>.

Antycypować to, co nie daje się antycypować – na tym miałyby polegać specjalność Europy, dzięki której jest ona w stanie zarówno wyzwolić się od „repetytywnej pamięci, jak i całkowitej inności tego, co absolutnie nowe”<sup>612</sup>, a więc uciec od dwóch kapitałów, z którymi Europa musi się skonfrontować: stolicą (kapitalizacja pamięci, wyjątkowej tradycji, miejsc) i kapitałem ekonomicznym (rynkowa kapitalizacja wszystkiego, serialność rzeczy i ludzi). Stąd jedna z bardziej praktycznych wskazówek Derridy, dotyczących właściwego modelu dla organizacji Europy, dzięki któremu mogłaby ona zachować swój otwarty charakter, musi być równowaga między partykularyzmem wspólnot i uniwersalizmem transnarodowego kapitału – między stolicami narodowymi a stolicami centrów wymiany.

Skoro jednak Derrida sam zauważa, w jak wielkim stopniu dyskursy europejskości uzależnione są od celebracji wyjątkowości Europy, jak mocno jej uniwersalizm przepelniony jest wykluczającym partykularyzmem i jak bardzo uwikłany jest zarówno w pielęgnację źródła, jak i realizację *telosu*, to dlaczego, mimo wszystko, wiąże z Europą nadzieje na pogodzenie uniwersalizmu z różnicą – nazwijmy go pluriwersalizmem? Derrida stara się pokazać, że jeżeli Europa wybierze któryś ze skrajnych kursów – mówiąc Valéry’em, „stanie się tym, czym jest w rzeczywistości – czyli małym przylądkiem kontynentu azjatyckiego”<sup>613</sup> lub „pozostanie tym, czym się wydaje być – szlachetną częścią ziemskiego globu, perłą kuli, mózgiem ogromnego ciała”<sup>614</sup> – wówczas, w obu przypadkach, zatraci swoją nierozstrzygalną istotę. Okopanie się na swoich granicach, na małym przylądku Eurazji, uczyni z nią jedno z wielu partykularnych miejsc – Husserlowskich empirycznych typów antropologicznych. Ale do tego samego skutku doprowadzi diagnozowane przez Patočkę niepowstrzymane wyrodzenie się ducha europejskiego w nieokiełznany postęp technologiczny, zreifikowany względem swoich wytwórców i obrócony przeciwko nim w wojnach, rywalizacji kolonialnej i ekonomicznej – to dlatego Valéry, jak zauważa Derrida, pisząc o Europie traktuje ją jak nazwę własną, która nie jest

---

<sup>611</sup> Tamże, s. 22-23.

<sup>612</sup> Tamże.

<sup>613</sup> Tamże, s. 28.

<sup>614</sup> Tamże, s. 45-46.



przyporządkowana żadnej partykularnej kulturze, lecz uzyskuje ramy prawdziwie światowe<sup>615</sup>.

Opozycje przestrzeni i miejsca, nacjonalizmu i kosmopolityzmu, partykularyzmu i uniwersalizmu nie są jednak, jak przekonuje Derrida, tak oczywiste, jak mogłyby się wydawać. Uniwersalizm i partykularyzm przenikają się. To, co narodowe stawia się za wzór europejskości, a to, co europejskie stylizuje się na jakąś partykularną narodowość: „roszczenia do hegemonii narodowej nie są formułowane, ani dzisiaj, ani kiedykolwiek indziej, w imię empirycznej przewagi, czyli prostej partykularności”<sup>616</sup>. W dodatku, związek partykularyzmu i uniwersalizmu jest, przynajmniej w przypadku Europy, dwupoziomowy: każdy naród, język, religia, kultura aspiruje do europejskości, a następnie sama europejskość rości sobie pretensje do globalnej uniwersalności: „własność danego narodu lub danego idiomu polegałaby na byciu głową [cap] dla Europy, własnością Europy zaś byłoby, analogicznie, wysuwanie się na czoło [s'avancer] jako to, co wyznacza kurs [cap] dla uniwersalnej istoty ludzkości”<sup>617</sup>. Przyglądając się francuskiej polityce zagranicznej, Derrida zauważa, do jakiego stopnia wyrażenia takie jak „być awangardą postępu”, „odgrywać główną rolę”, „uczyć innych nowoczesności” czy „wysuwać się na czoło” próbują zdefiniować uniwersalistyczną rolę Francji w świecie i ostrzega, że wszelkie projekty europejskie są narażone na to samo: gwałt na Innym.

Co paradoksalne, utrzymanie przepływu na granicach Europy – przepływu, który modyfikuje ich przebieg – ma okazać się możliwe dzięki podtrzymaniu wymiany, która wydaje się im zagrażać. Znow za Valéry’em Derrida zauważa, że duch europejski ożywiany jest przez wymianę kapitału – z tym, że chodzi o jego szczególny rodzaj, o kapitał intelektualny. Jednak i w tym przełomowym, zdawałoby się, momencie swojego dyskursu europejskości Derrida nie próbuje umknąć przed dwuznacznością: tak jak Valéry, poszukujący europejskiego uniwersalizmu w partykularnej kulturze basenu Morza Śródziemnego, podkreśla, że te same okręty, które przewożą bogów, idee i metody, dostarczają towarów<sup>618</sup>. Nie ma zatem wymiany kapitału intelektualnego czy kulturowego bez wyróżnionych przez wytrawnego historyka kapitalizmu – i Morza Śródziemnego – Fernanda Braudela, obiegów kapitału handlowego, produkcyjnego czy

---

<sup>615</sup> Tamże, s. 27.

<sup>616</sup> Tamże, s. 52.

<sup>617</sup> Tamże, s. 53.

<sup>618</sup> Tamże, s. 68.

finansowego<sup>619</sup>. To kolejny autoimmunologiczny moment, z jakim zмага się Europa: to, co podtrzymuje jej żywotność, czyli wymiana idei, języków, wiedzy, wprawiająca w ruch translację kulturową, która produkuje to, co uniwersalne, jest zarazem tą samą sferę, która – poprzez akumulację kapitału ekonomicznego – wystawia Europę na groźbę kryzysów gospodarczych, dominacji biznesu nad polityką czy przekształcenia kapitału intelektualnego w kapitalistyczną technonaukę. Jeśli reprodukcja kapitalizmu weźmie górę nad reprodukcją kapitału intelektualnego – jeśli towary okażą się istotniejsze niż ludzie, ich pragnienia rozwoju – rykoszetem odbije się to także na kondycji samego kapitalizmu. Akumulacja opiera się bowiem na maksymalizacji wymiany, a by ta druga mogła postępować, niezbędni są ludzie o otwartych horyzontach, którzy będą odporni na wezwania do gospodarczego protekcjonizmu<sup>620</sup>. Utrata kapitału intelektualnego skutkować będzie ograniczeniem się Europy do zaledwie małego przylądka Eurazji – jego skuteczne podtrzymanie i wzrost ocali z kolei uniwersalizm, ponieważ odpowiedzialność za historię może przetrwać tylko, jeśli – jak pisze Derrida – ludzie będą umieli czytać, rozumieć, słuchać, widzieć, przypominać sobie, powtarzać, pamiętać, odpowiadać<sup>621</sup>. Tylko podmioty dysponujące tymi zdolnościami mogą być podmiotami odpowiedzialnymi, zdolnymi, by uchronić się przed starym uniwersalizmem, który analogicznie do zdiagnozowanej przez Patočkę dominacji technonauki, pozbawia wolności do decydowania, do aktywnego współkształtowania swoich dziejów.

Czy spadkobiercami kapitału intelektualnego, który wyposaża w zdolność do decydowania, do bycia podmiotem odpowiedzialnym, są tylko Europejczycy? Tak i nie. Tak, ponieważ Derrida zasadniczo akceptuje, chociażby w dialogu z Elisabeth Roudinesco, greckie pochodzenie filozofii, na które wskazywali Husserl czy Heidegger, jako podstawę europejskiego uniwersalizmu: „nigdzie poza Grecją nie ma czegoś, co można nazwać precyzyjnie ‘filozofią’. Gdzie indziej mogą być myśli potężne, ale inne niż filozoficzne”<sup>622</sup>. Ale już sposób, w jaki Derrida rozumie starożytną Grecją – i Europę – pozbawiony jest wszelkiej sympatii wobec etnocentryzmu. Wynika to z antyesencjalistycznego pojmowania istoty filozofii: „Jeśli filozofia ma korzenie (Grecja), to jej projekt polega jednocześnie na podważaniu korzeni i na dążeniu do tego, by to, co

---

<sup>619</sup> F. Braudel, *Civilization and Capitalism. 15-18<sup>th</sup> Century*, vol. III, New York 1984, s. 621.

<sup>620</sup> J. Derrida, *Inny...*, s. 76.

<sup>621</sup> Tamże, s. 77.

<sup>622</sup> J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro...*, przeł. W. Szydłowska, Warszawa 2016, s. 32.

daje się pomyśleć po grecku – a później według Heideggera po niemiecku – zostało wyzwolone w ‘więcej niż jednym języku’. Filozofia więc sama się wyzwala, dąży co najmniej do uwolnienia od razu od ograniczeń językowych, terytorialnych, etnicznych i kulturowych”<sup>623</sup>. Uniwersalizacja, o którą chodzi Derridzie nie polega po prostu na „eksporcie” (greckiej) filozofii poza granice świata helleńskiego. Nie jest też filozofia towarem eksportowym przyszłej Europy, która przyswajając sobie jego obróbkę, mogłaby w oparciu o niego wyzwolić wszystkie ludy z ciasnoty ich partykularnych światów. Derridzie chodzi o uniwersalizację bardziej radykalną: uniwersalizację, która sama podcina swoje korzenie, która transformuje to, co uniwersalizowane i w efekcie pozbawia filozofię wszelkiego centrum, grekocentryzmu i europocentryzmu:

Tak zaprojektowane to, co uniwersalne, nie jest dane na zasadzie istoty, ale zapowiada nieskończony proces uniwersalizacji. Podczas dwudziestu pięciu wieków ten projekt uniwersalizacji filozofii nie przestał nigdy mutować, przemieszczać się, zrywać z samym sobą, rozszerzać się. Dziś musi się rozwijać jeszcze bardziej, żeby uwalniać się od etnicznych, geograficznych i politycznych granic, których napotyka coraz więcej. Paradoks polega w istocie na tym, że uwalniamy się od etnocentryzmu i ewentualnie od europocentryzmu w imię filozofii i jej europejskiej filiacji. W tym tkwi żywa sprzeczność, sprzeczność samej Europy wczoraj i dziś: nie tylko dostarcza sobie broń przeciwko sobie samej i swoim granicom, ale też daje polityczną broń wszystkim ludom i wszystkim kulturom, które kolonializm europejski podporządkował. Raz jeszcze przypomina to proces autoodpornościowy. (...) Praca filozoficzna polega na ciągłym uwalnianiu: robieniu wszystkiego, żeby rozpoznać, ale też przekroczyć, niekoniecznie ją zdradzając, swoją własną etnocentryczność lub geograficzną granicę<sup>624</sup>.

Europa zawsze pozostawałaby więc inna od siebie samej. Zawsze zdradzałaby samą siebie tylko po to, żeby się potwierdzić. Zawsze inny mógłby w imię niej lub przeciw niej rozciągnąć proces uniwersalizacji. Także pod tym względem Europa pozostawałaby głęboko grecka. Zasadnicza różnica między Derridą a Husserlem i Heideggerem dotyczy możliwości „powrotu do źródła”, do autarkicznego świata, którego dziedzicami moglibyśmy się poczuć. Derrida akceptuje greckość filozofii, uniwersalizm tej filozofii i spadek, w którym przypadła ona Europie, ale wszystkie pojęcia w tej konstrukcji – Grecja, filozofia, uniwersalizm, Europa – rozumie na wskroś różNICująco, nie-esencjalistycznie, poza *arche* i *telosem*. W tekście *Nous autres Grecs* filozof precyzuje, na czym polega jego dług zaciągnięty względem Greków. Tytuł referatu opiera się na podobnym zastosowaniu „inności”, co w *Innym kursie*:

---

<sup>623</sup> Tamże, s. 32-33.

<sup>624</sup> Tamże, s. 33-34.

*Nous autres Grecs* można czytać jako „my Grecy, my, którzy jesteśmy/pozostajemy Grekami”, „my Grecy, my, którzy też czujemy się Grekami”, „my inni Grecy, którzy jesteśmy Grekami, ale innymi”<sup>625</sup>. Derrida przekonuje w nim, że pełna identyfikacja z antycznymi Grekami, z ich filozofią jest niemożliwa, skoro sami Grecy byli zaabsorbowani tym, co inne wobec nich, skoro sami utrzymywali napięcie pomiędzy tym, co autochtoniczne a tym, co zewnętrzne:

Nie tylko to, co nie-greckie pociągało mnie do/u Greków (pytanie, czy wiemy, co znaczy do/u [chez]), nie tylko inny dla Greka (Egipcjanin, barbarzyńca czy ktokolwiek, kto jest przez Greka określany jako *jego* inny, a więc jest wykluczony-wkluczony, przedstawiony jako opozycyjny), ale całkowicie Inny Greka, jego języka i jego *logosu*, ta figura zupełnie Innego, nieprzedstawialna dla niego. Ten absolutnie Inny nawiedza każdy z tekstów, jaki poświęciłem ‘greckim’ sprawom i często wkracza do nich: pod różnymi nazwami, ponieważ prawdopodobnie nie ma własnego imienia<sup>626</sup>.

Jakie „różne nazwy” Innego Derrida ma na myśli? Chodzi oczywiście o wszystkie figury graniczne, które omawiałem w części I: „*Pharmakon* (...), ale też *hymen*, podobnie jak *parergon* (...). Jest coś znaczącego w tym, że nierozstrzygalność czy swego rodzaju dyskurs o nierozstrzygalności odnajduje się w tych uprzywilejowanych przykładach w tych ‘greckich’ słowach, w filozofii, na jej granicach, tj. poza jej kresami”<sup>627</sup>. Zaabsorbowanie granicami filozofii, granicami *logosu*, otwiera Greków na ich inność, nie pozwala im utożsamić się ze sobą do końca. Graniczność filozofii polega także na nieoczywistości podziału na filozofię i nie-filozofię, filozofię i literaturę, filozofię i naukę, filozofię i mit, pismo i mowę – podziałów, które dla Derridy zawsze pozostawały problematyczne<sup>628</sup>. Dziedziczenie greckości jest możliwe właśnie dlatego, że utrata źródła przydarzyła się już u samego (rzekomego) źródła, doświadczyli jej sami Grecy – tym, co możemy odziedziczyć nigdy nie jest pełnia tożsamości, lecz problemy, pytania, wyzwania, jakie się z nią wiążą. Zainteresowanie, jakie Grecy przejawiali w stosunku do obcego, przybysza, wroga, rywala było im niezbędne, by poprzez przypisanie określonych znaczeń innemu, móc twierdzić, że poznali samych siebie – co było przecież postulatem Sokratejskiej filozofii.

---

<sup>625</sup> J. Derrida, *We Other Greeks*, [w:] M. Leonard (ed.), *Derrida and Antiquity*, Oxford 2010.

<sup>626</sup> Tamże.

<sup>627</sup> Tamże.

<sup>628</sup> M.P. Markowski, *Derrida: filozofia czy literatura?*, „Pamiętnik Literacki” 87/1, 1996.

W przeciwieństwie do dyskursów, które obwieszczały kryzys Europy, zakładając, że istnieje jakiegoś rodzaju sytuacja przed-kryzysowa albo po-kryzysowa, że możliwy jest powrót do epoki sprzed upadku albo realizacja postawionego na przyszłość zadania wyjścia ze stanu niedojrzałości, Derrida zakładał, że Europa istnieje od zawsze w nieprzewidywalnej kondycji kryzysowej. Wskazując, że *krinein* jest tyleż zagrożeniem, co szansą, utożsamiał go z momentem decyzji, wymagającej podmiotowej, etycznej odpowiedzialności. W dekonstrukcyjnej interpretacji *Krinein* dystansuje się od teorii krytycznej tam, gdzie ta druga zachowuje obietnicę ostatecznego, rygorystycznego sprecyzowania pojęć, odsłonięcia sensu czy anulacji błędu. Dekonstrukcja zachowuje jednak związki z krytyką tam, gdzie stawką jest wykazanie niespełnienia tej obietnicy – z tym, że dla Derridy pozostaje ona niespełnialna (choć niezbędna)<sup>629</sup>.

Jak pokazuje Gasché<sup>630</sup>, konceptualizacja Zachodu i Europy przez Martina Heideggera antycypuje rozważania Derridy w *Innym kursie*: niemiecki filozof unika kryzysowej pojęciowości, ponieważ zakładałaby ona – wzorem Husserla – że lekarstwo na kryzys, w który popadła filozofia, a wraz z nią Europa, dostarczone może być przez samą filozofię. Heidegger, odwrotnie niż Husserl, zakłada, że koniec greckiego filozofowania rozpoczyna się wraz z dążeniem do uniwersalności, a nie wraz z wyrodzeniem się tej uniwersalności w jej scjentystyczny wariant skutkujący ogołoceniem egzystencji z sensu. Zarazem jednak utrata bycia, jego zapomnienie, w tym zapomnienie o samym zapomnieniu – które grozi, zdaniem Heideggera, Zachodowi, a wraz z planetarną okcydentalizacją świata zagraża całej ludzkości – staje się przedmiotem doświadczenia wraz z zejściem na drogę uniwersalizmu. Drogę tą inicjuje metafizyczny zwrot greckiej filozofii, wiążący się, najogólniej mówiąc, z zadaniem pytania o byt jako byt, z przeciwstawieniem bytu nie-bytowi. Heidegger nakłada na historię bycia i jego zapomnienia pojęcia Wschodu i Zachodu, Orientu i Okcydentu. Gasché zwraca uwagę, że dla autora *Bycia i czasu* nie mają one jednak charakteru ściśle geograficznego: Orient jest krainą początków bycia, Okcydent – zapoznania bycia, a pośrednicząca między tymi dwoma światami Grecja inicjuje przejście od jednej kondycji do drugiej. Zachód Heidegger utożsamia z *Abendland*, krainą mroku, przysłonięcia pytania o bycie przez metafizykę. Kraina ta nie ma ścisłych

---

<sup>629</sup> R. Gasché, *The Honor of Thinking. Critique, Theory, Philosophy*, Stanford 2007, s. 21-22.

<sup>630</sup> R. Gasché, *Europe...*

ram geograficznych – jest procesem, który rozwija się i szerzy mrok. W efekcie dawny Zachód, Europa, która pamiętając Grecję dysponowała możliwością przypomnienia sobie bycia, wyradza się w planetarną potęgę cywilizacji technicznej, która zagnieżdża się w innych częściach świata – ten nowy Zachód, wychodzący z geograficznej przestrzeni europejskiej, europeizujący glob zapomina o tym, że był Zachodem (zachodem, za-chodzeniem) bycia, nie pamięta o tym, że zapomniał o byciu. Europa zrodziwszy sobie dwóch potężniejszych przeciwników, redukujących człowieka do technologii, tak na Zachodzie, jak i na Wschodzie, w kapitalistycznych Stanach Zjednoczonych i w radzieckiej Rosji, znalazła się w sytuacji grożącej końcem historii bycia. Powrót do pytania o bycie mógłby, wedle Heideggera, zainicjować nowy początek: wówczas Zachód stałby się nowym Wschodem. Paradoksalnie, powrót ten może nastąpić właśnie poprzez przypomnienie bycia, które jest wpisane w pytanie o byt: mierzenie się z niebytem wprawia w trwogę, która uniemożliwia wszelkie zadomowienie. Symbolem Europy byłaby dla Heideggera postać Antygony: doświadcza ona absolutnego wykorzenienia z *polis* i rodziny, radykalnej defamiliaryzacji. Bezdomność Antygony jest bezdomnością kogoś, kto czuje się jak w domu, kiedy został domu pozbawiony – kogoś, kto otwiera się na bycie. Poetycki język Sofoklesa jest dla Heideggera idiomem, który pozwala osiągnąć prawdziwej nicości, jaka została przysłonięta przez pytanie o byt. Pierwotnie granice między filozofią a poezją są zatarte, nie istnieje opozycja *logos* i *mythos*. Poeta jest twórcą języka, fundatorem, dzięki któremu uniwersalność bycia może wyrazić się w partykularnym języku. Zdaniem Heideggera Homer i autorzy greckiej tragedii dosięgnęli bycia, dzięki czemu stworzyli filozofom pole do działania. Nowy początek musiałby się wiązać z nowym, tzn. niegreckim, partykularnym, wyrażonym w określonym języku, postawieniem pytania o bycia. Dla Heideggera takiego języka dostarczała poezja Fryderyka Hölderlina: będąc poetą bezdomności, opuszczenia przez bogów, ustanawiał Niemcy jako lud historyczny, zdolny w swoim własnym języku wyrazić tragizm bycia jako taki. Wbrew romantyzmowi i klasycyzmowi, Heidegger za płonne uważał nadzieje, że Niemcy czy jakkolwiek inny naród mogą odzyskać greckie doświadczenie: droga do niego została bezpowrotnie utracona, sens wyrażony w języku greki był dostępny tylko dla antycznych Greków. Nowy początek nie może być imitacją Hellady także dlatego, że dla Heideggera początek nie jest wydarzeniem o charakterze chronologicznym, źródłowym. Początek to ujawnianie się bycia, jego istoczenie się na zasadzie daru, który możemy przyjąć lub odrzucić, a nawet go nie spostrzec. Stąd nie ma pra-początku,

istnieją tylko nowe początki. Europejczycy byli do takiego nowego rozdania predestynowani, ponieważ stali się – tak jak kiedyś Grecy – ludźmi środka, uwięzionymi po obu stronach przez mrok Zachodu, który sami pomogli stworzyć, a jednak pamiętającymi o swoim początku, który przyszedł ze Wschodu. Łatwo byłoby Heideggerowską diagnozę Europy i proponowane przez niego remedium odczytać w kategoriach afirmacji nacjonalizmu, szczególnego usytuowania określonych narodów, wynikającego z pochodzenia albo wyjątkowego języka, który pozwalałby wyrazić bycie. Tego typu odczytanie nasuwa się tym bardziej z uwagi na niesławne związki filozofa z reżimem nazistowskim. Naród niemiecki byłby wówczas dziedzicem klasycznych fundamentów cywilizacji europejskiej, które miałby przywrócić i chronić przed obcymi. Gasché przekonuje jednak, że rozważania Heideggera wymierzone są w etnocentryczne wyobrażenia na temat Europy, skupiające się wokół rasy, pochodzenia, języka, geografii, tradycji czy nawet wspólnoty politycznej. Wedle filozofa grecki początek był możliwy, ponieważ Grekom udało się doświadczyć wstrząsu, jakim było uświadomienie sobie istnienia radykalnej inności, najpełniej wyrażonej w nie-byciu. To, co burzy wszelkie poczucie zadomowienia, swojskości, zagrażając tak bezpieczeństwu domostwa, *oikos*, jak i stabilności wspólnoty, *polis*, umożliwia zadomowienie się w niezadomowieniu, zagnieżdżenie się w byciu. Heideggerowi Grecy potrzebni są nie po to, by wystylizować na ich podobieństwo Niemców, nie jako przodkowie Germanów, których można by łatwo imitować. Przeciwnie: filozof podkreśla, podobnie jak później Derrida, obcość, z jaką przychodzi nam, współczesnym mierzenie się z Grekami. Obcowanie z antykiem nie ma więc na celu powrotu do źródeł czy zachowania klasycznych fundamentów, ale uświadomienie sobie, iż nas także czekać może nowy początek pod wpływem zetknięcia się z tym, co obce, m.in. z Grekami. Powrót okazuje się zawsze rozpoczynaniem – rozpoczynaniem zawsze czegoś innego, na nowo. Heidegger dostarcza zupełnie innego rozumienia uniwersalizmu niż Husserl: w jego roli nie zostaje obsadzona już jedna, uniwersalna nauka, mająca wspólne źródło i pozwalająca wszystkim ludom wyzwać się ze swoich partykularizmów. Uniwersalizm wiąże się z postawieniem sobie – a obecnie: przypomnieniem sobie – pytania o bycie. Przypomnienie to każdorazowo wyrażać się ma w partykularnym języku, w niepowtarzalny sposób. Na ile jednak to przypomnienie odsyła do wspólnego początku, wspólnego zapomnienia, które wydarzyło się w Grecji? Na ile to

rzeczywiście Europa znajduje się w wyróżnionej pozycji, by się tego przypomnienia podjąć?

Gdy odwoływanie się do Heideggera stało się we Francji trudniejsze niż kiedykolwiek – wraz z publikacją w 1987 roku głośnej książki *Heidegger i narodowy socjalizm* Victora Fariasa – Derrida postąpił na przekór i podkreślał swoje związki ze skorumpowanym filozofem intensywniej niż zwykle. Owe odwołania do autora *Listu o humanizmie* nie służyły rzecz jasna rehabilitacji nazistowskiego totalitaryzmu czy relatywizacji Szoah, ani zwalnianiu filozofów z odpowiedzialności za ich dorobek i za ich wybory polityczne, lecz przemyśleniu samego problemu zadłużania się w czymś dziele, czy też – nawiedzania przez czyjeś dzieło. Przyjmując kłopotliwe dziedzictwo Heideggera, Derrida pragnął pokazać, że dziedziczenie zawsze jest kłopotliwe. Jak pisze Agata Bielik-Robson braterstwo Derridy i Heideggera polegało na programowym anty-fundacjonizmie ich filozofii: „sięgając do źródła, które miało ugruntować najprawdziwszą niemieckość, Heidegger natrafił na *Abgrund*, na wiecznie wymykającą się otchłań bezgruncia”<sup>631</sup>. A skoro wszelki grunt załamuje się, podkopywany przez bezgruncie, niemożliwe jest ufundowanie źródła jakiegokolwiek tradycji. Nie istnieje najprawdziwsza niemieckość i greckość, z którą mierzył się Heidegger, nie istnieje najprawdziwsza żydowskość, z którą konfrontowany był, jak przypomina Bielik-Robson<sup>632</sup>, Derrida – nie istnieje też, dodajmy, najprawdziwsza europejskość, rozumiana jako własność, którą można mieć na wyłączność. Lektura, jakiej Derrida poddał stosowane przez Heideggera spektralne pojęcia (*der Geist, geistig, geistliche*) w książce *O duchu. Heidegger i pytanie*, pozwoliła mu odkryć dualizm, jaki przy użyciu etymologicznych rozstrzygnięć wprowadza autor *Budować, mieszkać, myśleć*: to dualizm metafizycznego wariantu duchowości (*geistig*), który nawiedzany jest przez swojego własnego ducha (*geistlich*). Derrida zauważa, że dyskurs o Duchu/kryzysie Ducha zawsze był dyskursem o Europie/kryzysie Europy: Duch rozumiany jest, po Heglowsku, jako „moc przekształcania” (Valéry), obiektywizacja człowieka w świecie, która nader często skutkuje powołaniem człowieczeństwa, które zdaje się obce i które wszyscy przywoływani tu autorzy międzywojennego wyczerpania – Husserl, Heidegger, Valéry – wiążą z planetarną dominacją wykorzenionej cywilizacji

---

<sup>631</sup> A. Bielik-Robson, *Gra w trzy ognie. Derridianska trylogia o duchu*, <http://myslec.pwn.pl/Download/Gra-w-trzy-ognie.-Derridianska-trylogia-o-duchu-Agata-Bielik-Robson> (dostęp: 11.09.2017 r.), s. 9.

<sup>632</sup> Tamże, s. 3-4.



technicznej. Ten negatywno-dialektyczny Duch nawiedzany jest przez swojego ducha – „ducha ducha” (Valéry) – który pozwala nabrać krytycznego dystansu, wyłamać się „przeciwko temu groźnemu spiskowi rzeczy”<sup>633</sup>. Heidegger poszukuje owej wewnętrznej duchowości Ducha w greckim, przedplatońskim początku sprzed zapomnienia bycia – dzieje Ducha byłyby bowiem tożsame z dziejami zakrywania bycia. W swoich poszukiwaniach Heidegger dociera jednak, zdaniem Derridy, do kłopotliwego odkrycia, które zmuszony jest ukryć: do dziedzictwa judaistycznego, które z uwagi na swoje sympatie do antysemitckiego reżimu nazistowskiego musiał przemilczeć. Otwarcie się na żydowskie wpływy nie musi jednak wiązać się z pojmowaniem ich jako ukrytego źródła: dla Derridy żydowskość jest właśnie nie-źródłowa, diasporyczna, jej duchem jest *ruah*, tchnienia, które filozof interpretuje jako samowymazujące się, nieuchwytnie, niemocowane w żadnej tradycji. A jednak istnieje pewna osobliwa tradycja, bliska Derridzie z uwagi na jego maghrebijską biografię, z którą można powiązać *ruah*: maranizm. Marani byli żydowskimi przechrztami, których podejrzewano o potajemne praktykowanie judaizmu, mimo deklaratywnego katolicyzmu. Maraniczna miałaby być także (nie)tożsamość Ducha – jak pisze Bielik-Robson:

*Duch jest maranem: nie ma tożsamości, no fixed abode, jest źródłem poza źródłem i jest sobą tylko w byciu poza sobą, w płonieniu obcymi archiwami i w całkowitym spalaniu archiwów własnych, po których zostaje ledwie spopielony ślad. Jednocześnie, maran też jest duchem: jeśli bowiem wziąć za dobrą monetę definicję marana jako mar anus, co w hebrajsko-aramejskim znaczy „nawrócony siłą” (czyli w istocie nie nawrócony, lecz wciąż praktykujący wiarę żydowską skrycie i pod pozorami chrześcijańskiej pobożności), to maran jest Żydem tylko z ducha, a nie z litery*<sup>634</sup>.

Marani funkcjonują jak mesjańska resztką, nie dająca się wpisać we wrogie podziały między wielkimi monoteistycznymi religiami, dekonstruując je od środka. Duch Europy, przepisany jako duch maraniczny, nie byłby już siłą znoszącą swój innobyt, ale nawiedzającą każdą tradycję, domostwo, tożsamość, otwierając ją na to, co inne. Zamysł Derridy jest jasny: chodzi o to, by „'duchowe' określenie europejskiego człowieczeństwa” nie wiązało się z wykluczeniem „Eskimosów, Indian z jarmarcznych bud czy też Cyganów od wieków włóczących się po całej Europie”<sup>635</sup> (Husserl). To już nie dialektyczny Duch Europy spalający swoje zewnątrz, ani Duch filozofii burzącej

<sup>633</sup> J. Derrida, *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. B. Brzezicka, Warszawa 2015, s. 68-72.

<sup>634</sup> A. Bielik-Robson, *Gra...*, s. 9-10.

<sup>635</sup> J. Derrida, *O duchu...*, s. 69.

wszelkie partykularyzmy, ale duch otwierający Ducha Europy i Ducha filozofii na inność, która nie mieści się w ich ciasnych horyzontach, miałby być nową podstawą dla przetrwania europejskiego uniwersalizmu. Nazwa własna Europa funkcjonowałaby już tylko jako przykład uniwersalizmu, a kurs Europy byłby podatny nie tylko na rekonfiguracje, ale i na nowe początki.

Jeśli jednak podążyc za rozważaniami Gasché, wydaje się, że i bez Derridiańskiego rozbitcia duchowości w tekstach Heideggera, można znaleźć w nich tropy, które pozwalają pomyśleć nowe początki bez koniecznej konfrontacji z Grekami i bez wyróżniania Europy<sup>636</sup>. W interpretacji autora *Europe, or the Infinite Task* Heidegger nie wyklucza, że poza początkiem greckim istniały też inne, a w przyszłości zaistnieć mogą nowe początki/kursy nieprzypisane ani Niemcom, ani nawet Europie. W *Wege zur Aussprache* Heidegger stwierdza, że dla ocalenia Zachodu wszystkie narody europejskie potrzebują wzajemnie doświadczyć swojej inności i realizacja tego zadania powinna opierać się na dialogu, który skutkować będzie metamorfozą jego uczestników – to stanowisko osłabia zarzut, że dyskurs o zmierzchu Zachodu jest tylko zawołaną pochwałą germańskiego partykularyzmu. W swojej późnej twórczości Heidegger zdystansuje się nawet od europocentryzmu: w wykładach poświęconych Hölderlinowi zasugeruje, że Europejczycy powinni otworzyć się nie tylko na pozaeuropejskich innych, ale także na kilka innych wielkich początków. Trudno rozstrzygnąć, jakie konkretnie początki Heidegger ma na myśli – Gasché przypuszcza, że może chodzić o myśl chińską i japońską, którymi filozof się wówczas interesował – ale jego struktura rozważań antycypuje już *Inny kurs* Derridy: Europa musi być wyczulona na inne początki czy też kurs innego, jeśli chce zaznać nowego początku – obrać inny kurs.

Przeobrażenia, jakich doznaje dyskurs europejskości w filozofii fenomenologicznej i postfenomenologicznej pozwalają postawić w nowym świetle problem europejskiego uniwersalizmu. Europa przestaje być funkcjonariuszką ludzkości, odpowiedzialną za upowszechnianie uniwersalnej nauki, którą była dla Husserla. Nie znajduje się też w uprzywilejowanej relacji do zapomnienia bycia – jako Zachód pamiętający Grecję – dzięki której to do niej miałby należeć nowy początek, jak początkowo twierdził Heidegger. Wyjście poza europejskość ograniczoną

---

<sup>636</sup> R. Gasché, *Europe...*

partykularnymi horyzontami, które musiałaby przekraczać w totalistycznym procesie uniwersalizacji proponują już w ograniczonym sensie Husserl i Heidegger – pierwszy z nich, zakładając, że uniwersalna nauka nie może zostać skapitalizowana jedynie przez Europę, a drugi – dopuszczając hipotezę wielu nie-europejskich początków. Jeszcze dalej idzie Patočka, któremu pojęcia otwartej duszy i wielości horyzontów torują drogę do pomyślenia kondycji post-europejskiej, w której uniwersalna, teleologiczna i europocentryczna historia ludzkości zostaje rozbita na pluralizm światów, rządzonych przez zasadę odpowiedzialności. Problem pogodzenia uniwersalizmu z innością wprost podjął idący śladami Husserla, Heideggera i Patočki Derrida. Dla autora *O gramatologii* równie istotne, co wykazanie aporetyczności dyskursu europejskości w pracach fenomenologów, było zmierzenie się z Heglem, a właściwie z jego współczesnymi epigonami ogłaszającymi koniec historii. Derridzie udało się zdekonstruować opozycję europejskiego uniwersalizmu i partykularyzmu: cała partykularystyczna narracja o powrocie do źródeł, zjednoczeniu czy potrzebie ochrony swojej wyjątkowej tradycji prowadzi do wykreowania Europy jako cywilizacji uniwersalnej, skazanej na planetarną ekspansję; i odwrotnie, wyobrażenie europeizacji jako procesu modernistycznego, zrywającego całkowicie z partykularyzmami narodu, rasy czy języka, skrywa swój własny, europocentryczny, a nader często i narodowy partykularyzm, który jedynie stroi się w szaty europejskości. Derrida nie odrzucił jednak uniwersalizmu w imię partykularyzmu – skoro krytyka uniwersalizmu dotyczyła właśnie zarzutów o nieznoszący różnicy kryptopartykularyzm, francuski filozof nie mógłby zatrzymać się na afirmacji tego, czemu chciał się przeciwstawić. Uniwersalizm został otwarty na swoje zewnątrz, podatny na przechwycenie i pluralizację. Nie znalazł Derrida żadnego autentycznego, pełnego uniwersalizmu, na rzecz którego można by porzucić zupełnie partykularne lojalności. Żadnego kosmopolityzmu, żadnej wykorzenionej siły emancypacyjnej – rewolucyjnej czy rynkowej. Proponowany przez niego uniwersalizm opiera się na niemożliwej do stałego wymierzenia, nieosiągalnej trwale równowadze między transgresją a ochroną granic swojej wspólnoty, tożsamości, domu. Ilekroć jednak dotychczasowa równowaga nawiedzana jest przez to, co inne, uniwersalizacja jest niezbędna, by możliwe było zachowanie swojej istoty – Europa pozostaje rozdarta między tym, czym jest (małym przylądkiem Eurazji) a tym, czym może się stać (przylądkiem ekspansji, ale też bezpiecznym portem dla Innego). Derridiańskie rozważania o Europie – z całym ich bagażem marynistycznych metafor – okazują się szczególnie prowokujące, gdy Unia Europejska podzieliła się w kwestii swojego

stosunku do przyjmowania uchodźców i liberalizacji polityki imigracyjnej<sup>637</sup>. Szokujące obrazki medialne ukazujące tzw. *boat people*, ludzi próbujących nielegalnie, na tratwach czy w pontonach przebyć może Morze Śródziemne z Afryki Północnej czy Turcji, by dobić do europejskich brzegów, trudno nie odczytywać jako kursu Innego, który upomina się o obietnicę wiecznej, widmowej sprawiedliwości, nawiedzającej aktualnie obowiązujący reżim prawny. Łądując na europejskich plażach uchodźcy nie tylko wzywają Europę do korekty jej kursu, ale sami przychodzą z innym kursem, przybywają z innego brzegu, by zamienić Europę z przestrzeni ekspansji w przestrzeń gościnności. Z kolei Europa zaostrzając kontrole graniczne i angażując coraz większą liczbę funkcjonariuszy do patrolowania mórz traci argumenty, by prezentować siebie nadal w roli funkcjonariuszki ludzkości – obrończyni praw człowieka, światowej liderki humanitaryzmu czy przestrzeni wolności i swobód. Wysuwając przeciwko uchodźcom narrację o potrzebie ochrony swoich źródeł i osiągnięć – dobrobytu społecznego, chrześcijaństwa, oświecenia czy kapitału – czy konstruując ekskluzywistyczne warianty tożsamości europejskiej, Europa usiłuje kontynuować swój kurs, nie bacząc na szkody, jakie przynosi on tym, którym się dostępu do Europy odmawia. Co gorsza, niechętny uchodźcom dyskurs próbuje przedstawić ich jako wrogów, intruzów, terrorystów czy agentów dżihadu – również w tym aspekcie przemyslenia Derridy dotyczące łatwości, z jaką gościnność przeistacza się we wrogość i z jaką Inny staje się niebezpiecznym obcym, zasługują na ponowną uwagę. Być może jeszcze bardziej interesujące okazuje się to, do jakiego stopnia Derrida może dzisiaj funkcjonować nie tylko jako oponent rezygnującego z europejskości partykularyzmu, ale jako wewnętrzny krytyk samej europejskości. Filozof niemal proroczo przewidział już na początku lat 90., że europeizacja – zrealizowana przede wszystkim w postaci rozszerzenia Unii Europejskiej, która z perspektywy jej zewnątrz postrzegać można jako zawężenie – wejdzie w kolizję z partykularyzmami, których nie włączy do swojego programu. W *Innym kursie* Derrida deklaruje swoje poparcie dla uniwersalizacji Europy, ale jakże sugestywnie we współczesnych realiach przestrzega przed tym, aby „z góry nie zamykać granicy przed nadchodzącą przyszłością zdarzenia, przed tym, co nadchodzi, tym, co być może nadchodzi i nadchodzi być może z całkiem innego brzegu”<sup>638</sup>. Żaden harmonogram integracji europejskiej, żaden kalendarz jej rozszerzenia o kolejne

---

<sup>637</sup> Ł. Moll, *Wrogościnnna Europa. Derrida i „kryzys migracyjny” – trzy strategie politycznej lektury*, [w:] A. Dziadek, M. Boniecka, D. Kujawa, M. Glosowitz, K. Szopa (red.), *Dyskursy gościnności. Etyka współbycia w perspektywie późnej nowoczesności*, Warszawa 2018.

<sup>638</sup> J. Derrida, *Inny...*, s. 76.

państwa czy pogłębienia o następne szczeble nie jest w stanie wziąć pod uwagę inności, która pojawi się, czy to w postaci uchodźców, kryzysów gospodarczych czy anomalii klimatycznych. Inny, jeśli zachować dla tej figury całą przerażającą amorficzność i niemożliwość jego antycypacji, nie musi być bowiem podobny do nas: może być radykalnie nie-ludzki. Inny jest zdarzeniem, z którym zawsze się zderzamy, nigdy nie przychodzi proszony, ani nawet spodziewany – w przeciwnym razie utraciłby to, co miałoby stanowić o jego inności. Obrona przed innością nie zagrażałaby – pisze Derrida – „zasadniczo Europie, ale – w Duchu – uniwersalności, za którą ona odpowiada, której jest ona zbiornikiem, kapitałem lub stolicą [*le capital ou la capitale*]”<sup>639</sup>. Jest to wyraźne odwołanie do Derridiańskiej interpretacji *khory*, którą przywoływałem w części I: jeżeli przestrzeń gościnności zbyt wyraźnie zostanie wypełniona partykularną zawartością, utraci swój uniwersalny walor.

Ostatecznie Derrida, podobnie jak Patočka, utożsamia Europę z odpowiedzialnością, czy – używając określenia Gasché – „nieskończonym zadaniem”<sup>640</sup>. W jednym ze swoich artykułów niemiecki badacz precyzuje jednak, że owego „nieskończonego zadania” nie należy postrzegać, jak to się niekiedy czyni, na wzór Kantowskiej idei regulatywnej, co zakładałoby, że Europa uwikłana jest w teleologię bez osiągalnego *telosu*, w wieczne zbliżanie się do celu, który pozostaje wprawdzie nieosiągalny empirycznie, ale funkcjonuje jako normatywny ideał wyznaczający reguły właściwego postępowania. Dla Kanta status idei regulatywnych miały Bóg, dusza i wszechświat – byty, których istnienie pozostawało niemożliwe do udowodnienia, ale które były założone przez rozum jako realne, będąc wyrazem pragnienia metafizycznego. W świecie społecznym pragnienie to nakierowane byłoby, jak czytamy chociażby w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* Kanta, na zawiązanie

nieustannie zagrożonego poróżnieniem, ale powszechnie postępującego światowego społeczeństwa obywatelskiego. Samo w sobie jest ono ideał, nie zasadą konstytutywną (zasadą oczekiwania trwałego pokoju bez względu na najżywotniejsze działania i przeciwdziałania ludzi), lecz zasadą jedynie regulatywną. Głosi ona, że należy do niego jako do przeznaczenia rodzaju ludzkiego pilnie się zbliżać, a przypuszczenie naturalnego ukierunkowania w tę stronę nie jest pozbawione solidnych podstaw<sup>641</sup>.

---

<sup>639</sup> Tamże, s. 76-77.

<sup>640</sup> R. Gasché, *Europe...*

<sup>641</sup> I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Warszawa 2005, s. 308.

Inne odsłony Kantowskiego uniwersalizmu wpisanego w teleologię dziejów odnajdziemy m.in. w *Sporze fakultetów*, gdzie o „moralnej predyspozycji rodzaju ludzkiego” do postępu historycznego świadczyć mają uczucia „współuczestnictwa graniczące nieomal z entuzjazmem”<sup>642</sup>, jakie wyzwoliła rewolucja francuska; w *Ideji do historii powszechnej w aspekcie kosmopolitycznym*, gdzie myśl o „społecznej społeczności człowieka” ugruntowuje założenie o naturalnym dążeniu ludzi do łączenia się we wspólnoty i do przekraczania dotychczasowych granic tychże wspólnot; w *O wiecznym pokoju* Kant przewiduje, że w wyniku tego dążenia rozwija się globalne społeczeństwo obywatelskie, zabezpieczone przez republikańską konstytucję na poziomie narodowym (którą wyraźnie odróżnia od konstytucji demokratycznej, tożsamej dla filozofa ze zbiorowym despotyzmem) i federacyjny kosmopolityzm w sferze międzynarodowej, dla którego chce znaleźć czytelne zasady<sup>643</sup>. Jak pisze James Tully, Kant posługuje się ideą Europy, która obsadzona zostaje w roli politycznego uniwersalizmu. Autor wyróżnia pięć cech składowych tej idei<sup>644</sup>: 1) Europa jest dążeniem w stronę federacji suwerennych państw, których ustrój oparty jest na republikańskiej konstytucji (równość wobec praw, rozdział władzy ustawodawczej od wykonawczej, wybieralny rząd); 2) federacja opiera się na artykułach regulujących pokój, uniwersalnym prawie gościnności i wolnej wymianie handlowej; 3) federacja europejska jest prototypem przyszłej federacji uniwersalnej; 4) federacja światowa będzie mogła zawiązać się w wyniku imperialnej ekspansji państw europejskich, której towarzyszył będzie rozwój handlu i rozprzestrzenianie się prawa międzynarodowego; 5) etapem końcowym tego procesu uniwersalizacji/kosmopolityzacji będzie porzucenie idei imperium europejskiego na rzecz idei federacji światowej. Kantowski kosmopolityzm funkcjonuje w tradycji liberalnej jako rodzaj idei regulatywnej, która przyświeca teoretykom pragnącym wypracować globalny ład opierający się m.in. na takich zasadach jak obywatelstwo światowe, poszanowanie praw człowieka, rozwój ponadnarodowego społeczeństwa obywatelskiego czy zabezpieczenie ludzkości przed konfliktami zbrojnymi. Tully słusznie jednak zauważa, że Kantowski uniwersalizm narażony jest na krytykę o ukryty partykularyzm, a konkretnie o jego europocentryczny wariant. W zasadzie jest on nie tyle ukryty – Kant wyraził go *explicite* – co pomijany przez kosmopolitów, którzy obierają królewieckiego filozofa

---

<sup>642</sup> I. Kant, *Spór...*, s. 136-137.

<sup>643</sup> I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przeł. F. Przybylak, Wrocław 1995.

<sup>644</sup> J. Tully, *The Kantian Idea of Europe: Critical and Cosmopolitical Perspectives*, [w:] A. Pagden (ed.), *The Idea...*, s. 331-332.

za swojego patrona: Kant wiązał powstawanie federacji światowej z europejską „społeczną socjalnością” – dążenie do zawiązywania rynku światowego, przy pomocy zarówno pokojowych, jak i wrogich środków, służyło rozprzestrzenianiu się cywilizacji uniwersalnej<sup>645</sup>. Teoretyk uniwersalizmu politycznego, James D. Ingram krytykuje Kanta za rozdźwięk między empiryczną a idealną ludzkością, jaki odnajdujemy w jego filozofii historii. Uniwersalizm Kantowski oparty został na określonej antropologii politycznej: rzekomo uniwersalne pojęcia – takie jak ludzkość, cywilizacja, humanizm, racjonalizm – zabarwione zostały partykularnymi wyobrażeniami charakterystycznymi dla Europy doby Oświecenia<sup>646</sup>. Uniwersalizm, który Kant umieścił także w swojej etyce, w imperatywach kategorycznych, w założeniu przedstawia się jako formalistyczny, tzn. nie determinujący konkretnej treści etycznego postępowania. O ważności imperatywu przesądza jego powszechna forma, ukierunkowana – jak stwierdza filozof w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* – na państwo celów, tj. państwo, w którym inny zawsze używany jest jako cel, nigdy jako środek<sup>647</sup>. Ingram trafnie zauważa, że uniwersalizm Kantowski okazuje się pozorny na mocy kryptonormatywizmu odnoszącego się do treści imperatywów: jeżeli ludzkość skojarzona zostaje z tak partykularnymi własnościami jak rozwój stosunków handlowych czy racjonalność, popadamy w krzywdzące, arbitralne hierarchie między cywilizowanym a niecywilizowanym, racjonalnym a emocjonalnym, otwartym a zamkniętym. Uniwersalizm staje się wówczas ideologią działającą nie w interesie abstrakcyjnego człowieka w ogóle, ale na rzecz białej europejskiej burżuazji z państw o mocarstwowymi ambicjami. Nic dziwnego, punktuje Ingram, że formalistyczny uniwersalizm u Kanta zrównoważony jest jego jawnie obskurantkami stwierdzeniami dotyczącymi np. ograniczonej racjonalności kobiet, która uniemożliwia im pełny udział w sprawach publicznych i osiągnięcie autonomii wobec mężczyzn, teorii nierówności rasowej, prymitywnych stereotypów narodowościowych, niezdolności klas wyłączonej do dysponowania prawami politycznymi. Problem nie polega jedynie, kontynuuje amerykański badacz, na uprzedzeniach Kanta, które z perspektywy czasu moglibyśmy „skorygować” po to, by zachować jego uniwersalizm polityczny w formie niezmałonej przez reakcyjne zniekształcenia. Za Balibarem zwraca on uwagę, że każdy uniwersalizm ugruntowany na jakiejś antropologii politycznej musi generować

---

<sup>645</sup> Tamże, s. 340-343.

<sup>646</sup> J.D. Ingram, *Radical...*

<sup>647</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2009, s. 78.

wykluczenia, hierarchie, oceny – jako humanizm kreślić sferę tego, co nie-ludzkie, niezastługujące na równy szacunek.

Idea regulatywna, będąc uwikłana w teleologię, okazuje się zatem niezgodna z ambicjami Derridy: pozostaje ona danym, narzuconym horyzontem, zwalniającym z odpowiedzialności:

Dysponowanie z góry ogólnością zasady jako rozwiązaniem antynomii (to znaczy rozwiązaniem podwójnego sprzecznego prawa, a nie opozycji między prawem i jego innym), dysponowanie nią jako daną siłą lub nauką, jako wiedzą i władzą, która poprzedzałaby jednostkowość każdej decyzji, każdego sądu, każdego doświadczenia odpowiedzialności, po to, aby je uregulować i z góry rozstrzygnąć, traktując je tak jakby były jej przypadkami – wszystko to składałoby się na najpewniejszą, najbardziej uspokajającą definicję odpowiedzialności jako nieodpowiedzialności, definicję moralności pomylonej z jurydycznymi kalkulacjami, definicję polityki zorganizowanej w ramach technonauki<sup>648</sup>.

Gasché precyzuje, że dla Kanta rozum teoretyczny nie dysponuje możliwością zdeterminowania idei, co wynika nie tylko z przygodnych, technicznych zniekształceń, ale z samego charakteru idei, które znamionując możliwie najpełniejsze poznanie nie mogą zostać z góry dookreślone<sup>649</sup>. Obiekcja Derridy dotycząca jedynie pozornego niezeterminowania idei regulatywnej byłaby nieuzasadniona. Jednak przytoczone przez Gasché dwa kolejne powody zdystansowania się od Kantowskiej perspektywy wskazują już na istotne różnice między nieskończonym zadaniem a ideą regulatywną – po pierwsze, w obszarze rozumu praktycznego idea musi stać się na tyle czytelna, by mogła służyć za wzór postępowania, co dla Derridy jest równoznaczne z osłabieniem odpowiedzialności, po drugie zaś, Kantowskie założenie, że do idei można się „przybliżyć” wiąże się z implicytnym przyznaniem, że jest ona czymś danym, gotowym, nawet jeśli nie całkiem pojmowalnym<sup>650</sup>. Gdyby Europa była ideą regulatywną, zawsze byłaby uprzednio zbyt zdeterminowana, by mogła stać się inną Europą i zawsze dostarczałaby swoim funkcjonariuszom kodeksów zachowania, które zwalniałyby z konieczności podejmowania odpowiedzialnych decyzji. Tylko jeśli Europę pojmie się jako nieskończone zadanie, wyobrażalne dla niej pozostaną inne kursy.

---

<sup>648</sup> J. Derrida, *Inny...*, s. 78-79.

<sup>649</sup> R. Gasché, *Is 'Europe' an Idea in the Kantian Sense?*, [w:] S. Lindberg, M. Ojakangas, S. Prozorov (eds.), *Europe...*, s. 41.

<sup>650</sup> Tamże, s. 58-60.



Pomimo swojej rezerwy wobec wszelkich dekalogów, które mogłyby ułatwić Europie jej nieskończone zadanie, które byłoby przykładową realizacją uniwersalizmu, podatną na obce przechwycenie, Derrida pozostawił jednak pewne konkretne wskazówki, jak owa realizacja mogłaby wyglądać. Nie były to zalecenia dowolne – zdaniem filozofa wypływają one z samej pamięci europejskiej, z konieczności „przypomnienia tego, co przyobiecowało się pod nazwą Europy”<sup>651</sup> i służy kwestionowaniu rzekomo jedynie słusznego Kursu i wydestylowanej tożsamości. W sporządzonym katalogu obowiązków europejskich – obowiązków wobec pamięci, spełnianych przez filtrującego dziedzictwo – Derrida umieścił konieczność otwarcia Europy „na to, co nie jest, nigdy nie było i nigdy nie będzie Europą”; wymóg przyjęcia obcego „nie tylko po to, by aby doprowadzić do jego integracji, ale także po to, aby uznać i zaakceptować jego odmienność”; potrzebę krytyki nowego totalitaryzmu, związanego z dominacją gospodarki kapitalistycznej; zachowanie tradycji krytycznej z potrzebą jej własnej – dekonstrukcyjnej – krytyki, przechowanie demokratycznej obietnicy, która nie ma „nawet statusu idei regulatywnej w sensie Kantowskim, lecz raczej status czegoś, co pozostaje do pomyślenia i co dopiero nadchodzi”; konieczność respektowania różnicy, ale bez rezygnacji z uniwersalizmu, w wyniku której różnica stawałaby się pretekstem do zawiązywania wrogich partykularizmów (rasizmu, nacjonalizmu, ksenofobii); potrzebę tolerowania i przemyślenia tego, co wykracza poza racjonalizm – krytyczne zmierzenie się z granicami projektu oświeceniowego; i wreszcie, kultywowanie obowiązku odpowiedzialności, ale także zwolnienia z obowiązku odpowiadania przed „wszelkim ustanowionym trybunałem”<sup>652</sup>. W Derridiańskiej propozycji otwarcia Europy, wyrażonej w powyższych drogowskazach, uderza sprzeczny nakaz między zachowaniem dziedzictwa a jego zdradą (zachowanie poprzez zdradę), obowiązkiem a herezją (heretycki obowiązek), ciągłością a zdarzeniem. Jak zauważa Tamara Caraus Derrida ugruntowuje Europę na negatywnej formie zobowiązania: „bez przejścia przez to podwójne ograniczenie/nierozstrzygalność/sprzeczność, nie będzie jakiegokolwiek odpowiedzialności dla Europy i ze strony Europy. Pozytywna propozycja uczyniłaby z Europy doktrynę, program, zasadę itd., ale dla Derridy Europa musi przekraczać

---

<sup>651</sup> J. Derrida, *Inny...*, s. 84.

<sup>652</sup> Tamże, s. 85-87.

porządek teoretycznej determinacji, wiedzy, pewności”<sup>653</sup>. Staje się zatem jasne, że ta propozycja może zachować intelektualną spójność i wierność wobec swoich założeń, tylko jeśli jej zalecenia podlegać będą krytycznej ewaluacji. Tylko w ten sposób można pozostać „między innymi Europejczykiem”<sup>654</sup> – znowuż w podwójnym znaczeniu tej Derridiańskiej antynomii: nigdy nie można być Europejczykiem w całości, zawsze jest się nim „między innymi”, wraz z innymi przyjmowanymi tożsamościami (równocześnie jest się Francuzem, Polką, chrześcijaninem, ateistką, mężczyzną, kobietą...) i nigdy nie można być Europejczykiem nieotoczonym różnicą, zawsze jest się nim „między innymi”, tj. między innymi ludźmi (Europejczykami i nie-Europejczykami), tradycjami, dziedzictwami, wpływami kulturowymi.

To właśnie zachowanie otwartości Europy na to, co inne wobec niej – otwartość, która uczyniła z niej przykładową nie-tożsamość z samą sobą, stanowi o sile propozycji Derridy i czyni ją bardziej odporną na zarzuty o skryty europocentryzm niż np. pomysły Jürgena Habermasa, z którym twórca dekonstrukcji napisał głośny apel o wspólną europejską politykę zagraniczną w odpowiedzi na protesty przeciwko wojnie w Iraku, które w 2003 roku przetoczyły się przez Europę. Artykuł francuskiego i niemieckiego filozofa stanowi dość karkołomną próbę połączenia ich stanowisk: założenie, że „wraz z nabieraniem dystansu do imperialnej dominacji i historii kolonializmu, europejskie mocarstwa uzyskują możliwość nabrania refleksyjnego dystansu wobec siebie” i że ucząc się punktu widzenia zdominowanych mogą „odrzuć europocentryzm i zainspirować Kantowską nadzieję na globalną politykę wewnętrzną”<sup>655</sup>, łączy Habermasowskie pragnienie, by Unia Europejska zainicjowała przejście do postnarodowego, kosmopolitycznego porządku z Derridiańską rezerwą wobec zbyt śmiałych delimitacji europejskości, które z konieczności muszą skutkować podporządkowaniem inności. Dość konkretne wskazania na źródła wspólnej europejskiej tożsamości górują w tekście nad wykazaniem ich pogmatwanego charakteru, a wezwanie państw unijnego rdzenia („starej Europy”) do inicjatywy w obszarze polityki zagranicznej przeczy zapewnieniom z *Innego kursu*, że można „specjalizować się w uniwersalizmie”. W kolaboracji Habermasa i Derridy to Francuz

---

<sup>653</sup> T. Caraus, *Jacques Derrida and the 'Europe of hope'*, <https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/tamara-caraus/jacques-derrida-and-%E2%80%98europe-of-hope%E2%80%99> (dostęp: 11.09.2017 r.).

<sup>654</sup> Tamże, s. 90.

<sup>655</sup> J. Derrida, J. Habermas, *February 15, or What Binds European Together: A Plea for Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe*, „Constellations” volume 10, issue 3, September 2003, s. 291-297.

okazuje się bardziej gościnny dla pomysłów Niemca. Z kolei autor *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* przemyca do ich wspólnego artykułu swoją wizję uniwersalizmu, zgodnie z którą sfera unijna, wraz z prawem ponadnarodowym stanowi kosmopolityczną innowację, która przekracza partykularyzm państw narodowych i – w kontekście polityki zagranicznej – ich monopol na stosowanie przemocy. Ten, kto nie chce lub nie może dostosować się do tak pojętego uniwersalizmu działa na jego szkodę. Słusznie zauważa Matthias Flatscher, że propozycja Habermasa niesie za sobą poważne ryzyko uciszenia „europejskiej polifonii”<sup>656</sup>, tzn. przeniesienia na poziom unijny fundującej przemocy politycznej, dzięki której uniformizację zaprowadziły powstające państwa narodowe. Powrót do „specjalizacji w uniwersalizmie” prowadziłby także do ryzyka odnowienia europejskiego imperializmu w świecie na świeżej podstawie – tym razem nie chrześcijaństwo, kapitalizm czy brzemie białego człowieka uzasadniałyby roszczenia Europy do globalnego pierwszeństwa, ale jej innowacyjna transnarodowość miałaby wskazywać reszcie świata jej świetlaną przyszłość, której odrzucenie byłoby traktowane jak działanie wbrew interesom ludzkości. Ta sama „specjalizacja w uniwersalizmie” uprawomocniałaby wyższościowy ton także w relacjach wewnątrz europejskich: państwa bardziej postępowe, tj. skłonne ograniczyć swoją suwerenność na rzecz sfery unijnej wywierałyby zawstydzającą presję na państwa bardziej zacofane, które byłyby przywiązane do takiego przeżytku, jakim miałyby być suwerenność narodowa. Rzecz w tym, że Habermas nie problematyzuje zjawiska przenoszenia własnego partykularyzmu narodowego na uniwersalizm (dokładnie z tym mechanizmem mamy do czynienia w przypadku krytykowanej również przez tego filozofa architektury strefy euro, gdzie wspólna waluta działania pod dyktando interesów i gospodarczych preferencji Niemiec), ani nie docenia należycie problemu utraty suwerenności ludowej wraz z rezygnacją z suwerenności narodowej – dla Habermasa europejski patriotyzm konstytucyjny ma stanowić wystarczające źródło demokratycznej legitymizacji, pomimo iż jest to koncepcja silnie legalistyczna, zracjonalizowana, dająca obywatelom niewielkie możliwości identyfikacji społeczno-kulturowej. W *Innym kursie* Derrida nie szczędził Habermasowi słów krytyki, choć nie przywołał go z nazwiska – jego zarzuty dotyczyły właśnie kapitalizacji europejskości, którą Niemiec utożsamiał z transcendentalnymi regułami prowadzenia transparentnej deliberacji, nakierowanej na osiągnięcie konsensusu:

---

<sup>656</sup> M. Flatscher, *Different Ways to Europe: Habermas and Derrida*, [w:] S. Lindberg, M. Ojakangas, S. Prozorov (eds.), *Europe...*, s. 96.

Pod pretekstem obrony transparentności (...), jednoznaczności demokratycznej dyskusji, komunikacji w przestrzeni publicznej, „działania komunikacyjnego”, tego rodzaju dyskurs dąży do narzucenia modelu języka, który ma rzekomo sprzyjać takiej komunikacji. Utrzymując, że przemawia w imieniu inteligibilności, zdrowego rozsądku [*bon sens*], poczucia wspólnoty [*sens commun*] lub demokratycznej moralności, dyskurs ten dąży tym samym, jakby to było naturalne, do zdyskredytowania wszystkiego to, co komplikuje ten model, do traktowania w sposób podejrzliwy lub tłumienia wszystkiego, co wprowadza sfałdowanie, złożoność i naddeterminację do tej idei języka, a nawet kwestionuje ją w teorii i praktyce<sup>657</sup>.

Czy wspólny apel z Habermasem, wobec którego można wystosować analogiczne uwagi dotyczące uciszania europejskiej polifonii i konstruowania sztucznego poczucia wspólnoty, świadczy o kapitulacji Derridy w obliczu swoich własnych wymogów? Decyzję, by podpisać się pod kompromisowym tekstem, napisanym wraz ze swoim filozoficznym adwersarzem, tłumaczy raczej jednostkowość zdarzenia, jakim była wojna w Iraku, podziały, jakie uruchomiła wśród europejskich rządów czy wrzenie, do jakiego doprowadziła w społeczeństwie obywatelskim – wierny swoim założeniom Derrida próbował zachować się odpowiedzialnie, przykładnie, gnany narzucającą się pilnością sytuacji, niepowtarzalnego „teraz”. W późniejszym artykule prasowym *Europa nadziei*, opublikowanym na krótko przed śmiercią, Derrida odżegnując się od europocentryzmu, proeuropejskiego nacjonalizmu czy pozytywnej oceny kursu obranego przez Unię Europejską, upominał się o Europę, która będzie czymś więcej niż „rynkiem albo wspólną walutą, więcej niż neo-nacjonalistycznym konglomeratem, więcej niż nowymi siłami zbrojnymi”<sup>658</sup>. Wierny pytaniu Valéry’ego: „Co zamierzacie zrobić DZISIAJ?”, osadził swoją interwencję publicystyczną w aktualnym kontekście, wskazując na konieczność przeciwstawienia się militarnemu unilateralizmowi Stanów Zjednoczonych, potrzebę krytyki Izraela bez antysemityzmu i krytyki terroryzmu islamskiego bez islamofobii, czy wreszcie przyjęcia wezwania płynącego z ruchu alterglobalistycznego: „inny świat jest możliwy”. Szczególnie wsparcie dla tej ostatniej sprawy dostarcza kłamry dla rozważań Derridy o Europie: alterglobalizacja po francusku to *altermondialisation*, wyraz utworzony ze zbitki słów „inny” i „świat”. Inny świat, a może świat innego? A może coś innego niż świat? Derrida pozostawił nas z tymi pytaniami, dostarczając przykładu, jak myśleć europejski uniwersalizm i jak przekraczać jego granice bez popadania w europocentryzm, tak w jego uniwersalistycznym, jak i partykularystycznym wydaniu. Dekonstrukcja, opracowując

---

<sup>657</sup> J. Derrida, *Inny...*, s. 61-62.

<sup>658</sup> J. Derrida, *A Europe of Hope*, „Epoché: A Journal for the History of Philosophy” 10(2), s. 407-412.

ideę Europy odziedziczoną po tradycji fenomenologicznej i konfrontując ją z dialektycznymi i apologetycznymi wobec Europy filozofami historii, stanowi inspirujący przykład poststrukturalistycznego ujęcia europejskiego uniwersalizmu i źródło dla rozważań intelektualnych spadkobierców Derridy.

#### 2.2.4. Jean-Luc Nancy: alter-Europa (II) – powidoki

Wśród tych spadkobierców należy wymienić innego czołowego francuskiego filozofa, Jean-Luca Nancy'ego, który wraz z Denisem Guénounem redagował książkę *Géophilosophie de l'Europe. Penser l'Europe à ses frontières*<sup>659</sup>, która stanowiła pokłosie konferencji, w której udział wzięli czołowi francuscy filozofowie poststrukturalistyczni, np. Balibar, Alain Badiou czy sam Derrida. Książka i konferencja były afirmatywną odpowiedzią na *Inny kurs*. Pozostawiły one istotny ślad w zainteresowaniach Nancy'ego, którego książka *The Creation of the World or Globalization* została oparta na przeciwstawieniu dwóch scenariuszy przyszłości, jakie rysują się przed ludzkością. Pierwszy, to kontynuacja globalizacji, którą Nancy w duchu fenomenologów i Derridy utożsamia z ekonomiczną i technologiczną uniformizacją, prowadzącą do coraz mniej nadającego się do zamieszkiwania świata, który nazywa nie-światem (*immonde*). Wobec tego scenariusza Nancy wysuwa alternatywę, którą oddaje niemający poza językiem francuskim odpowiednika termin *mondialisation*, który po polsku moglibyśmy oddać jako „uświatowienie” czy też „formowanie świata”. *Mondialisation* polega na otwieraniu dominującej *globalisation* na możliwość zaistnienia świata, na sprzeciwie wobec niezróżnicowanej totalności usuwającej wszelkie horyzonty i zagrażającej przetrwaniu świata – tak pojęta mondializacja właściwie zawiera już w sobie przedrostek „alter-”<sup>660</sup>. Nancy odróżnia świat od globu. Temu pierwszemu przysługuje sens, wypływający z możliwości zamieszkiwania świata i orientowania się wobec horyzontu, który sens zabezpiecza. Glob jest z kolei reprezentacją świata, widzianą z zewnętrznej, transcendentnej perspektywy – boskiej lub zsekularyzowanej. Perspektywa ta sprowadza świat do poziomu przedmiotu

---

<sup>659</sup> D. Guénoun, J-L. Nancy (eds.), *Géophilosophie de l'Europe. Penser l'Europe à ses frontières*, Tour d'Aigues 1993.

<sup>660</sup> J-L. Nancy, *The Creation of the World or Globalization*, Albany 2007, s. 27-28.

podlegającego kalkulacjom, wielkiego inwentarza zasobów, którym rządzi prawo ekonomicznej wartości, zapewniające powszechną wymienialność wszystkiego na wszystko<sup>661</sup>. Nancy twierdzi, że globalizacja jest procesem nieokielzanej translacji, któremu, co wymowne, opiera się nieprzetłumaczalne francuskie *mondialisation* – globalizacja jest w stanie pochwyć, wchłonąć i przetworzyć każdy wyraz, idiom, styl, towar, ideę z wyjątkiem sensotwórczego światowania. W wyniku globalizacji przestają istnieć, warunkujące się wzajemnie, świat i miasto, wezwanie *urbi et orbi* traci swoją skuteczność – dostarczające orientacji w świecie miasto przestaje odróżniać się od wsi, rozplywa się w tym, co Nancy nazywa „aglomeracją”<sup>662</sup>, a co niektórzy socjologowie przestrzeni określają jako „globalne międzymieście”<sup>663</sup>. Zerwanie związku między wyróżnionym miejscem a przestrzenią okazuje się końcem powierzonego historii uniwersalizmu, kiedy przestaje istnieć wszelkie uniwersum – świat traci horyzont, staje się ziemią bez nieba<sup>664</sup>. Zarazem jednak dla Nancy’ego globalizacja niesie ze sobą pewien walor oczyszczający. Wraz z uogólnioną alienacją, do której prowadzi, odsłania problem świata, świat jako problem, który zdaniem filozofa został przeoczony przez metafizykę obecności. Przedstawiając świat przy pomocy jego reprezentacji, innego, bardziej doskonałego, prawdziwego, boskiego świata, metafizyka obecności nadała światu zewnętrzną podstawę i cel. Skutkowało to zdaniem Nancy’ego teologizacją świata, której nie zakwestionowała nawet sekularyzacja – nowoczesność jedynie wtopiła monoteistycznego Boga w prawa naukowego przyrodoznawstwa, ugruntowując rozdział na świat i jego reprezentację jedynie na nowej podstawie<sup>665</sup>. Załączki globalizacji leżały już w samej genezie filozofii, która miała być odpowiedzią na rewolucję technologiczną – *logos* został powołany po to, by zarządzać *techné* i podporządkować jej rozwój prawdzie. Tandem technologii i filozofii dokonał w opinii autora *Rozdzielonej wspólnoty* denaturalizacji historii: z historii naturalnej wyłoniła się historia powszechna, uniwersalna historia ludzkości<sup>666</sup>. Prowadząc do instrumentalizacji świata, zdenaturalizowana historia odebrała mu sens, zastąpiła świat globem.

W tekście *Euryopa: le regard au loin*, Nancy precyzuje, że owa uniwersalna historia była wytworem partykularnie europejskiego sposobu patrzenia na świat. Europa

---

<sup>661</sup> Tamże, s. 33-34.

<sup>662</sup> Tamże, s. 47.

<sup>663</sup> K. Poblócki, *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*, Warszawa 2017, tablica 4.

<sup>664</sup> J-L. Nancy, *The Creation...*, s. 47.

<sup>665</sup> Tamże, s. 50-51.

<sup>666</sup> Tamże, s. 82.

reprezentuje sobą samą ideę patrzenia, czy też ideę wizji, wraz z przynależnymi tej wizji granicami widzenia i granicami wszelkiej wizji. Związek Europy i wzroku dostrzega filozof już w samej etymologii terminu „Europa”: Euryopa, epitet stosowany w grece na określenie Zeusa, oznacza „szeroko spoglądający” czy „sięgający daleko”; zaś semicki *ereb* to „mrok”, „ciemność”, „zapomnienie” – skąd ma brać się utożsamienie Europy z Zachodem, widoczne dzisiaj w arabskim określeniu zachodniego krańca Afryki Północnej (Maghreb – Zachód). Nie rozstrzygając, czy te etymologie są prawidłowe, Nancy’ego interesuje jedynie to, że korespondują one z historycznym samowyoobrażeniem Europy jako obszaru dokonującego uniwersalizacji, ekspansji, odkryć, postępu, sięgającego daleko w mrok po to, by go rozświetlić, wieńczącego światowy pochod świątlistego ducha wolności<sup>667</sup>. Europa ma przekraczać każdy partykularny horyzont, potwierdzając tym samym swój uniwersalizm. Podobnie jak Derrida, Nancy widzi w Europie nie tylko centrum globalizacji, ale ideę, która zdolna jest poza globalizację wykroczyć. Skoro globalizacja dąży do zniesienia horyzontów, Europa – jeśli miałaby pozostać ideą patrzenia w głąb – musiałaby sięgać poza horyzont globalizacji. Europa jest do tego zdolna, ponieważ dysponuje ideą patrzenia, a więc potrafi zobaczyć samą siebie w roli patrzącego<sup>668</sup>. Widząc siebie, Europa jest zarazem przygotowana do tego, by nabrać wobec siebie dystansu, by rozszczepić swoją tożsamość, stać się czymś więcej niż jest w rzeczywistości, zająć pozycję uniwersalizmu, który wykracza poza globalizm. Europa obiera rolę Zachodu, kresu świata, historii doprowadzonej do końca, spojrzenia wyprowadzanego z poziomu zrealizowanej uni-totalności globalizacji. Europa zyskuje wówczas świadomość swojego wyczerpania i zatracenia się w mroku Zachodu. Nie należy tego ruchu odczytywać jako wyższego stopnia dialektyki, tak jakby Europa – w swojej poszerzonej postaci, jako Zachód – rozświetlała kolejny horyzont inaugurując kolejny etap rozwoju Ducha. Widzenie nie jest już dłużej przyporządkowane do żadnego partykularnego podmiotu dziejowego, wyczerpuje dialektykę, zatracca się w mroku. Po realizacji historii uniwersalnej, po planetarnej ekspansji Europy, spojrzenie odzyskuje możliwość widzenia i wpatrywania się w martwy punkt, który nie podlega już przekraczaniu horyzontów<sup>669</sup>. Wzrok uzyskuje wówczas paradoksalną zdolność do widzenia niewidzenia, doświadczenie autoafekcji jako niezrealizowanej do końca możliwości,

---

<sup>667</sup> R. Gasché, *Alongside the Horizon*, [w:] D. Sheppard, S. Sparks, C. Thomas (eds.), *The Sense of Philosophy. On Jean-Luc Nancy*, London and New York 2005, s. 136.

<sup>668</sup> Tamże, s. 137.

<sup>669</sup> Tamże, s. 139-140.

jako możliwości doświadczenia niemożliwości. Martwy punkt okazuje się niedialektyzowalną granicą widzenia, która nie umożliwia widzenia więcej, dokładniej, bardziej wyraziście – w zasadzie nie mamy już do czynienia z widzeniem, lecz z dotknięciem, ze zderzeniem się z granicą. Nancy pisze, że właściwie obcujemy tutaj z wyczerpaniem się zmysłu wzroku. Lepiej mówić w tym wypadku o dotyku, o dotknięciu tego, co ogranicza organ wzroku bezpośrednio, a w doświadczeniu okazuje się najbardziej odległe i niepojęte, czy też nieskończenie skończone<sup>670</sup>. W zasadzie same pojęcia bliskości i dali, skończoności i nieskończoności, horyzontu i jego przekroczenia, partykularyzmu miejsca i uniwersalizmu przestrzeni okazują się u kresu spojrzenia – kresu, który nie jest tylko wynikiem jakiegoś historycznego procesu, ale który nawiedzał spojrzenie od samego początku jako kresu – nietematyzowalne.

Fenomenologiczne rozważania Nancy'ego nad związkim Europy i spojrzenia mają na celu otworzyć możliwość wyzwolenia Europy od globalizacji. Europa jest historycznie odpowiedzialna za przeobrażenie świata w glob, w przestrzeń niegościnną, która przedkłada jeden partykularyzm ponad inne. Taki świat staje się niezamieszkiwalnym nie-światem, nieakceptującym różnic, opierających się globalizacji tożsamości – w wyniku reifikacji, dotyczy to nawet tożsamości europejskich. Nie-świat charakteryzuje się bowiem także i tym, że partykularyzm europejski popadł w alienację względem samego siebie. Prawdziwy uniwersalizm – a wraz z nim świat – są wedle Nancy'ego możliwe do odzyskania tylko wtedy, jeśli pojmimy świat jako absolutnie immanentny projekt wytwarzany przez kreatywną *praxis* pojedynczości wystawionych na bycie-wspólnie, a nie jako transcendentny produkt czy wizję, będące wytworem kreacji z zewnątrz<sup>671</sup>. Odzyskanie światowania ma być możliwe dzięki zerwaniu z wyobraźnią polityczną, która zorientowana jest na horyzont i jego przekraczanie. Jak wykazuje Ignaas DeVich, jedną z naczelných stawek filozofii Nancy'ego jest zbadanie możliwości ucieczki z Hegłowskiej dialektyki, co jest równoznaczne z wyzwoleniem się z przyciągającej siły horyzontu, który każdą inność narzuca jedynie po to, by uległa ona prywatności<sup>672</sup>. Francuski myśliciel zauważa, że istnieją ku temu dwa sposoby: wyslizgnięcie się spod władzy dialektyki ku immanencji lub radykalizacja negatywności do tego stopnia, by przestała służyć

---

<sup>670</sup> Tamże, s. 140-141.

<sup>671</sup> J-L. Nancy, *The Creation...*, s. 37.

<sup>672</sup> I. DeVich, *The disclosure of metaphysical horizon, or how to escape dialectics*, „South African Journal of Philosophy”, volume 29, 2010 – Issue 1, s. 17.



pozytywności i by w wyniku tej operacji doprowadziła dialektykę do jej kresu, unieczynnienia (*désœuvrement*). Nancy wybiera tę drugą drogę, idąc szlakiem przetartym przez Georgesa Bataille'a i Maurice'a Blanchota, którzy przed nim zainteresowali się nieoperatywną negatywnością, która zatrzymuje aparat dialektyczny. Bataille zauważył, że Hegłowska totalność zdolna jest wchłonąć wszystko z wyjątkiem samej negatywności, Blanchota zaś na polu badań literackich fascynowała siła negatywności aktu pisania, która nie prowadzi do realizacji autora w swoim dziele, nie skutkuje jakąś jego wyższą świadomością, ale odrywa tekst od intencji twórcy i nie wyczerpuje jego znaczenia – słowa egzystują jako nieumarła negatywność, przeżywająca akt pisania, który nigdy nie może ich uśmiercić<sup>673</sup>. Nancy pisze, że w Hegłowskim przejściu od bytu „w sobie” (*an sich*) do bytu „dla siebie” (*für sich*) niedialektyzowalny okazuje się przyimek „w”<sup>674</sup>. Owo „w” nie prowadzi do absorpcji zewnątrz, do ekspansji podmiotu, który uświadamia sobie większą całość. Dla Nancy'ego „w” nie jest granicą, która otwiera horyzont jedynie po to, by go pokonać, ale granicą, która jest łącznikiem z tym, co inne i co pozostaje inne. Filozof najpełniej rozwija tę myśl na gruncie swojej filozofii wspólnotowości. Oddziela on wspólnotę jako byt społeczny o mocnych granicach, pewnej esencji, zjednoczonej wspólnym pochodzeniem, językiem, mitem czy rasą – wspólnotę współcześnie nader często romantyzowaną, opłakiwaną i utęsknioną – od wspólnotowości, która jest byciem-wspólnie, byciem-w czy byciem-z i która opiera się wszelkim podziałom na to, co wewnątrz i na to, co zewnątrz<sup>675</sup>. Nancy wprost pisze, że bycie-wspólnie (dosłownie w-wspólnie, w-spólnie: *en commun*) kształtowane jest przez logikę „granicy – tego, co jest pomiędzy dwoma albo wieloma elementami, nie przynależąc do nich i nie przynależąc do siebie”<sup>676</sup>. Postfundacjonizm Nancy'ego wyraża się nie tylko w myśleniu tego, co wspólne, ale także tego, co jednostkowe: autor *Rozdzielonej wspólnoty* nie przeciwstawia sobie kompletnych jednostek i niedokończonej zbiorowości. Również jednostka jest dla niego uwikłana w bycie-wspólnie z innymi, nigdy nie jest samowystarczalna, a inność, z którą się mierzy nie przychodzi wyłącznie z zewnątrz, ale i z jej wnętrza, które przestaje być jej własnym. Staje się zatem jasne, że dla Nancy'ego granice nie są zewnętrznymi barierami, w których negatywność

---

<sup>673</sup> Tamże, s. 18-20.

<sup>674</sup> R. Gasché, *Alongside...*, s. 140.

<sup>675</sup> P. Juskowiak, *Przestrzenie wspólnoty. Filozofia wspólnotowości w perspektywie badań nad miastem postindustrialnym*, Poznań 2015, s. 112-122.

<sup>676</sup> J-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010, s. 118.

wyładowuje się w nowej pozytywności. Granice przenikają bycie, dzielą i łączą, są podzielane, ale i rozdzielają – w dwojakim sensie, tak jak rozdziela się od siebie kochanków i tak jak rozdziela się miejsca przy wspólnym stole (tę wieloznaczność filozof oddaje przy użyciu francuskiego słowa *partage*)<sup>677</sup>. Przemyslenie granic, dzięki któremu nie oddzielają już one wnętrza i zewnątrz, ale przenikają bycie-wspólnie, wyposaża je w nową rolę: odpowiadają one za ucieranie i komunikację po-dziel-anego sensu. Konieczność dzielenia wynika z tego, że w byciu-wspólnie brak fundamentu, na którym mogłaby się oprzeć wspólnota, brak istoty, w której mogłaby się wyczerpać<sup>678</sup>.

Granice są dla Nancy'ego tym elementem, który rzeczywiście opiera się kresowi dialektyki, końcu historii. U kresu dialektyki zostaje jedynie sam kres, granica, która jest zwieńczeniem globalizacji, końcem świata, ale zarazem zwiastunem przejścia od wyczerpanej logiki wspólnoty do pozostałej po niej resztki wspólnotowości, w której żadna konstytucja sensu nie jest dana, utracona, ani przeznaczona do odkrycia<sup>679</sup>. Po ostatecznym upadku granicy-horyzontu możliwe jest wejście w mrok, na który składa się to, co nie poddało się dialektyce, a zatem i alienacji: inność, którą „Europa odnajduje wszędzie, przed sobą i w sobie, skoro świat, który Europa ma przed sobą i w alienację wobec którego popadła, alienuje sam świat przy pomocy jej uniwersalistycznej wizji”<sup>680</sup>. W mroku znajduje się więc nie tylko to, co z jakichś względów nie uległo i nie może ulec dialektyce, np. dlatego, że jest niekompatybilne z uniwersalną historią czy dlatego, że skutecznie opiera się globalizacji, ale także sama globalizacja jako proces ustanawiania nie-świata, w którym ani Europa, ani ktokolwiek inny nie może się rozpoznać jak w swoim wytworze, ponieważ okazuje się on niezamieszkiwalny, nie do zniesienia. Rezultatem tego procesu jest utrata uniwersalnej wizji, która dotąd ożywiała Ducha europejskiego. Dopiero u tego kresu możliwe jest odzyskanie świata, który nie jest już wyobrażany w terminach nieskończoności, nie jest ograniczony horyzontem, ale opiera się na wejściu, a właściwie na dotknięciu nieskończoności w tym, co skończone. Dotyk, w przeciwieństwie do wzroku, nie zna horyzontu, a przez to nie zna nieskończoności wyobrażanej za skończonością. Jednak obcując z tym, co nieskończone w tym, co skończone dotyk może zmierzyć się

---

<sup>677</sup> Tamże, s. 120.

<sup>678</sup> O. Marchart, *Post-foundational...*, s. 17.

<sup>679</sup> J-L. Nancy, *Rozdzielona...*, s. 115-116.

<sup>680</sup> J-L. Nancy, *Euryopa: le regard au loin*, „Terra lingona”, January 1995, cyt. za: R. Gasché, *Alongside...*, s. 146.

z nieskończonością uwolnioną od idei horyzontu. Co pozostaje nam ze spojrzenia Europy? „Świat, który jest światem po prostu, staje się światem dzięki wyjściu spojrzenia *Euryopy* poza siebie i jej powrotu do siebie – w którym nie odnajduje siebie w tym świecie, ale w którym rozpoznaje siebie porwaną, nie do poznania, poza sobą”<sup>681</sup>. Jeżeli Europa jest granicą, a granica jest tym, co nie poddaje się dialektyce, u kresu dialektyki historycznej znajdujemy właśnie granicę – czyli Europę. Nie jest to już jednak Europa przeciwstawiona inności, ale inna Europa, alter-Europa. Europa, z której usunięto horyzont, a tym samym skończono uniwersalną historię. Historia pozostaje z Europą w swojej skończonej wersji, która nie jest „ani realizacją, ani reprezentacją jakiegokolwiek podmiotu. Nie jest duchem, ani człowiekiem, wolnością ani koniecznością, nie jest tą czy inną Ideą, ani nawet Ideą inności, która byłaby Ideą czasu i Ideą samej historii. Inność nie posiada idei, lecz się jedynie zdarza i nadchodzi – w postaci bycia-razem”<sup>682</sup>.

Choć Nancy nie formułuje bezpośrednio wniosków politycznych, to można odczuć, że zmierzają one w podobnym kierunku, co propozycje Derridy: Europa powinna porzucić oświeceniową pychę, wyzwolić się z dialektyki, otworzyć się na inność, sprobować tożsamość przez zwrócenie uwagi na jej graniczny charakter. Nancy dociera do tych pozycji częściowo tą samą drogą, co autor *Innego kursu* (m.in. tradycja fenomenologiczna, krytyka dialektyki, inspiracje Levinasowskie), ale tym, co czyni jego myśl oryginalną jest pogłębienie objawianego także przez Derridę zainteresowania globalizacją i oryginalne ujęcie „wspólnotowości bez wspólnoty”, przekraczające znaną oś sporu w debatach komunitarystów i liberałów<sup>683</sup>.

---

<sup>681</sup> J-L. Nancy, *Euryopa...*, cyt. za: R. Gasché, *Alongside...*, s. 149.

<sup>682</sup> J-L. Nancy, *Rozdzielona...*, s. 140.

<sup>683</sup> A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota: spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.

## CZEŚĆ 3: UNIWERSALIZM

W poprzedniej części próbowałem pokazać, że podejścia inspirowane filozofią poststrukturalistyczną, wywodzące się z jednej strony z nomadologii Gillesa Deleuze'a i Félix'a Guattariego, a z drugiej z dekonstrukcji Jacquesa Derridy, pozwalają na nowo postawić problem europejskiego uniwersalizmu politycznego. Poststrukturalizm pozwala na wyjście z dylematu „uniwersalizm czy partykularyzm” – zamiast przeciwstawiać transgresję temu, co zastane, to, co ogólne temu, co szczegółowe, poststrukturalistom udaje się pomyśleć możliwość transgresji transgresji, dzięki czemu uniwersalizm otwiera się na swoją różnicę, zamiast ją anihilować. Jak zauważa Saul Newman, poststrukturalizm stanowi próbę uporania się z kondycją ponowoczesną, charakteryzującą się upadkiem wiary w wielkie uniwersalne narracje i afirmującą zamiast nich to, co pojedyncze, inne, różne, nie-tożsame czy hybrydowe<sup>1</sup>. Filozofom poststrukturalistycznym udaje się pokazać, że mikro-narracje mogą być tak samo opresyjne jak meta-narracje, ponieważ w zasadzie dziedziczą ich problemy, tyle że dzieje się to na małą skalę. Dodatkowo, z uwagi na to, że partykularyzm rezygnuje z odniesienia do tego, co wspólne, do horyzontu szerszej zmiany społecznej, potencjalnie okazuje się nawet bardziej przemocowy niż uniwersalizm, ponieważ sprzyja cementowaniu niesprawiedliwego porządku politycznego, sankcjonując go na przykład przy pomocy tradycji, różnicy kulturowej lub quasi-naturalnych hierarchii. Dlatego wbrew często mylnie utożsamianym z poststrukturalistami postmodernistom, ci pierwsi pozostają nieufni nie tylko wobec uniwersalistycznych meta-narracji nowoczesności, ale i w stosunku do partykularystycznej polityki różnicy czy polityki tożsamości, która zyskała na popularności w dobie ponowoczesności. Według Newmana poststrukturalizm z jego dążeniem do desubstancjalizacji (podmiotu, wspólnoty, polityki), okazuje się odporny na symetryczne zagrożenie uniwersalizmu i partykularyzmu. Nie popada przy tym w pesymistyczny anty-fundacjonizm, typowy dla postmodernistycznego *anything goes*. Poststrukturaliści zmierzają raczej do radykalizacji oświeceniowego uniwersalizmu niż do jego dyskredytacji. Pokazując, że struktura – w tej samej mierze, co istota – narażona jest na esencjalizm, inicjują nowy transcendentalny zwrot w filozofii politycznej, w którym pytanie o warunki możliwości polityki jest równoczesne z diagnozowaniem warunków jej niemożliwości.

---

<sup>1</sup> S. Newman, *Power and Politics in Poststructuralist Thought. New Theories of the Political*, Oxon and New York 2005, s. 3-4.

Rozpoznanie, że każda uniwersalizacja prowadzi do jakiegoś wykluczenia, do partykularyzacji nie jest jednak dla nich powodem do zmartwień i do postpolitycznej rezygnacji. Owa nierozstrzygalność tego, co społeczne pozwala raczej zachować samą możliwość uprawiania polityki. Odnotowywane przez poststrukturalistów granice uniwersalizmu nie są przez nich traktowane jak ograniczenia, lecz bardziej jak ramy, w których to, co uniwersalne może w ogóle zaistnieć, choć nigdy nie będzie do artykulacja wyczerpująca i ostateczna. Poststrukturalizm obraca się wokół tego samego rozpoznania, do którego doszedłem w poprzednich dwóch częściach rozprawy wskazując na trudności w konceptualizacji granicy i Europy: podział wewnątrz/zewnątrz, który organizuje politykę, jest aporetyczny i dlatego sam w sobie już jest polityczny.

Część I, której zwieńczeniem były poststrukturalistyczne teorie granicy pozwoliła mi pokazać, jak – na różne sposoby – możliwe jest przekroczenie dialektyki wnętrza i zewnątrz ku perspektywie transgresji transgresji. W części II podjąłem próbę reinterpretacji transgresyjnej idei Europy w zgodzie z perspektywą transgresji transgresji, wskazując, że skoro do istoty Europy należy niepewność i chwiejność jej granic, to wypływać może z niej nie tylko uniwersalizacja wroga wobec partykularności, ale przekraczająca ich dialektykę pluriwersalność, którą pomagają nam domyśleć Deleuze, Guattari, Derrida, Cacciari i wielu innych poststrukturalistów piszących o idei europejskiej. W części III tej samej pluriwersalności poszukuję obierając inny niż dotychczas punkt wyjścia: współczesną poststrukturalistyczną filozofię polityczną. W poprzednich częściach do poststrukturalistów odwoływałem się po tym, gdy rekonstruowałem napięcie „uniwersalizm czy partykularyzm” w studiach nad granicami i w badaniach nad europejskością. Natomiast w części III zaczynam od tego napięcia bezpośrednio, by pokazać, w jaki sposób zostało ono opracowane w czterech wybranych przeze mnie debatach na gruncie współczesnej poststrukturalistycznej filozofii politycznej.

W selekcji tych czterech dyskusji przyświeca mi kilka uzupełniających się kryteriów. Sądzę, że ich łączne zastosowanie pozwala przeprowadzić dość różnorodny i całkiem wyczerpujący przegląd stanowisk filozofów politycznych tworzących w horyzoncie poststrukturalizmu. Po pierwsze, zależy mi na tym, żeby wybrane debaty pozwalały pokazać, w jaki sposób poststrukturalizm współlistnieje w jednej, ponowoczesnej koniunkturze teoretyczno-politycznej z innymi nurtami, które stanowią

przejaw kondycji ponowoczesnej. Dlatego poniższe analizy zdają sprawę z dialogu, w jaki poststrukturalizm wszedł z post-marksizmem i neomarksizmem, trzeciofalowym feminizmem, postmodernizmem, postsekularyzmem, postkolonializmem czy psychoanalizą. Pozwala to pokazać, że poststrukturalizm bardziej niż jednolitym, odrębnym nurtem, jest raczej pewną tendencją operującą w ramach innych nurtów i wprowadzającą w nich podziały.

Po drugie, chciałbym, żeby omawiane debaty zdawały sprawę z podziałów wewnątrz poststrukturalizmu – tak, aby przywoływani filozofowie polityczni zadłużeni byli u klasyków nurtu, takich jak Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Lacan, Roland Barthes czy Louis Althusser.

Po trzecie, zależy mi na dyskusjach, w których udział wzięli najważniejsi przedstawiciele poststrukturalizmu lub autorzy pozostający z nim w dialogu i by były to dyskusje o znaczących konsekwencjach dla rozwoju filozofii politycznej. W każdym z podrozdziałów bardziej szczegółowo wyjaśniam, na czym polega waga każdej z pięciu debat teoretycznych i kim są ich uczestnicy. Tytułem wprowadzenia wystarczy wspomnieć, że debata z udziałem Judith Butler, Ernesto Laclaua i Slavojka Žižka, która została podsumowana w książce *Przygodność, hegemonia, uniwersalność*, przysłużyła się, z jednej strony, wyostreniu linii podziału między poststrukturalizmem a oświeceniowym uniwersalizmem i postmodernistycznym partykularyzmem, a z drugiej strony pozwoliła lepiej wyodrębnić podziały wewnątrz poststrukturalistycznej filozofii polityki: na performatywny uniwersalizm inspirowany trzeciofalowym feminizmem, przygodny uniwersalizm post-marksistów i Realny uniwersalizm lacanistów. Druga z przytaczanych dyskusji, w której udział wzięli Alain Badiou, Giorgio Agamben i ponownie Žižek, poświęcona była dziedzictwu chrześcijańskiego uniwersalizmu, utożsamianego przez jej uczestników z Pawłem z Tarsu. Ugruntowała ona poststrukturalizm postsekularny, w ramach którego poddano chrześcijański uniwersalizm ateizacji i osłabiono jego związki z europocentryzmem. W trzecim podrozdziale koncentruję się na spotkaniu Étienne’a Balibara i Immanuela Wallersteina, w ramach którego przedyskutowane zostały perspektywy uniwersalizmu w teorii marksistowskiej po upadku Związku Radzieckiego i w obliczu akceptacji przez zachodnie socjaldemokracje programu neoliberalnego. Zainicjonowana książką *Race, Nation, Class* wymiana teoretyczna pozwoliła uwypuklić różnice między strukturalistycznym a poststrukturalistycznym wariantem marksizmu, a także

substancjalistycznym i nie-substancjalistycznym typem uniwersalizmu. Rozważania w tej części uzupełnia sprawozdanie z debaty postkolonialnej, wywołanej publikacją książki Viveka Chibbera, w której poddał on przenikliwej krytyce inspirowaną poststrukturalizmem teorię postkolonialną rozwijaną w kręgu Subaltern Studies (studiów nad podporządkowanymi). Kością niezgody między Chibberem a subalternistami był sposób, w jaki ci drudzy pojmują europejski uniwersalizm. Debata postkolonialna stanowi przykład dyskusji nad europejskim uniwersalizmem prowadzonej także wśród autorów nie-europejskich i nie-zachodnich, zaś poststrukturalizm okazuje się dla nich narzędziem krytyki europocentryzmu.

Po czwarte, dokonany przeze mnie dobór stanowisk umotywowany jest zamiarem eksplikacji dookreśleń uniwersalizmu, jakie odnajdujemy we współczesnej filozofii politycznej. Stąd w niniejszej części będzie mowa o uniwersalizmie substancjalistycznym, proceduralistycznym, dyskursywnym, performatywnym, rywalizującym, strategicznym, fałszywym, prawdziwym, Realnym, fikcyjnym, idealnym, chrześcijańskim, o wyścigach uniwersalizmów, o misji uniwersalnej czy o pluriwersalizmie.

Po piąte wreszcie, przyświeca mi motywacja, by wskazać na konsekwencje, jakie te debaty niosą dla możliwości przeformułowania europejskiego uniwersalizmu, nie wyłączając konsekwencji praktyczno-politycznych. Dlatego każdorazowo staram się wskazać na to jak w polityce wykorzystywane są omawiane teorie lub jakie pozycje polityczne względem sporów o przyszłość Europy zajmują ich autorzy.

Każde z zaprezentowanych tu stanowisk można potraktować jako pewną próbę odzyskania uniwersalizmu w warunkach kondycji ponowoczesnej. W każdym przypadku mamy zatem do czynienia z obosieczną krytyką nowoczesnego uniwersalizmu i ponowoczesnego partykularyzmu, a następnie z propozycją nowego ujęcia relacji między to, co uniwersalne i tym, co partykularne. Pozwala mi to rozwinąć i skonkretyzować proponowaną w niniejszej rozprawie poststrukturalistyczną perspektywę transgresji granic europejskiego uniwersalizmu.

### 3.1. Europa poza uniwersalizmem i partykularyzmem: Butler, Laclau, Žižek

W 2000 roku troje czołowych filozofów politycznych podjęło dialog, którego celem było zademonstrowanie, że – wbrew podnoszonym głosom krytycznym – poststrukturalizm potrafi zdać sprawę z pojęcia uniwersalności<sup>2</sup>. Cała trójka – Judith Butler, Ernesto Laclau i Slavoj Žižek – identyfikująca się z obozem akademickiej lewicy, chcącym uprawiać teorię społeczną w horyzoncie emancypacji, za swoich polemistów obrała dwie grupy myślicieli. W pierwszej grupie znaleźli się krytycy uniwersalizmu, widzący w nim potencjalnie totalitarne uroszczenie, niezdolne do pozytywnego ujęcia różnicy, popadające w esencjalizm i obciążone spekulatywnością. Obejmowała ona zarówno programowo anty-oświeceniowych partykularystów, przeciwstawiających się temu, co ogólne, abstrakcyjne czy wykorzenione z tradycyjnych więzów i odwołujących się do tego, co szczególne, konkretne i zakorzenione lokalnie, oraz dokonujących immanentnej krytyki Oświecenia postmodernistów, celebryjących to, co różne, hybrydowe, nomadyczne, podlegające społecznemu konstruktywizmowi. Dla obu grup naznaczony zbrodniami i totalitarnymi eksperymentami wiek XX dostarczał przestrogi, w związku z którą należało wobec uniwersalizmu politycznego zająć stanowisko co najmniej wysoce podejrzliwe, jeśli nie otwarcie wrogie<sup>3</sup>. Butler, Laclau i Žižek nie zaprzeczali, że uniwersalizm bywa fałszywy, składa niespełnione obietnice, prowadzi do nadużyć, wypaczeń i dominacji, ale mimo wszystko nie byli skłonni z niego zrezygnować, widząc w nim warunek możliwości postępowej polityki, którą chcieli wyposażyć w teorię. Z drugiej strony, poststrukturalistom równie daleko było do uniwersalistów, którzy w dobie postmodernizmu i popularności wielokulturowej polityki tożsamości/uznania nie zbywali wprawdzie demaskatorów uniformizującej niewrażliwości uniwersalizmu, ale nadmierne nadzieje pokładali w tym, że nowoczesność wkracza w swoją refleksyjną fazę, w której będzie w stanie dokonać skutecznej absorpcji krytyki i doświadczy jakiegoś rodzaju bezkolizyjnej syntezy. Chociaż Butler, Laclau i Žižek zgadzali się z uniwersalistami, że dostarcza on niezbędnego horyzontu emancypacji, to jednocześnie widzieli w uniwersalizmie perspektywę z koniecznością aporetyczną – w równej mierze

---

<sup>2</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Przygodność, hegemonia, uniwersalność: współczesne debaty na lewicy*, przeł. A. Czarnacka, M. Kropiwnicki, S. Królak, Warszawa 2014, s. 6-7.

<sup>3</sup> E. Traverso, *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2014, s. 331.



był on warunkiem możliwości postępowej polityki, co barierą dla jej realizacji. Jednocześnie poststrukturalistom zależało na tym, żeby z tego rozpoznania nie wyciągać paraliżujących działań i budzących fatalistyczne prognozy polityczne wniosków. Przeciwnie, motywował ich zamiar rekonfiguracji postępowej polityki.

W kontrze do swoistego politycznego ducha epoki, w którym swój udział miał także poststrukturalizm i który charakteryzował się kapitulacją lewicy w obliczu ideologii neoliberalizmu, Butler, Laclau i Žižek sprzeciwiali się wielu perspektywom, które wyrastały z fundamentalnego dla nich samych rozpoznania, że niemożliwe jest zaistnienie społeczeństwa, które byłoby w stanie przyjąć kształt harmonijnej pełni, wolnej od zewnętrznych wykluczeń i wewnętrznych hierarchii. Rozpoznanie to zachęcało partykularystów do kapitulacji w obliczu uniwersalistycznych roszczeń politycznych i do poszukiwania w zamian jakichś bardziej naturalnych i autentycznych form zakorzenienia – Butler, Laclau i Žižek nie mogli zaakceptować takiego stanowiska nie tylko z powodu zawartego w nim politycznego konserwatyizmu, ale także z uwagi na argumenty filozoficzne: ich zdaniem nie istnieje i istnieć nie może żaden dany, naturalny lub optymalny model wspólnoty, na którym można by się wesprzeć. Inaczej kształtowała się rozbieżność poststrukturalistów w stosunku do postmodernistów. Ci drudzy w zmięczeniu „wielkich narracji” oświeceniowego uniwersalizmu widzieli dobrą nowinę obwieszczającą nastanie epoki pluralizmu i wielokulturowości – dla Butlera, Laclaua i Žižka była ona raczej epoką pogodzenia się z bezalternatywnością kapitalizmu, czasem rezygnacji z walki o społeczną sprawiedliwość i narastania konfliktów partykularystycznych pod nieobecność ram polityki uniwersalistycznej. Z kolei uniwersaliści w rodzaju Jürgena Habermasa próbowali ratować uniwersalizm upatrując go już nie w jakichś substancjalnych ramach (poszukiwanie tego, co wspólne wszystkim ludziom), ale na poziomie proceduralistycznym, który stwarzałby równe dla wszystkich warunki uczestnictwa w „idealnej sytuacji komunikacyjnej” – tym samym, zdaniem Butlera, Laclaua i Žižka, przemycali do swoich konstrukcji filozoficznych uniwersalizm krypto-substancjalny (czyniąc założenie, że wszyscy ludzie posługują się językiem w sposób racjonalny<sup>4</sup>), ignorując fakt, że stworzenie autentycznie uniwersalistycznych procedur napotyka na dokładnie te same przeszkody, co próby budowy społeczeństwa wolnego od antagonizmów. Wreszcie sami poststrukturaliści i reprezentanci innych nurtów podpisujących się pod tezą,

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 7.

że znaczenie jest arbitralne, konstruowane społecznie i zawsze podlegające dalszym renegocjacom – jak na przykład post-analityczni pragmatyści w rodzaju Richarda Rorty’ego<sup>5</sup> – nader często łądowali na umiarkowanych pozycjach politycznych, zgodnie z którymi należy kierować się cnotą umiarkowania, pozwalającą uniknąć skrajności uniwersalizmu i partykularyzmu. Konsekwencją takiego stanowiska była zwykle reformistyczna polityka, koncentrująca się na rozwiązaniu pojedynczych problemów w sposób wolny od całościowych ideologii i wizji przebudowy społeczeństwa.

Na tak rozrysowanej mapie filozoficzno-politycznej obrona uniwersalizmu, której podjęli się Butler, Laclau i Žižek, polegała na przepracowaniu opozycji uniwersalistycznych walk o sprawiedliwość społeczną i partykularystycznych mobilizacji w obronie tożsamości, różnicy, inności, usytuowania czy kultury. Zdaniem Davida Harveya, który sam postawił sobie analogiczny cel, taka operacja jest konieczna, ponieważ partykularyści ignorowali kwestię nierówności społecznych wynikających z konfliktów w obszarze ekonomii, podczas gdy lewicowi uniwersaliści okazali się zbyt nieczuli na nowe osie podziału, trwając przy klasowym redukcjonizmie<sup>6</sup>. Dylemat ten, spopularyzowany przez ważną dla filozofii politycznej wymianę argumentów między Nancy Fraser i Axelem Honnethem, opisywany jest często jako wybór między walkami o redystrybucję (Fraser) i walkami o uznanie (Honneth)<sup>7</sup>. Na tym tle poststrukturalizm Butler, Laclaua i Žižka odznaczał się, po pierwsze, rozpoznaniem, że sama niemożliwość pełnego uniwersalizmu w niczym nie umniejsza jego konieczności – jest wręcz odwrotnie, ponieważ to właśnie niedomykalność społeczeństwa, przenikający je bazy anty-esencjalizm czy też post-fundacjonizm tego, co społeczne, uruchamia dynamikę polityczną, dzięki której możliwa jest emancypacyjna polityka<sup>8</sup>. Po drugie, lukę fundującą społeczeństwo pozbawione trwałych i ostatecznych fundamentów należy rozumieć jako różnicę antagonistyczną, którą karmią się rozmaite żądania sprawiedliwości przybierające formę roszczeń do uniwersalności<sup>9</sup>. W odróżnieniu więc od filozofii politycznej zorientowanej konsensualistycznie, Butler, Laclau i Žižek głosili pochwałę

---

<sup>5</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W. J. Popłowski, Warszawa 1996.

<sup>6</sup> D. Harvey, *Stosunki klasowe, sprawiedliwość społeczna i polityka różnicy*, „Praktyka Teoretyczna”, 5(2012).

<sup>7</sup> N. Fraser, A. Honneth, *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, przeł. M. Bobako, T. Dominiak, Wrocław 2005.

<sup>8</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Przygodność...*, s. 5.

<sup>9</sup> Tamże, s. 6.

antagonizmu. A w zasadzie należałoby uściślić: polityka rozgrywa się wokół konsensu co do prawomocnych antagonizmów i form ich reprezentacji.

Wspólnota między trójką autorów zachodzi więc, po pierwsze, w relacji do ich wspólnych oponentów, po drugie zaś wyrasta z właściwego im wszystkim zadłużenia w filozofii poststrukturalistycznej. Już jednak kształt, jaki przybiera to zadłużenie w przypadku każdego z tego tercetu przesądza o różnicach, dzięki którym dialog Butler, Laclaua i Žižka charakteryzował się współpracą, ale współpracą konfliktową. Podzielił ich użytek, jaki czynili z klasyków poststrukturalizmu – z psychoanalizy Jacquesa Lacana, dekonstrukcji Jacquesa Derridy, teorii dyskursu i upodmiotowienia Michela Foucaulta – ale i z autorów, na których poststrukturalizm się wspierał – z językoznawstwa strukturalistycznego Ferdynanda de Saussure’a, interpelacji podmiotu w marksizmie strukturalistycznym Louisa Althussera czy z kategorii negatywności w Hegłowskiej dialektyce. Omówienie debaty podsumowanej wspólną książką Butler, Laclaua i Žižka – *Przygodność, hegemonia, uniwersalność* – wraz z osadzeniem argumentów w niej zaprezentowanym w całym dorobku trójki filozofów, pozwala zaprezentować trzy podejścia do problemu granic uniwersalizmu, należące do najbardziej wpływowych w obrębie poststrukturalistycznej filozofii politycznej. W konkluzji tego podrozdziału dokonuję próby przełożenia tych podejść na reinterpretację uniwersalizmu europejskiego.

Zanim przyglądam się dyskusji, w jaką weszli ze sobą Butler, Laclau i Žižek w *Przygodności, hegemonii, uniwersalności*, konieczne wydaje się osadzenie ich myśli na tle poststrukturalizmu i na szerszej mapie filozoficznej. Amerykańska filozofka i teoretyczka literatury Judith Butler znana jest przede wszystkim jako czołowa badaczka płci kulturowej, związana z feminizmem trzeciej fali. W książce *Uwikłani w płć* Butler dokonała bardzo istotnej interwencji w teorię feministyczną: zradykalizowała podstawową w jej obrębie opozycję między płcią biologiczną (*sex*) a płcią kulturową (*gender*). O ile ta pierwsza jest zwykle rozumiana jako przypisana do jednostki w sposób biologiczny, zdeterminowany faktem posiadania określonych cech (narządów rozrodczych czy kodu DNA), ta druga traktowana jest jako konstrukcja społeczna, rozwijana przez każdą jednostkę w określonym kontekście historycznym. Butler usiłowała przekroczyć taką dualistyczną teorię płci, w której to, co stałe współlistnieje z tym, co zmienne. W tym celu posłużyła się kategorią performatywności, której użyła także w swojej rekonceptualizacji uniwersalizmu. Butler – inspirując się

Foucaultem i jego technologiami dyscyplinarnymi ujarzmiającymi podmiot – pokazała, że seksualność wytwarzana jest w wyniku powtarzanych aktów performatywnych: powtórzeń, rytuałów, przyzwyczajzeń itp.<sup>10</sup>. Dotyczy to nie tylko płci kulturowej, ale i biologicznej – sam pogląd, że istnieje płeć biologiczna i stałe kryteria, które ją charakteryzują, jest wytworem dyskursywnym. Butler polemicznie ustosunkowała się za to do teorii kobiecości obecnej w psychoanalizie Lacanowskiej, także u filozofek feministycznych, takich jak Luce Irigaray, dla której kobieta definiowana jest jako brak tożsamości męskiej. Dla Butler jest to tylko inna odmiana binarnego poglądu na płeć, zakładającego absolutyzm obu biegunów<sup>11</sup>. Krytyce poddała także inną czołową poststrukturalistyczną feministkę, Julię Kristewą, w której pracach znalazło się założenie o wrodzonym, przeddyskursywnym, ontologicznym charakterze instynktu macierzyńskiego<sup>12</sup>. Amerykańska myślicielka, w ślad za anty-binarnie zorientowanym dekonstrukcjonizmem Derridy, spopularyzowała przykłady niestandardowych aktów performatywnych, zaburzających podział na męskie i żeńskie – np. drag queen, transwestytyzm czy cross-dressing<sup>13</sup>. Parodystyczne przedstawienia, które w swoim odwzorowywaniu normy wychodzą poza nią i wywracają ją samą, przypominają Deleuzjańskie powtórzenie wytwarzające różnicę<sup>14</sup> i Derridiańską iterację jako alterację – cytowanie, które zawsze jest skażone kontekstem i zawsze ze sobą przynosi inność<sup>15</sup>. Tym samym Butler stała się czołową reprezentantką jednego z nurtów wyrastających wprost z poststrukturalistycznej filozofii różnicy na łonie studiów kulturowych – teorii queer, która zainteresowana jest przekraczaniem stabilnych, dualistycznych tożsamości seksualnych. Nacisk, jaki Butler położyła na dekonstrukcję modeli dyskursywnych zamkniętych na różnicę i na performatywną subwersję, która może stać się udziałem jednostki wystawił ją na krytykę uniwersalistycznie zorientowanych autorów. Butler wydawała się dostarczać filozoficznych uzasadnień dla społeczeństwa konsumpcyjnego, w którym skrajnemu utowarowieniu podpadło ludzkie ciało, seksualność i niepowtarzalna tożsamość jednostki, konstruowana z akcesoriów dostarczanych przez rynek, popkulturę i mass-media – tego rodzaju głośną krytykę

---

<sup>10</sup> J. Butler, *Uwikłani w płeć: feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 80.

<sup>11</sup> Tamże, s. 45.

<sup>12</sup> Tamże, s. 169-185.

<sup>13</sup> Tamże, s. 248.

<sup>14</sup> A. M. Stephenson, *Can We Be Wolves? Intersections Between Deleuze's Difference and Repetition and Butler's Performativity*, [w:] R. Faber, A. M. Stephenson (eds.), *Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze and Butler*, New York 2011, s. 95.

<sup>15</sup> S. Claeys, *How to do Things with Butler. An Inquiry on the Origin, Citation and Application of Judith Butler's Theory of Performativity*, Gent 2007, s. 14-15.

Butler zaprezentowała na przykład czołowa amerykańska filozofka feministyczna, Martha Nussbaum<sup>16</sup>. Jak jednak przekonująco argumentuje Julie MacKenzie<sup>17</sup>, Nussbaum zbyt pochopnie oskarżyła autorkę *Uwikłanych w płęć* o anty-universalizm celebrujący niepowtarzalne, fascynujące i zmienne tożsamości, a zarazem akceptujący wszechobecne zniewolenie dyskursywne przez indywidualizujący kapitalizm i partykularystyczne ideologie. MacKenzie słusznie zauważyła, że Butler niestrudzenie próbuje uzgodnić swoją teorię performatywności z politycznym universalizmem i choć z jej prac można czynić użytek w służbie kapitalistycznego supermarketu z tożsamościami, to sama filozofka jednoznacznie deklaruje, że jej celem jest wzmocnienie uniwersalistycznej walki o globalną sprawiedliwość społeczną – dowartościowanie różnicy ma przyczynić się do jej wzmocnienia. Również zarzut Nussbaum dotyczący politycznego defetyzmu płynącego z Butlerowskiego ujęcia władzy wydaje się opierać na nieporozumieniu – fakt, że dyskurs potrzebuje pokornych ciał, na których musi się oprzeć, stwarza duży potencjał do subwersji norm. Również James D. Ingram w swojej książce o uniwersalizmie politycznym uznaje performatywną filozofię Butler za przykład inspirującego stanowiska, które pozwala pomyśleć oddolny i nie-esencjalistyczny uniwersalizm, pozwalający oddalić krytykę głoszącą, że uniwersalizm jest ze swej istoty statyczny i aprioryczny, a przez to w praktyce politycznej prowadzi do opresji. Natomiast uniwersalizm samej Nussbaum, która poszukuje zestawu norm, który byłby wspólny wszystkim ludziom, bez względów na ich cechy szczególne i kontekst kulturowy, w którym żyją, okazuje się, zdaniem Ingrama, krypto-partykularyzmem białej akademicki ze Stanów Zjednoczonych o liberalnym światopoglądzie. Przewaga Butler nad Nussbaum polega na tym, że dla autorki *Uwikłanych w płęć* uniwersalizm jest konstruowanym w kontekście społecznym, dynamicznym projektem, a nie odkrywanym przez filozofów i odgórnie narzucanym przez polityków modelem życia zbiorowego<sup>18</sup>.

Argentyński filozof polityczny Ernesto Laclau zaczynał jako marksista, by wypracować – wraz ze swoją partnerką, belgijską filozofką Chantal Mouffe – autorską perspektywę teoretyczną zaprezentowaną w ich głośnej książce *Hegemonia*

---

<sup>16</sup> M. Nussbaum, *The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler*, „The New Republic” 22: 37-45 (1999).

<sup>17</sup> J. MacKenzie, *Refiguring Universalism. Martha Nussbaum and Judith Butler – An Uneasy Alliance?*, „Australian Feminist Studies”, 24:61, 2009, s. 347.

<sup>18</sup> J. D. Ingram, *Radical Cosmopolitics. The Ethics and Politics of Democratical Universalism*, Columbia 2013.

*i socjalistyczna strategia*, która uchodzi za najważniejszy manifest post-marksizmu. Książka jest owocem spotkania ewoluujących myślicieli marksistowskich, usiłujących pogodzić filozofię polityczną skoncentrowaną na walce klas z roszczeniami emancypacyjnymi wysuwanymi od lat 60. i 70. XX wieku przez nowe ruchy społeczne. Płaszczyzną teoretyczną, na której Laclau i Mouffe doprowadzili do tego spotkania był poststrukturalizm. Jeszcze w latach 70. Laclau rozwijał w swoich pracach perspektywę marksizmu strukturalistycznego, zaczerpniętą od Louisa Althussera i przystosowaną do analiz politycznych przez Nikosa Poulantzasa. Althusserianizm pozwalał argentyńskiemu filozofowi na przystosowanie teorii marksistowskiej do specyficznego kontekstu południowoamerykańskiego, w którym perspektywa skoncentrowana na walce klas – burżuazji i proletariatu – okazywała się niewystarczająca z racji innych przeobrażeń struktury społecznej niż w przypadku najbardziej rozwiniętych zachodnich państw kapitalistycznych<sup>19</sup>. Walka polityczna w takich krajach jak Argentyna toczyła się przede wszystkim w kategoriach antagonizmu ludu przeciwko elitom – miała charakter raczej populistyczny niż czysto klasowy. W związku z tym problem zawiązywania się ludu, konstruowania wspólnego frontu i towarzyszących mu wykluczeń stał się podstawowym zagadnieniem dla Laclaua<sup>20</sup>. Wspierała go w tym Mouffe, która w tym samym okresie także odchodziła od marksizmu, uważając – podobnie jak Laclau – że klasowy redukcjonizm i ekonomizm uniemożliwiają filozofii marksistowskiej aktualizację w obliczu przemian społecznych, które dyskredytują ortodoksję. Wspólnie filozofowie dokonali systematycznej rozbiórki gmachu teoretycznego marksizmu, by oczyścić go z tego, co określili mianem esencjalizmów: niepodlegających zmianie założeń o fundującym charakterze. W ich poczet zaliczyli teleologię (przekonanie, że historia znajduje się po „właściwej”, tj. „naszej” stronie, a nie że jest wypadkową walki politycznej), naturalizm (założenie, że marksizm jest obiektywną nauką o społeczeństwie, a nie teorią polityki, czy wręcz określonym programem zmiany politycznej) czy redukcjonizm ekonomiczny (pogląd, że istnieje automatyczne i ścisłe przełożenie struktury społecznej, wyznaczonej przez podział pracy na pozycjonowanie się podmiotów politycznych i wyznawany przez nie

---

<sup>19</sup> S. Tormey, J. Townshend, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, przeł. G. Maryniec, K. Skarbek, K. Szumlewicz, Warszawa 2010, s. 96.

<sup>20</sup> E. Laclau, *Rozum populistyczny*, przeł. A. Alchimowicz, J. Dąbrowska-Patalon, J. Hajduczenia, E. Okroy, E. Okroy, Katarzyna Pękała, Łukasz Stankiewicz, P. Stańczyk, T. Szkudlarek, M. Tomczak, Wrocław 2009, s. 63.

światopogląd)<sup>21</sup>. Laclau i Mouffe dokonali autorskiego odczytania ewolucji zachodniego marksizmu, widząc w niej powolne i niekonsekwentne przekraczanie esencjalizmów. Ich zdaniem najdalej z klasyków marksizmu, którzy usiłowali uporać się z jego teoretycznym kryzysem – rosnącym poczuciem, że teoria przestaje przystawać do rzeczywistości – poszedł Antonio Gramsci. To właśnie włoski filozof okazał się podstawową inspiracją w *Hegemonii i socjalistycznej strategii*. Chociaż sam Gramsci nie był gotów na ostateczne zerwanie z esencjalistycznym rusztowaniem marksizmu to przygotował grunt pod pracę wykonaną przez Laclaua i Mouffe. Autor *Zeszytów więziennych* zauważył, że w walce politycznej klasy wchodzi ze sobą w sojusznicze relacje, w ramach których konstruuje wspólny, choć wewnętrznie zróżnicowany blok. Tym, co go spaja jest wypracowywana przez jego uczestników zbiorowa wola, którą Gramsci nazwał hegemonią. Włoski komunista borykał się z podobnym problemem, który zaprzętał uwagę Laclaua w Argentynie: wewnętrzne zróżnicowanie Włoch, nierównomierny i nietypowy rozwój tego kraju, nie pozwalał pokładać rewolucyjnych nadziei w obiektywnym procesie historycznym – potrzebna była polityka rozumiana tutaj nie jako odbicie relacji ekonomicznych i narastających w nim samoczynnie antagonizmów, ale jako działalność aktywistyczna i konstruktywna. Gramsci był gotów przyznać, że pod wpływem hegemonii tożsamość polityczna jej uczestników ulega przeobrażeniom, dzięki czemu przekroczył esencjalizm klasowy. Jednocześnie na pewnym meta-poziomie Gramsci nie był w stanie wyrzec się przywiązania do marksistowskiej tezy mówiącej, że poprawnym schematem walki klas jest dualistyczna konfrontacja klasy robotniczej z burżuazją – stąd blok klasowy, do których obok proletariatu może dołączyć zubożałe chłopstwo czy postępową inteligencja, powinien realizować zadania niejako obiektywnie postawione przez historię robotnikom. Oporu, by porzucić resztki esencjalizmu nie mieli za to Laclau i Mouffe<sup>22</sup>. Było to możliwe dzięki poststrukturalistycznej interpretacji Gramsciego – uwolnili oni pojęcie hegemonii od związku z esencjalistycznymi założeniami. Konstrukcja hegemonii jest w ich opinii zadaniem całkowicie przygodnym, odbywającym się na poziomie dyskursu. Nie mamy dostępu do rzeczywistości przeddyskursywnej czy pozadyskursywnej – to dyskurs ustala znaczenia i wyposaża w nie pozycje podmiotowe. Nie są one strukturyzowane przez

---

<sup>21</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wrocław 2007, s. 4.

<sup>22</sup> Tamże, s. 71-79.

żadne zewnętrzne (np. stosunki produkcji, jak w przypadku marksizmu). Rozróżnienie na dyskurs i jego zewnętrzne autorzy przejęli od Foucaulta – jednak w odróżnieniu od francuskiego poststrukturalisty nie uznali oni za zasadne przyjmować, że zewnętrzne dyskursu dysponuje jakąś pozytywną wartością<sup>23</sup>. W swojej rewizji posiłkowali się Wittgensteinowskim ujęciem gier językowych, wedle którego elementy językowe i pozajęzykowe są ze sobą strukturalnie powiązane<sup>24</sup>. Dla niniejszych rozważań istotniejsze niż zapożyczenia z kręgu filozofii analitycznej są tezy poststrukturalistów, dzięki którym Laclau i Mouffe mogą przyjąć, że żaden dyskurs nie może się w sposób decydujący domknąć i w związku z tym także to, co społeczne opiera się na niestabilnej i zawsze narażonej na załamanie się regulacji inkluzji i ekskluzji. Laclau i Mouffe poszli śladami Rolanda Barthesa, który jako pierwszy w sposób konsekwentny pokazał, że semiotyka nie musi być jedynie regionalną dyscypliną, ale może dostarczać struktury znaczeniowej dla rozmaitych sfer rzeczywistości<sup>25</sup>. By uzasadnić, skąd bierze się nadwyżka znaczenia, która przesądza o niedomykalności dyskursu politycznego, filozofowie odwołali się zarówno do Derridiańskiej dekonstrukcji, w której transcendentálny warunek możliwości jest już zawsze nieuchronnie warunkiem niemożliwości, jak i do Lacanowskiej psychoanalizy, w której każdorazowo musi istnieć uprzywilejowany punkt pikujący porządek Symboliczny, którego charakter jest wprawdzie arbitralny, ale bez którego dyskurs nie może zadziałać nawet jako twór niedoskonały<sup>26</sup>. Obie te tradycje dokonują krytyki strukturalistycznej semiotyki de Saussure’a, w której język jest wprawdzie relacyjnym systemem znaków o przygodnym ułożeniu, ale która zakłada jednakowoż, że może być to system zamknięty i ustabilizowany. W Saussurowskiej koncepcji znaku, która obejmuje podział na element znaczący (obraz akustyczny, *signifiant*) i element znaczony (pojęcie, *signifié*), przyjmuje się, że wspiera się na niej językowa struktura. Obiekcja zgłoszona przez Derridę dotyczyła nieobecności transcedentalnego znaczącego, który pełniłby rolę spajającego centrum podtrzymującego cały system. Centrum istnieje tylko jako puste miejsce – różnia – wprawiające w ruch nieskończony proces oznaczania. Od Derridy Laclau i Mouffe przejmują pogląd o nierozstrzygalności tego, co społeczne – społeczeństwo nie wspiera się na żadnym fundamencie, który pozwalałby nadać mu

---

<sup>23</sup> L. Rasiński, *Śladami Marksa i Wittgensteina. Krytyka społeczna bez teorii krytycznej*, Warszawa 2012, s. 181-182.

<sup>24</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 115-116.

<sup>25</sup> E. Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, London and New York 2014, s. 8.

<sup>26</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 119-120.



formę<sup>27</sup>. Z drugiej strony, jakaś częściowa stabilizacja jest potrzebna – dekonstrukcja pozwala Laclauowi i Mouffe w filozoficzny sposób uzasadnić otwarty status demokracji. Posiłkują się oni w tym miejscu teorią demokracji zaproponowaną przez filozofa polityki Claude’a Leforta, który zauważył, że przełom demokratyczny polega na tym, iż miejsce władzy, które niegdyś było połączone z osobą suwerena, zostało opróżnione<sup>28</sup>. Demokratyczna gra rozgrywa się wokół tego opuszczonego miejsca władzy. Dla Leforta jej stawką jest to, kto owo miejsce obsadzi – Laclau i Mouffe dodają do tego spostrzeżenie, że konflikt toczy się również o to, jaka rama symboliczna będzie organizować demokrację. Sprzeczność między liberalnym podważeniem specjalnych uprawnień do rządzenia a demokratycznymi dążeniami do przyznania jak największych uprawnień do sprawowania władzy dla jak największej liczby obywateli Mouffe określiła mianem paradoksu demokracji liberalnej<sup>29</sup>. Również Lacanowska krytyka strukturalizmu pozwala Laclauowi i Mouffe stwierdzić brak izomorfizmu między znaczącym a znaczonym, który zakładał de Saussure. Zdaniem francuskiego psychoanalityka każde znaczące odsyła do innych znaczących, w wyniku czego znaczone nie może się uobecnić – zostaje one odesłane do porządku Realnego, czyli wypartego i niemożliwego do przedstawienia antagonizmu, który rozdziera porządek Symboliczny<sup>30</sup>. Lacan przynosi te ustalenia na swoją teorię wyłaniania się podmiotu – istnieje on w trzech rejestrach. W wyniku procesu, który Lacan nazywa stadium lustra, wyłania się porządek Wyobrażeniowy, jednak rozpoznające się w swoim odbiciu dziecko nie może się do końca ze sobą utożsamić. Wyobrażeniowe uzupełniane jest przez Symboliczne – sieć dyskursywną, skonstruowaną na wzajemnych odniesieniach, w pierwszej kolejności w obrębie rodziny. Tym, co opiera się symbolizacji jest Realne – to za sprawą tego trzeciego poziomu pełna identyfikacja jest nieosiągalna. Poza analogicznym do Derridiańskiego przekonania o załamywaniu się struktury dyskursu i o relacyjności znaczenia, Lacan wnosi do filozofii Laclaua i Mouffe rejestr Realnego, dzięki któremu rzeczywistość społeczno-polityczna targana jest antagonizmem. Pozwala to autorom *Hegemonii i strategii socjalistycznej* zdystansować się od krytykowanych przez nich konsensualnych teorii polityki (Jürgen

---

<sup>27</sup> L. Rasiński, *Dyskurs i władza. Zarys polityki agonistycznej*, Wrocław 2010, s. 19-22.

<sup>28</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia...*, s. 195-196.

<sup>29</sup> C. Mouffe, *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005, s. 21-23.

<sup>30</sup> L. Rasiński, *Dyskurs...*, s. 22-27.

Habermas, John Rawls, Ulrich Beck, Anthony Giddens)<sup>31</sup>, w uzasadnieniu których pewną rolę odgrywa niekiedy poststrukturalizm, np. w wariacie dekonstrukcyjnym, interpretowanym jako zachęta do ciągłych, niestrudzonych negocjacji urządzenia społeczeństwa, które miałyby być wolne od antagonizmów. Wbrew zaprzęgnięciu dekonstrukcji do konsensualizmu, Laclau i Mouffe wykorzystali Derridiańskie pojęcia konstytutywnego zewnątrz, śladu czy suplementu na użytek filozofii politycznej. Dzięki temu mogli pokazać, że każde obsadzenie tożsamości odbywa się w sposób relacyjny poprzez przeciwstawienie jakiemuś „my” jakiegoś arbitralnego zbioru „oni” – na metapoziomie tej operacji działa logika różni, która nie pozwala się ukonstytuować społeczeństwu<sup>32</sup>. W konsekwencji postmarksizm, w którym przedrostek „post” odnosi się tyleż do przekroczenia marksizmu i zachowania w sobie jego emancypacyjnej obietnicy (w skromniejszej, wolnej od finalizmu i totalizmu formie), co do wyraźnych powinowactw z poststrukturalizmem, można interpretować jako teoretyczną próbę pogodzenia uniwersalizmu politycznego z partykularyzmem, związanym w tym wypadku z pluralizacją podmiotów politycznych nieredukowalnych do paradygmatu walki klas. Laclau i Mouffe są krytykowani za to, że ich zerwanie z ekonomizmem okazało się na tyle głębokie, że przy okazji uwolnili swoją teorię od wszelkich związków z krytyką ekonomii politycznej, w tym od analizy przeobrażeń klasowych, nowych form pracy, produkcji i wyzysku czy problematyki kryzysu kapitalizmu<sup>33</sup>. Tym samym zrezygnowali z tego, co dla wielu teoretyków ciągle pozostaje mocną stroną marksizmu – z jego substancjalnego uniwersalizmu, który wyrasta z przekonania o rosnącej skali i intensywności powiązań, do których dochodzi wraz z postępiami kapitalistycznej globalizacji i które skutkują wzrastającą współzależnością światowego proletariatu, bardziej rozległymi niż kiedykolwiek wcześniej kryzysami gospodarczymi i barierami akumulacji, które mają prawdziwie uniwersalny zasięg (jak kryzys ekologiczny)<sup>34</sup>. Nie da się zaprzeczyć, że redukcja rzeczywistości do poziomu dyskursywnego ograniczyła aspiracje teoretyczne postmarksizmu, ale Laclauowi i Mouffe trzeba jednocześnie oddać, że zyskali w zamian narzędzia, które pozwoliły im

---

<sup>31</sup> C. Mouffe, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Erbel, Warszawa 2008, s. 50-79.

<sup>32</sup> C. Mouffe, *Agonistyka...*, s. 20.

<sup>33</sup> P. Wielgosz, *Rewanż antagonizmu i upadek centrolewicy*, <http://lewica.pl/index.php?id=10122&tytul=Wielgosz:-Rewan%BF-antagonizmu-i-upadek-centrolewicy> (dostęp: 14.04.2018 r.).

<sup>34</sup> J. Bidet, G. Duménil, *Alter-marksizm. Inny marksizm dla innego świata*, przeł. M. Więckowska, Warszawa 2011; C. Harman, *Kapitalizm zombi. Globalny kryzys i aktualność myśli Marksa*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2011; D. Harvey, *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*, Oxford 2010.

pokazać, w jaki sposób możliwe byłoby zawiązanie – każdorazowo ograniczonego i prowizorycznego – uniwersalizmu, które nie opierałoby się dłużej na pokładaniu wiary w esencjalistycznych założeniach, poddawanych przez rzeczywistość co najmniej w poważną wątpliwość, jeśli nie wprost falsyfikowanych. Chociaż więc Laclau i Mouffe odrzucili marksistowski uniwersalizm widząc w nim nieprzydatną pozostałość po naiwnie progresywistycznych i scjentystycznych narracjach oświeceniowych, to ich postmarksizm nie stanowił pochwały partykularyzmu, lecz odbudowywał uniwersalizm na nowej teoretycznej podstawie, wyrastającej z poststrukturalistycznej reinterpretacji logiki hegemonicznej. Jak trafnie zauważa Linda Zerilli, Laclau daje się poznać jako filozof, który usiłuje pomyśleć uniwersalizm „niebędący jedynym”<sup>35</sup>, a osiąga ten efekt dzięki koncentracji nie na substancjalnych albo proceduralistycznych wymogach prawdziwego uniwersalizmu, ale na warunkach możliwości, które umożliwiają zawiązywanie się uniwersalizmów.

Z trójki omawianych tu autorów to Slavoj Žižek w największej mierze uchodzi za obrońcę tradycyjnej, tj. esencjalistycznej wizji uniwersalizmu. Zachowuje on zasadniczą wierność jego marksistowskiemu wariantowi, dostrzegając to, do jakiego stopnia kapitalistyczny sposób produkcji pozostaje – bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, bo w granicach globalnych i z pędem do przekraczania kolejnych barier akumulacji – najistotniejszym podłożem rzeczywistości społeczno-politycznej. Žižek wymienia cztery zasadnicze antagonizmy, które są Realnym kapitalizmu, tzn. nie pozwalają systemowi reprodukować się w nieskończoność bez ich rozwiązania, a jednocześnie zarządzenie im pozostaje niemożliwe w horyzoncie kapitalizmu, dla którego pęd za wartością dodatkową jest warunkiem *sine qua non* przetrwania<sup>36</sup>. Te cztery antagonizmy to: kryzys ekologiczny (zmiany klimatyczne, wyczerpywanie się surowców, ubytek bioróżnorodności), forma własności prywatnej, która nie przystaje do nowych realiów (dostęp do wiedzy, niezbędnych dla życia dóbr wspólnych), konieczność uchronienia przed utowarowieniem biologicznych podstaw egzystencji i nowe formy wykluczenia, które generuje współczesny kapitalizm. Splot tych czterech antagonizmów odpowiada za generalne wywłaszczenie wokół substancji człowieczeństwa, którą Žižek identyfikuje z tym, co wspólne. Antykapitalizm Žižka prowadzi go na pozycje antropocentrycznego, humanistycznego uniwersalizmu, nawet

---

<sup>35</sup> L. Zerilli, *This Universalism Which Is Not One*, „Diacritics”, vol. 28, no. 2, s. 2-20.

<sup>36</sup> S. Žižek, *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza*, przeł. M. Kropiwnicki, B. Szelewa, Warszawa 2011, s. 154-155.

jeśli w swojej antropologii politycznej rezygnuje z autonomicznego podmiotu, zwracając uwagę na jego zależność od relacyjnej sieci podtrzymującej życie. Słoweńskiego filozofa i teoretyka kultury należałoby określić jako neomarksistę – w odróżnieniu od Laclaua tradycja krytyki ekonomii politycznej wywodząca się od Karola Marksa pozostaje dla Žižka fundamentalnym rozpoznaniem rzeczywistości. „Prawdziwa uniwersalność”, o którą upomina się autor *Rewolucji u bram*, może zaistnieć tylko przez artykulację antagonizmu między wkluczonymi i wykluczonymi. Jeśli z niej zrezygnować, każdy z trzech pozostałych antagonizmów może zostać sprowadzony do poziomu cząstkowego zarządzania systemem – planowej dezintegracji<sup>37</sup>. Žižek zachowuje więc marksistowskie założenia mówiące o tym, że kapitalizm naddeterminuje<sup>38</sup> rzeczywistość społeczno-polityczną i o tym, że istnieje Marksowska klasa uniwersalna, predestynowana do przekroczenia kapitalizmu. Proletariat, której w tej roli obsadza Žižek, nie jest jednak odpowiednikiem klasy robotniczej w żadnej z postaci, jakie rozwijane są w marksizmie – ani tradycyjnej (robotnicy fabryczni), ani bardziej poszerzonej (obejmującej pracowników usług, pracę reprodukcyjną, czy nawet pracę ekosystemów). Tym, co jest dla filozofa cechą określającą każdy z czterech antagonizmów jest proces proletaryzacji, czyli generowanie wywłaszczenia przez akumulację kapitalistyczną. Kryzys ekologiczny odbiera warunki reprodukcji życia, utowarowienie ludzkiego ciała i wytworów kultury uzupełnia wywłaszczenie z istoty człowieczeństwa, natomiast antagonizm wynikający z wykluczenia społecznego wskazuje na grupę, która – zupełnie jak Marksowska klasa uniwersalna – „oznacza rozkład wszystkich stanów” i „w stosunku do niej dokonuje się nie jakieś szczególne bezprawie, ale bezprawie w ogóle”<sup>39</sup>. Žižek diagnozuje odwrót od politycznego uniwersalizmu wraz z upadkiem bloku radzieckiego i rezygnacji lewicy z antykapitalizmu. Przemianom politycznym towarzyszą zmiany na scenie filozoficznej. Žižek, podobnie jak Fredric Jameson, przyrównuje postmodernizm, który legitymizuje partykularystyczną politykę tożsamości i zachwyty nad pluralizmem, do „kulturowej logiki późnego kapitalizmu”<sup>40</sup>: skoro zwrot w stronę różnic spowodowany jest, jak chce amerykański filozof marksistowski, komodyfikacją kultury, tożsamości, ciała, języków przez kapitalizm,

---

<sup>37</sup> Tamże, s. 167.

<sup>38</sup> L. Althusser, *W imię...*, s. 126-156.

<sup>39</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/krytyka-hegel-fil-prawa.htm> (dostęp: 10.04.2018 r.).

<sup>40</sup> F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, przeł. M. Płaza, Kraków 2011, s. 45.

to wszelka pozbawiona antykapitalizmu polityka prowadzona w imię tolerancji, uznania, symbolicznej inkluzji, okazuje się jedynie obsługiwać opisany przez socjologów Luca Boltanskiego i Eve Chiapello „nowego ducha kapitalizmu”, który zinternalizował kontrkulturę lat 60., pozbawiając ją wszelkiego radykalizmu i sprowadzając ją do różnic estetycznych<sup>41</sup>. Žižek nie jest jednak marksistą *sensu stricto*. Dokonuje on raczej przepisywania Marksowskiego projektu krytyki ekonomii politycznej na język psychoanalizy Lacanowskiej i to właśnie ten teoretyczny wybór przesądza o tym, że słoweńskiego filozofa należy zaliczyć do obozu poststrukturalistów. Nie tylko potraktowanie kapitalizmu jako Realnego, czyli poziomu występowania strukturalnej sprzeczności, który naddeterminuje inne poziomy rzeczywistości<sup>42</sup>, jest owocem spotkania marksizmu i psychoanalizy, które inscenizuje Žižek. W książce *Wzniosły obiekt ideologii* dokonał on interesującego połączenia teorii interpelacji ideologicznej i materialności ideologii, opracowanej przez marksistę Louisa Althussera<sup>43</sup> z Lacanowską perspektywą upodmiotowienia poprzez dezidentyfikację, do jakiej dochodzi wraz z wkraczaniem podmiotu w porządek Symboliczny. Jej rezultatem było przeformułowanie marksistowskiej relacji między rzeczywistością a ideologią. W pierwszym kroku, w zgodzie z Althusserem, a w kontrze do ugruntowanego w tradycji marksistowskiej poglądu, Žižek zdefiniował ideologię nie jako sferę idealności przeciwstawianej temu, co materialne, ale jako porządek reprodukcji stosunków reprodukcji podtrzymywany przez aparaty ideologiczne (szkołę, armię, kościół, media itp.), które interpelują podmiot do zajęcia i utrzymywania określonej pozycji społecznej poprzez wpisanie go w materialne praktyki. Ideologia nie jest dla Žižka generatorem fałszywej świadomości, pewnym błędem poznawczym, który uniemożliwia dotarcie do twardego jądra rzeczywistości<sup>44</sup>. Nieistotne jest to, co podmiot sądzi, w co wierzy, jaki światopogląd wyznaje – ideologia wierzy za niego, jeśli uczestniczy on w praktykach, które odpowiadają za jej transmisję<sup>45</sup>. W drugim teoretycznym kroku, radykalizując teorię Althussera o psychoanalizę Lacana, Žižek zakwestionował możliwość dokonania krytyki ideologii, dzięki której – na przykład poprzez odkrycie i rozwikłanie Marksowskiej tajemnicy fetyszyzmu towarowego –

---

<sup>41</sup> L. Boltanski, E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, London and New York 2006.

<sup>42</sup> S. Žižek, *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyla, Warszawa 2008, s. 283.

<sup>43</sup> L. Althusser, *Ideologie...*

<sup>44</sup> S. Žižek, *Introduction*, [w:] S. Žižek (ed.), *Mapping...*, s. 21.

<sup>45</sup> S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001, s. 60-61.

możliwe byłoby osiągnięcie pełnej przejrzystości stosunków społecznych<sup>46</sup>. Marksowski komunizm, będący obietnicą zbiorowego i strukturalnego przekroczenia kapitalistycznej ideologii, okazuje się z Lacanowskiego punktu widzenia fantazją mającą swoje źródła we wnętrzu samej tej ideologii<sup>47</sup>. Dla Žižka Marksowska wizja komunizmu, który jest rozszerzoną samoreprodukcją bez wartości dodatkowej stanowi wyidealizowany obraz kapitalizmu pozbawionego Realnego. Fantazji tej dali się złapać zresztą nie tylko marksiści, ale wszyscy ci, którzy wierzą, że może istnieć kapitalizm wolny od swoich sprzeczności – okiełzany przez regulację państwową, współpracę międzynarodową, ponadnarodowe porozumienia dotyczące pokoju, praw człowieka czy ochrony środowiska. Kolejnym ciekawym zderzeniem marksizmu z lacanizmem w myśli Žižka jest przepisanie ekonomii politycznej na ekonomię libidinalną. Žižek wprowadza Lacanowskie rozróżnienie na obiekt pragnienia i przyczynę pragnienia. Odpowiednikiem przyczyny pragnienia w kapitalizmie jest wartość dodatkowa – to ona stanowi motyw działania kapitalisty, którego nie może stracić z oczu<sup>48</sup>. Motyw ten realizowany jest jednak przez podejmowane różnorodnych inicjatyw, w których wartość dodatkowa nigdy nie występuje w formie bezpośredniej, lecz zawsze jest zapośredniczona przez cele bardziej szczegółowe (wyjątkiem jest kapitał finansowy, gdzie różnica między przyczyną pragnienia i obiektem pragnienia zaciera się – jest nią sam kapitał). Wyłączając jednak ten wyjątek, należy zauważyć, że jeżeli zrezygnujemy z przyczyny pragnienia (rozkosz/wartość dodatkowa), nie będziemy zdolni do nakierowania pragnienia na jakikolwiek obiekt. Žižek na swój autorski sposób dochodzi więc do analogicznych wniosków jak te wyciągane przez Laclaua: społeczeństwo, rozumiane jako harmonijna pełnia wolna od antagonizmów, jest strukturalną niemożliwością. I podobnie jak autor *Emancypacji* postrzega on pęknięcie podmiotu jako warunek możliwości działania. Ideologia okazuje się z tego punktu widzenia nie przeszkodą w dostępie do rzeczywistości, ale jej niezbędnym uwarunkowaniem. W Lacanowskiej filozofii Žižka rzeczywistość to jednak nie to samo, co Realne. Rzeczywistość pokrywa się z porządkiem Symbolicznym – z tym, co poczytujemy za rzeczywistość – natomiast przenika ją antagonizm, który nie pozwala jej się ukonstytuować. O ile dla Laclaua ten antagonizm

---

<sup>46</sup> É. Balibar, *Filozofia Marksa*, przeł. A. Staroń, A. Ostolski, Z. M. Kowalewski, Warszawa 2007, s. 71-79.

<sup>47</sup> S. Žižek, *The Year of Dreaming Dangerously*, London and New York 2012, s. 134.

<sup>48</sup> B. Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*, Toruń 2011, s. 353.

jest nieprzedstawialny i staje się przez to przedmiotem hegemonicznej rywalizacji o to, jak zostanie zaprezentowany i kto zostanie obsadzony po obu jego stronach, o tyle Žižek obstaje przy utożsamieniu Realnego z kapitalizmem. Nie oznacza to jednak, że kapitalizm stał się rzeczywiście post-historycznym fenomenem, który jest dla nas nieprzekraczalny. Propozycja uniwersalizmu, jaką rozwija Žižek dotyczy możliwości jego przekroczenia, które z całą pewnością – w myśl Lacanowskich założeń – nie może skończyć się porządkiem Symbolicznym, który byłby uwolniony od Realnego. Jedna rama ideologiczna zostanie zastąpiona przez inną, ale istnieje możliwość, że tym, co będzie odpowiedzialne za pęknięcie podmiotu nie będzie kapitalistyczny wyzysk, alienacja, fetyszyzm towarowy – zjawiska poprawnie identyfikowane przez Marksowską krytykę ekonomii politycznej.

Po tych wstępnych uwagach, których celem było rozlokowanie Butler, Laclaua i Žižka na mapie współczesnej filozofii poststrukturalistycznej i wskazanie na inne tradycje teoretyczne, które wpływają na kształt uniwersalizmu politycznego, jaki odnajdujemy w ich książkach, przechodzę do omówienia ich sporu, którego zapisem jest *Hegemonia, przygodność, uniwersalność* i który znajduje swoje rozwinięcie w ich samodzielnych pracach. W konkluzji wyciągam wnioski z konceptualizacji uniwersalizmu przez trójkę poststrukturalistów dla przemyślenia modelu współczesnego uniwersalizmu europejskiego.

Jak zauważa Tomasz Jarymowicz, dla Judith Butler „problem uniwersalizmu w obrębie polityki wolnościowej polega na bezrefleksyjnej polityce reprezentacji, co z jednej strony wyklucza niektóre tożsamości (na przykład lesbijską), a z drugiej pozostawia kategorię kobiety nietkniętą, co powoduje w rezultacie konsolidację patriarchy”<sup>49</sup>. W pierwszym teoretycznym ruchu Butler przypuściła atak na kategorię reprezentacji, widząc w niej ukrytą matrycę normalizującą, która reprodukuje fantazmat o istnieniu Kobiety jako takiej, Lesbijki jako takiej czy Człowieka jako takiego, a przez to wyklucza niemieszczącą się w jego ramach podmiotowości. Destrukcyjny aspekt jej interwencji został jednak zrównoważony swoim rekonstrukcyjnym rewersem: Butler miała na uwadze przemyślenie optymalnych warunków, w których mogłoby dochodzić do zawiązywania się koalicji mniejszościowych. Rolą takich koalicji nie miałyby być jednak podkreślanie swojej odmienności i rozkład tego, co uniwersalne, lecz restytucja

---

<sup>49</sup> T. Jarymowicz, *Uniwersalizm i partykularyzm w polityce emancypacji – fałszywa alternatywa*, „InterAlia: pismo poświęcone studiom queer”, 2008/2009, 3/7, s. 7.

tego, co uniwersalne wokół tego, co pojedyncze. Dominujący model uniwersalności wyłania się jej zdaniem poprzez abstrahowanie od cech szczegółowych. Uzyskany w ten sposób „abstrakcyjny uniwersalizm”<sup>50</sup> staje się źródłem wykluczającej przemocy o uniformizującym podłożu. Z pseudo-uniwersalnego punktu widzenia każda różnica okazuje się kłopotem, który wprowadza podział w miejsce jedności – w rzeczywistości jednak podział jest już *implicite* sformułowany na poziomie założeń, na których wznosi się abstrakcyjny uniwersalizm. Dotyczy to nie tylko uniwersalizmów większości – Człowieka, Mężczyzny, Ojca, Męża – ale także uniwersalizmów, w które popadają mniejszości, gdy poszukują swojej formy reprezentacji – Kobiety, Matki, Żony, a nawet Lesbijki czy Kobiety Kolorowej. Butler zależy na pokazaniu, że partykularyzm, wokół którego gromadzą się zdominowane podmiotowości (kobiety, lesbijki, kobiety kolorowe) sam przyjmuje model uniwersalistyczny, jeżeli abstrahuje od różnic niższego rzędu, by doprowadzić do puryfikacji mniejszościowej tożsamości. Mamy wówczas do czynienia z niekończącą się redukcją uniwersalizmu do jednostek bardziej partykularnych, która musi postępować, ponieważ każdy partykularyzm sam okazuje się mini-uniwersalizmem. Reprezentowany przez Butler antyesencjalizm, motywowany uniknięciem ekskluzji tożsamości naznaczonych piętnem nie-normatywności, zrównoważony jest teorią performatywności i etyczną ontologią prekarności, które rozwija autorka *Uwikłanych w pleć* po to, by pokazać, że istnieje możliwość zawiązywania uniwersalistycznych koalicji wspierających się tym, co pojedyncze.

W swoich tekstach zamieszczonych w *Przygodności, hegemonii, uniwersalności*, Butler wyraża swoje zrozumienie dla powodów, dla których doszło do odrzucenia uniwersalizmu w lewicowej filozofii politycznej pod wpływem działalności ruchu feministycznego, LGBT, antykolonializmu czy antyimperializmu<sup>51</sup>, ale mimo to, przystępuje do jego teoretycznego „lifingu”. Odrzuca przy tym wszelkie formy apriorycznego uniwersalizmu substancjalistycznego, które okazują się niewrażliwe na proces historyczny i opierają się otwarciu i ewolucji pod wpływem mobilizujących się pojedynczości. Jej krytyka obejmuje także uniwersalizm proceduralistyczny rozwijany przez autorów takich jak Habermas czy Rawls, który okazuje się skrycie substancjalistyczny: niewinne proceduralne założenia są jedynie przekształconą formą założeń substancjalnych<sup>52</sup>. Uniwersalność, której brakuje

---

<sup>50</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Przygodność...*, s. 32.

<sup>51</sup> Tamże, s. 24.

<sup>52</sup> Tamże, s. 23.



elastyczności i zdolności do samokrytycyzmu, Butler nazywa „morderczą”<sup>53</sup>, zarzucając jej zapędy anihilujące różnicę. Takiego zagrożenia nie potrafią ostatecznie uniknąć Laclau i Žižek, co wynika zdaniem Butler z ich przywiązania do Lacanowskiej psychoanalizy. Posługując się kategorią Realnego, ich poststrukturalistyczny antyesencjalizm okazuje się niekonsekwentny: przemycają oni aprioryczną instancję transcendentalną, która ma stabilizować znaczenie<sup>54</sup>. I nawet jeśli dla Laclaua i Žižka własnością tej instancji jest impas – u Laclaua związany z niemożliwością stałego obsadzenia w pozycji uniwersalnej żadnego z partykularyzmów, u Žižka zaś w związku z kryzysową logiką akumulacji kapitału – to mimo wszystko obaj filozofowie tkwią w normalizującej matrycy, której chce się pozbyć Butler. O tym, że nie jest ona niewinna świadczy jej zdaniem trwała obecność różnicy seksualnej i edypalnego trójkąta rodzinnego w psychoanalizie – stanowią one ślady patriarchalnego i heteronormatywnego esencjalizmu. Butler nie zadowala się odpowiedziami lacanistów, że transcendentalny charakter różnicy seksualnej w ich teorii nie ma nic wspólnego z rzeczywistymi różnicami płciowymi między empirycznymi podmiotami – jej zdaniem wprowadzanie tak ścisłego rozgraniczenia między poziomem transcendentalnym a empirycznym ignoruje zagrożenie, z jakim teoria może stawać się źródłem legitymizującym społeczne normy<sup>55</sup>. Interwencja Butler ma na celu uwolnienie uniwersalności z esencjalizmu, także w jego Lacanowskim przebraniu, w którym mają go ukrywać Laclau i Žižek.

W *Przygodności, hegemonii, uniwersalności* to zadanie Butler rozpoczyna od reinterpretacji Heglowskich pojęć abstrakcyjnej i konkretnej uniwersalności<sup>56</sup>. Hegel pozwala jej odrzucić formalizm odziedziczony po Kantowskim ujęciu podmiotowości. Czysta uniwersalność wymaga odcięcia podmiotu od wszelkich cech konkretnych, przez co staje się on odcięty od świata zewnętrznego. Dla Hegla natomiast podmiotowość jest procesualna i ekstatyczna: kategorie, w jakich odbieramy świat są rekonfigurowane w dialektycznych spotkaniach ze światem zewnętrznym. Stąd abstrakcyjna uniwersalność podmiotu, powstająca w wyniku zanegowania tego, co konkretne, sama musi podlegać negacji pod wpływem tego, co konkretne

---

<sup>53</sup> Tamże, s. 32.

<sup>54</sup> Tamże, s. 36.

<sup>55</sup> Tamże, s. 175.

<sup>56</sup> Tamże, s. 25.

i napotymane na zewnątrz – to, co wykluczone przenika do podmiotu, a to, co podmiotowe obiektywizuje się w świecie. Butler reasumuje ten proces następująco:

(1) uniwersalność to nazwa, której znaczenie ulega poważnym rozszerzeniom i odwróceniom i której nie da się sprowadzić do jednego spośród tych konstytutywnych „momentów”; (2) jest ona w nieunikniony sposób nawiedzana przez ślady poszczególnych rzeczy, wobec których przeciwstawiała się, co przybiera postać (a) widmowego podwojenia uniwersalności i (b) przywierania owej szczegółowej rzeczy do uniwersalności, co obnaża formalizm jej rozczeń jako z konieczności nieczysty; (3) stosunek uniwersalności do jej kulturowej artykulacji jest nie do przewycięzenia; oznacza to, że każde ponadkulturowe pojęcie woli uniwersalnej zamieni się w widmo i zostanie splamione za sprawą norm kulturowych, poza które rzekomo miało wykraczać; (4) żadne pojęcie uniwersalności nie może spocząć na laurach w łonie pojedynczej „kultury” – wszak sama ta koncepcja uniwersalności wymusza rozumienie kultury jako relacji wymiany i zadania translacji<sup>57</sup>.

Widmontologiczne Derridiańskie odczytanie Heglowskiej dialektyki, które proponuje Butler, w którym istnieje ciągle powracająca resztką, będąca pozostałością po całym procesie upodmiotowienia, pozwala jej pogodzić uniwersalność z teorią performatywności. W związku z tym, że dialektyka uniwersalności popada w performatywną sprzeczność – ogłaszając zniesienie wykluczeń, powołuje ich nowe formy – dla Butler uniwersalizm jest pewnym „niemiejsmem”<sup>58</sup>, w którym dochodzi do niekonwencjonalnej identyfikacji z tym, co uniwersalne, którego rezultatem okazuje się resygnifikacja znaczenia. Butler podaje przykład niewolnika, który domaga się uniwersalnych praw człowieka, przez co nie tylko obnaża leżący u ich podstaw partykularyzm, ale sam interweniuje w uniwersalizm zanieczyszczając go swoim partykularyzmem. Dyskurs dominujący podtrzymuje prawomyślne rozumienie uniwersalności performatywnie, poprzez powtórzenia. Jednak każde powtórzenie wiąże się z ryzykiem, że zidentyfikuje się z nim ktoś taki, kto zarazem doprowadzi do dezidentyfikacji. Owo przechwycenie, nieprzewidywane cytowanie dyskursu może mieć skutki subwersywne, którym towarzyszyć będzie pogłębienie się uniwersalizmu<sup>59</sup>.

Subwersja nie jest jednak gwarantowana nawet wtedy, kiedy grupy mniejszościowe próbują posłużyć się dyskursem dominującym. Butler przytacza

---

<sup>57</sup> Tamże, s. 34.

<sup>58</sup> Tamże, s. 51.

<sup>59</sup> Tamże, s. 54.

przykład walk ruchu LGBT w Stanach Zjednoczonych, w przypadku którego powtórzenie nie wygenerowało istotnej różnicy<sup>60</sup>. Grupy nieheteronormatywne zostały schwytane w pułapkę uniwersalności, w której politycy głównego nurtu zaoferowali im prawo do małżeństw czy prawo do wstępowania do armii. Skorzystanie z takiej oferty prowadzi zdaniem Butler nie tylko do reprodukcji patriarchy i militarizmu, ale również do zerwania sojuszu z grupami, które nie chcą lub nie mogą założyć monogamicznej rodziny lub dołączyć do wojska. Butler sympatyzuje ze stanowiskiem, zgodnie z którym pewne prawa społeczne powinny przysługiwać wszystkim niezależnie od tego, czy wstąpili w związek małżeński, zaś prawo do bezpieczeństwa nie może być zdobywane kosztem dobrostanu wielu grup na całym świecie, które padają ofiarą imperialistycznej polityki wojennej USA. Zgodnie z tą logiką argumentacji parodystyczne powtórzenie, które mogłoby prowadzić do resygnifikacji uniwersalizmu miałyby miejsce na przykład wtedy, gdyby ruch LGBT sprzymierzył się z samotnymi matkami, sierotami, osobami bezpłodnymi, poligamistami czy samotnikami (w sprawie małżeństw) albo z pacyfistami, antyimperialistami, irakijskimi dziećmi czy syryjskimi uchodźcami (w sprawie armii).

W wielu swoich pracach Butler doprowadziła jednak do konceptualizacji uniwersalizmu, który Mari Ruti nazywa „opornym”<sup>61</sup>. Jako antyesencjalistka Butler musi wystrzegać się zbyt wyrazistych kryteriów uniwersalizmu. Z drugiej przeciw strony, programowy brak założeń sam staje się założeniem. Butler rozwinęła relacyjną ontologię prekarności, z której wywiodła swoją etykę troski. Czerpiąc nie tylko ze wspomnianego odczytania Hegła, ale również z etyki Innego zaczerpniętej od Emmanuela Levinasa, z psychoanalitycznych założeń o konstytutywnej więzi z Innym w formowaniu się podmiotu, ze studiów nad niepełnosprawnościami czy z krytyki neoliberalizmu artykułowanej przez najnowsze ruchy społeczne świadczące o wzrastającej prekaryzacji<sup>62</sup> (Oburzeni, Occupy, Arabska Wiosna Ludów), Butler wysunęła własną, relacyjną teorię podmiotu, który naznaczony jest zależnością od Innych i uniwersalną podatnością na zranienie, cierpienie, opuszczenie, z którym bierze się potrzeba wsparcia, bliskości, przynależności czy wzajemnego

---

<sup>60</sup> Tamże, *Przygodność...*, s. 206.

<sup>61</sup> M. Ruti, *The Ethics of Precarity: Judith Butler's Reluctant Universalism*, [w:] M. van Bever Donker, R. Truscott, G. Minkley, P. Lalu (eds.), *Remains of the Social: Desiring the Post-Apartheid*, Johannesburg 2017, s. 109.

<sup>62</sup> Tamże, s. 92.

bezpieczeństwa<sup>63</sup>. Dzięki takiemu postawieniu sprawy jej podmiot nie jest suwerenny, samowystarczalny, autonomiczny czy władczy, lecz relacyjny, współzależny, kruchy i prekarny. Jest to Ja schwymane w sieć zależności od Innych, a sama ta sieć odzwierciedla zgeneralizowaną prekarność. Bezpieczeństwo jest możliwe do osiągnięcia jedynie poprzez wzmocnienie całej sieci, poprzez obdarzanie nim siebie nawzajem. Korporalny i usytuowany uniwersalizm Butler wyrasta zatem z tego, co pojedyncze, nie negując go. Wspólny dobrostan nie wywodzi się z apriorycznej uniwersalnej normy, którą należałoby zaaplikować, ale z oddania równości, które dla Butler równa się oddaniu dyferencjacji.

Swoje rozważania o prekarnym życiu Butler zastosowała do analizy najnowszej fali walk społecznych. W *Zapiskach o performatywnej teorii zgromadzeń* autorka położyła nacisk na wspólne elementy towarzyszące aktywnościom demonstrantów w Parku Zuccotti w Nowym Jorku, na Placu Tahrir w Kairze, w Parku Gezi w Stambule, na Placu Syntagma w Atenach i w wielu innych większych lub mniejszych „politykach ulicy”, które pozwoliły jej wysunąć tezę o tym, że walki te stanowią przykład mobilizacji z uogólnioną prekarnością. Butler podkreślała, do jakiego stopnia demonstrujący lub okupujący aktorzy próbują sobie zapewnić zbiorowe bezpieczeństwo wokół politycznego uczestnictwa: rozwijają systemy ostrzegania przed brutalnością policji, stawiają prowizoryczne kuchnie polowe, namioty czy biblioteki dla wykluczonych, zapewniają kolektywne nagłośnienie przemówień poprzez powtarzanie na głos ich treści, budują alternatywny obieg komunikacyjny poprzez media społecznościowe<sup>64</sup>. W obliczu neoliberalnych polityk gospodarczych, które pozbawiają masy ludności zbiorowego zabezpieczenia społecznego i w kontekście autorytarnej przemocy wojska i policji, zgromadzenia, które analizowała Butler, pozwalają się odczytać jako kolektywne wystąpienia przeciwko ogołoceniom z infrastruktury, która ma chronić przed podatnością na zranienie. Polityka ciał, jaką uprawiano od USA po Bliski Wschód pokazywała, że jej uczestnicy chcą odtworzyć, choćby prowizorycznie, tymczasowo i symbolicznie warunki możliwości bycia pełnowartościowymi podmiotami. Nie były to jednak podmioty silne, pewne siebie

---

<sup>63</sup> J. Butler, *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*, London and New York 2004, s. XII.

<sup>64</sup> J. Butler, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, przeł. J. Bednarek, Warszawa 2016, s. 112.

i zaborcze, ale świadome swojej słabości i zależności od funkcjonalnego kontekstu, który pozwala im te słabości ograniczyć<sup>65</sup>.

Performatywny, cielesny i oporny uniwersalizm Butler pozwala inaczej spojrzeć na losy europejskiego uniwersalizmu. Być może zamiast stwierdzać jego porażkę, widząc impas, w jakim znalazła się integracja europejska i wzrost ksenofobicznych nacjonalizmów, należałoby porzucić dychotomię abstrakcyjnego uniwersalizmu (europeizm) i partykularyzmów (nacjonalizm). Być może to na europejskich placach i ulicach – a także u europejskich granic, w uchodźczych i migranckich obozowiskach, na tratwach i w pontonach – zawiązuje się, w sposób nieskoordynowany i nie całkiem świadomy, nowy uniwersalizm ciał zjednoczonych w swoim оголоczeniu. I chociaż Butler przestrzega przed tym, żeby wszystkie krzywdy ważyć równorzędnie, bez rozpoznania właściwego im natężenia i związanego z nimi tragizmu, to może właśnie mobilizujące się w Europie po światowym kryzysie gospodarczym z 2008 roku ruchy społeczne przeciwko polityce cięć wydatków socjalnych, przeciwko ustanawianiu policyjnej kontroli nad ciałami kobiet, przeciwko policyjnej przemocy i przeciwko zagrożeniu terrorystycznemu, a także grupy uchodźców i migrantów uciekający przed wojną, głodem i beznadzieją, tworzą załóżki uniwersalnej koalicji, zjednoczonej swymi pojedynczościami?

Inne możliwości dla odrodzenia europejskiego uniwersalizmu otwiera postmarkszystowski poststrukturalizm Laclaua. W tekście *Uniwersalizm, partykularyzm i polityka tożsamości* autor rozważa historyczne formy, za pomocą których pojmowano relację uniwersalnego i partykularnego. Jest to nader ciekawy wywód dla moich własnych rozważań, ponieważ obraca się on wokół pojęcia granicy. Pierwszy typ takiej relacji Laclau wiąże z filozofią starożytną, w której zakłada się, że „istnieje nieskażona granica oddzielająca to, co uniwersalne od tego, co partykularne” i że „biegun uniwersalności może być całkowicie pojęty przez rozum”<sup>66</sup>. Jednak w ramach tego stanowiska – o czym mowa była w części I – niemożliwe okazuje się rozstrzygnięcie statusu granicy, jej przynależność do uniwersalnego lub partykularnego, przez co zapośredniczenie między nimi upada. Z tego impasu wyprowadza filozofię relacja druga, obecna w filozofii chrześcijańskiej, gdzie pojawia się uniwersalny, boski

---

<sup>65</sup> Tamże, s. 78.

<sup>66</sup> E. Laclau, *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz, K. Liszka, Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, A. Sypniewska, Wrocław 2004, s. 51.

punkt widzenia. Zmianę, jaką to wprowadza w ujęciu uniwersalności i partykularności, Laclau streszcza następująco:

odgraniczająca je linia nie przebiega już, jak to było w myśli starożytnej, pomiędzy racjonalnością i irracjonalnością, pomiędzy głębokim a powierzchownym wymiarem określonej rzeczy, lecz pomiędzy dwoma seriami zdarzeń: pomiędzy, z jednej strony, skończonym i przygodnym następstwem a pewnym ciągiem eschatologicznym – z drugiej<sup>67</sup>.

Ów ciąg eschatologiczny funduje logikę uprzywilejowanego podmiotu historii, która po sekularyzacji znajdzie swoje miejsce nie tylko w ludzkim podmiocie transcendentnym, ale jak zwraca uwagę Laclau, w filozofii politycznej znajdzie swój odpowiednik w idei klasy uniwersalnej czy w europocentrycznej *episteme*<sup>68</sup>. Proces ten wiązał się jednak z wyeliminowaniem granicy „między tym, co uniwersalne a ucieleśniającym je ciałem”<sup>69</sup>. W konsekwencji Oświecenie wypracowało nowe ujęcie uniwersalizmu, w którym ciało przestaje być bytem partykularnym, w który wciela się (boska) uniwersalność – sam ten dualizm musi zostać zatarty. Problemem, do którego doprowadził ten proces było utożsamienie tego, co partykularne z tym, co uniwersalne, a partykularyzmem, który w ten sposób wyniesiono do ogólności była – pisze Laclau – dziewiętnastowieczna kultura europejska<sup>70</sup>. Skrócowa geneza uniwersalizmu, jaką proponuje argentyński filozof opisuje zarazem dzieje wyłaniania się uniwersalizmu europejskiego, ale nie kończy się jego zwycięstwem. Chociaż konfrontacja europejskiego uniwersalizmu z jego zewnątrzem była prezentowana jako starcie postępu z tradycją, ruchu z bezruchem czy cywilizacji z barbarzyństwem, tkwiła w niej oczywiście europocentryczna, partykularystyczna mistyfikacja. Zdaniem Laclaua ten sam problem przeniknął do wszelkich ówczesnych ideologii, które niekoniecznie musiały występować pod sztandarem europejskości – podaje on przykład marksizmu, w którym w analogiczny sposób partykularny podmiot (klasa robotnicza) miał spełnić zadania uniwersalne (wyzwolenie ludzkości). Jednak ontologiczne i epistemologiczne uprzywilejowanie takiego podmiotu okazuje się arbitralne<sup>71</sup>. Przedstawiona przez Laclaua genealogia kończy się w wieku XX, gdy na jaw wychodzi – w sposób definitywny – partykularystyczny charakter europejskiego uniwersalizmu, czego konsekwencją jest nieufność wobec uniwersalizmu jako takiego i pozytywne

---

<sup>67</sup> Tamże, s. 52.

<sup>68</sup> Tamże, s. 53.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Tamże, s. 54.

<sup>71</sup> Tamże, s. 55.

wartościowanie tego, co różne<sup>72</sup>. Nie jest to dla Laclaua stan pożądany, ponieważ partykularyzm okazuje się anulować sam siebie. Przyznanie prawa do partykularyzmu, który nie jest wystawiony na mediację przez to, co uniwersalne, oznacza, że akceptuje się partykularyzmy sobie przeciwstawne i wrogie, a przez to znoszące się nawzajem. Aby wprowadzić między tymi partykularyzmami jakiegoś rodzaju *modus vivendi* niezbędne jest odwołanie do tego, co uniwersalne – do kontekstu, który będzie regulował stosunki. Jak podsumowuje te rozważania Laclau: „to, co uniwersalne, jest symbolem brakującej pełni, zaś to, co partykularne, istnieje jedynie w wewnętrznie sprzecznym ruchu pomiędzy określeniem i uznaniem pewnej dyferencjalnej tożsamości a zniesieniem tej tożsamości poprzez podporządkowanie jej jakiemuś niedyferencjalnemu pośredniczącemu stanowisku”<sup>73</sup>. Nie istnieje żadna ucieczka z napięcia między tym, co uniwersalne i tym, co partykularne, nie zachodzi żadna ostateczna dialektyka między nimi – relacja ta ma charakter paradoksu, co stanowi według Laclaua o jej produktywności dla demokratycznej polityki.

Wraz z porzuceniem Marksowskiej klasy uniwersalnej, w którym wraz z Mouffe Laclau widział esencjalistyczną mrzonkę, jego filozofia polityczna koncentruje się na badaniu warunków możliwości zaistnienia przygodnej i chwilowej całości społecznej. Nieobecność spajającego znaczenie punktu pikującego – czy też, precyzyjniej mówiąc, obecność nieobecności – stwarza pole pod prowadzenie walki hegemonicznej. Jej stawką jest nakreślenie fundującego to, co społeczne antagonizmu – ustalenie granicy między społeczeństwem a tym, co wyrzucone poza jego nawias. Ów konflikt może zostać zorganizowany podług dwóch logik. Pierwszą, bardziej elementarną, jest logika równoważności, w której społeczeństwo rozbija się na dwa wrogie obozy. Dychotomia przeciwieństw wydaje się tutaj zupełna – Laclau podaje przykład konfrontacji kolonizatorów i skolonizowanych. Nawet jednak gdyby doszło do udanego buntu tych drugich, który wiązałby się ze zniesieniem relacji kolonialnej albo z fizyczną eksterminacją kolonizatorów, nie może powstać społeczeństwo całkowicie wolne od podziałów – konieczne byłoby nowe ustrukturyzowanie tego, co społeczne. Ta hipotetyczna sytuacja pozwala Laclauowi zademonstrować, że domknięcie społeczeństwa, nakreślenie jego granic zewnętrznych i wewnętrznych okazuje się niemożliwe. Alternatywną, bardziej zniuansowaną,

---

<sup>72</sup> Tamże, s. 56.

<sup>73</sup> Tamże, s. 59.

ale zarazem mającą więcej wspólnego z polityczną rzeczywistością późnego kapitalizmu logiką organizacji antagonizmu jest logika różnicy. Dychotomiczny podział struktury społecznej, z którym mieliśmy do czynienia w logice równoważności, zostaje w niej rozbity. Istnieje wiele pozycji podmiotowych – klasowych, pokoleniowych, terytorialnych, zawodowych, rasowych i innych – które wytwarzają właściwe sobie żądania demokratyczne. Same w sobie są one partykularystyczne i aby stworzyć hegemonię większościową wymaganą w systemach demokratycznych, muszą one wejść w proces hegemonicznego wiązania z innymi żądaniami partykularystycznymi. Pluralizacja pozycji podmiotowych i antagonizmów jest dla Laclaua i Mouffe wynalazkiem rewolucji demokratycznej, w wyniku której zarzucony zostaje pogląd o istnieniu jednego, zasadniczego i wyczerpującego całość podziałów konfliktu społecznego. Jeżeli kapitalizm odgrywa w post-marksizmie jakąś fundującą rolę to ogranicza się ona jedynie do procesu subsumowania kolejnych sfer tego, co społeczne pod wymogi akumulacji kapitału. Wraz z przemianami w miejscach pracy, w gospodarstwach domowych, w szkołach, w środowisku życiowym itd. dochodzi do dynamicznego przyrostu społecznej heterogenizacji, która napędza polityczny pluralizm i partykularystyczne żądania.

Laclau i Mouffe wiążą nadzieję z koalicjami grup opresjonowanych, których żądania zostaną zorganizowane wokół lewicowej hegemonii. Elementem spajającym hegemoniczne wiązanie jest dla nich „puste znaczące”. Autorzy *Hegemonii i strategii socjalistycznej* uznają tym samym, że to teoria dyskursu, semiotyka w jej wersji poststrukturalistycznej stanowi poziom ontologii tego, co społeczne. Puste znaczące, obsadzające Lefortowskie puste miejsce władzy wyznacza miejsce, w którym musi zaistnieć uniwersalizm. To od konstrukcji uniwersalizmu zależy powodzenie łańcucha ekwiwalencji, czyli związku, w jaki wchodzi ze sobą partykularystyczne żądania. Uniwersalizm jako puste znaczące to taki element, który zachowując swoją partykularność, rości sobie jednocześnie prawo do uniwersalności, czyli do reprezentowania całości. Oznacza to, że poszczególne żądania jakoś rozpoznają się w wyróżnionym partykularyzmie. Aby mógł on odegrać tę rolę, konieczne jest względne opróżnienie z właściwego mu znaczenia, dzięki czemu okaże się on zdolny do reprezentowania innych grup z ich żądaniami:

hegemonia zaistnieć może wtedy i tylko wtedy, gdy usunięty zostaje dychotomiczny podział na uniwersalność i partykularność; uniwersalność zaistnieć może jedynie, ucieleśniając się



w pewnej partykularności, zarazem ją jednak wywracając, żadna partykularność natomiast nie może zyskać politycznego wymiaru bez przedzierzgnięcia się w ośrodek efektów uniwersalizujących<sup>74</sup>.

Każde puste znaczące może jednak przyjmować zajmować pozycję uniwersalną tylko przejściowo – do momentu, gdy stanie się jasne, że nie reprezentuje nic ponad swój partykularyzm. Zdaniem Laclaua każda grupa, która zainteresowana jest konstrukcją hegemonii próbuje przedstawić swój partykularyzm, swoje puste znaczące jako nośnik uniwersalności. W związku z tym w demokratycznej polityce obserwujemy wielość rywalizujących roszczeń do uniwersalizmu. Rozdźwięk między tym, co partykularne a tym, co uniwersalne odzwierciedla według Laclaua pęknięcie ludu na całość (*populus*) i wyróżnioną z niego część (*plebs*). Każdy *plebs* aspiruje do bycia *populus* i ostatecznie zawsze musi chybić celu, co nie skłania Laclaua do defetyzmu. Jego zdaniem poszczególne artykulacje ludu mogą sprzyjać demokratyzacji, znoszeniu podziałów i niesprawiedliwości. Na oskarżenie, formułowane między innymi przez Žižka, że lewicowy wydźwięk teorii Laclaua nie jest w żaden sposób zagwarantowany, że diagnozuje on raczej formalistyczne warunki prowadzenia masowej polityki w demokracjach liberalnych, która w równej mierze może być przeciwstawna wszelkiej emancypacji, autor *Rozumu populistycznego* odpowiada, że model hegemonii z samej swej istoty sprzyja poszukiwaniu bardziej doskonałej uniwersalności, ponieważ w centrum swojej uwagi stawia kwestię niepowodzenia w konstrukcji społeczeństwa, co uwrażliwia na wszelkie wykluczenia<sup>75</sup>. Z kolei główny zarzut Butler, odnoszący się do tego, że Laclau i lacaniści w ogóle traktują Realne jako zewnętrzny, transcendentalny poziom reprezentacji, pochodzący spoza porządku Symbolicznego, przez co okazuje się krypto-substancjalistą, dla którego puste znaczące nie jest tak naprawdę puste, autor traktuje jako teoretyczne nieporozumienie. Wyjaśnia Butler, że Realne nie jest uprzednie wobec Symbolicznego, nie jest aprioryczną granicą dyskursu wokół której ten się zawiązuje<sup>76</sup>. Realne jest wewnętrzną porażką symbolizacji, ustawianą dopiero w jej toku i redefiniowaną wraz z resygnifikacjami znaczeniowymi<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Przygodność...*, s. 70-71.

<sup>75</sup> Tamże, s. 101.

<sup>76</sup> Tamże, s. 85.

<sup>77</sup> Tamże, s. 220-221.

Teoria hegemonii okazuje się dla Laclau jedyną realną drogą ucieczki z niezadowolającej alternatywy rozmnożenia partykularyzmów, które pozostają niezorganizowane przez żaden uniwersalizm i przymusowej unifikacji społecznej, w przypadku której uniwersalizm okazuje się arbitralny i opresyjny<sup>78</sup>. Prowokuje to Žižka do kolejnego zarzutu, dotyczącego politycznej zachowawczości, do której prowadzić musi filozofia polityczna Laclaua. Pozbawiając kapitału statusu Realnego, Laclau zadawała się reformistyczną polityką w ramach kapitalizmu, skoncentrowaną na łagodzeniu poszczególnych skutków, a nie na przewyżczeniu przyczyn antagonizmów społecznych – chybia tym samym poziomem, na którym według Žižka może zawiązywać się rzeczywisty, czyli konfrontujący się z Realnym antykapitalistyczny uniwersalizm. Laclau nie zgadza się z przyrównaniem jego stanowiska do Kantowskiej idei regulatywnej, w której wyznacza się idealny kres poznania dostarczający nieosiągalnego, ale przez to nie mniej rzeczywistego horyzontu normatywnego postępowania. Laclau zwraca uwagę, że w Kantowskiej idei regulatywnej treść pojęcia jest dana, niemożliwe pozostaje natomiast udowodnienie jej istnienia<sup>79</sup>. Podczas gdy dla Laclaua wypełnienie pustego miejsca organizującego dyskurs jest kwestią przygodną, zaś z odrzucenia przezeń nadziei na finalizm społeczeństwa wolnego od antagonizmów, nie należy wnosić, że akceptuje on umiarkowaną politykę – jest to pogląd nieuprawniony tym bardziej, że Laclau od początku dystansował się od socjalliberalnej lewicy spod znaku Trzeciej Drogi i przeciwstawiał się wykorzystywaniu postmarksizmu do legitymizacji tej formacji politycznej<sup>80</sup>. Argentyński filozof sprecyzował także, że to, co staje się przeszkodą do zniesienia antagonizmów nie jest w pełni arbitralne, ponieważ logika równoważności wprost wypływa z procesów społecznych, a kapitalizm pozostaje dla niego centralnym wyzwaniem politycznym<sup>81</sup>. Laclau nie zgadza się jedynie na to, żeby z faktu ograbienia robotnika przez kapitalistę z wartości dodatkowej wyciągać automatycznie wniosek, że będzie on stawiał opór wobec kapitalizmu, a klasa robotnicza stanie się klasą uniwersalną. Oponując przeciwko sprowadzaniu robotników do sprzedawców własnej siły roboczej, Laclau przekonywał, że walki klas nie należy przeciwstawiać polityce tożsamości – tak jak czyni to Žižek – ale uznać ją za jedną z form polityki tożsamości<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> Tamże, s. 106.

<sup>79</sup> Tamże, s. 226.

<sup>80</sup> Tamże, s. 227.

<sup>81</sup> Tamże, s. 229-233.

<sup>82</sup> Tamże, s. 234.

Opór robotniczy realizuje się bowiem w horyzoncie całościowego doświadczenia egzystencjalnego, a te nie ogranicza się do murów fabrycznych, a nawet konflikty czysto pracownicze rzadko bywają wprost antykapitalistyczne i są łatwo rozładowywane przez system poprzez represje lub ustępstwa. Kryzys kapitalizmu jest dla Laclaua kontekstem społecznym, w którym dochodzi na całym świecie do rozmaitych, niesprowadzalnych do siebie walk wokół partykularnych zagadnień. Stwarza to słusznie podnoszone przez Žižka zagrożenie odwrotu od wszelkiego uniwersalizmu, natomiast rozwiązaniem w tej sytuacji nie jest powrót do jego substancjalistycznego wariantu, który proponuje – w jego marksistowskiej odsłonie – słoweński filozof<sup>83</sup>. Według Laclaua Žižek okazuje się niekonsekwentny – w pewnym miejscach odrzuca podział na obiektywną i fałszywą świadomość, w innych zaś go nieroztropnie wskrzesza<sup>84</sup>. Z kolei za jego deklaratywnym radykalizmem nie stoi żadna propozycja alternatywnego wobec kapitalizmu systemu społecznego<sup>85</sup>. W przeciwieństwie do Žižka, Laclau obstaje przy poglądzie, że żaden podmiot i żadna walka nie ma wyróżnionego dostępu do uniwersalności, podobnie jak żadne z nich nie są skazane na partykularyzm. Nie zaprzecza to wcale aktualności inspirowanej Marksem analizy klasowej, która współcześnie pozwala pokazać, do jakiego stopnia klasa robotnicza na całym świecie doświadcza pluralistycznej dekompozycji<sup>86</sup>. W odpowiedzi ortodoksyjny marksizm, którego zakładnikiem okazuje się Žižek zaprzecza pluralizacji i obstaje przy nieaktualnych prorocत्वach Marksa o uproszczeniu struktury społecznej na dwie wrogie klasy, podczas gdy postmodernizm celebrowa pluralizm, ale odrzuca uniwersalizm nie tylko substancjalistyczny, ale także ten skoncentrowany na potrzebie zawiązywania łańcuchów ekwiwalencji<sup>87</sup>. Laclau jest przekonany, że jego stanowisko pozwala na uprawianie ambitnej polityki emancypacyjnej, o ile wykorzysta ona rozplenienie walk konstruując ekspansywny uniwersalistyczny dyskurs, który się do nich odwoła<sup>88</sup>.

Co ciekawe, potencjał i ograniczenia takiego dyskursu dla konstrukcji nowego europejskiego uniwersalizmu zostały przetestowane w ostatnich latach, po światowym kryzysie gospodarczym z 2008 roku i następującym po nim kryzysie zadłużeniowym

---

<sup>83</sup> Tamże, s. 235.

<sup>84</sup> Tamże, s. 236.

<sup>85</sup> Tamże, s. 336.

<sup>86</sup> Tamże, s. 349.

<sup>87</sup> Tamże, s. 350.

<sup>88</sup> Tamże, s. 356.

w strefie euro, który przeobraził się w kryzys demokratycznej legitymizacji dla polityki cięć budżetowych. Nowe ruchy społeczne, które kontestowały na europejskich placach i ulicach neoliberalny kierunek reformy Unii Europejskiej i strefy euro, są często opisywane przez badaczy jako efemeryczne, niezdolne lub niechętne do partycypowania w oficjalnej polityce partyjno-parlamentarnej, którą uważają za skorumpowaną i niegotową na efektywną reprezentację społeczeństwa – jak zauważył Manuel Castells, są one nastawione raczej na zmianę systemu wartości i testowanie nowych form zaangażowania politycznego niż na reformowanie *status quo* od wewnątrz<sup>89</sup>. Jednak część nowych ruchów podjęła próbę przekształcenia się w partie polityczne lub zasilenia istniejących ugrupowań w celu ich przebudowy. W obu przypadkach chodziło o wynalezienie nowej formy partii, będącej pasem transmisyjnym ruchów społecznych – partii, która dołączy do systemu politycznego przedstawiając jednocześnie krytyczną diagnozę jego funkcjonowania i prezentując program jego przebudowy. W tym zadaniu nowa lewica, o której tutaj mowa zwróciła się w kierunku prac Laclaua i Mouffe. Po wydaniu *Hegemonii i socjalistycznej strategii* jej autorzy dokonali istotnych interwencji w debatę nad populizmem – zjawiskiem o rosnącym znaczeniu dla kondycji demokracji. Mouffe skoncentrowała się przede wszystkim na badaniu przyczyn powodzenia prawicowego populizmu, identyfikując je z zanikiem tradycyjnego antagonizmu między establishmentową prawicą a lewicą, w wyniku którego rozczarowani wyborcy szukają nowych form artykulacji gniewu i znajduje je po stronie prawicowych populistów, którzy sięgają po język antysystemowy, oferujący rozliczenia z elitami i szukający kozłów ofiarnych niepowodzeń społecznych. Wyciągnęła z tego wnioski, że lewica musi porzucić konsensualny model uprawiania polityki i zrozumieć, że istotą polityki jest – jak twierdził Schmitt – ustanawianie podziału „my/oni”. Jeżeli podział między lewicą a prawicą nie zostanie odbudowany, to politykę nadal trawić będą albo populistyczne krucjaty moralne (podział „dobrzy/źli”), albo post-polityczne technokratyczne zarządzanie charakterystyczne dla neoliberalnej centroprawicy i centrolewicy, któremu towarzyszy narracja obrony demokracji przez populistami<sup>90</sup>. Z dwójki autorów to Laclau oddał się bardziej filozoficznemu ujęciu problemu i zaproponował, by odejść od postrzegania populizmu jako swoistej patologii, którą przeciwstawia się zdrowej demokracji. W pracy *Rozum populistyczny* autor

---

<sup>89</sup> M. Castells, *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w epoce Internetu*, przeł. O. Siara, Warszawa 2013, s. 233-236.

<sup>90</sup> C. Mouffe, *Polityczność...*

przekonywał, że populizmu nie należy definiować w sposób deskryptywny – poprzez enumerację jego cech (jak manipulowanie emocjami, składanie obietnic bez pokrycia, oferowanie silnego przywództwa, schlebianie pospolitym odruchom itd.) – a przez to pejoratywny, ale trzeba przyjąć zamiast tego, iż jest on warunkiem możliwości zawiązania udanego łańcucha ekwiwalencji wokół pustego znaczącego<sup>91</sup>. Aby możliwe było utożsamienie z pustym znaczącym – reprezentowanym w postaci hasła, symbolu, barw czy lidera – konieczna jest pewna nieokreśloność, ogólność czy demagogia, bez których rozmaite grupy z ich żądaniami demokratycznymi nie będą mogły przystąpić do wspólnego bloku. Laclau odwrócił rozumowanie psychologów tłumu i konserwatywnych krytyków obecności mas w polityce, którzy argumentowali, że lud działa w sposób irracjonalny i dlatego jest niebezpieczny. Nie zaprzeczając, że mobilizacja populistyczna może prowadzić do destrukcyjnych zachowań, Laclau uznał, że jest to ryzyko, z którym trzeba się pogodzić, jeśli zależy nam na utrzymaniu zdolności do uprawiania emancypacyjnej polityki. W zjawiskach, które krytycy populizmu upatrywali jego słabości – takich jak naśladownictwo uczestników tłumu czy nadidentyfikacja z trybunem ludowym – Laclau dostrzegał konieczne etapy zawiązywania hegemonii. Grupy uczestniczące w tłumie temperują w ten sposób swój partykularyzm, wyłania się z siebie jeden partykularny element, na który delegowana jest uniwersalność i rozpoznają się w tym elemencie, dokonując w niego libidinalnej inwestycji<sup>92</sup>. Obecna w tym procesie afektywność, na którą z nieufnością spoglądają racjonalistyczni teoretycy polityki, jest dla argentyńskiego filozofa nieunikniona.

Agoniczny model demokracji, proponowany przez Mouffe w kontrze do post-politycznego konsensualizmu i do kontestującego go prawicowego populizmu oraz przedstawiony przez Laclaua model polityki populistycznej, który umożliwia zawiązywanie uniwersalizmu, zostały wykorzystane przez wyrosłe z najnowszych ruchów społecznych lewicowe partie polityczne<sup>93</sup>. Zderzyły się one z warunkami, które konceptualizowali Laclau i Mouffe: post-kryzysowa polityka była coraz bardziej technokratyczna, jej legitymizacja słabła, przez co rosła siła prawicowego populizmu, a nowe ruchy społeczne pozbawione były politycznego centrum, jakiejś stabilnej bazy

---

<sup>91</sup> E. Laclau, *Rozum...*, s. 4.

<sup>92</sup> P. Kozak, *Pomiędzy ludem a ludnością. Analiza kategorii populizmu w ujęciu Ernesto Laclaua*, „Nowa Krytyka” nr 28, s. 142-145.

<sup>93</sup> D. Hancox, *Why Ernesto Laclau is the intellectual figurehead for Syriza and Podemos?*, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/feb/09/ernesto-laclau-intellectual-figurehead-syriza-podemos> (dostęp: 14.04.2018 r.).

społecznej, np. w postaci zorganizowanej klasy robotniczej czy godnej zaufania partii politycznej głównego nurtu. Aby z polityki ulicy, w której uczestniczyły heterogeniczne grupy i które łączył raczej wspólny sprzeciw niż zgodny program działania, wyłonić zorganizowany ruch polityczny, konieczne okazało się zawiązanie hegemonii. W Hiszpanii powstała partia Podemos, której *spiritus movens* – intelektualisci Pablo Iglesias i Íñigo Errejón – wprost przyznawali, że to autorzy *Hegemonii i socjalistycznej strategii* pomogli im zrozumieć, że lewica powinna odejść od esencjalistycznych ograniczeń (swoich partykularnych symboli, ruchu związkowego) w kierunku postmarksizmu, jeśli chce zorganizować rozmaite grupy odczuwające niezadowolenie w warunkach kryzysu gospodarczego i politycznego<sup>94</sup>. W Hiszpanii taka kanalizacja niezadowolenia okazała się możliwa, dzięki wysunięciu jednego podstawowego żądania, z którym mogły zidentyfikować się heterogeniczne części składowe populacji – było nim zatrzymanie polityki cięć budżetowych<sup>95</sup>. Podemos w wyborach parlamentarnych w 2015 roku uzyskała 20,7%, a rok później 21,2% - w obu przypadkach ocierając się o władzę. Horyzontalna i odnowicielska formuła Podemos zainspirowała partie w innych krajach – np. Partię Razem w Polsce. Przykład nieco innej formuły lewicowego populizmu odnajdujemy w innym trapiącym kryzysem europejskim kraju – w Grecji, gdzie pozaparlamentarna partia Syriza, wywodząca się z grup euro-komunistycznych, trockistowskich, maoistycznych i ekologicznych, zebrała wokół siebie uczestników masowych demonstracji przeciwko przerzucaniu kosztów kryzysu na zwykłych obywateli. Sukces wyborczy partii kierowanej przez Alexisa Tsiprasa również interpretowany był w kategoriach Laclaua i Mouffe: odmowa spłaty całości greckiego długu publicznego, wiążąca się z koniecznością zaakceptowania narzuconej przez Unię Europejską drakońskiej polityki oszczędności, okazała się pustym znaczącym, w którym rozpoznały się różne grupy społeczne, identyfikujące się do tej pory z innymi obozami politycznymi<sup>96</sup>. W efekcie Syriza, która jeszcze w 2009 roku uzyskała 4,6% głosów, wraz z pogłębianiem się kryzysu, stała się najpierw główną siłą opozycyjną (16,8% w maju 2012 roku, 26,9% miesiąc później), by w 2015 roku wygrać wybory i sformować rząd (36,3%). Innym znaczącym przykładem nowego lewicowego populizmu w Europie jest ruch Nieuległa Francja dowodzony przez

---

<sup>94</sup> P. Iglesias, *Understanding Podemos*, „New Left Review” 93, May-June 2015.

<sup>95</sup> G. Ferraresi, *Left Populism, Laclau and the case of Podemos*, <http://www.euvisions.eu/populism-laclau-podemos/> (dostęp: 14.04.2018 r.).

<sup>96</sup> W. Horner, *Why Syriza Won: Laclau, Populism and Hegemony*, <https://oxfordleftreview.com/will-horner-why-syriza-won-laclau-populism-and-hegemony/> (dostęp: 14.04.2018 r.).

charyzmatycznego Jean-Luca Melenchona, który w równej mierze, co z rozczarowania francuską post-polityką, wyrasta z chęci przeciwstawienia się prawicowym populistom z Frontu Narodowego. Melenchon o swoim pomysłach o nową konstrukcję ludu francuskiego, który miałby powołać nową, bardziej demokratyczną, socjalną i ekologiczną Republikę, debatował z samą Mouffe<sup>97</sup>.

Wspominam o Podemos, Syrizie czy Nieuległej Francji, ponieważ wspólnym kontekstem, w którym zostały one uformowane i urosły w siłę, jest kryzys neoliberalnego i elitystycznego modelu integracji Unii Europejskiej. Każda z tych – współpracujących ze sobą międzynarodowo – partii wyartykułowała swój sprzeciw wobec gospodarczego neoliberalizmu, aplikowanego pod pozorem post-politycznego technokratyzmu przez instytucje, nad którymi nie jest sprawowana demokratyczna kontrola (jak Europejski Bank Centralny, Międzynarodowy Fundusz Walutowy czy Komisja Europejska), w formie demaskacji fałszywego uniwersalizmu. Nowy lewicowy populizm w Hiszpanii, Grecji i Francji nie przemawia językiem partykularyzmu. Po pierwsze, próbuje pokazać, że za rzekomo uniwersalnym europeizmem, który przedstawiany jest jako wspólny interes i który legitymizowany jest także poprzez odwołania do wspólnych wartości czy historii, kryją się bardzo określone beneficjenci (sektor finansowy, posłuszni mu politycy, państwa, które są zdolne prowadzić dyscyplinę budżetową) i ofiary (pracownicy, emeryci, studenci, imigranci, przede wszystkim z państw o słabszych gospodarkach). Po drugie, rodzime tradycje i problemy są przedstawiane jako partykularne przykłady uniwersalnej, europejskiej kondycji – czy będzie to tradycja republikanizmu i kryzys mieszkaniowy w przypadku Hiszpanii, grecka demokracja i potrzeba redukcji zadłużenia (Grecja), francuskie dziedzictwo insurekcyjne i zapaść sektora produkcyjnego (Francja). Dlatego Podemos, Syriza i Nieuległa Francja, choć często przedstawiane jako ruchy anty-europejskie, a więc partykularystyczne, należy pojmować jako propozycję nowego, tj. ludowego, oddolnego, transnarodowego i antykapitalistycznego uniwersalizmu, który czerpie wprawdzie z lokalnych doświadczeń, ale umieszcza je w europejskim kontekście, proponując odnowę Europy. Sama Mouffe stanęła w obronie tych ugrupowań, które w swoim działaniu nie rezygnują z odwoływania się do tożsamości narodowych i wskazują na potrzebę istnienia demokratycznej suwerenności ludu. Jej zdaniem

---

<sup>97</sup> R. B. Desmoulières, *Chantal Mouffe, the philosopher who inspires Jean-Luc Mélenchon*, <https://www.versobooks.com/blogs/3037-chantal-mouffe-the-philosopher-who-inspires-jean-luc-melenchon> (dostęp: 14.04.2018 r.).

stworzenie sztucznego, ponadnarodowego „my” na poziomie europejskim jest skazane na porażkę, ponieważ ignoruje ono znaczenie więzi afektywnych dla zawiązywania się tożsamości zbiorowych<sup>98</sup>. Europa powinna pozostać pustym miejscem, wokół którego toczy się rywalizacja o to, czyje znaczące przejściowo będzie organizować hegemonię. Jak zauważa Yannis Stavrakakis, propozycja belgijskiej filozofki zmierza ku upolitycznieniu europejskiego projektu poprzez zgłaszanie rywalizujących wizji jego realizacji, które będą zdolne do wywoływania entuzjazmu, identyfikacji z Unią i konstrukcji jej konstytutywnego Innego w terminach przeciwnika politycznego, a nie wroga<sup>99</sup>. Tak pomyślana agonistyczna Europa miałaby być zdolna do wyjścia poza niezadowolającą alternatywę post-politycznego europeizmu, w imieniu którego wdrażany jest program neoliberalny, pogłębiający przepaść między bogatymi a biednymi i między centrami a peryferiami, oraz prawicowego anty-europeizmu, który oferuje fałszywą receptę, jaką jest rezygnacja z integracji Europy i obietnica powrotu do w pełni suwerennego państwa narodowego. Potencjalnie Europa stanowi dla Mouffe przestrzeń artykulacji nomadycznej tożsamości, chwiejnego uniwersalizmu, który przyjmując swoją własną przygodność i nieprzystawalność wobec samego siebie, może otworzyć się na swój eksterior, wykraczając ku inności<sup>100</sup>.

Pojawia się jednak wątpliwość, na ile recepty Laclaua i Mouffe, które zyskały całkiem znaczne przełożenie na praktyczne próby odbudowy europejskiego uniwersalizmu na nowych teoretycznych podstawach, nie okazują się jednak zbyt liche, by spełnić to zadanie. Chociaż populistyczna lewica w kilku krajach znacząco urosła w siłę, a w Grecji zdołała nawet przejąć władzę, to pozostaje pytanie, czy krytyka post-marksizmu w wydaniu Žižka nie okazuje się pozbawiona racji: Laclau i Mouffe mogą pomóc w wygraniu wyborów, ale inspirujące się ich filozofią ruchy polityczne muszą skapitulować w konfrontacji z Realnym (kapitalizmem), którego istnieniu zaprzeczają autorzy *Hegemonii i socjalistycznej strategii*<sup>101</sup>. Czysto dyskursywny uniwersalizm Laclaua i Mouffe nie sięga tak wysoko, jak chciałby Žižek. Przykład greckiej Syrizy, która – choć poszła na konfrontację z wierzycielami, grożąc wstrzymaniem spłaty zadłużenia, a nawet blokadami przepływu kapitałów, nacjonalizacją banków

---

<sup>98</sup> C. Mouffe, *Agonistyka...*, s. 55-74.

<sup>99</sup> Y. Stavrakakis, *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory and Politics*, Edinburgh 2007, s. 225-226.

<sup>100</sup> C. Mouffe, *For a Politics of Nomadic Identity*, [w:] G. Robertson (ed.), *Travellers' Tales. Narratives of Home and Displacement*, London, s. 105-113.

<sup>101</sup> Ł. Moll, *Zemsta ekonomii politycznej*, <http://www.praktykateoretyczna.pl/moll-zemsta-ekonomii-politycznej/> (dostęp: 14.04.2018 r.).



i opuszczeniem strefy euro – ostatecznie musiała skapitulować i obecnie utraciła swoje poparcie, potwierdzają wagę zarzutów zgłaszanych przez Žižka. Być może autentyczny uniwersalizm charakteryzuje się – jak chce słoweński filozof – krótkim spięciem z Realnym, w wyniku którego dochodzi do rewolucyjnej, niemożliwej w ramach liberalno-demokratycznej rywalizacji, przemiany<sup>102</sup>?

W *Przygodności, hegemonii, uniwersalności* Žižek zarzuca swoim polemistom, że ich teorie pozwalają trafnie opisać warunki możliwości zawiązywania uniwersalizmu w dobie postmodernistycznej fazy kapitalizmu, ale nie problematyzują tego rozpoznania<sup>103</sup>. W zasadzie pluralizacja tożsamości, z którą się mierzą stanowi wytwór abstrakcyjnego uniwersalizmu kapitalistycznej wymiany towarowej, którą na aktualnym etapie akumulacji dotyczy ciała, wizerunku, języków czy stylów życia – Žižek powtarza tu popularną wśród współczesnych marksistów opinię, że teorie postrzegające różnicę jako element subwersywny wobec kapitalizmu, okazują się odbiciem jego logiki. Bezrefleksyjne przyjęcie kapitalistycznej ramy symbolicznej za własny, nieprzekraczalny horyzont filozofii politycznej, zamyka Butler i Laclauowi drogę do bardziej radykalnej formy uniwersalizmu, z którą sympatyzuje Žižek. Polegałaby ona na „historyzacji historyzmu”<sup>104</sup>, czyli na zbadaniu warunków możliwości warunków możliwości, które przyjmują dyskutanci Žižka. Laclau i Butler ograniczają się do konceptualizowania form walki o uniwersalność, podczas gdy konieczne wydaje się przejście na metapoziom analizy, na którym możliwe byłoby zbadanie warunków możliwości samego wyłonienia się formy uniwersalności<sup>105</sup>. Warunki te są wytwarzane przez kapitalizm, który niszczy tradycyjne wspólnoty i towarzyszące im porządki znaczeniowe, przez co podmioty stają się wykolejone, pozbawione przypisanej pozycji w Symbolicznym. Jednak reprezentacja tego radykalnego antagonizmu, który uniemożliwia domknięcie się porządku Symbolicznego i generuje Realne jako resztkę, sama okazuje się niereprezentowalna – jako część Symbolicznego<sup>106</sup>. Wszelkiej próby adekwatnego przedstawienia niemożliwości reprezentacji muszą kończyć się albo pseudo-reprezentacjami (stąd popularność teorii spiskowych o żydowskim spisku albo tajnym rządzie, który sprawuje władzę nad światem i celowo wywołuje kryzysy), albo

---

<sup>102</sup> R. Lambert, R. Keucheyan, *Podemos, lud i Laclau*, [http://monde-diplomatique.pl/LMD115/index.php?id=1\\_4](http://monde-diplomatique.pl/LMD115/index.php?id=1_4) (dostęp: 14.04.2018 r.).

<sup>103</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Przygodność...*, s. 131.

<sup>104</sup> Tamże, s. 133.

<sup>105</sup> Tamże, s. 135.

<sup>106</sup> Tamże, s. 111.

przywróceniem odrzuconej przez Žižka perspektywy krytyki ideologii, która pozwala przekroczyć fałszywą świadomość i dotrzeć do obiektywnego poznania<sup>107</sup>. Dlatego nawet Lacanowską próbę przedstawienia Realnego jako Realnego uznać należy za niesatysfakcjonującą, bo operującą tylko na poziomie Symbolicznym. Žižek precyzuje jednak, że nie należy Lacana postrzegać na wzór Kantowskiego apriorysty, jak czyni to Butler: Realne nie jest rzeczą samą w sobie, konfrontacja z Realnym, próby jego tematyzacji pozostają w psychoanalizie zadaniem koniecznym<sup>108</sup>. Zarzut Butler o aprioryczny formalizm Lacana stosuje się za to do Laclaua – i do niej samej – ponieważ oferowane przez nich modele historycznej przygodności mają rację bytu tylko o tyle, o ile istnieje gwarantująca je forma uniwersalności, którą uznają oni – w przeciwieństwie do Žižka – za ahistoryczną i przedustawną<sup>109</sup>.

Skoro porządek Realnego mieści się wewnątrz Symbolicznego, możliwość konfrontacji z nim musi być zapośredniczona przez Symboliczne – w ten sposób także u Žižka dostęp do uniwersalizmu jest użyczony przez jakiś partykularny element. Dochodzi do niego wtedy, gdy ten partykularny element dokona Czynu, czyli aktu, który był nieprzewidziany w porządku Symbolicznym jako to, co możliwe w jego ramach<sup>110</sup>. Zaistnienie tego Czynu ma doprowadzić do załamania w Symbolicznym, do redefinicji horyzontu możliwości. Wymaga to tego, aby partykularny element wchodzący w pozycję rewolucyjną zakwestionował swoje usytuowanie w porządku znaczeniowym, uderzył w siebie samego, dzięki czemu na chwilę dostąpi podmiotowej destytucji – odłączenia się z Symbolicznego – które odtworzy przed nim przestrzeń wolności i inwencji, która stanie się zarzewiem nowego porządku. Žižek ilustruje swoje przemyślenia wieloma przykładami z popkultury, zwracając uwagę na popularność kontrowersyjnego, wręcz absurdalnego motywu, w którym bohater postawiony w rozpaczliwej sytuacji – np. zmuszony do wniesienia okupu za swoich bliskich, którzy znajdują się na muszce bandytów – dokonuje wyboru, który nie mieści się w palecie dostępnych opcji<sup>111</sup>. Nie decyduje się ani na wniesienie okupu, ani na poświęcenie bliskich, ani na samobójczą śmierć, która pozwoli uciec od dylematu i zamiast poświęcenia dla Sprawy, poświęca to, co jest dla niego najbardziej cenne – samą Sprawę. W podanym przykładzie bohater decydowałby się na oddanie strzału nie

---

<sup>107</sup> Tamże, s. 124.

<sup>108</sup> Tamże, s. 137.

<sup>109</sup> Tamże, s. 268.

<sup>110</sup> Tamże, s. 368.

<sup>111</sup> Tamże, s. 151.

w kierunku porywaczy, ale w swoich bliskich. Ten szalony Czyn uwalnia podmiot od zależności – bycia ojcem, mężem, racjonalnie kalkulującą jednostką, człowiekiem zamożnym zdolnym do zapłacenia okupu – i umożliwia mu, przynajmniej przez chwilę, niczym niezmacone działanie. Z wielu przykładów z dziedziny polityki, po jakie sięga Žižek, najwięcej miejsca poświęcił postaci Włodzimierza Lenina w *Rewolucji u bram*. Odwaga Lenina, jaka inspiruje Žižka polegała na jego zdolności do zdystansowania się od współrzędnych sytuacji i oferowanych opcji działania<sup>112</sup>. Przebywający na emigracji, pogrążony w rozpacz z powodu przystąpienia ruchu socjalistycznego do imperialistycznej wojny, Lenin w warunkach wojennej zawieruchy i niedorozwoju rosyjskiego społeczeństwa, decyduje się przeprowadzić komunistyczną rewolucję. Sam Žižek – a w bardziej systematyczny sposób Stathis Kouvelakis<sup>113</sup> – ewolucji poglądów Lenina dopatrują się w jego studiach nad Heglem, które pozwoliły mu przededefiniować marksizm jako filozofię działania (*praxis*), przez co zdystansował się on od dogmatycznego ekonomizmu II Międzynarodówki – zetknięcie się rewolucjonisty z *Nauką logiki* umożliwiłoby mu w tej interpretacji stać się Žižkowskim podmiotem Czynu<sup>114</sup>.

Powtórzenie Lenina, o jakie apeluje Žižek nie miałyby dziś polegać na odświeżaniu Leninowskich recept czy też na kopiowaniu rewolucji rosyjskiej. Jego celem miałyby być złamanie liberalno-demokratycznego zakazu myślenia i działania, który zaakceptowała większość lewicy, w tym nawet tak twórczy i krytyczni wobec kapitulacji lewicy filozofowie jak Butler i Laclau. Zamiast przyjmować kapitalizm za nieprzekraczalną ramę symboliczną i ograniczać się do polityki tożsamości, w której klasa stanowi jedynie jedną z osi podziału społecznego – obok płci, rasy, orientacji seksualnej, wyznania itd., Žižek twierdzi, że w każdej serii podgatunków tego, co uniwersalne istnieje pewien wyjątek, który sam jest tym, co uniwersalne<sup>115</sup>. W warunkach kapitalizmu tym elementem jest właśnie klasa, która naddeterminuje wszystkie pozostałe podziały – nie znaczy to, że płeć, rasa i pozostałe kategorie są bez znaczenia, albo że przedstawiają one jedynie zafałszowany podział klasowy. Nie odmawiając im realności, według Žižka, tylko walka klas jest Realna (przez „duże R”) – jest partykularną formą podziału, która jednocześnie strukturyzuje podziały jako

<sup>112</sup> S. Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, przeł. J. Kutyla, Kraków 2007, s. 47.

<sup>113</sup> S. Kouvelakis, *Lenin jako czytelnik Hegla. Hipotezy z lektury Leninowskich Zeszytów filozoficznych poświęconych Nauce logiki*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(20)/2016.

<sup>114</sup> B. Wójcik, *Lekcje rewolucjonisty: Lenin czyta Hegla*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(20)/2016.

<sup>115</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Przygodność...*, s. 281.

takie, ponieważ przypomina, że *modus operandi* kapitalizmu polega na ciągłym restrukturyzowaniu rzeczywistości. Walka klas jako Realny antagonizm otwiera pustkę symboliczną, która umożliwia hegemoniczną rywalizację o wypełnienie ją partykularnym elementem roszcującym sobie prawo do uniwersalności, co jest przedmiotem namysłu Butler i Laclaua<sup>116</sup>. To nie niemożliwość społeczeństwa, którą odkrywamy w drodze przygodnych i zawsze cząstkowych prób konstrukcji uniwersalności interesuje Žižka, lecz bardziej bazowa niemożliwość, która dostarcza wszelkiej możliwości, która funduje warunki możliwości będące zarazem warunkami niemożliwości, do których ograniczają się Laclau i Butler. W podobny sposób Žižek odpowiada na zarzut Butler, że w lacanizmie różnica seksualna dostarcza arbitralnej struktury Realnemu: analogicznie do walki klas, różnica seksualna strukturyzuje możliwość wszelkich empirycznych podziałów seksualności, do których ogranicza się w swojej teorii Butler<sup>117</sup>.

Być może najpoważniejszy zarzut, jaki pada w tej dyskusji w stosunku do Žižka dotyczy naiwnego utopizmu jego propozycji, w której brakuje konkretyzacji tego, jak dokładnie mogłaby wyartykułować się współcześnie walka klas jako rzeczywisty uniwersalizm i jak mogłaby wyglądać alternatywa dla kapitalizmu, o którą upomina się autor *Less Than Nothing*. Žižek odpowiada Laclauowi, że prawdziwymi utopistami, którzy podsuwają fałszywy, ideologiczny uniwersalizm, są dziś nie ci, którzy szukają dróg wyjścia poza kapitalizm, lecz ci, którzy optymistycznie zakładają, że system jest w stanie reprodukować się w nieskończoność<sup>118</sup>. Zdaniem Žižka kapitalizm stopniowo zrywa swoje związki z partykularnym podłożem kulturowym, na którym się ukształtował – mowa o europejskim Oświeceniu, które uzbroiło go w liberalno-demokratyczne pryncypia – i na drodze abstrakcyjnej uniwersalizacji zakorzenia się w odmiennych kontekstach kulturowych<sup>119</sup>. Stąd okazuje się nawet bardziej kompatybilny z porządkiem opartym na autorytarnym posłuszeństwie, czego wymownym przykładem są dla Žižka Chiny, w których nominalnie komunistyczna partia buduje stopniowo najsilniejszą gospodarkę na świecie w modelu pozbawionym liberalno-demokratycznej nadbudowy<sup>120</sup>. Kapitalizm przestaje zatem być formą

---

<sup>116</sup> Tamże, s. 299.

<sup>117</sup> Tamże, s. 361.

<sup>118</sup> Tamże, s. 379.

<sup>119</sup> S. Žižek, *Od tragedii...*, s. 46.

<sup>120</sup> S. Žižek, *Chiński padół lez*, <http://www.newsweek.pl/europa/chinski-padol-lez,44466,1,1.html> (dostęp: 15.04.2018 r.).

europejskiego uniwersalizmu i staje się uniwersalizmem zdolnym współistnieć z różnymi partycularyzmami, co do których progresywiści liberali i lewica zakładali, że zostaną one przewyżnione pod wpływem kapitalizmu jako formacje przedkapitalistyczne. W takich warunkach rewolucyjny program Žižka oferuje zmianę przed nową historyczną teleologią, która pozbawiona jest eschatologicznych złudzeń, jakie mogli niegdyś żywić komuniści. W mocy natomiast pozostaje zarzut Laclaua o braku systemowej alternatywy w pracach Žižka. Słoweński filozof jest teoretykiem Czynu, spotkania z Realnym, a nie architektem nowej rzeczywistości. Pamiętając, by nie ufać fantazjom post-kapitalistycznego porządku, które wytwarzane są w ramach kapitalizmu, Žižek wzbrania się przed projektowaniem przyszłości, pozostając w tym względzie wierny Marksowi.

Mimo tych ograniczeń odnajdujemy w książkach Žižka i w jego publicystycznych interwencjach bardziej szczegółowe rozważenia nad rewolucyjnym podmiotem, który mógłby wznieść się do statusu rzeczywistej uniwersalności. Wyzwanie polega m.in. na rekonstrukcji klasy pracującej, która współcześnie podlega trzyczęściowemu podziałowi na: 1) klasę intelektualną, która wyznaje oświecony hedonizm i liberalny multikulturalizm; 2) klasę robotniczą, która jest podatna na prawicowy populizm wymierzony w elity i globalizację; 3) *underclass*, wyrzutków, która alienuje się od porządku politycznego i ucieka się do ekstremalnych form buntu<sup>121</sup>. Odpowiedzialnością za ten podział Žižek obciąża wpływową politykę tożsamości, która koncentruje się na stylach życia i wartościach, która zamyka klasę robotniczą w tym, co partycularne. Zamiast idei wszechogarniającej tolerancji dla różnicy, Žižek proponuje solidarną antykapitalistyczną walkę ponad granicami. Przecistawiając się klasyfikowaniu takich zrywów jak Arabska Wiosna Ludów jako procesów „doganiania Zachodu”<sup>122</sup>, odsłon konfliktu Dżihadu z McŚwiatem<sup>123</sup> czy zderzenia cywilizacji<sup>124</sup>, Žižek podkreśla, że wywołują one na całym świecie odruchy uniwersalistycznej solidarności<sup>125</sup>. Wszelkie próby sprowadzenia takiej walki do partycularnego wymiaru zamykają dostęp do Realnego, ograniczają się tylko

---

<sup>121</sup> S. Žižek, *How to Begin From the Beginning*, [w:] C. Douzinas, S. Žižek (eds.), *The Idea of Communism*, London and New York 2010, s. 226.

<sup>122</sup> P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 130-135.

<sup>123</sup> B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2005.

<sup>124</sup> S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2007.

<sup>125</sup> S. Žižek, *For Egypt, this is the miracle of Tahrir Square*, <https://www.theguardian.com/global/2011/feb/10/egypt-miracle-tahrir-square> (dostęp: 15.04.2018 r.).

i wyłącznie do tego, co Symboliczne. Uniwersalne znaczenie Žižek przypisywał także ruchowi Occupy – przemawiając do demonstrujących pod Wall Street podkreślał konieczność stawiania żądań, których nie mogą być spełnione w kapitalizmie: takich jak ochrona dóbr wspólnych, powstrzymanie kryzysu ekologicznego czy zniesienie własności intelektualnej<sup>126</sup>. W odniesieniu do przyszłości Europy Žižek zaangażował się w organizację międzynarodowego poparcia dla Syriza przekonując, że Unia Europejska może przetrwać tylko jeśli pojawi się herezja, która łamiąc dotychczasowe zasady działania, doprowadzi do gruntownej przebudowy projektu europejskiego – grecka lewica odegrała w argumentacji filozofa status podmiotu zdolnego do Czynu konfrontującego UE z jej Realnym, wypartą prawdą o niezrównoważonym modelu unii monetarnej<sup>127</sup>. Nadzieje, jakie Žižek wiązał z Syriza odnosiły się do możliwości wyrwania obywateli z sytuacji przymusu wyboru między złymi rozwiązaniami – jak spłata zadłużenia wiążąca się z pogłębieniem kryzysu społecznego i anty-europejskiej reakcji lub opuszczenie Unii Europejskiej zgodne z defetystycznym przeświadczeniem, że reforma integracji jest niemożliwa. Grecy nie zaakceptowali ani roli pazernych oszustów, ani biernych ofiar, które zasługują na pomoc humanitarną, ani modelowych Europejczyków, którzy w imię pozostania w UE są w stanie przystać na niekorzystne reformy bez sprzeciwu<sup>128</sup>. Chociaż w swojej samotnej walce zostali pokonani, nie ulega wątpliwości, że zaistnieli jako przykład poszukiwanego przez Žižka podmiotu, który zabierając głos w pewnej partykularnej sprawie, staje się nośnikiem europejskiego uniwersalizmu, zdolnego osiągnąć poziom tego, co Realne.

### 3.2. Europa nie-cała i Pawłowy uniwersalizm: Badiou, Žižek, Agamben

W literaturze poświęconej europejskiemu uniwersalizmowi wielokrotnie dyskutowany jest pogląd, iż jego pochodzenia należy szukać w strukturze religii chrześcijańskiej. Przejście od judaizmu do chrześcijaństwa postrzegane jest jako zerwanie z religią partykularną, ograniczoną do ściśle określonej wspólnoty – ludu żydowskiego,

---

<sup>126</sup> Slavoj Žižek speaks at Occupy Wall Street: Transcript, <http://www.imposemagazine.com/bytes/slavoj-zizek-at-occupy-wall-street-transcript> (dostęp: 15.04.2018 r.).

<sup>127</sup> S. Žižek, *The Urgent Necessity of a Syriza Victory in Greece*, [http://inthesetimes.com/article/17561/zizek\\_greece\\_syriza](http://inthesetimes.com/article/17561/zizek_greece_syriza) (dostęp: 15.04.2018 r.).

<sup>128</sup> S. Žižek, *Save Us from the Saviours: Europe and the Greeks*, [w:] S. Žižek, S. Horvat (eds.), *What Does Europe Want? The Union and Its Discontents*, New York 2015, s. 91-92.

utrzymującego przymierze z Bogiem i przyjęcie przesłania o charakterze uniwersalnym, adresowanym do każdego, kto zdecyduje się nawrócić. Polityczność tego gestu jest oczywista i nie przestaje inspirować tych myślicieli, którzy w swoich pracach upominają się na powrót o polityczny uniwersalizm. Jak zauważa Mika Ojakangas, dziedzictwo chrześcijańskie dostarcza europejskiemu uniwersalizmowi prawdopodobnie najpełniejszego modelu uniwersalności<sup>129</sup>. Zdaniem fińskiego filozofa chrześcijaństwo stanowi najbardziej radykalny wariant politycznego uniwersalizmu, jaki odnajdujemy w kulturze europejskiej. Poza nim autor wymienia trzy inne koncepcje: pogląd o uniwersalizmie obiektywnie istniejących, trwałych, niezniszczalnych wartości, do których dostęp uzależniony jest od partykularnego przygotowania i postępowania (Platon, Arystoteles) i o uniwersalizmie natury ludzkiej, która choć posiada jednakowy potencjał do rozwinięcia swoich możliwości, to występuje w swoich partykularnych odsłonach, stąd zrealizowanie pełni człowieczeństwa wymaga odpowiedniego wysiłku nad sobą (stoicyzm). Oba te niechrześcijańskie uniwersalizmy ciążą ku politycznemu elitaryzmowi, wynosząc ponad innych mędrcą, który potrafi znaleźć drogę do prawdy. W odróżnieniu od nich, chrześcijański uniwersalizm ufundowany przez Pawła z Tarsu odznacza się swoim rewolucyjnym egalitaryzmem: prawda zostaje objawiona wszystkim bez wyjątku, niezależnie od zajmowanej pozycji społecznej czy posiadanych cech. Z perspektywy Pawłowej zarówno uniwersalizm grecki, który oferuje dostęp do prawdy poprzez wtajemniczenie i opanowanie wiedzy, jak i uniwersalizm żydowski, zapewniający przymierze z prawdziwym Bogiem poprzez przynależność do wspólnoty, okazują się ciasnymi partykularyzmami.

Nic dziwnego, że to właśnie postać świętego Pawła zwróciła uwagę współczesnych filozofów politycznych zainteresowanych odzyskaniem uniwersalizmu, w tym czołowych przedstawicieli poststrukturalizmu: Alaina Badiou, Slavoj Žižka i Giorgio Agambena. W niniejszym podrozdziale przyglądam się ich polemice wokół Pawłowego uniwersalizmu, by na jej podstawie zaproponować poststrukturalistyczne reinterpretacje europejskiego uniwersalizmu politycznego. Debata między Badiou, Žižkiem i Agambenem jest istotna nie tylko dlatego, że pozwala odzyskać egalitarny rdzeń chrześcijańskiego uniwersalizmu wbrew jego partykularystycznym

---

<sup>129</sup> M. Ojakangas, *European Political Universalism: A Very Short Introduction*, [w:] S. Lindberg, M. Ojakangas, S. Prozorov (eds.), *Europe...*, s. 26.

zawłaszczeniom, dokonywanym w imię ekskluzywistycznie pojmowanej chrześcijańskiej Europy, zagrożonej przez rozmaitych Innych zewnętrznych i wewnętrznych: obcych, innowierców, terrorystów, zepsucie obyczajów czy eurolewactwo<sup>130</sup>. Poza rehabilitacją uniwersalizmu w celu przeciwstawienia się partykularyzmowi, poststrukturaliści, którymi zajmuję się w niniejszym podrozdziale, zainteresowani są sposobami, za pośrednictwem których uniwersalizm nie może spełnić swojej obietnicy, zostawiając po sobie pewną wykluczoną pozostałość, wdzierającą się w porządek znaczeniowy lukę, czy też wywracającą go od środka nie-całość. Symetrycznym zagrożeniem do rezygnacji z uniwersalizmu, które byłoby równoznaczne z wyrzeczeniem się emancypacji, jest dla nich uniwersalizm, wobec którego nie można dokonać już żadnego politycznego zerwania czy też doprowadzić do jego dezaktywacji. Chociaż każdy z omawianych tu autorów inaczej definiuje groźbę związaną z dominacją homogenicznego uniwersalizmu – a w związku z tym, gdzie indziej widzi nie-całość, którą można by mu przeciwstawiać – tym, co ich łączy jest użytek, jaki czynią ze świętego Pawła po to, by tą nie-całość w jakiś sposób zmobilizować do działania (Badiou, Žižek) lub nie-działania (Agamben).

Jak pokazałem w części drugiej, także Europa widziana jest przez swoich ideologów i teoretyków jako nie-całość, jako uniwersalizm transcendujący swoje polityczne granice. A skoro konceptualnym podłożem europejskiego uniwersalizmu ma być uniwersalizm Pawłowy, to przyjrzenie się jego ujęciom zaproponowanym przez Badiou, Žižka i Agambena pozwala pokazać, w jaki sposób owa nie-całość, jaką jest Europa może dziś mierzyć się z tym, co wyklucza po to, by nie zrezygnować ze swojej emancypacyjnej obietnicy. Co ciekawe, w swoich bardziej bezpośrednio politycznych interwencjach każdy z trójki filozofów poświęca wyjątkową uwagę tym, którzy funkcjonują w porządku politycznym jako mnoga część bez przydziału (Badiou), wytwór Realnego kapitalizmu (Žižek) czy jako ofiary włączającego wyłączenia i stanu wyjątkowego (Agamben). Badiou był wieloletnim aktywistą *L'Organisation Politique*, która w swojej działalności szczególnie naciskała na upodmiotowienie nielegalnych imigrantów. Žižek jako filozof, który na Zachodzie zmuszony jest odgrywać rolę reprezentanta Bałkanów, wypowiadającego się w tematach związanych z wielokulturowością, piętnował liberalną tolerancję i ponowoczesny rasizm, które jego zdaniem zdominowały klimat polityczny zachodnich demokracji, uniemożliwiając im

---

<sup>130</sup> D. Murray, *Przedziwna śmierć Europy. Imigracja, tożsamość, islam*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2017.



rzeczywistą solidarność z masami państw peryferyjnych, mieszkańcami slumsów czy bezrolnymi chłopami, których walki odnoszą się do uniwersalnych sprzeczności kapitalizmu. Wreszcie Agamben zasłynął jako przeciwnik biopolityki rozwiniętej na wielką skalę w dobie wojny z terrorem – zrezygnował z wizyt w USA z uwagi na wprowadzenie paszportów biometrycznych i jeszcze w latach 90. zwracał uwagę na to, że uchodźcy, obozy, w jakich są przetrzymywani i procedury, jakim są poddawani, przypominają nam, że w demokracjach liberalnych stan wyjątkowy stał się regułą i groźba utraty praw stała się dojmującym, wszechobecnym zagrożeniem. W konkluzji podrozdziału zastanawiam się, jak stanowiska filozoficzne Badiou, Žižka i Agambena uzgodnić można z poparciem dla walk i podmiotowości, którymi się interesują i w jaki sposób te walki mogłyby przekształcić europejski uniwersalizm.

Kontrowersja, jaka się w tym miejscu pojawia, dotyczy tego, na ile możliwe jest pogłębianie europejskiego uniwersalizmu przez odwołania do czynnika partykularnego, zwłaszcza o tak wybuchowym charakterze jak religia. Problem z chrześcijaństwem jako spoiwem europejskości polega nie tylko na tym, że może ono wykluczać niechrześcijan, ale i na tym, że jest ono punktem spornym nawet w obrębie Europy: zarówno wśród wyznawców jego konkurencyjnych odłamów, jak i w sporze ze zwolennikami nowoczesnego rozdziału kościoła od państwa, tego, co święte i tego, co świeckie. Religia jest mobilizowana jako narzędzie polityczne przez przeciwników europejskiego uniwersalizmu tak wewnątrz, jak na zewnątrz. Fundamentalistyczni chrześcijanie myślą o Europie jako o nowej *respublica christiana*, która musi powstać na odnowionym fundamencie wiary, przeciwstawionym islamskiemu zagrożeniu lub zachodniej cywilizacji śmierci<sup>131</sup>. Przeciwno tej ostatniej, utożsamianej przez nich z Europą, zwracają się islamscy fundamentaliści. Wobec tych stanowisk, należy wyraźnie podkreślić, że prace Badiou, Žižka i Agambena nijak nie wpisują się w fenomen politycyzacji religii w jej coraz bardziej tradycjonalistycznych odsłonach, który Gilles Kepel nazwał „zemstą Boga”<sup>132</sup>.

Mieszczą się one za to w perspektywie nazywanej postsekularną, która, najogólniej mówiąc, w konflikcie *sacrum* i *profanum* nie obiera żadnej ze stron,

---

<sup>131</sup> P. Lisicki, *Dżihad i samozagłada Zachodu*, Lublin 2015; T.P. Terlikowski, *Kalifat Europa*, Kraków 2016.

<sup>132</sup> G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak, Warszawa 2010.

ale zakłada, że konflikt ten nie może zakończyć się zwycięstwem którejs z nich<sup>133</sup>. Postsekularyzm nie jest jednorodnym nurtem myślowym. Zasadniczo autorów z nim związanych podzielić można na dwie grupy. W pierwszej z nich znajdują się autorzy, którzy domagają się odejścia od oświeceniowej krytyki religii jako irracjonalnego zabobonu, który powinien doświadczyć sekularyzacji. Zamiast tego, proponują by uznać racjonalność właściwą religii i dopuścić ją jako pełnoprawnego uczestnika debaty publicznej w demokratycznych społeczeństwach. Chociaż podbudowane wiarą czy teologią argumenty nigdy nie będą akceptowalne dla osób o świeckich światopoglądach, to dostrzec trzeba, że zależność ta działa także w drugą stronę – w związku, z czym poczucie niesprawiedliwości jest obustronne, a konflikt pozostaje nierozstrzygalny. Modelowy przykład takiego stanowiska postsekularnego odnajdujemy w dialogu, jaki filozof Jürgen Habermas podjął z kardynałem Josephem Ratzingerem, późniejszym papieżem Benedyktem XVI<sup>134</sup>.

Jednak Badiou, Žižka i Agambena zaliczymy do drugiej grupy postsekularystów, ponieważ nie zadowolają się stwierdzeniem, że sekularyzacja jest z konieczności niedokończona, w związku z czym racjonalność religijna i świecka muszą wejść ze sobą w dialog. Ich przemyślenia wychodzą od spostrzeżeń kojarzonych z autorami reprezentującymi perspektywę teologii politycznej. Badania Hansa Blumenberga, Karla Löwitha, Carla Schmitta, Ernsta Blocha, Hansa Jonasa czy Waltera Benjamina, koncentrowały się na ustaleniu, do jakiego stopnia sekularyzacja filozofii politycznej polega na zeświecczeniu pojęć teologicznych, a w jakiej mierze opiera się ona na zastąpieniu ich jakimś nowym rdzeniem świeckim słownikiem. Zauważywszy związek między teologią a współczesną filozofią polityczną, można założyć, że przynajmniej niektóre napięcia, które odnajdujemy w tej drugiej, da się odnaleźć w dziełach teologicznych. Taka genealogia pojęć, którą z trójki analizowanych tu filozofów stosuje Agamben, polegać ma na dotarciu do kontekstu, w którym dane pojęcie czy urządzenie się wyłoniło i za pośrednictwem jego genezy zrozumieć funkcję, jaką miało pełnić czy alternatywy, które udało się wykluczyć. Z kolei Badiou i Žižek obierają przeciwny tryb postępowania: zamiast wracać do teologii po to, by zyskać dostęp do wypartego znaczenia pojęć świeckich, zwracają się ku chrześcijaństwu po to, by wyzyskać emancypacyjny potencjał, dotychczas nie w pełni dostrzeżony z uwagi

---

<sup>133</sup> M. Warchala, *Co to jest postsekularyzm? (Subiektywna) próba opisu*, „Krytyka Polityczna” nr 13, 2007, s. 181.

<sup>134</sup> J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” nr 568(9), 2002.

na konflikt nowoczesności z religią. Badiou i Žižkowi chrześcijaństwo oferuje modele politycznego Wydarzenia i polityki prawdy. Pomimo różnic w swoich podejściach, cała trójka poprzez powrót do Pawła z Tarsu próbuje na nowo ustalić relacje uniwersalizmu i partykularyzmu w sposób, który jest nie do pogodzenia z jakąkolwiek chrześcijańską Europą rozumianą jako odrębny, zamknięty krąg cywilizacyjny<sup>135</sup>.

W książce *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, która zapoczątkowała interesującą mnie wymianę poglądów między poststrukturalistami, Badiou bez ogródek przyznaje, że do postaci Pawła podchodzi w konsekwentnie ateistyczny sposób – apostoł jest dla niego „myślicielem-poetą wydarzenia”, bojownikiem<sup>136</sup>. Przyciąga on francuskiego filozofa z uwagi na to, że uwarunkowania, w jakich przyszło mu przekroczyć istniejące podziały i ufundować uniwersalizm, okazują się podobne do diagnozy świata współczesnego, jaką szkicuje Badiou. W wielu swoich pracach autor *Bytu i zdarzenia* zwraca uwagę na splot, w jakim towarzysząca rozwojowi kapitalizmu ideologia demokratycznego materializmu, przemieniającego wszystko, co istnieje w ekwiwalentne przedmioty wymiany, współistnieje z zamiłowaniem do różnic i utowarowienia tożsamości kulturowych<sup>137</sup>. Sytuacja ta znajduje swoje odzwierciedlenie także na polu filozofii, która, zdaniem Badiou, odznacza się postępującą redukcją prawdy do formy językowej, umacnianiem się postmodernistycznego kulturalizmu i relatywizmu, w perspektywie których uniwersalizm okazuje się stanowiskiem podejrzanym, bo skrycie partykularystycznym. Tymczasem to właśnie ideologia demokratycznego materializmu umacnia partykularystyczny fanatyzm tożsamości: „kapitalistyczna logika ogólnego ekwiwalentu i tożsamościowo-kulturowa logika wspólnot i mniejszości tworzą świetnie połączoną całość”<sup>138</sup>. Z tego sytuacyjnego uścisku, w którym nie może zaistnieć żadne Wydarzenie, które przekształciłoby jej współrzędne, w którym wszystko, co nowe, partykularne, staje się produktem logiki kapitału, może nas, według Badiou, wyprowadzić tylko rewolucyjny podmiot, który ogłasza, iż miało miejsce pewne Zdarzenie, które dostarczyło prawdy, wobec której podmiot zachowuje wierność. Na tym polegać miał Pawłowy gest:

---

<sup>135</sup> M. Kropiwnicki, *The Dilemmas of Universalism. Badiou, Agamben, Žižek*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 8(2), 2013, s. 107.

<sup>136</sup> A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007, s. 14.

<sup>137</sup> A. Badiou, *St. Paul, Founder of the Universal Subject*, [w:] J. D. Caputo, L. M. Alcoff (eds.), *St. Paul among Philosophers*, Bloomington and Indianapolis 2009, s. 28.

<sup>138</sup> A. Badiou, *Święty...*, s. 22.

Czego chce Paweł? Bez wątpienia chce wyrwać Dobrą Nowinę (Ewangelię) ze szczelnego napięcia, do którego wpędziłoby ją ograniczenie jej obowiązywania do wspólnoty żydowskiej. Jednocześnie jednak nie chce, by określały ją dostępne ogólności, czy to państwowe, czy ideologiczne. Ogólność związana z państwem to rzymski legalizm, a przede wszystkim rzymska idea obywatela, związane z nią prawa i obowiązki. Będąc dumnym rzymskim obywatelem, Paweł nigdy nie pozwoliłby, aby chrześcijański podmiot definiowały kategorie prawne. Dopuszcza zatem bez wyjątku: niewolników, kobiety, ludzi wszelkiej profesji i narodowości. Co do ogólności ideologicznej, chodzi oczywiście o grecki dyskurs filozoficzny i moralny. Paweł ustanawia zdecydowany dystans wobec tego dyskursu, który dla niego jest symetryczny z konserwatywną wizją żydowskiego prawa. Ostatecznie chodzi o to, żeby nadać wartość uniwersalnej pojedynczości, zarazem przeciw ustalonym abstrakcjom (wtedy prawnym, teraz ekonomicznym), a także przeciw wszelkim postulatam wspólnotowym czy partykularnym<sup>139</sup>.

Powyższy fragment zwięźle oddaje zamysł, jaki przyświeca Badiou w jego powrocie do Pawła. Usiłuje on odnaleźć Pawła nam współczesnego, który będąc umieszczonym w sytuacji podobnej do tej, w której znajdujemy się obecnie – z jednej strony, uniwersalizm imperium rzymskiego i wspierający go ideologicznie dyskurs kosmosu, głoszony przez filozofów, a z drugiej strony, partykularyzmy wspólnot, a nade wszystko wspólnoty żydowskiej, celebrującej swoje oddzielenie – znajduje z niej ujście, kiedy ogłasza, iż nastąpiło Zdarzenie (zmartwychwstanie Chrystusa), które adresowane jest do wszystkich bez wyjątków, w obliczu którego nie ma Żyda, ani Greka, obrzezanych, ani nie-obrzezanych, mędrców, ani głupców, a tym samym zawiązuje uniwersalne ramy wspólnotowości ponad wszelkimi różnicami i granicami. Jak precyzuje Badiou w swoich „ośmiu tezach o uniwersalności”: „każda uniwersalność prezentuje się nie jako regulacja partykularności czy różnic, lecz jako pojedynczość, która podlega subtrakcji z tożsamościowych predykatów; chociaż oczywiście wydobywa się z tych predykatów. (...) W konsekwencji, uniwersalna pojedynczość nie pochodzi z porządku bytu, ale z porządku nagłego wyłonienia się”<sup>140</sup>.

Skandaliczny wyłom, jaki wywołał apostoł Paweł w świecie rzymskim, stanowi przykład teorii Zdarzenia, która ma kluczową rolę dla ontologii Badiou, nadając jej politycznego charakteru. To jej kształt przesądza zresztą o przynależności autora *Logique des Mondes* do obozu poststrukturalistycznego. W swoim sprzeciwie wobec ideologii demokratycznego materializmu, Badiou proponuje powrót do klasycznej ontologii, czyli nauki o bycie jako bycie i do systemowej filozofii, która za swój

---

<sup>139</sup> Tamże, s. 25.

<sup>140</sup> A. Badiou, *Eight Theses on Universality*, <http://www.lacan.com/badeight.htm> (dostęp: 11.04.2018 r.).

przedmiot – wbrew panującej modzie na relatywizm – obiera poszukiwanie prawdy. Kategorie bytu, jakie proponuje Badiou zaczerpnięte są z matematyki, przede wszystkim z teorii mnogości Georga Cantora<sup>141</sup>. Francuski filozof próbuje dotrzeć do bytu w sposób subtraktywny – tzn. poprzez oczyszczenie go z jego przygodnych jakości. Wynikiem tej operacji nie jest jednak dotarcie do jakiejś twardej istoty rzeczywistości. Czysty byt okazuje się czystą mnogością, a więc pustką. Wprawdzie w swojej prezentacji byt jawi się jako Jedno, ale dzieje się tak jedynie dlatego, że określona wielość jest liczona za Jedno<sup>142</sup>. Przejawiający się byt uzyskuje zatem pozorną tożsamość, choć w rzeczywistości może zostać zaprezentowany jako Jedno tylko w wyniku arbitralnej operacji liczenia za Jedno. Efektem tej operacji jest to, co Badiou nazywa sytuacją bytu: zostaje skonstruowany zbiór elementów przynależnych i zawierających się w bycie. Nie oznacza to jednak, że czysta mnogość, czyli pustka, zostaje przeniesiona na zewnątrz zbioru. Zdaniem Badiou pustka przenika od wewnątrz każdą sytuację bytu. Liczenie za jedno zawsze będzie wytwarzało swoje pod-mnogości, nadmiarowość każdej sytuacji, która grozić będzie jej załamaniem – dotykamy tutaj politycznego wymiaru ontologicznych rozstrzygnięć Badiou. Stają się one jeszcze wyraźniejsze, gdy Badiou wprowadza pojęcie stanu sytuacji, by zdać sprawę z ponownych operacji liczenia, które mają za zadanie utrwalenie bytu po pierwotnym liczeniu za Jedno i ustrukturyzowanie go od wewnątrz na części, podzbiory i pod-mnogości. Nieprzypadkowo Badiou używa pojęcia stanu, które w języku francuskim brzmi tak samo jak słowo państwo (*État*) – jak zauważa komentator filozofa, Ian James: „oba zapewniają porządek i stabilność tam, gdzie inaczej panowałby nieład i chaos”<sup>143</sup>. W kontrze do stanu sytuacji lokuje się anormalna mnogość, zawierająca elementy, które nie są reprezentowane – reprezentowana jest jedynie pustka, którą elementy te okupują i którą Badiou nazywa siedliskiem zdarzeniowym. Istnienie siedliska nie predestynuje jednak w żaden określony sposób charakteru, jaki będzie miało zdarzenie. Nie jest ono negatywnością założoną uprzednio przez stan sytuacji. Zdarzenie, do którego dochodzi w siedlisku jest nie tylko nieprzewidywalne, ale wręcz niepojmowalne, nieopisywalne z punktu widzenia dotychczasowego stanu sytuacji. Zdarzenie staje się zrozumiałe, zyskuje język opisu

---

<sup>141</sup> I. James, *Nowa filozofia francuska*, przeł. J. Bednarek, P. Juskowiak, Warszawa 2014, s. 208.

<sup>142</sup> J. Bednarek, *Polityka...*, s. 193-194.

<sup>143</sup> I. James, *Nowa...*, s. 218.

dopiero w toku podmiotowości, które zachowują wierność wobec tego Zdarzenia, której dadzą wyraz w praktyce potwierdzającej jego prawdziwość.

Pustka, w której Badiou gruntuje Zdarzenie jest w jego filozofii tożsama z Lacanowskim Realnym z tą istotną różnicą, że o ile dla Jacquesa Lacana Realne wdziera się w pragnący podmiot w procesie jego konstytuowania się, o tyle dla Badiou zamieszkuje ono byt jako byt<sup>144</sup>. To właśnie konfrontacja z tą traumatyczną niecałością, stanowiącą wyrwę w każdym porządku Symbolicznym, będąca jego resztką czy zakrzywieniem, umożliwia podmiotowi doświadczenie prawdy wynikającej ze Zdarzenia. Prawda nie oznacza dla Badiou zgodności twierdzeń z istniejącym stanem rzeczy – jest ona wytwarzana przez podmiot, który dochowuje wierności wydarzeniu i oddaje się praktyce interwencyjnej w jego imieniu. Sam podmiot jest więc dla Badiou zdarzeniowy – to wyjątkowa pozycja, którą można zająć tylko pozostając w służbie Zdarzeniu, z tym, że samo Zdarzenie jest wyborem podmiotu. Nie znaczy to, że dowolny wybór może uaktywnić Zdarzenie. O jego realności mamy pewność dopiero retrospektywnie – zaistniało ono naprawdę, jeśli zmieniło stan sytuacji. Dlatego nawet te zerwania, które były bardzo radykalne, ale nie mobilizowały elementu nadmiarowego, zamiast tego działając w ramach dominującej operacji liczenia, nie zasługują, zdaniem Badiou, na status Zdarzenia. Pozorem prawdy filozof określa procesy, które zamiast do pustki, odwołują się do jakiegoś gotowego partykularyzmu<sup>145</sup>. Ponadto Badiou ogranicza możliwość występowania Zdarzeń do jedynie czterech domen – polityki, nauki, sztuki i miłości. Jego zdaniem tylko w tych sferach może zaistnieć prawda transpozycyjna, tzn. oderwana od jakiegokolwiek pozycji, adresowana do całej ludzkości<sup>146</sup>. Badiou uprzywilejowuje z tego grona politykę, ponieważ tylko ona jest otwarcie uniwersalistyczna: matematyk potrzebuje jedynie drugiego matematyka, żeby obronić swoją teorię, miłość wyraża się w relacji Dwojga, a sztuka jest samowystarczalna. Polityka dokonuje bardziej radykalnego ugruntowania uniwersalizmu: nie tylko jest adresowana do wszystkich, ale musi opierać się na równości wszystkich<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> L. Bell, *Articulations of the Real: from Lacan to Badiou*, „Paragraph”, vol. 34, no. 1 (March 2011), s. 107.

<sup>145</sup> A. Badiou, *Etyka. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. P. Mościcki, Warszawa 2009, s. 87.

<sup>146</sup> Tamże, s. 111-112.

<sup>147</sup> A. Badiou, *The Political As a Truth Procedure*, <http://www.lacan.com/badtruth.htm> (dostęp: 24.03.2018 r.).

Dla Badiou istnieje tylko rewolucyjna polityka. Wszystko, co mieści się w stanie sytuacji, sprowadza się do zarządzania i nie zasługuje na nazwanie polityką. Decydując się na tak silną autonomizację tego, co polityczne, na zupełne oddzielenie powiązań od ekonomii czy przemian kulturowych, Badiou fetyszyzuje zerwania i czystość ideologiczną, wyrażaną przez wierny Zdarzeniu podmiot. To dlatego nazywany jest komunistą bez Marksa. Odnosząc się do tego określenia, Badiou precyzuje, że akceptuje Marksowską krytykę ekonomii politycznej, ale nie decyduje się zostać jej kontynuatorem właśnie dlatego, że jest ona kompletna<sup>148</sup>. Współczesny kapitalizm, kiedy doszło do zerwania XX-wiecznych kompromisów klasowych i pozbawiono rządu regulacyjnej roli, funkcjonuje zdaniem autora *Etyki* zasadniczo tak, jak przedstawił to Marks w XIX wieku, stąd Badiou nie uważa za konieczne śledzenie przemian pracy i produkcji, analizy nowych metod ekstrakcji dodatkowej czy przeobrażeń klasowych. Jako, że kapitał produkuje nowości, nowinki i innowacje, ale nie prawdziwie nowe Zdarzenia, polityczną stawką dla Badiou pozostaje wyjście z tego reaktywnego systemu. Ponownego uruchomienia historii upatruje on w odrodzeniu radykalnie egalitarnej hipotezy komunistycznej, której ostatnia odsłona, zainaugurowana Rewolucją Październikową, a zakończona ostatnimi próbami jej ratowania z przełomu lat 70. i 80., nie zdołała obalić państwa, rozbijając się o konieczności zarządzania nim w zgodzie z kapitalistycznymi wymogami<sup>149</sup>. Jako komunistą bez Marksa – czyli jako uniwersalistyczny egalitarysta – w interpretacji Badiou jawi się także święty Paweł, który wedle filozofa realizuje trzy bazowe składniki idei komunistycznej: procedurę prawdy, historyczną decyzyjność i indywidualne upodmiotowienie<sup>150</sup>.

W *Historii powszechnej i dziejach zbawienia* Karl Löwith zauważył, że judaizm i chrześcijaństwo dostarczyły świeckim filozofom historii i teoriom rozwoju społecznego modelu czasu eschatologicznego<sup>151</sup>. Czas mierzony od zmartwychwstania Chrystusa do jego oczekiwanego powtórnego przyjścia, paruzji, został zeświecczony i zastosowany do historii świeckiej, uzasadniając tym samym obietnicę postępu i wypatrywanie zbawienia w życiu doczesnym. Zdaniem Fryderyka Nietzschego odpowiedzialność za sprowadzenie odkupicielskiej śmierci Jezusa na powrót

---

<sup>148</sup> A. Badiou, *The Rebirth of History. Times of Riots and Uprisings*, London and New York 2012, s. 7-15.

<sup>149</sup> A. Badiou, *Hipoteza komunistyczna*, przeł. M. Kropiwnicki, [http://www.nowakrytyka.pl/pl/artykuly/Nk\\_on-line/?id=656](http://www.nowakrytyka.pl/pl/artykuly/Nk_on-line/?id=656) (dostęp: 24.03.2018 r.).

<sup>150</sup> A. Badiou, *The Idea of Communism*, [w:] C. Douzinas, S. Žižek (eds.), *The Idea...*, s. 3.

<sup>151</sup> K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 6.

do oczekiwania na mesjasza, spada właśnie na Pawła z Tarsu<sup>152</sup>. Według Nietzschego Jezus dał dowód bezkompromisowości swoich nauk, pokornie przyjmując śmierć. Paweł natomiast nie dostrzegł w tym wydarzeniu wielkości, przykładu afirmującego stosunku do życia wyzbytego winy. Zamiast tego apostoł odłożył zbawienie na bliżej nieokreśloną przyszłość. Zupełnie wbrew Nietzschemu Badiou twierdzi, że Paweł dokonał immanentyzacji transcendencji poprzez uczynienie ze zmartwychwstania Zdarzenia, które już się dokonało, a zatem i zbawienie jest kwestią dochowania wierności wobec Chrystusowego odkupienia. Interpretacja Badiou bazuje na przekonaniu, że wraz ze śmiercią Boga, który stał się człowiekiem, dokonała się ateizacja chrześcijaństwa, której pozostałością jest powszechne zrównanie wszystkich z Bogiem – usynowienie ludzkości<sup>153</sup>.

Postępowanie Pawła dość łatwo daje się analizować w świetle filozofii Zdarzenia Badiou. Już sama forma nawrócenia przyszłego apostoła, kiedy w drodze do Damaszku porzuca dawną tożsamość, Szawła i staje się Pawłem, poświadcza o tym, że jest on podmiotem wierności wobec prawdy. Jego nawrócenie nie jest niczym uwarunkowane. Bezpośrednio po nim Paweł nie szuka akceptacji dla swojej apostołskiej misji, nie próbuje wpływać na religijne autorytety, w tym na osobistych uczniów Chrystusa<sup>154</sup>. Również istniejące podziały wyznaniowe nie powstrzymują Pawła przed głoszeniem Ewangelii. Badiou jest pod wrażeniem ogromnej sprawności organizacyjnej apostoła, jego niez mordowanych wędrówek i zapału – widzi w nim proto-rewolucjonistę politycznego. Jego działalność należy uznać za wierną Zdarzeniu, ponieważ Paweł konsekwentnie sprzeciwia się stanowi sytuacji. Po pierwsze, próbuje wyprowadzić Ewangelię poza żydowską wspólnotę. Przy tym jego przekroczenie judaistycznego partykularyzmu nie jest zniesieniem. Paweł nie wzywa Żydów do porzucenia dawnych tradycji – mogą one zostać zachowane, ale w świetle Zdarzenia zyskują nowe znaczenia. Stąd Paweł nie jest przeciwnikiem obrzezania, które rytualnie naznacza członków wspólnoty, żyjących pod prawem żydowskim. Zamiast zwalczać różnice, twierdzi, że są one obojętne, ponieważ Chrystus wypełnił już prawo, a nie doprowadził do jego obalenia<sup>155</sup>. Symetrycznie Paweł nie przypisuje żadnej specjalnej wartości także nieobrzezaniu, przez co zabezpiecza się przed

---

<sup>152</sup> J. Brejda, *Cień w ciele. Myśl apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków 2010, s. 25.

<sup>153</sup> A. Badiou, *Święty...*, s. 80.

<sup>154</sup> Tamże, s. 28-29.

<sup>155</sup> Tamże, s. 33



antyżydowskimi przesądami. Badiou pociąga Pawłowy antynomizm, jego przeświadczenie o niemożliwości utrzymania prawa wraz z prawdą Zdarzenia. Rytuały, przy pomocy których prawo było potwierdzane mogą być dalej praktykowane jedynie jako pozbawione znaczenia różnice stylu życia. Ale na stan sytuacji składa się nie tylko partykularyzm religii żydowskiej, ale i konceptualny jedynie uniwersalizm greckiej filozofii, z którym konfrontuje się Paweł w toku swoich misji. O ile podziały, jakie wprowadzało żydowskie prawo, były horyzontalne – zachodziły między wspólnotami, o tyle hierarchia, z jaką Paweł mierzy się w odniesieniu do greckiego *logosu* jest porządku wertykalnego – między mędrkami i głupcami. To dlatego Paweł wobec Ateńczyków, miłośników mądrości decyduje się przedstawiać Ewangelię jako otwartą antyfilozofię, wyrastającą ze słabości, bojaźni i drżenia<sup>156</sup>.

Paweł przeciwstawia się więc dwóm operacjom liczenia: liczenie za Żydów i za Greków. Badiou precyzuje, że nie mamy tutaj do czynienia z substancjalnymi kategoriami tożsamościowymi (wynikającymi np. z urodzenia), lecz jedynie z podmiotowymi dyspozycjami czy też z reżimami dyskursu<sup>157</sup>. Dyskurs żydowski opiera się na wyjątku, na przeświadczeniu o byciu ludem wybranym, zachowującym przymierze z Bogiem, oczekującym znaków, które ową wyjątkowość potwierdzają – znaki te odczytuje prorok. Natomiast dyskurs grecki utożsamia się z całością, z bytem w jego ogólności, z porządkiem natury – tym, który czerpie o nim wiedzę jest mędrzec. Zdaniem Badiou Paweł rozumie, że te dwa dyskursy zakładają siebie wzajemnie, stojąc na drodze prawdziwej uniwersalności. Aby Ewangelia mogła być jej wariantem, Zdarzenie musiałoby znieść formy panowania proroka i mędrca, w wyniku których są one dyskursami posłuszeństwa wobec transcendencji, wobec Ojca. Usynowienie Boga, jego immanentyzacja i człowiecza śmierć pozbawiają władzy zarówno proroka – nie ma już Zdarzenia, które trzeba by wypatrywać na horyzoncie, ponieważ ono już się dokonało i wymaga jedynie wierności, jak i mędrca – prawda nie jest przedmiotem kontemplacji, nie jest z innego świata, dostępna jest ono tylko w Zdarzeniu i wierze, które poświadczą jego status.

Bezprawne i niepojęte Zdarzenie pozwala Pawłowi głosić nieodróżnialność Żydów i pogan, a przez to unieważnienie wszelkich partykularnych podmiotów kulturowych, które mogłyby się odróżniać ze względu na swoje pochodzenie, język,

---

<sup>156</sup> Tamże, s. 37

<sup>157</sup> Tamże, s. 49

tradycję, terytorium, rytuały czy pamięć<sup>158</sup>. Proroka i mędrca zastępuje apostoł, czyli głosiciel Dobrej Nowiny, podmiot wierności wobec Zdarzenia, który nie obsadza już dyskursywnej pozycji Pana czy mistrza, ale staje się współpracownikiem innych wierzących podmiotów<sup>159</sup>. Apostoł nie jest podmiotem wyróżnionym, wyniesionym ponad inne, dzięki jakiemuś specjalnemu wtajemniczeniu, znajomości prawa czy osobistej znajomości z Chrystusem. Znajomość Chrystusa wypływa tutaj z łaski, która dla Badiou jest całkowicie świecka: „wszelkie istnienie może pewnego dnia zostać przeniknięte przez to, co jest spotyka i może poświęcić się temu, co jest ważne dla wszystkich”<sup>160</sup>.

Pawłowy uniwersalizm wyraża się wedle Badiou w formule „nie... lecz”, jak w ustępie z *Listu do Rzymian*: „nie jesteście poddani prawu, lecz łasce”<sup>161</sup>. Co istotne, jak wyraźnie podkreśla autor *Bytu i zdarzenia*, dochodzi on do głosu w sposób nie-dialektyczny. Ten wątek będzie miał istotne znaczenie w polemice, w jaką z Badiou wejść Żiżek i Agamben. Francuski filozof stoi na stanowisku, że dla Pawła śmierć Chrystusa nie była tożsama z Hegłowską pracą negatywności, a zmartwychwstanie nie było wobec tego negacją negacji. Dlaczego ta antydialektyka zbawienia jest tak ważna dla Badiou? Ponieważ, jak sam pisze, „jeśli motyw zmartwychwstania jest włączony do dialektycznego ruchu wznoszenia, trzeba przyznać, że wydarzenie, jako nadliczbowy dar i nieobliczalna łaska, rozmywa się w racjonalnym modelu samostanowienia i koniecznego rozwoju”<sup>162</sup>. Gdyby Badiou zgodził się na dialektyczną interpretację, musiałby zaakceptować teleologię, a zatem i teologię wraz z transcendencją. Zmartwychwstanie nie byłoby wówczas Zdarzeniem, a to by oznaczało, że niemożliwy byłby podmiot Zdarzenia, w równym stopniu, co zachowanie wierności wobec Zdarzenia. Także łaska przestałaby być łaską – zbawieniem pochodzącym spoza porządku wszelkiej kalkulacji. Triada grzech pierwородny-śmierć na krzyżu-odkupienie grzechów zakłada, że miał miejsce jakiś odgórnie przygotowany boski plan, którego kolejną odsłoną będzie ponowne przyjście Chrystusa. Z kolei od-dialektyzowana koncepcja Badiou zakłada, że spotkanie z Chrystusem jest bezpośrednią afirmacją, niepoprzedzoną żadną negacją. Nie wymaga ono nie tylko osobistej znajomości z Chrystusem – co było przywilejem tych apostołów, którzy w odróżnieniu

---

<sup>158</sup> Tamże, s. 65

<sup>159</sup> Tamże, s. 67

<sup>160</sup> Tamże, s. 74.

<sup>161</sup> Tamże, s. 70.

<sup>162</sup> Tamże, s. 73.

od Pawła byli jego uczniami – ani nawet znajomości jego uczynków, cudów, czy celebracji jego męczeńskiej śmierci. Cały ten bagaż wiedzy o Chrystusie, podkreślający jego boskość, utrudnia pozbycie się transcendencji na rzecz bezpośredniej relacji z prawdą Zdarzenia<sup>163</sup>. Afirmacja Zdarzenia w praktyce przekłada się na to, że – jak pisze Paweł w Liście do Galatów – „teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”<sup>164</sup>. A wiara w Chrystusa ugruntowuje antynomiczny wymiar myśli Pawła: wiara w Zdarzenie tworzy poza-literalne prawo, prawo ducha, której opiera się na uniwersalnej miłości, *agape*.

Dla Badiou Paweł jest więc „antyfilozoficznym teoretykiem uniwersalności”, który „uzmysławia filozofowi, że warunki uniwersalności nie mogą mieć ani swojego źródła, ani swojego przeznaczenia w tym, co konceptualne. Jeśli chodzi o źródło, tym, od czego rozpoczyna się proces usuwania różnic, powinno być wydarzenie jako rodzaj łaski wykraczającej poza wszelką partykularność”<sup>165</sup>. Owo usuwanie różnic należy rozumieć raczej jako – jak pisze dalej Badiou – „rozpuszczenie”<sup>166</sup>. Partykularne różnice bowiem pozostają, o ile nie mają znaczenia dla hamowania uniwersalności. Postęp tej ostatniej nie dokonuje się poprzez dialektyczne znoszenie i zachowywanie w sobie różnic – jak w przypadku europejskiego uniwersalizmu, który czerpiąc z teologicznej koncepcji czasu eschatologicznego, okazywał się opresyjny wobec inności. Jak pokazuję dalej, dla Badiou europejskość także jest partykularna, pozostając uwikłana w hegemoniczny projekt zachodnich państw kapitalistycznych. Wszelką partykularność filozof określa mianem „konformistycznego układania się”, z którą zerwać może tylko to, co uniwersalne, będące zawsze „immanentnym wyjątkiem”<sup>167</sup>.

Gdzie dzisiaj szukać siedliska zdarzeniowego, kto nie jest liczony za Jedno i staje się wykluczoną mnogością, na jakich warunkach możliwe byłoby powtórzenie Pawłowego uniwersalizmu? Zadając to pytanie Badiou trzeba mieć świadomość, że Zdarzenie z uwagi na swoją nadmiarowość jest niemożliwe w antycypacji, wykluczeni z powodu nieprezentowania – nie dają się przekonująco zlokalizować, wreszcie – Zdarzenie ma miejsce, o ile uruchamia je podmiot i dochowując mu wierności, jest w stanie podważyć dotychczasowy stan sytuacji bytu. Mimo tych

---

<sup>163</sup> Tamże, s. 80.

<sup>164</sup> Tamże, s. 93.

<sup>165</sup> Tamże, s. 114.

<sup>166</sup> Tamże, s. 115.

<sup>167</sup> Tamże, s. 116.

ograniczeń poznawczych, jakie nakłada na nas Badiou, gdy chcielibyśmy zastosować jego filozofię do bezpośredniego użytku politycznego, jego własna refleksja, skoncentrowana na perspektywach wyjścia z dominacji ideologii demokratycznego materializmu, która legitymizuje postmodernistyczny kapitalizm, wyraźnie nawiązuje i do jego ontologii i do Pawłowego uniwersalizmu.

Bezpośrednio po fali globalnych walk społecznych, na którą składała się arabska wiosna ludów, mobilizacja nowych ruchów społecznych (takich jak Oburzeni czy Occupy) czy zamieszki wykluczonej *underclass* w zachodnich metropoliach, Badiou podjął się – w książce *The Rebirth of History* – zadania przemyślenia warunków możliwości ukonstytuowania rzeczywistego Zdarzenia, które mogłoby doprowadzić do tytułowego odrodzenia historii, która ugrzęzła chwilowo w bezalternatywnej rzeczywistości późnego kapitalizmu. W pracy tej zajmował go problem dojrzwania toczonych walk społecznych do fazy o znaczeniu dziejowym, tożsamym ze statusem Zdarzenia. Badiou dokonał tam własnej typologii rewolt<sup>168</sup>. Na najniższym poziomie umieścił „natychmiastowe zamieszki” – walki, które uruchamiane są spontanicznie, pod wpływem nagłego wydarzenia (np. informacja o zakatowaniu nastolatka przez policję), obejmują głównie wykluczoną młodzież, koncentrują się na obronie i przejęciu „swojego terytorium” (dzielnicy, sąsiedztwa), wymierzone są w bezpośrednio obecne organy prawa i porządku. Stamtąd zamieszki mogą rozprzestrzeniać się poprzez imitację, ale nie są ze sobą w żaden sposób połączone i skoordynowane. Chociaż plądrowanie sklepów, palenie samochodów czy starcia z policją mobilizują grupy, które można uznać za nadliczbowe i niereprezentowane, to nie osiągają one statusu Zdarzenia: nie ma w niej żadnego wyjścia z partykularyzmu, skupiają się one wręcz na celebracji swojej zgettoizowanej tożsamości, a przemoc wymierzona we własne otoczenie okazuje się małpowaniem pazerności skorumpowanej elity politycznej i biznesowej. Inny charakter mają zamieszki, które Badiou nazywa „utajonymi”. Najczęściej nie przyjmują one formy bezpośredniej konfrontacji z władzą. Dzieje się tak dlatego, że prowadzone są przez zorganizowane, sformalizowane lub przynajmniej uznawane za pełnoprawnego uczestnika sfery publicznej grupy, organizacje czy ruchy społeczne. Mogą to być związki zawodowe, ruch studencki, organizacje pozarządowe czy mobilizacje jednej sprawy. Uzyskują one status utajonych zamieszek, gdy łączą swoje działania – Badiou podaje tu przykład oporu wobec neoliberalnych reform

---

<sup>168</sup> A. Badiou, *The Rebirth...*, s. 16-44.

gospodarczych we Francji, który połączył studentów, emerytów czy związkowców. Jednak nawet jeśli są one w stanie odnieść względne sukcesy to ich ograniczeniem jest to, że nie rozpoznają się jako nadliczbowe, a stawką ich działań są jedynie przesunięcia w obrębie istniejącego stanu sytuacji. Wynika to także z tego, że do utajonych zamieszek najczęściej dochodzi w krajach liberalnej demokracji, która pozwala rozładowywać napięcia społeczne. Wreszcie o historycznych zamieszkach możemy, zdaniem Badiou, mówić w przypadku mobilizacji takich jak arabska wiosna ludów. W zamieszkach historycznych udaje się połączyć mocne strony zamieszek natychmiastowych i utajonych: pojedyncza iskra wyprowadza na ulicę najbardziej wykluczone segmenty populacji, wzmożenie rozprzestrzenia się poprzez imitację, osiąga skalę, która umożliwia połączenie się ze sobą grup z różnych dzielnic i miast. Kiedy ruch osiąga poważne rozmiary, przyłączają się do niego lepiej sytuowane grupy, zwykle próbujące stawiać opór legalnymi kanałami. Dzięki ich obecności ruch rozwija się dalej i krzepnie już w bardziej zorganizowany sposób. Kiedy ruch wychodzi poza partykularne tożsamości i żądania, skoncentrowane na obronie swojej pozycji w ramach istniejącego systemu, staje się zdolny do wyartykułowania nowego, uniwersalnego przesłania. Badiou podaje tutaj przykład protestów w Egipcie, które stawiając żądanie dymisji autokratycznego prezydenta Mubaraka niejako zadekretowały ustanowienie nowego porządku.

Autentycznie historycznego charakteru zamieszki mogą nabrać jedynie, jeśli wyjdą ze swojego lokalnego kontekstu i złożą się na ogólną koniunkturę. W swoistej antyfilozofii historii, którą proponuje Badiou, jest ona podzielona na interwały wyznaczane falami walk społecznych, które zachowują wierność wobec Zdarzenia<sup>169</sup>. Takim zdarzeniem była rewolucja francuska, do której nawiązywały republikańskie rewolucje z lat 1815-1850. Analogiczne znaczenie miała rewolucja październikowa, która do lat 80. znajdowała wiele podmiotów wiernych jej jako Zdarzeniu. Po każdej fali mobilizacji przychodzi, zdaniem autora *Manifestów dla filozofii*, czas reakcji, kiedy wiara w dotychczasowe Zdarzenie dramatycznie spada, a na horyzoncie nie pojawia się żadne nowe Zdarzenie. Z takim okresem mamy wedle Badiou do czynienia od lat 80., gdy rewolucja irańska czy „Solidarność” w Polsce były ostatnimi podrygami hipotezy komunistycznej post-1917, w obu przypadkach kończąc się reakcyjnym, prawicowym kierunkiem zmian. Niepodzielny sukces liberalnego kapitalizmu Badiou porównuje

---

<sup>169</sup> Tamże, s. 37-41.

do monarchicznej restauracji, która zatrzymała postęp emancypacji po rewolucji francuskiej.

We współczesnych realiach Badiou upatruje szans na to, że zamieszki historyczne nabiorą faktycznie globalnego, uniwersalnego znaczenia, w potencjalnie de-westernizacyjnym kierunku, jaki mogą obrać. Filozof krytycznie wyraża się o obłudnej formie wsparcia, jakiej państwa zachodnie udzielały rewolucjonistów z Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Przepelnione było ono założeniem, że rewolucje kierowane są pragnieniem bycia takim samym jak Zachód<sup>170</sup>. Zdaniem Badiou takie postawienie sprawy stanowi próbę odebrania walkom ich historycznego charakteru – mają one na powrót zostać zamknięte w operacji dotychczasowego liczenia za Jedno, byle tylko nie doprowadzić do Zdarzenia o uniwersalnym charakterze, które mogłoby wstrząsnąć relacjami władzy w wymiarze globalnym. Zachodowi zależy na tym, żeby każda rewolucja skończyła się inkluzją na jego warunkach – instalacją przychylnych mu, prokapitalistycznych rządów sprawowanych przez kompradorską, kosmopolityczną elitę. W odróżnieniu od tej asymiliacyjnej drogi, która w konsekwencji rozbraja opór elementów nadliczbowych, Badiou sympatyzuje z najbardziej radykalnymi odłamami protestujących, w których obecne jest przekonanie, że w obecnym urządzeniu świata ich populacja nie jest brana pod uwagę – nie jest liczona za Jedno – i aby zmienić ten stan rzeczy, trzeba – ni mniej, ni więcej – zmienić świat. Kiedy powstaje nieistniejący, Zdarzenie jest blisko – stwierdza Badiou<sup>171</sup>. Jego warunkiem nie może być pragnienie bycia Zachodem czy dogonienia Zachodu, lecz zniesienie Zachodu, aby mógł powstać jeden świat, jedna ludzkość. Z tego punktu widzenia europejski uniwersalizm może istnieć jedynie jako wierność Zdarzeniu, które będzie ogłoszeniem końca Zachodu, końca podziałów. Europejczycy mogą być podmiotami wiernymi Zdarzeniu, ponieważ jeśli jest ono naprawdę uniwersalne, to podział na wewnątrz i zewnątrz traci sens: Zdarzenie adresowane jest do wszystkich i wszystkim umożliwia zaangażowanie w zmianę stanu sytuacji, więc „europejski” jest tu tylko dopiskiem precyzującym empiryczną lokalizację. Prawdą wydarzenia jest solidarna walka. Przełożenie filozofii Badiou na język jego strategii politycznej, pozwala porzucić europejski uniwersalizm rozumiany jako *entelechia* ludzkości, rozwijająca się w dialektycznej relacji z tym, co partykularne. Europa nie jest żadnym pośrednim etapem, przez który ludzkość musi

---

<sup>170</sup> Tamże, s. 52.

<sup>171</sup> Tamże, s. 56.

przebrnąć, żeby dojść do uniwersalizmu – dostęp do uniwersalności nie jest dialektyczny, lecz afirmatywny, bezpośredni<sup>172</sup>. Zbawienie jest kwestią politycznej wiary.

Jak w artykule poświęconym Žižkowskiemu odczytaniu postaci świętego Pawła stwierdza Adam Kotsko, książka Badiou odgrywa w nim tyleż rolę pozytywnej inspiracji, co okazję do polemiki, której płaszczyzną teoretyczną jest przede wszystkim zastosowanie psychoanalizy Lacanowskiej<sup>173</sup>. Z jednej strony Žižek przyjmuje zaproponowany przez Badiou wizerunek Pawła jako proto-komunistycznego bojownika, który jest podmiotem Zdarzenia, czy – w bliższych Žižkowi kategoriach czysto Lacanowskich – czynu, który czasowo zawiesza obowiązywalność porządku Symbolicznego. Z drugiej strony, niezgoda Žižka z Badiou dotyczy tego, na czym dokładnie ten czyn polega i jakie niesie ze sobą konsekwencje. W postsekularnych pracach Žižka na temat chrześcijaństwa, w których pojawia się postać Pawła – takich jak *Kruchy absolut* czy *Kukła i karzeł* – kluczowym zagadnieniem, które zdaje się bagatelizować Badiou, jest oddzielenie od struktur władzy, transmitowanych za pośrednictwem porządku symbolicznego, które zostały zinternalizowane przez podmiot. Žižek przywraca do swojego odczytania zmartwychwstania dialektykę – a konkretnie negację, śmierć – której programowo przeciwstawia się Badiou, wedle którego Zdarzenie może mieć strukturę czystej afirmatywnej pozytywności<sup>174</sup>. Stawką interwencji Žižka jest ocalenie politycznego uniwersalizmu przed zagrożeniem płynącym z libidalnego pragnienia Innego, które karmi się partykularystycznymi różnicami i których zdaje się nie doceniać Badiou proponując jedynie obojętną tolerancję wobec inności.

Motywacją polityczną Žižka – podobnie jak Badiou – jest przekroczenie kapitalizmu. Chociaż słoweński filozof akceptuje Marksowską krytykę ekonomii politycznej, to niejako uzupełnia ją o libidalną warstwę analizy. Owładnięty potrzebą wytwarzania wartości dodatkowej kapitalizm ma dla Žižka strukturę perwersyjną: obowiązuje w nim nakaz transgresji, przymus doświadczenia przyjemności, który najtrafniej wyraża hasło reklamowe napoju Coca-Cola „Enjoy!” (rozkoszuj się!). Nakaz

---

<sup>172</sup> A.S. Miller, *An Interview with Alain Badiou. The Universal Truths & The Question of Religion*, <http://www.philosophyandscripture.org/Issue3-1/Badiou/Badiou.html> (dostęp: 24.03.2018 r.).

<sup>173</sup> A. Kotsko, *Politics and Perversion: Situating Žižek's Paul*, „Journal for Cultural and Religious Theory”, 9.2 (2008), s. 43.

<sup>174</sup> G-J. van der Heiden, *The Dialectics of Paul: on exception, grace, and use in Badiou and Agamben*, „International Journal of Philosophy and Theology”, 77:3, s. 173.

rozkoszy funkcjonuje jak psychoanalityczne super-ego/nad-ja: podmiot czuje się winny, jeśli odmawia sobie przyjemności, ale generuje dodatkową winę także wtedy, kiedy się jej bez krępacji oddaje<sup>175</sup>. Stąd, zdaniem Žižka, tak popularnym trendem konsumenckim we współczesnym kapitalizmie jest rozpowszechnienie się towarów i praktyk pozbawionych swojego traumatycznego rdzenia: słodkie napoje pozbawione cukru, kawa wolna od wyzysku dzieci z Trzeciego Świata, bilety lotnicze z funduszem na rzecz redukcji śladu węglowego czy cyber-seks pozbawiony fizycznego kontaktu z partnerem. Korzystanie z nich ma zawierać w sobie obietnicę uwolnienia konsumenta od poczucia winy, ale w rzeczywistości nie jest w stanie zaradzić podstawowym sprzecznościom kapitalizmu i jedynie utwierdza podmiot w dialektyce prawa i jego przekroczenia<sup>176</sup>. Žižek interesuje się postacią Pawła, ponieważ jego zdaniem apostoł wykazuje się daleko posuniętą świadomością perwersyjnego rdzenia chrześcijaństwa i usiłuje mu zaradzić. Próbuje tego dokonać nie poprzez zawieszenie obowiązywania prawa, lecz poprzez usunięcie jego transgresyjnego suplementu, który tożsamy jest z nad-ja<sup>177</sup>. Powrót do Pawła ma pozwolić Žižkowi przemyśleć możliwości zerwania z perwersyjną strukturą libidalną kapitalizmu. Tego momentu brakuje w przemyśleniach Badiou, który zakłada, że miłość, którą przepelniony jest podmiot wierny Zdarzeniu, jest zdolna wznieść się ponad partykularne różnice. Wedle Žižka w wielokulturowych społeczeństwach, w których różnica czy inność zostały utowarowione przez kapitalizm, stając się źródłem społecznego niepokoju, bądź podniecenia, Inny funkcjonuje jako tajemniczy byt, posiadający dostęp do rozkoszy. Inny okazuje się akceptowalny – podobnie jak inne problematyczne produkty w kapitalizmie – jedynie w swojej „bezkofeinowej” wersji: gdy zostanie sprowadzony do swoich egzotycznych tańców, potraw czy mądrości Wschodu, sprofilowanych pod zachodnich odbiorców<sup>178</sup>. W książce poświęconej kryzysowi migracyjnemu w Europie Žižek pisze, że uniwersalizmu nie można zbudować na abstrakcyjnej podstawie „wspólnego człowieczeństwa”, ponieważ ignoruje ona jego nie-ludzki – czy też arcy-ludzki – perwersyjny wymiar<sup>179</sup>. Zazdrość wobec Innego, który posiada dostęp do rozkoszy – poprzez swoje praktyki religijne, modele rodziny czy wspólnoty, staje na drodze wszelkiego formalistycznego czy proceduralnego uniwersalizmu. Z drugiej

---

<sup>175</sup> S. Žižek, *The Superego and the Act*, <https://zizek.livejournal.com/1101.html> (dostęp 01.04.2018 r.).

<sup>176</sup> S. Žižek, *Od tragedii...*, s. 63.

<sup>177</sup> A. Kotsko, *Žižek and Theology*, London and New York 2008, s. 84-85.

<sup>178</sup> S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, Warszawa 2010, s. 90-95.

<sup>179</sup> S. Žižek, *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*, London 2016.



strony próby dialogu międzykulturowego, które mają na celu przeniknięcie Innego także są kontrproduktywne, ponieważ stwarzają dodatkową płaszczyznę do nieporozumień. Tradycyjną siłą Europy dla Žižka jest umiejętność ukształtowania społeczeństwa działającego w oparciu o mechanizmy względnej alienacji odczłowieczonych procedur, dzięki którym możliwe jest omijanie Innego, egzystowanie obok siebie bez konieczności konfrontowania się z różnicą, a przez to bez wywoływania nadmiernej zazdrości<sup>180</sup>. Formy zaangażowania w Innego i jego problemy zbyt często prowadzą albo do rasistowskiej niechęci, albo do ponowoczesnego rasizmu, w przypadku którego Inny jest w naiwny i protekcyjny sposób idealizowany jako szczerzy, dobrotliwy, nieskłonny do zachowań przemocowych obiekt naszej troski. Solidarność z uchodźcami i migrantami, którą proponuje Žižek, nie ma nic wspólnego z tolerancją czy pozytywnym dowartościowaniem różnicy. Uniwersalizm, który usiłuje pomyśleć Žižek nie stanowi materializacji pełni społeczeństwa wolnego od antagonizmów – chodzi raczej o wyzbycie się złudzeń, co do możliwości osiągnięcia takiej pełni, która musi być rozrywana przez Lacanowskie Realne, niedający się poskromić antagonizm. Autor *Rewolucji u bram* postuluje skonstruowanie takiego modelu społecznego, w którym zakładamy, że wszyscy bez wyjątku i bez względu na to, skąd pochodzimy, w co wierzymy i jak żyjemy, jesteśmy w stanie podporządkować się pewnym podstawowym regułom współżycia, dzięki którym możemy zachowywać się etycznie – a etycznie oznacza tu dla Žižka pozostawać w solidarnej walce przeciwko kapitalizmowi, który podtrzymuje polaryzację społeczną i wprowadza podziały na „my i oni”. Aby taki rzeczywisty uniwersalizm był osiągalny, konieczne jest przepracowanie perwersji, dzięki któremu możliwe byłoby porzucenie fantazmatu obcej obecności – Innego – która doprowadza podmiot do stanu histerycznego, w którym powraca pytanie „czego chce ode mnie Inny?”. Istnieje niebezpieczeństwo, że konfrontacja z pragnieniem Innego przerodzi się w perwersję, w której podmiot zakłada, że doskonale wie, czego chce Inny<sup>181</sup> – w społeczeństwach wielokulturowych może to się wyrażać zarówno w rasistowskiej niechęci wobec Innego, przybierającej paranoiczne formy (każdy muzułmanin to skryty terrorysta, każdy homoseksualista ma ciążoty pedefilskie itd.), jak i w ponowoczesnym urzeczeniu pozorną odmiennością, które sprowadza Innego do poziomu ciekawostki podróźniczej (obie postawy bazują

---

<sup>180</sup> Tamże.

<sup>181</sup> S. Žižek, *The Matrix, or, the Two Sides of Perversion*, <https://zizek.livejournal.com/3718.html> (dostęp: 01.04.2018 r.).

na paternalistycznym esencjalizowaniu różnicy). Dla Žižka psychoanaliza pozwala na przepracowanie i porzucenie fantazmatu o pragnieniu Innego. Przykład takiego stanowiska filozof odnajduje w Pawłowym wyzbyciu się złudzeń, co do omnipotencji transcendentnej obecności.

Modele pozycji podmiotowej, która wydaje się być odporna na popadnięcie w perwersję, dostarcza Žižkowi judaizm. Żydowski Bóg nie jest omnipotentny, lecz impotentny, czego najpełniejszą manifestację Žižek odnajduje w Księdze Hioba, której bohater – w interpretacji słoweńskiego filozofa – solidaryzuje się z Bogiem w jego słabości, nie przypisuje mu żadnych fantazmatycznych cech<sup>182</sup>. Sekretem judaizmu jest więc brak sekretu, a prawo, które jest partykularne, ograniczone jedynie do narodu wybranego, nie jest wystawione na działanie jakiegokolwiek transgresji, która wymuszałyby na Żydach pokonywanie granic obowiązywalności prawa. Strukturę perwersyjną wprowadza dopiero chrześcijaństwo, które wymagając od wiernych bezwarunkowej miłości i zrywając z partykularyzmem wspólnoty żydowskiej, staje się religią uniwersalną, w której prawo konfrontowane jest z nadmiarowym suplementem<sup>183</sup>. Co istotne, chrześcijanin nie konfrontuje się z perwersją jedynie w bezpośredniej relacji z Bogiem. Žižek, nie inaczej niż Badiou, postrzega usynowienie Jezusa, jego śmierć i zmartwychwstanie jako ateizację i immanentyzację chrześcijaństwa. Odkąd umiera Bóg, znika stabilny gwarant porządku Symbolicznego, spajający i uzasadniający wszelki trwały porządek. Śmierć Boga oznacza – odwrotnie do znanej maksymy Fiodora Dostojewskiego – że wszystko jest zabronione, ponieważ nie istnieje żadna zewnętrzna instancja dostarczająca legitymizacji dla naszych wyborów<sup>184</sup>. W przypadku ateizacji, jaką jest śmierć Boga na krzyżu samo pojęcie Realnego jako transcendentnego bytu znajdującego się za zasłoną rzeczywistości zostaje rozpoznane jako nieadekwatna reprezentacja symboliczna, jako zasłona Realnego<sup>185</sup>. Žižek lokuje Realne wewnątrz Symbolicznego – jest ono nie tylko niedostępną rzeczą, ale i naszym przedstawieniem bariery, która oddziela dostęp do tej rzeczy. Dzięki chrześcijaństwu sama narracja o ukryciu fundującego rzeczywistość Realnego, zdemaskowana zostaje jako fantazja podmiotu, która ma pomóc ukryć

---

<sup>182</sup> S. Žižek, *From Job to Christ: A Paulinian Reading of Chesterton*, [w:] J.D. Caputo, L. M. Alcoff (eds.), *St Paul...*, s. 52.

<sup>183</sup> S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz, Warszawa, Wrocław 2006, s. 113-115.

<sup>184</sup> S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 232.

<sup>185</sup> S. Žižek, *Kukła...*, s. 98, 110.

jeszcze bardziej przerażającą prawdę o radykalnym wybrakowaniu porządku: nie-całość nie jest absolutem, od którego się oddaliśmy, to sam absolut jest pęknięty<sup>186</sup>. W wielu swoich pracach Žižek konstruuje wizerunek chrześcijańskiego Boga jako perwersa, który pozwala na zło tylko po to, by móc wypełniać rolę zbawcy, przez co samo prawo naznaczone jest bezprawiem, a moralność – niemoralnością<sup>187</sup>.

Odkąd każdy ma bezpośredni dostęp do tego, co uniwersalne, perwersja – próba ustalenia, czego chce Inny – staje się wszechobecna, dotyczy naszych stosunków z bliźnimi w ogólności. Zadanie Pawła z Tarsu polegać ma na uwolnieniu chrześcijan od perwersyjnego suplementu, dzięki czemu ostać może się uniwersalna chrześcijańska *agape*. Zaś powrót do Pawła może okazać się warunkiem powodzenia uniwersalizmu politycznego w warunkach kapitalistycznej ekonomii libidinalnej społeczeństw wielokulturowych, które borykają się z partykularystycznymi różnicami i narosłymi na nich konfliktami, powodowanymi libidinalną zazdrością o *jouissance*.

Śmierć na krzyżu, którą pomija w swojej chrystologii antydialektyczny i poszukujący jednoznacznie afirmatywnego Zdarzenia pozbawionego negacji, prawa i winy Badiou, stanowi dla Žižka przykład podmiotowej destytucji czy też śmierci Symbolicznej, bez której chrześcijaństwo nie zdołałoby zuniwersalizować judaistycznego sekretu o boskiej impotencji. W odróżnieniu od innych religii monoteistycznych, chrześcijaństwo – dla Žižka, podążającego tu tropem Zygmunta Freuda – gotowe jest przyznać się do rytualnego mordu na Ojcu<sup>188</sup>. Religie, które to kłopotliwe wydarzenie zmuszone są wyprzeć ze świadomości i zachować w opatrnej formie, manifestują swoją uwewnętrzną winę w stosunku do przedmiotu totemicznego. Z kolei chrześcijanie właśnie przez to, że upamiętniają wprost zabicie Chrystusa, mogą czuć się odkupieni. Na tym tle judaizm zajmuje wyjątkową pozycję – wypiera wprawdzie ze zbiorowej świadomości mord dokonany na Mojżeszu, który przypisał Żydom Freud<sup>189</sup>, a każde takie wyparcie konstytuuje nad-ja i strukturę perwersyjną, ale wyzbywa się przy tym wizerunku Boga jako Wielkiego Innego, czyli bytu zajmującego pozycję spajającą cały porządek Symboliczny. Żydzi dysponują więc prawem, które reguluje ich codzienną interakcję, ale uwolnieni są od jego

---

<sup>186</sup> Tamże, s. 103.

<sup>187</sup> S. Žižek, *From Job...*, s. 41.

<sup>188</sup> S. Žižek, *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009, s. 105.

<sup>189</sup> Z. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. A. Ochocki, J. Prokopiuk, Warszawa 1994.

obscenicznego suplementu, który generowałby transgresję prawa i winy. Z innym układem mamy do czynienia w chrześcijaństwie: partykularne prawo przestaje obowiązywać, ale w mocy zachowany pozostaje jego suplement<sup>190</sup>. Interwencję Pawła należy postrzegać, zdaniem Žižka, jako próbę zachowania żydowskiego, tj. nie-perwersyjnego stosunku do prawa w łonie chrześcijaństwa, a tym samym widzieć w niej zamiar uwolnienia chrześcijan od paranoicznej zależności względem Wielkiego Innego. Paweł nadał śmierci Jezusa na krzyżu status Zdarzenia, w którym wspólnota wiernych solidaryzuje się z pozbawionym mocy, opuszczonym Bogiem: prawa mogą obowiązywać dalej, ale ich status utracił uświęcone znaczenie<sup>191</sup>.

Polemika, jaką Žižek podjął z Badiou, znajduje swoje bardziej praktyczno-polityczne, jeśli rozważyć to, jaki miałyby być docelowy kształt uniwersalnej miłości. Bez uwolnienia od perwersji rozwiniętej pod wpływem traumatycznej obecności Innego, niemożliwa jest autentyczna miłość poza romantyczną idealizacją lub liberalną tolerancją. Jednak zdaniem Žižka stworzenie fundamentów dla nowego początku nigdy nie jest – jak chce Badiou – bezpośrednio pozytywne. Musi być ono autodestrukcyjne, destytuujące – akt uwalnia podmiot od libidinalnego zaangażowania w porządek symboliczny, umożliwia konfrontację z Realnym. W książce poświęconej słoweńskiej szkole psychoanalizy Kuba Mikurda przekonująco pokazuje, że teologiczne prace Žižka organizuje przeciwstawienie dwóch Lacanowskich formuł seksuacji – męskiej i żeńskiej<sup>192</sup>. Zawieszenie prawa pragnienia, na którym opiera się miłość – a nie tylko literalnego prawa – odbywać się ma dzięki porzuceniu męskiej formuły seksuacji na rzecz jej żeńskiej alternatywy. W Lacanowskiej psychoanalizie w formule męskiej wyraża się miłość dworska: Inny wyniesiony jest do godności fantazmatycznej rzeczy, podlega idealizacji jako obiekt kompletny, dysponujący dostępem do pełni rozkoszy, zabezpieczający prawo<sup>193</sup>. Męskość tej struktury zasadza się na tym, że transcendentny Wielki Inny wyobrażany jest jako niepodlegający kastracji Ojciec, modelowy Mężczyzna. W rzeczywistości empirycznej pozycję Rzeczy może zajmować kobieta – w miłości dworskiej jest to Dama, wobec której – jako oddzielonej, niedostępnej, nieludzkiej w swojej perfekcji – konstytuuje się pragnienie podlegających kastracji podmiotów, mężczyzn. O ile formuła męska naznaczona jest pełnią czy całością, o tyle

---

<sup>190</sup> S. Žižek, *Kruchy...*, s. 137.

<sup>191</sup> S. Žižek, *Kukła...*, s. 125.

<sup>192</sup> K. Mikurda, *Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*, Warszawa 2015, s. 333-346.

<sup>193</sup> T. Myers, *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2009, s. 112-130.

formuła żeńska bazuje na konstytutywnym wybrakowaniu i nie-całości. Według Lacana, a w ślad za nim Žižka, nie istnieje modelowa Kobieta, która dysponowałaby pełnym dostępem do rozkoszy, którego pozbawieni są poszczególni mężczyźni. Kobieta (pisana przez „duże K”, rozumiana jako fallus) nie istnieje, ponieważ zwykle kobiety (przez „małe k”) nie są naznaczone brakiem w analogiczny sposób do mężczyzn. Właśnie dlatego, że w centrum żeńskiej formuły seksuacji znajduje się nie-całość, kobietom nie brak niczego. Wielki Inny jako całość jest fantazmatem mężczyzn, którzy zmuszeni są konfrontować się z niepodlegającym kastracji Ojcem i w zawstydzeniu doświadczać swojej niekompletności. Kobiety nie odczuwają braku, ponieważ obca jest im miara spełnienia, ponieważ nie istnieje Kobieta jako odpowiedniczka Mężczyzny. Formuły te należy czytać, rzecz jasna, poza biologicznym genitalizmem – podobnie jak w analizie Żydów i nie-Żydów, którą proponuje Badiou, mowa tutaj o pozycjach podmiotowych i strukturach libidalnych, a nie o podmiotowościach empirycznych i organach rozrodczych.

Psychoanalityczne zorientowanie filozofii Žižka daje się rozpoznać w konsekwencji, z jaką domaga się ono od podmiotu pogodzenia z konstytutywnym pęknięciem. Podmiot przechodzi z męskiej do żeńskiej formuły seksuacji, gdy porzuca fantazmat o logice całości, o miłosnym spełnieniu. Jest to zarazem porzucenie narcyzmu, ponieważ dla Lacana podmiot zakochuje się w spojrzeniu Innego, które zakochuje się w podmiocie. Dla całej szkoły słoweńskiej, jak zauważa Mikurda, „żeńską” miłość jest miłością poza idealizacją Innego, która przysłańia traumatyczny wymiar Realnego<sup>194</sup>. Zamiast tego, jej bezpośrednim przedmiotem staje się sam obiekt małe a (czy też agalma), jak Lacan określał pewien częściowy, nieuchwytny obiekt, do którego niejako przyczepia się Inny, którego obdarzamy miłością, choć w rzeczywistości pożądamy obiekt małe a. Rozpoznanie tego stanu rzeczy, w którym obiektem miłości nie jest już wyniesiony do godności rzeczy Inny, ale staje się nim sam obiekt małe a, ma uwolnić społeczeństwo od fantazmatu obiektu-przeszkody, która uniemożliwia dotarcie do pełni społeczeństwa<sup>195</sup>. Choć Realne istnieje, to nie przysługuje mu żadna oczywista symboliczna postać, z którą można by się zmierzyć, np. obsadzając ją w roli kozła ofiarnego. Społeczeństwo musi raczej uznać, że niespójność jest dlań immanentnie konstytutywna. Tylko wraz z terapeutycznym

---

<sup>194</sup> K. Mikurda, *Nie-całość...*, s. 367-368.

<sup>195</sup> S. Žižek, *Kruchy...*, s. 155.

przepracowaniem perwersji, które w odniesieniu do chrześcijaństwa zaproponował według Žižka Paweł z Tarsu, a które współcześnie w warunkach późnego kapitalizmu proponuje słoweński filozof, możliwy jest polityczny uniwersalizm, który z pism apostoła wyprowadza Badiou. W innym wypadku konfrontacja z pragnieniem Innego skutkować musi umacnianiem się partykularyzmów, znanych dzisiaj przede wszystkim pod nazwą konfliktów kulturowych.

Trzecim zaliczanym w poczet poststrukturalizmu autorem, który współcześnie odwołał się do Pawła z Tarsu, by postawić problem uniwersalizmu politycznego jest włoski filozof Giorgio Agamben. Jego pozycja – na tle tych zajmowanych przez Badiou i Žižka – jest szczególna z kilku względów. Przede wszystkim Agamben widzi w świętym Pawle autora, który nie tyle pozwala na nowo postawić kwestię uniwersalizmu politycznego w kontekście jego partykularystycznej krytyki, postmodernistycznej nieufności, co do europocentrycznych metanarracji czy ogólnego uwiadu radykalnej polityki, która skapitulowała przed jedyną uniwersalizacją, która święci sukcesy – uniwersalizacją kapitału w ramach neoliberalnej globalizacji. Paweł jest dla Agambena w pierwszej kolejności myślicielem mesjańskim<sup>196</sup>, który pozwala unieważnić sam spór uniwersalizmu i partykularyzmu wynajdując przy tym wspólnotową formę życia, która opiera się na używaniu, a nie na wypełnianiu reguł prawnych. Druga zasadnicza różnica między Agambenem a przywoływanymi wcześniej filozofami uznawanymi za lewicowych postsekularystów dotyczy stylu filozofowania i stosunku do teologii, jaki prezentuje włoski autor. Perspektywa Badiou i Žižka jest konsekwentnie ateistyczna, a ich zainteresowanie chrześcijaństwem i postacią świętego Pawła nie jest wynikiem systematycznych badań teologicznych. To raczej bieżące stawki i motywacje polityczne – odzyskanie uniwersalistycznej polityki i pomyślenie rewolucyjnej podmiotowości – naprowadziły na Pawła najpierw Badiou, a w ślad za nim Žižka. Inaczej jest w przypadku Agambena, który znacznie bardziej wnikliwie podchodzi do teologii, oddając się skrupulatnym, a przy tym błyskotliwym i kontrowersyjnym odczytaniom tekstów z historii Kościoła. Genealogia pojęć, którą uprawia włoski filozof odznacza się filologiczną precyzją i wrażliwością na przesunięcia terminologiczne, do jakich dochodzi wraz z recepcją, przetwarzaniem czy translacją określonych pojęć. Nic więc dziwnego, że z przedstawionych

---

<sup>196</sup> E. Kaufman, *Szabat czasu mesjanicznego. Agamben i Badiou o apostołe Pawle*, [w:] Agamben. *Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010, s. 112.

tu współczesnych reinterpretacji Pawła to przedstawione przez Agambena w książce *Czas, który zostaje*, która jest autorskim komentarzem i propozycją przekładu *Listu do Rzymian*, jest najbardziej systematyczne – nie tylko ze względu na drobiazgowość lektury, ale i z uwagi na znajomość historycznych zawłaszczeń, jakim poddawane były teksty Pawła. W ramach odniesień do swoich poprzedników, Agamben nawiązuje także do *Świętego Pawła* Badiou po to, by uwypuklić różnicę perspektyw w stosunku do francuskiego filozofa.

Zanim przejdę do umówienia mesjańskiego przekroczenia uniwersalizmu i partykularyzmu, jakie proponuje Agamben, komentarza domaga się problem jego przynależności do poststrukturalizmu. Prace autora *Homo Sacer* nie poddają się bowiem łatwej klasyfikacji. Bywa określany jako postheideggerysta, ponieważ przejmując od Martina Heideggera, w seminariach którego uczestniczył jako młody akademik, krytykę zachodniej metafizyki i różnicę ontologiczną. Autor *Bycia i czasu* pozwala Agambenowi postawić zagadnienie nieinstrumentalnego i nieopartego na panowaniu stosunku do rzeczy, który pozwoli znaleźć alternatywę dla alienującej cywilizacji technicznej<sup>197</sup>. Problem ten łączy się z silnie obecną u włoskiego filozofa perspektywą biopolityczną<sup>198</sup>, w ramach której analizuje on relację życia do prawa – począwszy od arystotelesowskiej różnicy antropologicznej (życie biologiczne, *dzoē*/życie polityczne, *bios*), którą w centrum swojej refleksji postawili w XX wieku Hannah Arendt, Jacques Derrida czy Michel Foucault. Wpływ ostatniego z wymienionych na Agambena jest zresztą znacznie bardziej doniosły – to zarówno metoda genealogiczna, która pozwala obu autorom analizować kontekst, w jakim powstają i na jakie wyzwania odpowiadają urządzenia, przy pomocy których funkcjonuje biopolityka, jak i związki biopolityki z władzą suwerenną, która zdolna jest zawieszać prawo i ustanawiać stan wyjątkowy, w którym podmiot doznaje suwerennego wyrzucenia (staje się nagim życie, *homo sacer*)<sup>199</sup>. Problematykę stanu wyjątkowego Agamben zaczerpnął rzecz jasna z pism konserwatywnego jurysty Carla Schmitta – włoski filozof zalicza się więc do popularnego współcześnie nurtu autorów lewicy schmittiańskiej, która powraca do dorobku skompromitowanego współpracą z Trzecią Rzeszą autora po to, by rozpoznać w nim przenikliwego krytyka demokracji liberalnej, którego

---

<sup>197</sup> K. Ziarek, *After Humanism. Agamben and Heidegger*, „South Atlantic Quarterly” (2008), 107(1), s. 189.

<sup>198</sup> E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. M. Ratajczak, Warszawa 2012.

<sup>199</sup> K. Genel, *The Question of Biopower: Foucault and Agamben*, „Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society”, 18:1, s. 43.

diagnozy okazują się aktualne, nawet jeśli proponowane przezeń rozwiązania – zmierzające w kierunku autorytarnej dyktatury – pozostają nieakceptowalne<sup>200</sup>. Jednak w odróżnieniu od autorek takich jak Chantal Mouffe, która stara się przekształcić Schmittiański antagonizm w mniej niszczycielski, ale podtrzymujący konflikt polityczny agonizm, Agamben zainspirowany jest innymi wątkami obecnego w pracach autora *Teologii politycznej*: zauważa on, że współcześnie stan wyjątkowy stał się regułą, a obóz funkcjonuje niczym ukryty *nomos* nowoczesności – w związku z czym groźba ogołocenia z praw stała się wszechobecna i permanentna<sup>201</sup>. W ten sposób Agamben łączy rozpoznania wychodzące od Arystotelesa, wskazujące na biopolityczny charakter praw jednostkowych z tymi współczesnymi autorami, którzy – jak Arendt, Foucault czy Schmitt – akcentują narastające nadużycia biowładzy w nowoczesności. Jednak pesymistycznej stronie rozważań Agambena towarzyszy nić afirmatywna, na którą w znacznej mierze składa się tradycja mesjańska, której patronuje właśnie święty Paweł. Do interpretacji, w której apostoła należy postrzegać przede wszystkim jako myśliciela mesjańskiego przekonały argumenty żydowskiego badacza judaizmu, Jacoba Taubesa<sup>202</sup>. To on umożliwił Agambenowi rozpoznanie w Pawle antynomisty, który dąży do dezaktywacji prawa w oparciu o oryginalną koncepcję czasu mesjańskiego, którą należy odróżnić od czasu eschatologicznego. Jak pokażę dalej, cała teologia polityczna Agambena podporządkowana jest temu jak pomyśleć pozbawiony orzeczników byt jako taki, doświadczający zbawczej anomii i wymykający się podporządkowaniu wobec prawa. Uzupełnia ją teologia ekonomiczna – Agamben twierdzi nie tylko, że wszystkie kluczowe pojęcia polityczne są zeświecczonymi pojęciami teologicznymi. To samo ma dotyczyć ekonomii – to w historii Kościoła i w refleksji teologicznej upatruje genealogii nowoczesnej biowładzy i to tam, np. w radykalnie egalitarnych i komunizujących poglądach franciszkanów, widzi możliwość pomyślenia formy życia opartej na używaniu, a nie na posiadaniu<sup>203</sup>. Na drugim końcu mesjańskiej tradycji Agamben lokuje Waltera Benjamina, materialistę identyfikującego się z marksizmem, który zdaniem włoskiego filozofa przyswoił Pawłowy mesjanizm. Używane przez niego pojęcie *Jetztzeit* (niem. czasu Teraz) stanowić ma świecki, rewolucyjny odpowiednik czasu mesjanicznego – Benjamin

---

<sup>200</sup> C. Mouffe (red.), *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, przeł. T. Leśniak, P. Płucienniczak, M. Kropiwnicki, J. Smoleński, M. Sutowski, Warszawa 2011.

<sup>201</sup> G. Agamben, *Homo...*, s. 227.

<sup>202</sup> P. Mościcki, *Konteksty*, [w:] *Agamben...*, s. 198.

<sup>203</sup> M. Ratajczak, *Divine Management of Worldly Matters: Agamben's Theological Genealogy of Economy As a Political Philosophy of Praxis*, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(17)/2015.



przeciwstawia *Jetztzeit* pustemu, homogenicznemu i linearnemu czasowi zwycięzców, któremu uległ również scjentystyczny marksizm, upatrujący zniesienia kapitalizmu w rozwoju sił wytwórczych<sup>204</sup>. Dla Benjamin *Jetztzeit*, podobnie jak czas mesjaniczny dla Pawła i Agambena, wyłamuje się z historii zwycięzców po to, by wypełnić, niejako wtórnie zbawić czas przeszły. Spotkanie pewnych niezrealizowanych możliwości z historii podporządkowanych z terażniejszością Benjamin nazywa obrazem dialektycznym. Głównie za pośrednictwem Benjamin ustalają się związki Agambena z marksizmem. Wpisuje się on w tradycję nie-ekonomistycznego i nie-progresywistycznego marksizmu, który nie stawia klasie robotniczej za cel komenderowanie środkami produkcji, lecz zniesienie wszelkich zobowiązań – bezklasowe społeczeństwo realizowałoby się w czasie mesjanicznym czy też w afirmatywnie pojmowanym stanie wyjątkowym, który Agamben odnajduje także u Benjamin<sup>205</sup>. Reasumując, można powiedzieć, że tym, czego konsekwentnie poszukuje Agamben w swoich pracach jest czysta negatywność czy też potencjalność, która ma możliwość nie przechodzenia w akt – w ten sposób Agamben próbuje wywikłać się z pesymistycznej czy też diagnostycznej strony swojej filozofii: metafizyce aktu i potencjalności przeciwstawia koncept nie-działania, stanowi wyjątkowemu wprowadzanemu przez suwerena afirmatywny stan wyjątkowy – czas mesjański, ekonomii opartej na posiadaniu – formę życia realizowaną dzięki używaniu, zaś wobec filozofii pracy, której normatywny charakter orientuje się na uspołecznienie środków produkcji, wysuwa odmowę pracy. W polemice z Badiou i Žižkiem to zgłębianie tego, co negatywne służyć będzie wyjściu poza powołanie do jakiegokolwiek Zdarzenia czy uniwersalizmu w stronę odwołania wszelkiego powołania.

Wobec tak oryginalnego i wielokierunkowego usytuowania Agambena w obrębie filozofii współczesnej, określenie go mianem poststrukturalisty może wydawać się jednostronnym wyborem. Jeszcze bardziej niż to, do jakiego stopnia Agamben czerpie z poststrukturalizmu, w szczególności z Foucaultowskiej biopolityki czy z Derridiańskich rozważań poświęconych różnicy antropologicznej i mesjanizmowi, o jego akcesie do grona filozofów poststrukturalistycznych decyduje absolutnie fundamentalna rola, jaką w jego rozważaniach pełni pewnego rodzaju nie-całość,

---

<sup>204</sup> M. Pospiszyl, *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, Warszawa 2017.

<sup>205</sup> G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 69-72.

możność negatywna, mesjańska resztką<sup>206</sup>. Wszystkie te analogiczne koncepty są Agambenowi niezbędne w jego próbach wyjścia poza zachodnią metafizykę i jej dualizmy. W najbardziej bezpośredni sposób Agamben wyklada ten problem w swoich pracach poświęconych głosowi, w których nie poprzestaje na dotarciu do odraczających obecność nierozstrzygalników Derridy, ale usiłuje dotrzeć do usuniętego głosu, który nie przechodzi w pismo (nie chodzi tu ani o pismo tekstualne, ani mówione, tzn. głos w sensie potocznym, ale o archi-pismo, które umożliwia wszelką czytelność znaczeniową). Genezy ludzkiego języka, jakim go znamy, Agamben upatruje w wymazaniu wewnętrznego głosu, który nie może się uobecnić<sup>207</sup>. To dopiero jego negacja wprowadza różnicę antropologiczną między człowiekiem a zwierzęciem – w przypadku zwierzęcia język i głos są tożsame ze sobą, z kolei człowiek ma głos, ale jest on zawsze głosem przekreślonym, już przekroczonym przez język. W efekcie to, co zanegowane – zwierzęcość, głos – nie istnieje nigdy w swej pozytywności, zawsze wykazywane jest jako brak tego, co ludzkie – to sedno struktury włączającego wyłączenia, którą wielokrotnie posługuje się Agamben i którą usiłuje przekroczyć.

Operacja, przy pomocy których następuje owo przekroczenie w książce o świętym Pawle polega na podzieleniu podziałów. Wyrasta ono z rozpoznania Agambena mówiącego, iż lud jest pojęciem wewnątrznie pękniętym – w wielu językach europejskich oznacza ono „jednocześnie obywateli jako zjednoczone ciało polityczne (jak w wyrażeniach ‘lud włoski’ albo ‘sędzia ludowy’) oraz członków klas niższych (jak w wyrażeniach ‘człowiek z ludu’, ‘dzielnicza ludowa’, ‘front ludowy’)”<sup>208</sup>. Ta semantyczna różnica między *populus* a *plebs* zaświadczać ma, zdaniem włoskiego autora, o biopolitycznym pęknięciu, jakie przenika całą zachodnią filozofię polityczną. Lud (pisany przez „duże L”) próbuje się ukonstytuować poprzez włączające wyłączenie ludu (przez „małe l”): mniejszości, wywłaszczonych, odmieńców, włóczęgów i innych grup marginalnych. Z kolei polityka emancypacyjna polega zwykle na poszerzeniu zasięgu Ludu o wykluczony dotąd lud. Nie znosi ona jednak biopolitycznych operacji, a jedynie przyczynia się do ich reprodukcji po nowych liniach podziału. O dwie dekady wcześniej zanim Europą targnął kryzys uchodźczy, Agamben zasłynął obserwacją, że współcześnie to właśnie problematyczna figura uchodźcy, uwięzionego pomiędzy

<sup>206</sup> J. Bednarek, *Polityka...*, s. 144-145.

<sup>207</sup> Tamże, s. 146-147.

<sup>208</sup> G. Agamben, *Czym jest lud?*, przeł. P. Mościcki, [w:] *Agamben...*, Warszawa 2010, s. 18.

porządkami politycznymi suwerennych państw, najtrafniej wyraża biopolityczny w swej istocie podział między obywatelem a człowiekiem. W związku z tą obserwacją Agamben zaproponował: „Zanim w Europie powstaną obozy zagłady (co już zaczyna się dziać), państwa narodowe muszą zdobyć się na odwagę i zakwestionować samą zasadę wpisania urodzenia w swój porządek prawny oraz opartą na niej triadę państwo/naród/terytorium”<sup>209</sup>. Jako możliwą drogę wyjścia włoski filozof wskazał przestrzenie eksterytorialne czy wręcz aterytorialne, w których wszyscy mieliby raczej status azylantów niż okupujących przestrzeni obywateli. Agamben proponuje zatem, by w pewnym sensie urządzić się w stanie wyjątkowym i dokonać transformacji przestrzeni wyłączonych z suwerennego porządku – przestrzeni banicji, w których lokowane są nagie życia, jak filozof określa pozbawionych praw politycznych. Przestrzenie te przestają dziś być lokalizacjami o czytelnych granicach, sprowadzonych do pewnych wyłączonych z codzienności miejsc odosobnienia. Granica antropologiczna jest daleka od jednoznaczności, to przede wszystkim granica w samym człowieku, która wystawia go na groźbę wyrzucenia. To dlatego Agamben może posunąć się do kontrowersyjnej tezy, że obóz stał się ukrytym *nomosem* nowoczesności, która – jak wiemy chociażby od Zygmunta Baumana – naznaczona jest logiką ogrodniczą, czyli koniecznością oddzielania bytów czystych od nieczystych<sup>210</sup>. Skoro stan wyjątkowy stał się regułą – jak Agamben powtarza za Schmittem – to wyzwolenie z biopolityki musi kwestionować sam podział wewnątrz/zewnątrz, który dziś stracił na oczywistości. Agambenowska strategia oporu jest formą opisywanej w poprzedniej części Deleuzjańskiej mniejszościowej polityki, która deterytorializuje podział większy/mniejszy, norma/patologia, wewnątrz/zewnątrz.

Paweł z Tarsu jest jednym z tych myślicieli, którzy pozwalają Agambenowi pomyśleć resztkę, która ostaje się ze wszelkich biopolitycznych podziałów. W *Czasie, który zostaje* autor otwarcie przyznaje, że jego odczytanie Pawła jest polemiczne względem tego dokonanego przez Badiou. Agamben pisze, że Paweł nie jest dla niego fundatorem uniwersalizmu – jak chce Badiou – ale apostołem, który głosi Dobrą Nowinę wygaszenia podziału na to, co uniwersalne i to, co partykularne<sup>211</sup>. Paweł nie szuka żadnej ogólnej istoty – na przykład człowieczeństwa – ani Zdarzenia, które unieważniałaby partykularne różnice albo byłyby na tyle fundujące, że opierałyby się

---

<sup>209</sup> G. Agamben, *My, uchodźcy*, przeł. K. Gawlicz, [w:] *Agamben...*, s. 32.

<sup>210</sup> Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995, s. 37

<sup>211</sup> G. Agamben, *Czas...*, s. 67.

bardziej szczegółowym podziałom. Agamben stara się pokazać, że pod podziałem na Żydów i nie-Żydów (pogan), na którym zatrzymuje się Badiou, Paweł stosuje pewnego rodzaju meta-dzielenie: z obu grup odpada pewna resztką. Paweł odnajduje ją dzięki komplikacji pierwotnych podziałów. Żydów i nie-Żydów oddzielać ma kryterium cielesne (obrzezanie), ale znajdujemy zarówno obrzezanych, którzy nie pozostają pod prawem ludu wybranego (żyją w innych wspólnotach), jak i nieobrzezanych, którzy żyją pośród Żydów i zgodnie z ich regułami – jedni i drudzy status resztki, nie-nie-Żydów, która komplikuje dualistyczny porządek<sup>212</sup>. Podział podziałów, którego zdaniem Agambena dokonuje Paweł ma charakter cięcia Apellesa: filozof odwołuje się tu do przytaczanego przez Benjamina antycznego pojedynku między malarzami Protogenesem i Apellesem. Pierwszy namalował linię tak cienką, że zdawało się, że nie mogła ona wyjść spod ludzkiej ręki, ale drugi znalazł sposób na to, by podzielić ją na pół jeszcze cieńszą linią przebiegającą wzdłuż niej – w analogiczny sposób należy rozumieć Pawłowy mesjanizm<sup>213</sup>. Nie jest to zaproponowanie jakiegoś nowego, bardziej sprawiedliwego podziału, ale dezaktywacja wszelkich podziałów.

Specyfikacji charakteru tej operacji może dostarczyć komentarz, jakim Agamben opatruje samo pojęcie mesjanizmu. Autor *Wspólnoty, która nadchodzi* starannie oddziela mesjanizm od eschatologii, która nader często funkcjonuje jako synonim tej pierwszej. Eschatologia nakierowana jest na przyszłe zbawienie, związane z powtórным przyjściem mesjasza – doświadczeniem jego obecności, czyli paruzji. Dostarcza zatem owego linearnego, pustego i homogenicznego czasu, który Benjamin nazwał historią zwycięzców – Agamben nazywa go czasem apokaliptycznym, *chronos*<sup>214</sup>. W swojej zsekularyzowanej wersji oferuje on model dziejowy nowoczesnemu historyzmowi, na którym zasadza się europejski uniwersalizm rozumiany jako zmierzanie świata do swej finalnej istoty – odnajdujemy go zarówno w Heglowskiej filozofii dziejów, jak i w Husserlowskim wyobrażeniu Europy jako funkcjonariuszki w służbie ludzkości, która bierze udział w realizacji jej uniwersalnej entelechii. Agamben próbuje zaś wyrwać się z tej dialektyki części i całości, potencji i aktualizacji, partykularyzmu i uniwersalizmu, ludu i Ludu. Paweł okazuje się pomocny w realizacji tego zadania, ponieważ obok *chronos* posługuje się czasem mesjanicznym, *kairos*, który umożliwia mu inne pomyślenie paruzji niż w apokaliptyce

---

<sup>212</sup> Tamże, s. 69.

<sup>213</sup> Tamże, s. 65-66.

<sup>214</sup> Tamże, s. 85.

czy eschatologii. Paweł nie zadowala się przeciwstawieniem pierwszego i kolejnego przyjścia mesjasza – i nie wyprowadza z niego czasu przejściowego między zbawieniem, które już się dokonało i jeszcze się nie dokonało. Nie umieszcza też zbawienia poza czasem, co oznaczałoby, że delegowałby je poza dzieje doczesne, po stronie boskiej transcendencji. Podsumowanie *chronos* nie dokonuje się u jego schyłku, w jakimś wyczerpaniu się czasu czy też w jego dojrzewaniu, ale odbywa się za sprawą *kairos* – czasu, który mieści się w *chronos* i który pełni funkcję operacyjną w sumowaniu *chronos*. *Kairos* – albo czas mesjański – to dodatkowy czas, którego musimy użyć po to, żeby dokonać rachuby *chronos*, czasu linearnego. Jego struktura jest ma charakter pewnej reszty: nie jest czasem niezależnym od *chronos*, zawiera się w nim, ale zarazem biegnie obok niego, znamionuje go odmienna logika temporalna. Jak pisze Agamben: czas mesjański „jest to czas, jakiego potrzebuje czas, by dobiec końca”<sup>215</sup>. W ten sposób włoski filozof stara się uwolnić mesjanizm od wszelkich skojarzeń z oczekiwaniem na finalne rozwiązanie dziejów, z ideą rewolucji, która zaprowadzi zbawienie w świecie doczesnym czy ze Zdarzeniem, wobec którego niezbędna jest podmiotowa wierność – wszystkie te konstrukty występowały w służbie uniwersalizmu. Czas mesjański jest dla Pawła czytanego przez Agambena „odwołaniem każdego powołania”<sup>216</sup> – *kairos* zapewnia paruzję, stałą obecność, która biegnie wzdłuż *chronos* i daje się osiągnąć<sup>217</sup>.

Zbawienie okazuje się więc sprawą mesjańskiej resztki i realizuje się w mesjańskim czasie. Pozostaje do rozważania to, gdzie do niego dochodzi. Zdaniem Agambena Paweł jest radykalnym antynomistą, wzywającym do dezaktywacji prawa, jego anomii przez tego, kto jest bezprawny, kto lokuje się na zewnątrz prawa (*anomos*). Odmowa świadczenia powołania odsyła do jednej z ulubionych figur literackich Agambena – tytułowego kopisty Bartleby’ego z opowiadania Hermana Melville’a, które włoski filozof opatrzył posłowiem<sup>218</sup>. Zachowujący anomiczną bierność skryba z Wall Street, który na wszelkie polecenia reaguje beznamiętnym „wołałbym nie” okazuje się w interpretacji Agambena postacią pokrewną świętemu Pawłowi – odwołuje się on do arystotelesowskiej kategorii nie-działania (*adynamia*), możliwości nie-możliwości, która występuje także w pismach apostoła na oznaczenie

---

<sup>215</sup> Tamże, s. 84.

<sup>216</sup> Tamże, s. 36.

<sup>217</sup> Tamże, s. 88.

<sup>218</sup> G. Agamben, *Bartleby, czyli o przypadkowości*, przeł. S. Królak, [w:] H. Melville, *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, przeł. A. Szostkiewicz, Warszawa 2009.

szabatowej beczynności, wstrzymania działania<sup>219</sup>. Agamben stawia prowokującą hipotezę, zgodnie z którą Hegłowski pojęcie *aufhebung* (w dialektyce oznaczające zniesienie stanu poprzedniego i jednocześnie jego zachowanie w nowej formie) pochodzi z błędnego przetłumaczenia na język niemiecki Pawłowego czasownika *katargein*, którego dopuścił się Marcin Luter i które przejął w spadku miał Hegel<sup>220</sup>. Tym samym zatracił się antynomiczny sens Pawłowej myśli, która miała przywracać możliwość – i w tym celu musiała najpierw przywrócić niemożność – by zerwać z posłuszeństwem wobec narzuconego porządku. Zdaniem Pawła Mościckiego pomyślenie potencjalności, która nie jest skazana na przechodzenie w akt jest podstawową stawką filozofii Agambena<sup>221</sup>: odnajdujemy ją w każdej z jego prac, czy będzie chodziło o możliwość używania bez posiadania (*The Highest Poverty*)<sup>222</sup>, o akt profanacji, który przywraca swobodny użytek rzeczom o przypisanym dotychczas przeznaczeniu (*Profanacje*)<sup>223</sup>, o pozbawiony predykatów byt jako taki, który jest odpowiednikiem mesjańskiej resztki (*Wspólnota, która nadchodzi*)<sup>224</sup> czy o życie, które nie jest pochwycone w prawo suwerena (*Homo Sacer*)<sup>225</sup>. Z kolei w *Czasie, który zostaje* Agamben przeciwstawia Pawłowe unieczynnienie prawa *katechonowi* – figurze suwerena, której zadaniem jest stać na straży *nomos*, być siłą powstrzymującą, która okiełzna *anomios*. W dominującym odczytaniu – które biegnie od Tertuliana przez Hobbesowskiego Lewiatana po Schmittiański *nomos – katechonowi* przypisywano rolę obrońcy ładu i porządku. Jednak według Agambena zupełnie inaczej pojęcie to rozumieć miał Paweł. W Drugim liście do Tesaloniczan apostoł obsadził *katechon* w roli tego, kto powstrzymuje oczekiwaną tajemnicę *anomii*, czyli nastanie czasu mesjańskiego, w którym *nomos* – a wraz z nim wszelkie podziały społeczne – ztraci swą moc obowiązującą.

Chociaż wszyscy trzech poststrukturalistyczni filozofowie, którzy stoczyli debatę na temat aktualności dziedzictwa chrześcijańskiego uniwersalizmu i umieścili w centrum swojego zainteresowania postać świętego Pawła, politycznie lokują swoje sympatie po stronie wykluczonych, ogołoconych z praw, egzystujących na marginesach czy załamujących porządek polityczny to z ich prac wypływają odmienne modele

---

<sup>219</sup> G. Agamben, *Czas...*, s. 115-116.

<sup>220</sup> Tamże, s. 119-120.

<sup>221</sup> P. Mościcki, *Idea potencjalności. Możliwość filozofii według Giorgio Agambena*, Warszawa 2012.

<sup>222</sup> G. Agamben, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, Stanford 2013.

<sup>223</sup> G. Agamben, *Profanacje...*, s. 93.

<sup>224</sup> G. Agamben, *Wspólnota...*, s. 7-10.

<sup>225</sup> G. Agamben, *Homo...*, s. 256-257.

możliwości prowadzenia radykalnej polityki w służbie uciśnionych. Co ciekawe, filozofia polityczna Badiou, Žižka i Agambena krąży wokół pojęcia nie-całości. Dla autora *Świętego Pawła* wiązać będzie się ona z nie-całością bytu, który zawsze generuje pewną niepasującą mnogość wraz z siedliskiem, które może stać się przestrzenią mobilizacji części bez przydziału, która zaprotestuje wobec aktualnego stanu sytuacji, inicjując Zdarzenie, które doprowadzi do strukturalnej rekonfiguracji bytu politycznego. Paweł jest dla Badiou modelowym podmiotem pozostającym wiernym Zdarzeniu, dzięki czemu zdolny jest ufundować typ uniwersalizmu unieważniającego wszelkie partykularne podziały. Również Žižek wychodzi od Lacanowskiego rozpoznania o istnieniu Realnego, które jest wyrwą w porządku Symbolicznym, nie-całością zapewniającą żywotność antagonizmów społecznych. W odczytaniu Pawłowego dziedzictwa nie-całość odgrywa dla słoweńskiego filozofa istotną rolę także jako drogowskaz uwolnienia się od struktur perwersyjnych, które odpowiadają za powstawanie zazdrości wobec dostępu do rozkoszy, jakim dysponuje Inny – zazdrość ta prowadzi do umacniania się partykularystycznych podziałów i wojen kulturowych. Polemicznie do wizerunku Pawła-universalisty, który proponują Badiou i Žižek pozycjonuje się Agamben, dla którego apostoł jest przede wszystkim myślicielem mesjańskim, posługującym się pojęciami czasu mesjańskiego i mesjańskiej resztki, przy pomocy których zdolny jest przekroczyć wszelkie podziały, unieważniając napięcie między całością i nie-całością czy – innymi słowy – między uniwersalizmem i partykularyzmem, na rzecz nie-nie-całości.

Filozoficzne rozbieżności między poststrukturalistami przekładają się na konstruowany przez nich model europejskiego uniwersalizmu (w przypadku Badiou i Žižka) i jego przekroczenia (Agamben). Badiou postuluje de-westernizację politycznego uniwersalizmu: to wykluczeni, którzy zamieszkują peryferia globalnego kapitalizmu są dziś predestynowani do tego, by zainicjować Zdarzenie – co nie oznacza, że Europejczycy nie mogą wykazać się wobec niego wiernością. Wymagałoby to jednak od nich pozbycia się europocentrycznej i protekcyjnej wyższości, która każe im zakładać, że nie-Europejczycy zamierzają naśladować Zachód. Jest to niemożliwe choćby z tego względu, że uprzywilejowanie, jakim cieszą się Europejczycy zostało zbudowane na krzywdzie ofiar kapitalizmu. Z drugiej strony, Badiou jest świadom, że kryzys kapitalizmu prowadzi do obniżenia standardów życia dla rosnącej rzeczy Europejczyków, wtrącając ich w niepewność egzystencjalną, w związku z czym

granica, jaką dla zasięgu europejskiego uniwersalizmu były geopolityczne granice Europy, staje się bardziej przepuszczalna.

Žižek, o czym była mowa w poprzednim podrozdziale, określa się mianem obrońcy uniwersalistycznej polityki. Jego zdaniem w wyniku postępującej akumulacji kapitalistycznej zagrożona jest dziś sama perspektywa przetrwania życia na Ziemi. Žižek sympatyzuje ze stanowiskiem Badiou, które zakłada konieczność rewolucji, która skonfrontuje się z Realnymi antagonistami kapitalizmu. Jednak w odróżnieniu od francuskiego filozofa zakłada, że rewolucyjne Zdarzenie nie jest aktem bezpośrednio afirmatywnym – wymaga dialektycznego przejścia przez śmierć Symboliczną, uderzenia w samego siebie, dzięki której podmiot jest w stanie zmienić współrzędne sytuacji, w której funkcjonuje. Prototypowym przykładem takiego Zdarzenia jest śmierć Jezusa, prowadząca do ateizacji chrześcijaństwa, w stosunku do której święty Paweł potrafił dochować wierności. Prezentując Chrystusa jako Boga impotentnego i poddanego immanentyzacji, Paweł usiłował uwolnić chrześcijaństwo od figury nad-ja, która wyzwała w podmiocie perwersję. Zdaniem Žižka przetrwanie europejskiego uniwersalizmu zależy m.in. od tego, na ile uda się przepracować perwersyjne struktury libidalne kapitalizmu, w których Inny wyzwała zazdrość o tajemniczy dostęp do rozkoszy. Žižek nie boi się przyznać do europocentryzmu, gdy twierdzi, że historycznie to Europa w najlepszym stopniu opanowała sztukę koegzystencji w obojętności na różnice. W obliczu kryzysu migracyjnego autor *Kruchej absolutu* postuluje obronę tego europejskiego dziedzictwa, które jest obce nie tylko wykluczającym partykularystom (rasistom, islamofobom czy religijnej prawicy), ale i partykularystom postępowym, którzy opowiadają się za pozytywnym dowartościowaniem różnicy, co słoweński filozof nazywa ponowoczesnym rasizmem.

Wreszcie Agamben, którego rozpoznania dotyczące kondycji uchodzącej jako paradygmatycznej wyrwy w porządku politycznym przywoływane są dziś jako prorocze, zachęca do pomyślenia polityki poza wszelkim uniwersalizmem i partykularyzmem, poza pułapką biopolitycznej maszyny antropologicznej. W praktyce miałyby to oznaczać organizację wspólnoty nie-nie-Europejczyków – wspólnoty w specyficznym sensie, w jakim posługuje się tym pojęciem Agamben: jako wspólnoty, która nadchodzi, która z definicji nie może się ukonstytuować. Agamben bywa postrzegany jako filozof enigmatyczny, nieoferujący łatwych wskazówek na to jak urządzić relacje społeczne. Nawet jego propozycja, by znieść podział



wnętrze/zewnątrz i urządzić przestrzeń aterytorialną pozbawiona jest konkretów. Także nacisk, jaki Agamben kładzie na konieczność unieczynnienia porządku, odmowy powołania czy używania bez posiadania nie mówi nic o tym, jak mogłaby wyglądać społeczna reprodukcja w czasie mesjańskim. Pewnych wskazówek można poszukiwać w jego pracy o wspólnotowej formie życia (*koinos bios*)<sup>226</sup>. Agamben pokazuje w niej, że konsekwencją jego filozofii nie ma być egzystencja odizolowanych od siebie, biernych podmiotów, ale wspólnota pracy, w której życie stapia się z regułą. Włoski filozof skupia się jednak na teologicznych i prawnych dysputach, jakie wcześni franciszkanie toczyli z papieżem, by obronić swój radykalnie egalitarny i nie-posesywny sposób życia. Ignoruje natomiast to, jak taka zbiorowa forma życia faktycznie mogłaby zostać zorganizowana – zarówno w średniowieczu, jak i współcześnie. Wydaje się jednak, że filozoficzne wybory Agambena wskazujące na konieczność nie uspołecznienia własności, ale jej zniesienia i czerpania z bogactw na zasadzie swobodnego – choć wspólnego – użytku, mogłyby zostać w interesujący sposób postawione w nowym świetle, jeśli zderzyć je z pracami, których celem jest stworzenie Europy dóbr wspólnych. Teoretycy i praktycy związani z nurtem *the commons* zastanawiają się dziś nad tym jak zorganizować reprodukcję poza własnością prywatną i publiczną<sup>227</sup>. Wkład, jaki mógłby wnieść Agamben do ich dorobku polegałby na tym, że konieczne jest zniesienie własności jako takiej i oparcie reprodukcji na współ-używaniu czy też współ-produkowaniu, które teoretyk dóbr wspólnych Peter Linebaugh nazywa *commoningiem*<sup>228</sup>. Ekologia tego, co wspólne musiałaby być z zasady otwarta na wszystkich, którzy chcieliby ją współ-tworzyć. Wydaje się, że taka wizja nie-nie-Europy, Europy poza uniwersalizmem pozostawałaby w duchu bliska Pawłowemu mesjanizmowi.

Tym, co łączy postsekularne interpretacje chrześcijańskiego uniwersalizmu zaproponowane przez Badiou, Žižkiem i Agambenem jest, mimo wszelkich filozoficznych i politycznych różnic występujących między nimi, z jednej strony zderzenie, w jakie ich koncepcje wchodzi z przeżywającymi dziś renesans wizjami Europy jako partykularystycznie chrześcijańskiej cywilizacji, która musi bronić się przed Innym, z drugiej zaś problematyzacja dychotomii, w której to, co uniwersalne

---

<sup>226</sup> Ł. Moll, *Sytuując to, co wspólne. De Angelis, Agamben i zewnątrz kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(25)/2017, s. 73-78.

<sup>227</sup> Ł. Moll, *Dobra wspólne naturalne i kulturowe – realna czy pozorna opozycja?*, „Pisma Humanistyczne”, zeszyt XIII, s. 33.

<sup>228</sup> P. Linebaugh, *Stop...*, s. 13-15.

utożsamiane jest z tym, co globalne, kosmopolityczne, ponadnarodowe, abstrakcyjne, a to, co partykularne z tym, co lokalne, zakorzenione, narodowe, konkretne. Badiou i Žižek każą poszukiwać nam uniwersalności w rewolucyjnym Zdarzeniu, podczas gdy Agamben rozważa jeszcze bardziej rewolucyjne przekroczenie uniwersalności w tym, co nie-nie-uniwersalne.

### **3.3. Europejski pluriwersalizm: Wallerstein i Balibar**

Jedną z najbardziej kompleksowych debat nad pojęciem uniwersalizmu politycznego, do jakich doszło we współczesnej teorii społecznej, była wymiana argumentów teoretycznych, w jaką weszli ze sobą amerykański socjolog Immanuel Wallerstein i francuski filozof polityki Étienne Balibar. Była to debata o tyle wyjątkowa, że pomimo widocznej różnicy perspektyw między autorami, postanowili oni dać jej wyraz w wydanej wspólnie w 1988 roku książce *Race, Nation, Class*. Po jej publikacji, obaj wielokrotnie wracali do problemu, który ich poróżnił i rozwijali go, ale wyjściowy zestaw rozbieżności pozostał stały. Wallerstein swoje stanowisko usystematyzował przede wszystkim w pracy *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, ale dookreślał je jednocześnie, ilekroć usiłował wyłożyć swoją teorię społeczną, będącą najbardziej znanym wariantem teorii systemów-światów. Z kolei Balibar jest bodaj tym współczesnym filozofem politycznym, który w najbardziej konsekwentny i kompleksowy sposób używa pojęcia uniwersalizmu, które pojawia się w jego wszystkich pracach, bez względu na to, czy ich podstawowym tematem jest obywatelstwo, granice, migracje, tożsamość czy integracja europejska. Zarazem twórczość Balibara stanowi główne źródło inspiracji dla mojego projektu, realizowanego w niniejszej rozprawie. Dzieje się tak z uwagi na związek pojęciowy, w jakim Balibar sytuuje uniwersalizm, granice i Europę, wielokrotnie pisząc o granicach uniwersalizmu, granicach Europy, Europie-granicy czy europejskim uniwersalizmie. Przy tym autor *We, the People of Europe?* – chociaż określany jest zazwyczaj jako post-marksista, z uwagi jego drogę intelektualną, wywodzącą się ze szkoły czołowego filozofa XX-wiecznego zachodniego marksizmu, Louisa Althussera – obficie czerpie z dorobku poststrukturalistów. To między innymi dzięki inspiracjom, które z niego czerpie, Balibarowi udało się zdystansować od strukturalistycznego

marksizmu szkoły Althussera. I to również dzięki przyswojeniu poststrukturalistycznej pojęciowości, podejście, jakie Balibar reprezentuje w badaniu uniwersalizmu różni się ewidentnie od stanowiska zajmowanego przez Wallersteina, którego teoria systemu-świata stanowi wariant socjologicznego strukturalizmu. Pomimo, że z omawianego tu duetu – czy raczej dwójki autorów, kładąc nacisk na łączącą ich niezgodę – tylko Balibara, z racji jego powinowactw teoretycznych, powiązemy z poststrukturalizmem, zdecydowałem się uczynić punktem wyjścia jego dialog z Wallersteinem, ponieważ pozwala on lepiej uwypuklić *differentia specifica* autorskiej propozycji francuskiego filozofa. W konkluzji niniejszej rozdziału przeciwstawiam sobie dwa wpływowe modele europejskiego uniwersalizmu – strukturalistyczny, dla którego jednostką analizy jest system-świat (Wallerstein) i poststrukturalistyczny, który ma charakter dyskursywny i aporetyczny (Balibar).

Wspólnym założeniem dla obu modeli jest przeświadczenie, że nie istnieje – a przynajmniej nie w znanej nam rzeczywistości historycznej – jeden, powszechnie obowiązujący i autentyczny uniwersalizm. Znamy jedynie wiele uniwersalizmów cząstkowych, niespełnionych, aspirujących do miana tego jedyne, pełnowartościowego. Zgoda między Wallersteinem i Balibarem dotyczy również tego, że aby uniwersalizm rzeczywiście spełniał swoją obietnicę, musiałby stanowić materializację ładu społecznego opartego na powszechnej inkluzywności i równości. To znaczy, musiałby być systemem społecznym jednocześnie jedynym, nieposiadającym zewnątrz (aspekt ekstensywny) i zarazem egalitarnym, nieznającym politycznych hierarchii (aspekt intensywny). Obaj autorzy, pisząc z wyraźnie marksistowskich pozycji, zakładają, że taki uniwersalizm musiałby być wolny zarówno od nierówności przedkapitalistycznych, jak i tych wywoływanych przez ekonomiczną dynamikę kapitalizmu. Zarazem obaj podkreślają, że należy zerwać z rozumieniem kapitalizmu jako systemu emancypującego, pod wpływem którego „wszystko stanowe i znieruchomiałe ulatnia się”<sup>229</sup>: działa on raczej w ten sposób, że uniwersalizacji pracy abstrakcyjnej, powszechnemu utowarowieniu i rozpowszechnieniu relacji rynkowych towarzyszy reprodukcja partykularyzmów, które jawią się jako atawistyczne.

Różnice między Wallersteinem i Balibarem rozpoczynają się, gdy trzeba odpowiedzieć na pytanie, czy taki autentyczny uniwersalizm jest historycznie osiągalny,

---

<sup>229</sup> K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949, s. 29.

a jeśli tak, to jakie warunki musiałyby spełnić. U Wallersteina nie odnajdujemy jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Z jednej strony Wallerstein zakłada, że przezwycięzenie partykularyzmów jest możliwe, a pierwszy prawdziwie globalny system-świat, do którego doprowadził postępujący od XV wieku rozwój kapitalizmu, po raz pierwszy w dziejach stwarza materialną możliwość zaistnienia rzeczywistego uniwersalizmu. W tym celu system-świat musiałyby zostać uwolniony od partykularyzmów, bez których kapitalizm nie może się obejść. Dla reprodukcji tego systemu Wallerstein uważa za konieczne podtrzymywanie zjawiska nierównej wymiany między krajami centrum (rdzenia) a peryferiami (pomiędzy nimi istnieją jeszcze kraje półperyferyjne)<sup>230</sup>. Uniwersalna logika gospodarcza, której siłą napędową jest powszechna wymiana towarowa w oparciu o wspólny ekwiwalent (pieniądz) może trwać, ponieważ odbywa się w ramach hierarchicznego układu międzypaństwowego – nacjonalizm okazuje się partykularyzmem, który podtrzymuje układ niezbędny do reprodukcji kapitalizmu. Ponadto system gospodarczy, który opiera się na akumulacji wartości dodatkowej, potrzebuje dostępu do taniej siły roboczej, która gotowa jest świadczyć więcej pracy nieopłaconej – okazuje się to możliwe dzięki wzorcom seksistowskim i rasistowskim<sup>231</sup>. W pierwszym przypadku do roli pracy niepełnowartościowej zostaje sprowadzona praca reprodukcyjna w gospodarstwie domowym (i wtórnie – zawody sfeminizowane na rynku pracy). Z kolei rasizm uprawomocnia niższe wynagrodzenia lub wręcz pracę przymusową dla obcych. Te trzy partykularyzmy – nacjonalizm, seksizm i rasizm – stanowią według Wallersteina zaprzeczenie uniwersalistycznej na pozór ideologii burżuazyjnej, która stała się ideologią dominującą począwszy od politycznych rewolucji końca XVIII wieku<sup>232</sup>. Jednak powszechna wolność, równość i braterstwo nie mogły się zrealizować wcale nie dlatego, że na drodze stanęły im przednowoczesne przeżytki w postaci partykularystycznych ideologii. Podziały klanowe, wyznaniowe czy przedkapitalistyczny patriarchy i rasizm odgrywają oczywiście rolę hamującą postęp uniwersalizacji wolności, równości i braterstwa, ale Wallerstein podkreśla, że istotniejsze jest to, do jakiego stopnia uniwersalizm ideologii burżuazyjnej wzmacnia i przyczynia się do rozpowszechniania nacjonalizmu, seksizmu i rasizmu.

---

<sup>230</sup> I. Wallerstein, *Analiza...*, s. 27.

<sup>231</sup> Tamże, s. 61-64.

<sup>232</sup> I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A. W. Jelonek, K. Tyszka, Warszawa 2004, s. 140-148.

Chociaż nacjonalizm stanowi zaprzeczenie uniwersalizmu, to przecież jego rozkwit obserwujemy wraz z epoką kapitalistyczną, w której wolność, równość i braterstwo doznają uniwersalizacji. Na wiele sposobów rozrost nacjonalizmu towarzyszy postępom akumulacji kapitalistycznej. Jednostką akumulacji kapitału staje się państwo narodowe, odpowiedzialne za dobrobyt gospodarki narodowej – zastępuje ono w tej roli dziedziczne majątki czy kompanie kupieckie. Burżuazja, klasa posiadająca nie występuje jako wynarodowiona, kosmopolityczna klasa uniwersalna, lecz jako wielość klas wpisanych w podziały narodowe i funkcjonujących w obrębie geopolitycznych hierarchii władzy. Również internacjonalizm klasy robotniczej poprzecinany jest różnicami narodowymi. W efekcie globalny *demos*, który mógłby być podmiotem prawdziwie uniwersalistycznym, artykułuje się jako wielość ludów zorganizowana w system międzypaństwowy.

Jeśli chodzi o seksizm, to również jego rozpowszechnienie nie wynika z utrzymywania się przedkapitalistycznych wzorców. Te mogą służyć legitymizacji patriarchy w nowych warunkach społecznych, ale seksistowski partykularyzm reprodukuje się przede wszystkim zgodnie z akumulacją kapitalistyczną, a nie wbrew niej. Przewrót, jaki dokonuje się w obrębie gospodarstwa domowego, polegający przede wszystkim na porzuceniu rodziny wielopokoleniowej na rzecz modelu rodziny nuklearnej i oddzielenia sfery reprodukcji od gospodarki produkcyjnej (podział dom/praca), przyczynia się do obciążenia kobiet nieodpłatną pracą reprodukcyjną, która obniża koszt siły roboczej na rynku pracy pozostałych członków gospodarstwa domowego – i nawet późniejsze przemiany, polegające na masowym wejściu kobiet na rynek pracy najemnej, nie prowadzą po prostu do uwolnienia ich od kieratu pracy w gospodarstwie domowej, lecz przyczyniają się raczej do zaistnienia zjawiska „podwójnego etatu” (w zakładzie pracy i w domu) i kryzysu opieki<sup>233</sup>.

Podobną ewolucję Wallerstein odnotowuje w odniesieniu do urasowanej siły roboczej: tak jak w przypadku kobiet, z perspektywy kapitału nieopłacalne wydaje się niewykorzystywanie „kolorowej” siły roboczej. Nie prowadzi to jednak do usunięcia dyskryminacji – zamiast wykluczeniu z rynku pracy czy z dostępu do obywatelstwa, objawia się ona włączeniem na podrzędnych warunkach. Jak zauważa Walter Benn

---

<sup>233</sup> I. Wallerstein, J. Smith, *Gospodarstwa domowe jako instytucja gospodarki-świata*, przeł. J. Maciejczyk, „Recykling Idei” numer 13, lato 2012, s. 36-48; I. Wallerstein, *Struktury gospodarstw domowych a formowanie się siły roboczej w kapitalistycznej gospodarce-świecie*, przeł. M. Starnawski, „Recykling Idei” numer 13, lato 2012, s. 49-53.

Michaels, w najnowszej fazie kapitalizmu rolę moralnego uzasadnienia przepaści między biednymi a bogatymi coraz rzadziej odgrywa rasizm, a coraz częściej – obłudny antyrasizm<sup>234</sup>.

Rdzennie burżuazyjnym partykularyzmem, wyrastającym wprost z samej logiki ekonomicznej kapitalizmu (uniwersalizacja pracy abstrakcyjnej) i z ideałów Oświecenia (zsekularyzowana równość ludzi wobec Boga) okazuje się dla Wallersteina ideologia merytokracji, której hołduje burżuazja, klasa dominująca w kapitalistycznym systemie-świecie<sup>235</sup>. Merytokracja znosi przywileje związane z urodzeniem, zastępuje bardziej sztywny i arbitralny podział stanowy bardziej płynnym i deklaratywnie sprawiedliwym, bo opartym na rzeczywistych zasługach podziałem klasowym. W systemie merytokratycznym o pozycji społecznej mają decydować kompetencje i osiągnięcia, wpływające z osobistego wysiłku i talentów. Wallerstein demaskuje jednak merytokrację, wskazując, że kompetencje i osiągnięcia są ściśle zależne od rozporządzalnego kapitału (w szerokim sensie, opisanym przez Pierre'a Bourdieu: nie tylko ekonomicznym, ale także kulturowym, społecznym czy symbolicznym<sup>236</sup>), a ten ciągle w największej mierze zależny jest od pochodzenia. Pozycja nie jest już dziedziczona wprawdzie bezpośrednio, ale na ogół podlega reprodukcji potwierdzanej przez system szkolny, dyplomy i certyfikaty, które w teorii dostępne są dla wszystkich, ale w praktyce łatwiej zdobywać je uprzywilejowanym. W ten sposób pozornie egalitarna, uniwersalistyczna zasada przyczynia się do odtworzenia partykularyzmów. Zresztą, nacjonalizm – to, w jakim kraju się urodziliśmy; seksizm – to, czy urodziliśmy się jako mężczyzna, czy jako kobieta; i rasizm – to, czy dysponujemy przywilejem białego koloru skóry, doświadczają w kapitalizmie nowej legitymizacji: coraz rzadziej jest ona partykularystyczna, nie opiera się na wychwalaniu „naturalnych” różnic czy odwiecznego, uświęconego tradycją nieegalitarnego porządku, coraz częściej natomiast wyraża się ona w języku uniwersalistycznym. Jeżeli narody peryferyjne, kobiety czy ludność nie-biała znajdują się na niższych szczeblach drabiny społecznej, to widocznie są mniej zdolni lub mniej pracowici od beneficjentów systemu-świata. Dla Wallersteina to, że merytokracja pozwala przetrwać partykularyzmem, dostarczając

---

<sup>234</sup> W.B. Michaels, *Szajka wyznawców cnoty*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/szajka-wyznawcow-cnoty-143353> (dostęp: 05.05.2018 r.).

<sup>235</sup> I. Wallerstein, *The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism*, [w:] É. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, London and New York 1988, s. 31-32.

<sup>236</sup> P. Bourdieu, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, przeł. J. Syryjczyk, Kraków 2009, s. 80-93.

im nowego uzasadnienia, stanowi podłoże do krytyki fałszywości burżuazyjnego pseudo-universalizmu.

Między deklaratywnym ideałem, opiewanym przez burżuazyjną ideologię a legitymizowaną przez nią rzeczywistością społeczną pojawia się głęboki rozdźwięk, który zdaniem Wallersteina jest możliwy do usunięcia tylko w wyniku obalenia kapitalizmu i fundujących go nierówności. Kiedy to się nie dzieje, rozdźwięk nie przestaje dawać o sobie znać, co stwarza zapotrzebowanie na różne kompensacyjne ideologie, które zabiegają o zajęcie pozycji uniwersalizmu.

Stąd Wallerstein twierdzi, że poza faktycznym, post-kapitalistycznym uniwersalizmem, który oczekuje na swoją realizację, istnieje wielość pseudo-universalizmów, które zgłaszają fałszywe obietnicę zasypania rozdźwięku między ideałem a rzeczywistością. Wyrastać one mają z trzech podstawowych źródeł, które wyróżnia autor *Końca świata, jaki znamy*: 1) religii światowych; 2) ideałów świeckiego oświecenia; 3) pragnienia dominacji i narzucania jednego ośrodka władzy (imperializm)<sup>237</sup>. Wykształcone na ich bazie uniwersalizmy wchodzą ze sobą w konflikt, który potencjalnie jest totalny, ponieważ światopoglądy, które aspirują do miana jedynie obowiązujących, nie mogą tolerować siebie nawzajem – chyba, że poprzez wchodzenie ze sobą w rozmaite hybrydy, np. motywowany religijnie imperializm, nowoczesny totalitaryzm, religijny fundamentalizm korzystający ze zdobyczy oświecenia czy imperializm w imię postępu. „Wyścigi uniwersalizmów”, jak nazywa je Wallerstein, skutkują urastaniem w siłę reakcyjnych partykularyzmów, które są uzasadnione zniszczeniami, jakie generują rywalizujące uniwersalności. Wyodrębnia on pięć typów partykularyzmów<sup>238</sup>, które proponują inne podział społeczny niż uniwersalizmy – zamiast dążenia do pełni, mają odrębność za cnotę:

- 1) partykularyzm przegranych w „wyścigach uniwersalistycznych” (mniejszości – w sensie ilościowym, jak mniejszość etniczna lub jakościowym, jak klasy niższe);
- 2) partykularyzm upadających warstw średnich (może być wymierzony w elity

---

<sup>237</sup> I. Wallerstein, *Konflikt kultur? Kim jesteśmy My, kim są Oni?*, [http://www.turowski.uni.wroc.pl/wallerstein\\_we.htm](http://www.turowski.uni.wroc.pl/wallerstein_we.htm) (dostęp: 11.03.2018 r.).

<sup>238</sup> Tamże.

lub w grupy o niższym statusie społecznym);

- 3) partykularyzm grup nieprzerwanie okupujących dół drabiny społecznej (skrajnie wykluczeni);
- 4) partykularyzm snobów (duma z wyróżniania się poprzez uczestnictwo w wyszukanej kulturze i konsumpcji);
- 5) partykularyzm elit (duma z posiadanej władzy, wpływów, pochodzenia, majątku).

Wreszcie, Wallerstein pokazuje, że konflikt nie musi opierać się wyłącznie na rywalizacji uniwersalizmów i partykularyzmów. Jedną z strategii grup dotkniętych wykluczeniem wynikającym z partykularyzmu polega na wykorzystaniu uniwersalistycznych roszczeń do poprawy jedynie swojej sytuacji: mogą żądać równego szacunku i praw jako wyznawcy danej religii czy członkowie danego narodu, którzy zasługują na równouprawnienie z innymi religiami i narodami. Niewątpliwą zaletą podejścia prezentowanego przez amerykańskiego badacza jest uchwycenie partykularyzmów w związku z uniwersalizmami, a nie w nieprzezwycięzalnej opozycji wobec nich. Chociaż Wallerstein zakłada, że pełnowartościowy uniwersalizm istnieje jak na razie tylko w planie idealistycznym i na drodze do jego realizacji stają rozmaite partykularyzmy, to zarazem dostrzega on, że partykularyzmy te częstokroć bronią swojej racji bytu prezentując się jako roszczenia do uniwersalności. Fałszywość tych roszczeń jest demaskowana, ilekroć określony uniwersalizm sprzeniewierza się złożonej obietnicy i daje się poznać jako ukryty partykularyzm.

Mimo wszystko, teoria systemu-świata opiera się na swoistej dualistycznej ontologii, w której uniwersalizm polityczny został niejako zadany ludzkości, która musi go jedynie zaimplementować. Istnieje więc jeden uniwersalizm – jako idealistyczna, utopijna hipoteza – i wielość uniwersalizmów, które występują w formie historycznych projektów pretendujących do odegrania roli uniwersalizmu jedyne:

"Wielość uniwersalizmów" to oczywiście oksymoron. "Uniwersalizm" z założenia ma się



odnosić do poglądu, że istnieją prawa i prawdy, które odnoszą się do wszystkich ludzi, grup i historycznych systemów społecznych niezależnie od czasu i miejsca. Oznacza on zatem jedyność, wyjątkowość i jedność. Czy możliwe są wielorakie wersje jednego? (...) Oczywiście wydaje się, że mamy do czynienia z wieloma uniwersalizmami zarówno na poziomie wspólnotowych, społecznych roszczeń, jak i w świecie twierdzeń naukowych. Możemy jak najbardziej, znajdując się w ramach jednego z tych roszczeń odrzucać inne jako ewidentnie fałszywe czy też co przynajmniej wadliwie skonceptualizowane, co zresztą ma dość często miejsce<sup>239</sup>.

Wallerstein bierze pod uwagę hipotezę, że uniwersalizm nieskażony partykularyzmami może okazać się wytworem globalnej kapitalistycznej gospodarki-świata, która połączyła ze sobą los całej ludzkości, opierając ją na strukturalnych współzależnościach. Przepracowanie ich hierarchicznego charakteru może przyczynić się do realizacji takiego scenariusza, w którym forma jednego świata, osiągnięta w toku globalizacji, zostanie zachowana, zrzucane z niej zostaną natomiast podtrzymywane przez partykularyzmy relacje władzy. Nadzieję na taki scenariusz autor wyraża chociażby w pracy napisanej wspólnie z Giovannim Arrighim i Terence'm K. Hopkinsem, która poświęcona została ruchom antysystemowym. Badacze, pisząc u schyłku „zimnej wojny”, poważnie biorą w niej pod uwagę możliwość, że ruchy antysystemowe wykrócą – tak jak miało to miejsce w toku Wiosny Ludów 1848 roku i rewolty 1968 roku – poza konteksty partykularne i tym razem połączą swoje wysiłki na rzecz realizacji faktycznie uniwersalnego zadania, jakim byłoby obalenie systemu-świata<sup>240</sup>.

Nie oznacza to jednak, że Wallerstein jest jednoznacznie entuzjastycznie nastawiony wobec uniwersalistycznego programu. W równej mierze przyjmuje on demaskatorską orientację, wykazując fałszywość znajdujących się w obiegu uniwersalizmów. Poza wykazaniem wspomnianego już związku między pozornie uniwersalistyczną ideologią burżuazyjną a jej partykularystycznymi suplementami (nacjonalizmem, rasizmem, seksizmem), swoje ostrze krytyczne autor *Utopistyki* kieruje zwłaszcza pod adresem europejskiego uniwersalizmu. Chociaż Wallerstein przyznaje, że każda kultura wykazuje tendencję do uniwersalizacji swoich norm, do postrzegania ich jako naturalnych, obiektywnych i jedynie słusznych, to badacz poświęcił europejskiemu uniwersalizmowi odrębną książkę, ponieważ uznał,

---

<sup>239</sup> Tamże.

<sup>240</sup> G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, *Anti-Systemic Movements*, London and New York 1989.

że „zmagania między uniwersalizmem europejskim a powszechnym są centralną walką ideologiczną współczesnego świata”<sup>241</sup>, w której to walce ten pierwszy jest uniwersalizmem „częściowym i zniekształconym”<sup>242</sup>. Europocentryzm wykreował zdaniem Wallersteina trzy założenia, które narzucił jako normy obowiązujące w systemie-świecie. Jest on, w odróżnieniu od innych programów aspirujących do tej roli, uniwersalizmem historycznie zrealizowanym, mimo że stale wznieca – udane bądź nie – mobilizacje o charakterze kontestacyjnym. Trzy założenia, które będąc europocentrycznymi, prezentowane są jako wyraz uniwersalnych wartości i prawd to według Wallersteina:

- 1) konieczność obrony praw człowieka i szerzenia demokracji, którą uzasadniana jest dopuszczalność interwencji militarnych, przeprowadzanych przez państwa zachodnie, podczas gdy interwencje te nader często służą po prostu realizacji celów geopolitycznych ich organizatorów<sup>243</sup> – pod płaszczykiem humanitaryzmu i demokratyzmu obala się niewygodnych przywódców, wdraża się programy prywatyzacji, rozmieszcza się bazy militarne czy zapewnia dostęp do cennych surowców. Wallerstein stoi na stanowisku, że program ten jest tak stary jak nowoczesny system-świat i sięga 1492 roku (europejska ekspansja w Nowym Świecie) i następujących pod nich debat dotyczących optymalnego stosunku do Innego – zwycięska wyszła z nich opcja, zgodnie z którą na Europie ciąży moralna odpowiedzialność za nawracanie i cywilizowanie barbarzyńców i odpowiedzialność ta dopuszcza użycie przemocy;
- 2) zderzenie uniwersalnej cywilizacji (którą jest cywilizacja zachodnia) z innymi, jedynie partykularystycznymi cywilizacjami, którym należy wpoić nieznaną im prawdę i wartości, których status jest obiektywny<sup>244</sup>. W tym punkcie Wallerstein odwołuje się do teorii orientalizmu, widząc, że konstytutywne dla kapitalistycznego systemu-świata są także binarne podziały epistemologiczne: Europa jest wyróżnionym podmiotem poznania, zdolnym do odkrywania prawd uniwersalnych (które zastępują prawdy objawione), inne cywilizacje są natomiast odkrywane przez Europejczyków, są ich niemym

---

<sup>241</sup> I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, Warszawa 2007, s. 13.

<sup>242</sup> Tamże.

<sup>243</sup> Tamże, s. 15.

<sup>244</sup> Tamże, s. 45.

przedmiotem;

- 3) pojmowanie ekonomii na modłę neoliberalną, jako przestrzeni niczym nieskrępowanych relacji rynkowych<sup>245</sup> – stanowi ona realizację ideału prawdziwie uniwersalnej, ścisłej nauki.

Nie oceniam tutaj trafności spostrzeżeń Wallersteina i nie rozważam, czy jego katalog podstawowych wariantów europejskiego uniwersalizmu pozostaje aktualny, czy należałoby go rozbudować, czy – przeciwnie – uszczuplić, czy też sam europejski uniwersalizm w opisanym formie znajduje się w kryzysie, czy w rozkwicie. Bardziej niż zawartość propozycji teoretycznej Wallersteina interesuje mnie sama jej forma. Amerykański socjolog akcentuje w niej zagrożenie płynące z uniwersalistycznej polityki jako takiej. Każdy wystarczający silny uczestnik systemu-świata próbuje narzucić swoją dyskursywną hegemonię<sup>246</sup>, dzięki której jego wizja świata funkcjonować będzie jako uniwersalna i nie zostanie rozpoznana jako arbitralna, stronnicza czy niesprawiedliwa przez podległe jej podmioty. Taka hegemonia działa na zasadzie opisanym przez Bourdieu przemocy symbolicznej: jej ofiary nie rozpoznają jej jako przemocy, ponieważ działa ona podług mechanizmów postrzeganych jako neutralne, niewinne, nieproblematiczne<sup>247</sup>. Pozostając przy przykładach podawanych przez Wallersteina: wyborcy, którzy nie udzieliliby przywódcom zgody na eskapadę wojenną, zgodzą się na wysłanie wojsk, jeżeli zostaną przekonani, że służy ona na przykład odnalezieniu i zniszczeniu broni masowego rażenia, którą może posłużyć się niebezpieczny dyktator i że w wyniku tej interwencji autorytarne dotąd państwo pozna dobrodziejstwa płynące z demokracji – zrobią to, ponieważ wierzą w uniwersalizm praw człowieka i wartości demokratycznych, podczas gdy interwencja okaże się zamaskowanym przedsięwzięciem o sprecyzowanych celach geopolitycznych; konstrukcja nie-zachodnich cywilizacji jako zapóźnionych, pogrążonych w barbarzyńskich porządkach uzasadni obecność na ich terenie zachodnich doradców gospodarczych i wojskowych, których oficjalnym zadaniem będzie pomoc w modernizacji – w rzeczywistości ich obecność będzie przyczyniała się do reprodukcji peryferyjnej roli wizytowanego państwa w systemie-świecie; wreszcie, utożsamienie

---

<sup>245</sup> Tamże, s. 73.

<sup>246</sup> I. Wallerstein, *Analiza...*, s. 86-88.

<sup>247</sup> P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja...*, s. 29-32.

ekonomii neoliberalnej z ekonomią jako nauką ścisłą pozwala narzucać prokapitalistyczne reformy, przyczyniające się do drenażu gospodarek peryferyjnych z kapitału i utrwalenia ich podrzędnej pozycji w międzynarodowym podziale pracy, ponieważ populacja poddawana reformom przekonywana jest, że dla obranej drogi rozwojowej nie istnieje alternatywa.

Nic dziwnego, że rozpoznając program europejskiego uniwersalizmu Wallerstein staje się podejrzliwy wobec uniwersalizmu w ogóle. Prowadzi to autora *The Modern World-System* do rozważań z obszaru socjologii wiedzy, które pozwalają mu zdystansować się od uniwersalizmu, widząc w nim wytwór europocentrycznych nauk społecznych, które okazują się służyć legitymizacji kapitalistycznego systemu-świata<sup>248</sup>. Jak pisze Florian Nowicki, legitymizacja ta jest możliwa dzięki roli, jaką na poziomie nadbudowy polityczno-kulturowej odgrywa dyskurs liberalnej demokracji i praw człowieka, pomagający ukryć rażące nierówności i imperialistyczną przemoc<sup>249</sup>. Uniwersalizm okazuje się po prostu prawem silniejszego, które narzucane jest w podstępny sposób jako prawo ogólne, nieuprzywilejowujące żadnej ze stron. Wallerstein odkrywa, że samo pojęcie nowoczesnego uniwersalizmu jest produktem systemu-świata. Jego nowoczesność zasadza się na tym, że zajmuje on miejsce pełnione wcześniej przez uniwersalizmy wyrastające z religii, mające status prawd objawionych. Dochodzi do sekularyzacji uniwersalizmu, wraz z którą status prawdy przysługuje twierdzeniom dowiedzionym na drodze naukowego poznania. Uniwersalistyczne roszczenia nauki mogą zostać podtrzymane, twierdzi Wallerstein, w wyniku tego, że struktury wiedzy w systemie-świecie ukształtowane zostały w sposób, który sprzyja reprodukcji systemu. Autor wyróżnia trzy podstawowe struktury: 1) nowoczesny system uniwersytecki; 2) epistemologiczny podział na dwie kultury; 3) uprawomocniająca rola nauk społecznych<sup>250</sup>. Rywalizacja humanistycznego uniwersalizmu i Oświeceniowego scjentyzmu, z perspektywy którego ten pierwszy jawił się jako niepodparte badaniami empirycznymi mniemania, przyczyniła się do ukształtowania nowoczesnego uniwersytetu podług dwóch odrębnych kultur naukowych. Instrumentalna i potwierdzana przez postęp technologiczny wiedza oparta na badaniach empirycznych stała się przedmiotem badania nauk przyrodniczych, podczas gdy humaniści, zajmujący się poszukiwaniem wartości, dobra i piękna zyskali własny, odrębny fakultet.

---

<sup>248</sup> I. Wallerstein, *Europejski...*, s. 73.

<sup>249</sup> F. Nowicki, *Cztery poziomy krytyki europejskiego uniwersalizmu*, „Nowa Krytyka” nr 37, 2016, s. 41.

<sup>250</sup> I. Wallerstein, *Europejski...*, s. 73.

Rywalizacja w świecie nauki zakończyła się więc zawieszeniem broni i okopaniem na swoich pozycjach – Wallerstein stwierdza, że „nigdy wcześniej w dziejach świata nie rozdzielono tak ostro poszukiwań prawdy od poszukiwań dobra i piękna. Teraz ten podział został wpisany w struktury wiedzy i w światowy system uniwersytecki”<sup>251</sup>. W podziale tym szczególna rola przypadła naukom społecznym, które znalazły się na rozdrożu, ciężąc do pewnego stopnia ku naukom ścisłym, poszukującym ogólnych praw rządzących światem, z drugiej zachowując związek z humanistyką, ilekroć chciały zachować krytycyzm wobec rzeczywistości i swój normatywny aspekt.

To właśnie z racji swojego niejednoznacznego usytuowania w intelektualnym podziale pracy naukowej, naukom społecznym przysługuje, zdaniem Wallerstein, zadanie sprobematyzowania dychotomicznej tradycji dwóch kultur. W jego wyniku możliwe będzie zakwestionowanie samego uniwersalistycznego ideału naukowego. Zarówno w naukach ścisłych, jak i w humanistyce Wallerstein diagnozuje przełom związany z rosnącym wyczuleniem na złożoność i zmienność systemu wiedzy. Fizyka kwantowa i studia kulturowe to przykłady dyscyplin, które po obu stronach tradycji dwóch kultur przyczyniają się do zakwestionowania uniwersalizmu naukowego<sup>252</sup>. Przełom w fizyce polega na uświadomieniu sobie przez naukowców, nie tylko fizyków, że stany równowagi są chwilowe i wyjątkowe, zaś wszystkie struktury – zarówno w świecie przyrodniczym, jak i społecznym – ciężą ku fluktuacjom, odchyleniom, które uruchamiają procesy metamorfozy. Z kolei studia kulturowe zakwestionowały uniwersalizm w humanistyce – w miejsce kanonów dobra i piękna wniosły pogląd, że kanony te są ustalane społecznie, że są wynikiem konwencji wypracowywanej w toku rywalizacji. W obu przypadkach uniwersalizm został zatem poddany swoistej denaturalizacji i dezobiektywizacji. Według Wallersteina kryzys, w jakim znalazł się uniwersalizm polityczny w systemie-świecie współistnieje strukturalnie z kryzysem uniwersalnej nauki. Jeden nie może istnieć bez drugiego, ponieważ struktury wiedzy dostarczają legitymizacji dla polaryzacyjnego porządku, na którym wspiera się system-świat. Skoro samo pojęcie uniwersalizmu jest wytworem geokultury kapitalistycznego systemu-świata, to kryzys tego systemu musi dotyczyć także uniwersalizmu – nie tylko jego poszczególnych form politycznych, ale i uniwersalizmu jako takiego, rozumianego jako ideał całości i powszechnej obowiązywalności twierdzeń.

Analiza przemocy symbolicznej, do jakiej prowadzą znajdujące się w obiegu

---

<sup>251</sup> Tamże, s. 78.

<sup>252</sup> Tamże, s. 82-84.

uniwersalizmy i rozważania nad strukturami wiedzy, które dostarczają teoretycznego uzasadnienia dla istnienia punktu archimedesowego, który może zostać zagospodarowany przez uniwersalizm, prowadzą Wallersteina na pozycje sceptyczne wobec uniwersalizmu. Nie oznacza to jednak, że badacz rezygnuje zupełnie z refleksji nad tym, jakie warunki musiałby on spełnić, żeby nie odgrywał dłuższej roli krypto-partykularyzmu. Skonstatowanie niemożliwości wypracowania uniwersalizmu oznaczałoby pogodzenie się z wielością partykularyzmów, czyli z przyjęciem postawy skrajnie relatywistycznej, którą Wallerstein odrzuca, ponieważ w jeszcze większej mierze niż fałszywy uniwersalizm, całkiem otwarcie dostarczałaby ona uzasadnień dla prawa silniejszego i pozbawiałaby normatywnych drogowskazów, dzięki którym można by przeciwstawiać się niesprawiedliwościom<sup>253</sup>. Reakcją na demaskację uniwersalizmu jako ukrytego partykularyzmu nie może być więcej partykularyzmu. Uniwersalizm należy oprzeć na nowych założeniach teoretycznych, w czym dopomóc powinny nauki społeczne:

Uniwersalizm taki musi odrzucić esencjalistyczne określenia rzeczywistości społecznej, uhistorycznie zarówno to, co uniwersalne, jak i to, co partykularne, połączyć nauki ścisłe i humanistykę w ramach jednej wspólnej epistemologii oraz umożliwić kliniczne i sceptyczne spojrzenie na wszelkie usprawiedliwienia „interwencji” silnych przeciw słabszym<sup>254</sup>.

Moment kryzysu systemu-świata, który Wallerstein rozpoznaje, zwracając uwagę na wyczerpywanie się strukturalnych uwarunkowań, które zapewniają jego trwanie (niedostatek taniej siły roboczej, osiągnięcie ekologicznych granic wzrostu, wzrost kosztów społecznych – wszystko to uniemożliwia nieskończoną akumulację kapitału<sup>255</sup>), jest zarazem momentem, w którym powstaje nowy system lub systemy. Jest to moment rozwidlenia, czyli bifurkacji, w której niewielkie, ignorowane zmiany, które zdają się przyczyniać do reprodukcji systemu, osiągają nagłą koncentrację i powodują jego gwałtowną, dogłębną przemianę<sup>256</sup>. Jeżeli jej następstwem nie ma być chaos, w którym dominować będzie wielość wrogich wobec siebie partykularyzmów, albo nowy system, który będzie zabezpieczał innego rodzaju hierarchie niż kapitalistyczne przy pomocy uniwersalizmu, niezbędna będzie umiejętność mediacji między wieloma uniwersalizmami, prowadzącymi pokojowe współzawodnictwo

---

<sup>253</sup> Tamże, s. 13.

<sup>254</sup> Tamże, s. 96.

<sup>255</sup> I. Wallerstein. *Koniec...*, s. 87-106.

<sup>256</sup> Tamże, s. 115-116.

w wielobiegowym świecie. System ten Wallerstein nazywa „pluralistycznym uniwersalizmem”<sup>257</sup> i odróżnia go zarówno od partykularyzmu w przebraniu uniwersalizmu, jak i od pozbawionego uniwersalizmu partykularyzmów.

Trzeba przyznać, że w tym miejscu Wallerstein jest wyjątkowo nieprecyzyjny. Niekiedy zdaje się, że – tak jak we wspomnianej pracy o ruchach antysystemowych – wierzy jednak w dojście do jednego uniwersalizmu, który będzie mógł zaistnieć dzięki koordynacji walk toczonych w różnych częściach systemu-świata, jeśli ich uczestnicy zdołają rozpoznać wspólnotę interesów. System-świat, idąc tym tokiem rozumowania, szykowałby strukturalne warunki dla swojego własnego zniesienia. Wallerstein przejmuje tu w spadku ekonomizm Karola Marksa z tą różnicą, że o ile dla autora *Kapitału* – przynajmniej w jego ekonomistycznym odczytaniu – kapitalizm wyprowadzałby poza siebie albo w wyniku rozwoju sił wytwórczych, albo dzięki uproszczeniu struktury społecznej na dwie wrogie klasy, o tyle dla Wallersteina zmiana jakościowa byłaby przygotowywana przez przestrzenny rozrost systemu-świata, który docierałby do granic dalszej akumulacji. Wraz ze zderzeniem się z tymi granicami, które musiałyby wywołać kryzysy społeczno-polityczne, wprawione w ruch walki mogłyby wykorzystać stworzone przez system-świat globalne sieci komunikacyjne do wspólnego wystąpienia. To stanowisko, w którym Wallerstein zdaje się wierzyć w autentyczny, globalny uniwersalizm klasy robotniczej, który przewycięży ostatecznie jej rozczłonkowanie przez partykularyzmy, nie jest jednak jedynym, jakie reprezentuje autor *Końca świata, jaki znamy*.

Stanowisko drugie, wyrastające z krytyki europejskiego uniwersalizmu i z zakwestionowania ideału uniwersalnej nauki (na którym – jak pokazałem to w części II – uniwersalizm europejski oparł Edmund Husserl), prowadzi Wallersteina do rewizji samego pojęcia uniwersalizmu. Tutaj jednak socjologa można oskarżyć o niekonsekwencję, albo dostrzec w jego postępowaniu otwartość i pluralizm, o które sam apeluje. Wallerstein pisze bowiem albo o pluralistycznym uniwersalizmie<sup>258</sup>, albo o wielości uniwersalizmów<sup>259</sup>, a to przecież nie to samo. Wydaje się, że autor rozważa tutaj dwa scenariusze przyszłości, które mogą zrealizować się po rozpadzie kapitalistycznego systemu-świata. Pluralistyczny uniwersalizm oznaczałby powołanie ogólnie obowiązujących norm i wartości, które byłyby przestrzegane przez wszystkich,

---

<sup>257</sup> I. Wallerstein, *Analiza...*, s. 39.

<sup>258</sup> Tamże.

<sup>259</sup> I. Wallerstein, *Europejski...*, s. 101.

dzięki czemu możliwe byłoby swobodne realizowanie alternatywnych modeli społecznych. Partykularyzm byłby w tym ujęciu związany nadrzędnym uniwersalizmem. Drugi scenariusz – wielość uniwersalizmów – bardziej niż do wielobiegunowego systemu-świata odsyła do wielości współistniejących ze sobą systemów-światów, z których żaden nie osiąga ram globalnych. Trzeba bowiem pamiętać, że Wallersteinowski system-świat nie jest tożsamy ze światem w rozumieniu kuli ziemskiej. System-świat to pewna całość strukturalna, której ramy geograficzne mogą być szersze lub węższe – o jej istocie nie stanowi zasięg terytorialny, lecz istnienie określonej struktury i wzorców jej reprodukcji w czasie<sup>260</sup>. Wallerstein nie przesądza, który ze scenariuszy ma większe szanse realizacji. Zamiast konstruować utopie, zaleca uprawianie utopistyki, czyli analizy faktycznych alternatyw, które pojawiają się na horyzoncie w wyniku przemian, jakich doświadcza system-świat<sup>261</sup>. Rzeczywistość wolna od jednego, arbitralnego i paternalistycznego uniwersalizmu – takiego jak uniwersalizm europejski – a przy tym niepopadająca w neoplemienne rozdrobnienie, legitymizowane wyłącznie przez partykularyzmy, to pewna historyczna możliwość, która zdaniem Wallersteina objawia się nam wraz z obecnym kryzysem systemu-świata.

Być może, próbując pogodzić ze sobą różne znaczenia, w jakich Wallerstein używa pojęcia uniwersalizmu, należałoby uznać, że wzajemnie się one uzupełniają. Pluralistyczny uniwersalizm byłby jedyną możliwą wersją uniwersalizmu wypływającego z logiki rozwojowej systemu-świata. Byłby jedynym uniwersalizmem, który nie wytwarzałby towarzyszących mu partykularyzmów, zaprzeczających jego roszczeniom. Z kolei wielość uniwersalizmów w wielobiegunowym systemie świecie – lub w kilku współistniejących ze sobą systemach-światach – potrzebowałaby ponad sobą jakiejś formy globalnego uniwersalizmu, która zabezpieczałaby ich zgodą koegzystencję. Zabezpieczenie pluralizmu, w którym żaden z uniwersalizmów nie wyradza się w czynnik dominacji – czy to globalnej, czy to regionalnej – stanowi z perspektywy teorii Wallersteina największy problem i choć jego nakreślenie zdaje się przekonujące, to trzeba zarazem przyznać, że dostarcza ona bardzo skromnych, ogólnych recept na jego rozwiązanie.

Zasadnicza różnica między podejściem Wallersteina, a tym reprezentowanym przez Balibara będzie z punktu widzenia niniejszych rozważań polegała na tym,

---

<sup>260</sup> I. Wallerstein, *Analiza...*, s. 41.

<sup>261</sup> I. Wallerstein, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Poznań 2008.



że o ile amerykański socjolog posługuje się pojęciem europejskiego uniwersalizmu w dwóch znaczeniach – negatywnym (fałszywy uniwersalizm, przy pomocy którego wyraża się europejskie pragnienie dominacji) i pozytywnym (propozycja reorganizacji systemu-świata), o tyle Balibar łączy je ze sobą, ustalając między nimi relację nierozstrzygalności. Mimo że uniwersalizm jest dla Balibara stanowiskiem tyleż niemożliwym, co koniecznym, to zasadniczo francuski filozof przypisuje mu kluczową rolę w powodzeniu emancypacyjnej polityki. Balibar próbuje wypracować pewną teoretyczną formę pluralistycznego uniwersalizmu, o jaką apeluje także Wallerstein. Łącząc namysł nad uniwersalizmem, z rekonceptualizacją granicy i Europy – której przyglądałem się w dwóch poprzednich częściach rozprawy – Balibar ujmuje europejski uniwersalizm jako niezbędne – choć jednocześnie zawsze ułomne – paliwo napędzające procesy demokratycznej uniwersalizacji.

Zanim jednak wskażę na reinterpretację europejskiego uniwersalizmu, jaką w stosunku do Wallersteina przeprowadza Balibar w swoich pracach, konieczne wydaje się zarysowanie odmiennych tradycji teoretycznych, z których wychodzą obaj autorzy. Wallerstein jest uznawany za neomarksistę. Przedrostek „neo” wynika z tego, że zachowuje on wprawdzie horyzont emancypacyjny, którym posługuje się marksizm – bada możliwość zniesienia kapitalizmu, upatrując jej w jego wewnętrznej logice rozwojowej – ale jednocześnie zrywa z tym wariantem filozofii marksistowskiej, który był dominujący w epoce po II wojnie światowej, za sprawą politycznej kurateli, jaką nad tą teorią sprawowała Moskwa. Wallerstein odchodzi od postrzegania rozwoju społecznego jako stadialnego procesu dialektycznego, który przechodzą poszczególne gospodarki. Zamiast tego, zeńąc marksizm z powojenną teorią zależności (dependyzmu)<sup>262</sup>, za której matecznik uchodzi Ameryka Łacińska i z wcześniejszymi teoriami imperializmu z początków XX wieku<sup>263</sup> (Róży Luksemburg, Włodzimierza Lenina, Nikołaja Bucharina, Rudolfa Hilferdinga czy Johna A. Hobsona), Wallerstein przyczynia się do uprzestrzennienia antykapitalistycznej teorii. Jego teoria stanowi przejaw strukturalizmu w teorii społecznej – przedmiotem jej badania jest struktura systemu-świata, współcześnie osiągająca skalę globalną. Zarazem jest to strukturalizm czy neomarksizm cyrkulacjonistyczny<sup>264</sup>, tzn. skupiony już nie na sferze produkcji, zachodzących w niej stosunków klasowych czy rozwoju sił wytwórczych, ale na sferze

---

<sup>262</sup> A. Payne, N. Phillips, *Rozwój*, przeł. M. Dera, Warszawa 2011, s. 92-100

<sup>263</sup> F. Ilkowski, *Imperializm kapitalistyczny we współczesnych ujęciach teoretycznych*, Warszawa 2015.

<sup>264</sup> J. Swaniewicz, *Możliwość makrohistorii. Braudel, Wallerstein, Deleuze*, Toruń, Warszawa 2014, s. 252.

cyrkulacji, czyli wymiany handlowej, przepływów towarów, kapitału czy siły roboczej. Pomimo tego, że Wallerstein jest zainteresowany zjawiskiem bifurkacji, które doprowadza do odchylenia od równowag systemowych i do transformacji struktur, to nie można jego teorii uznać za przykład poststrukturalizmu. Zmiana, nawet jeśli myślana przez Wallersteina w sposób nieliniowy, wolny od ewolucjonizmu i mechanicyzmu, charakterystycznego zarówno dla marksistowskiego materializmu historycznego, jak i dla teorii modernizacji, z którymi autor dyskutuje, jest tutaj rozumiana jako będąca zasadniczo wytworem struktur, w ostatniej instancji struktur gospodarczych. Trudności w reprodukcji systemu przygotowują grunt pod przemianę, który otwiera się na czynnik wolicjonalny. W momencie kryzysu systemowego *praxis* stawiająca sobie za cel gruntowną zmianę społeczną, ma większe szanse powodzenia niż w stanie zwyczajnej reprodukcji strukturalnej – wówczas teoria systemu-świata okazuje się ekonomiczna.

W odróżnieniu od tego ujęcia, dla poststrukturalizmu charakterystyczne jest badanie warunków możliwości/nieвозмоści ukonstytuowania się struktur i ich reprodukcji nie ze względu na jakieś wyjątkowe załamania, ale z uwagi na immanentną im niemożność ustanowienia stabilnej, trwałej formy tego, co społeczne. To właśnie z takich przesłanek w swoim badaniu wychodzi Balibar. Jak stwierdza komentator jego filozofii, Nick Hewlett, nie można jej uznać za poststrukturalistyczną *sensu stricto*, ponieważ Balibar zachowuje pewną rezerwę wobec politycznych reperkusji poststrukturalizmu<sup>265</sup>. Takie cechy poststrukturalizmu jak nieufność do wszelkich form politycznych bazujących na zasadach reprezentacji, hierarchii, czy stałości, fetyszyzowanie tego, co mniejszościowe, oddolne, spontaniczne, czy umiłowanie wybuchowego radykalizmu, który nie przekłada się na skuteczność i nie dostarcza narzędzi do całościowej przebudowy społeczeństwa, zdaniem Hewletta nie wzbudzają entuzjazmu nie tylko u Balibara, ale znamionują całą formację francuskich postmarksistowskich filozofów politycznych, którzy zachowując poststrukturalistyczne inspiracje teoretyczne, wyniesione ze swoich akademickich biografii, dystansują się od łatki poststrukturalizmu i próbują przepracować polityczne porażki, za które ten jest obwiniany w związku z zastąpieniem marksizmu w roli najbardziej wpływowego nurtu współczesnej teorii krytycznej. Najistotniejszym śladem poststrukturalistycznym w filozofii Balibara jest wywiedzione od myślicieli z pokolenia jego mistrzów –

---

<sup>265</sup> N. Hewlett, *Badiou, Balibar and Rancière. Re-thinking Emancipation*, London and New York 2010, s. 17.

Jacquesa Derridy, Jacquesa Lacana czy Michela Foucaulta – przekonanie o tym, że to, co społeczne istnieje jedynie jako rodzaj nie-całości, niemogącej nigdy w pełni się ze sobą utożsamić<sup>266</sup>. Balibarowi najbliżej w tym aspekcie do Derridy – uznaje on nierozstrzygalność społeczeństwa. Jest ono konieczne, choć niemożliwe. To, co graniczne – dla Balibara w tej roli występuje zarówno Europa jako kontynent i idea pozbawiona obramowania, jak i uniwersalizm, przekraczający partykularyzm, ale ograniczany w tym procesie transgresji czy uniwersalizacji nowym partykularyzmem – odpowiada za redefinicję tego, społeczne. Chociaż Balibar, podobnie jak Wallerstein, pozostaje w horyzoncie marksizmu, to lepszym określeniem niż neomarksista będzie w jego przypadku postmarksista<sup>267</sup>. Wallerstein wzbogacał, niejako aktualizował marksizm, ale zachowywał przy tym ekonomizm, determinizm czy teleologię, nawet jeśli miały one względny, ograniczony charakter: to, co kulturowe miało wtórny wpływ na to, co ekonomiczne, determinizm podlegał kryzysowemu osłabieniu i otwierał historię na wolę, a teleologia nie była wpisana w sztywne ramy rozwoju, ale w założenie o koniecznym załamaniu systemu wraz z jego skończoną reprodukcją. Dla Balibara natomiast istotny pozostaje horyzont emancypacji, którego dostarcza mu marksizm, a wraz z nią problematyka antagonizmu klasowego i powiązanych z nim walk społecznych, formowania się klas, wyzysku, czy komplikowania się tego, co społeczne pod wpływem globalizacji. Jednak jego filozofia, choć wrażliwa na tendencje makrostrukturalne, przesądzające o warunkach możliwości tego, co społeczne, podkreśla, iż każdorazowo są one w równym stopniu warunkami niemożliwości. Stąd jest to filozofia bardziej otwarta na czynniki przygodne, zainteresowana dyskursywnym konstruowaniem tego, co społeczne. Brak wyróżnionego poziomu strukturyzującego rzeczywistość wyprowadza Balibara poza marksizm, który uprawiał wraz z Althusserem w znanej pracy zbiorowej *Czytanie Kapitału* – chociaż marksistowskie tematy i motywacje nie znikają z jego późniejszych, publikowanych już w latach 80. prac, to przesunięcia teoretyczne są wyraźne: koncepty takie jak sposób produkcji, reprodukcja społeczna czy determinacja „w ostatniej instancji” ustępują pola nowej problematyce, skoncentrowanej – obok prac z zakresu historii filozofii – na aktualnych wyzwaniach politycznych, związanych z walkami o obywatelstwo, z upolitycznieniem kolejnych sfer życia społecznego,

---

<sup>266</sup> O. Marchart, *Post-foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh 2007, s. 145

<sup>267</sup> S. Tormey, J. Townshend, *Od teorii...*, s. 9-14

konstituowaniem Europy czy emancypacją. W tym nowym obszarze problemowym dychotomia uniwersalizmu i partykularyzmu należy do podstawowych pojęć w słowniku konceptualnym Balibara.

Zarysowanie kształtu, jaki uniwersalizm – w szczególności europejski uniwersalizm – przybiera w pracach francuskiego filozofa, właśnie na tle omówionej już propozycji Wallersteina, zdaje się dobrym punktem wyjścia do analizy, ponieważ sam Balibar we wprowadzeniu do ich wspólnej książki wspomina o dzielących ich różnicach. Sporządzony przez niego zestaw rozbieżności, autoryzowany przez jego amerykańskiego współautora, można potraktować także jako rodzaj dwuosobowej autoprezentacji. Balibar wyróżnia trzy wybory metodologiczne, które w zasadniczy sposób decydują o tym, że pomimo wspólnoty zainteresowań i wzajemnej zgody, co do większości tez stawianych przez obu badaczy, ich podejść nie można uznać za w pełni przystawalne. Warto te trzy różnice przywołać, ponieważ pozwalają one uwidocznić powody, dla których dla Wallersteina europejski uniwersalizm będzie przede wszystkim zamaskowaną retoryką władzy, podczas gdy dla Balibara pozostaje on jednak nośnikiem emancypacji, który pozwala przemyśleć samo pojęcie emancypacji i uwolnić je od nadmiernego progresywistycznego optymizmu i mesjanistycznego finalizmu.

Pierwsza obiekcja Balibara wobec Wallersteina dotyczy tego, na jakim poziomie rzeczywistości utrwała się uniwersalizm klas dominujących<sup>268</sup>. Balibar dostrzega wprawdzie, że logika ekonomiczna systemu-świata polega na uniwersalizacji pracy abstrakcyjnej i akumulacji kapitału, ale nie zgadza się, by redukować znaczenie uniwersalizmu do poziomu ekonomicznego. Zamiast rzutować ogólnosystemowy uniwersalizm na struktury społeczne i wywodzić z niego obiektywne pozycje i interesy klasowe – tak jak robi to Wallerstein – Balibar niejako odwraca perspektywę. Nie przechodzi on od ogólnych reguł reprodukcji systemu do poziomu relacji klasowych, gdzie wypracowywana jest hegemonia, ale rozpoczyna od bieguna immanencji. Chociaż kapitalizm niewątpliwie wykorzystuje opisaną przez Marksa strategię subsumcji pracy pod kapitał – coraz więcej aktywności podpada pod prawo wartości opartej na pracy, a ich charakter jest przekształcany w oparciu o potrzeby akumulacji<sup>269</sup> – to nie można redukować relacji społecznych do ruchu kapitału. Zadanie skonstruowania uniwersalizmu wyrasta zdaniem Balibara z zupełnie bazowego

---

<sup>268</sup> É. Balibar, *Preface*, [w:] É. Balibar, I. Wallerstein, *Race...*, s. 4-5.

<sup>269</sup> K. Marks, *Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, przeł. M. Ratajczak, Warszawa 2013, s. 93-95.

dla każdej złożonej struktury społecznej zapotrzebowania na istnienie podzielanego sensu – który łączy tak klasy posiadające, jak i wywłaszczone<sup>270</sup>. U źródeł każdego uniwersalizmu leży formalny egalitaryzm, który zakłada, że wbrew antagonizmom klasowym udaje się ustalić podzielany sens. Nie oznacza to jeszcze, że sens ten zabezpiecza egalitarny porządek. Może być on pełen podziałów i niesprawiedliwości, ale jego reprodukcja możliwa jest tylko dzięki internalizacji zasad, na których on się wspiera przez klasy zdominowane. Takie założenie niesie za sobą teoretyczne konsekwencje, które oddalają Balibara od Wallersteina. Partykularyzm nie jest naddatkiem do uniwersalizacji kapitału, dzięki której może ona zachować konstytutywne dla systemu-świata dysproporcje. Każdy uniwersalizm jest manifestacją jakiejś partykularnej ideologii, ale też każda partykularna ideologia – jeśli chce zdobyć hegemonię – musi przemawiać w języku uniwersalizmu. Nawet orędownicy skrajnego partykularyzmu muszą odwoływać się do uniwersalnej misji, jaką mają do spełnienia<sup>271</sup>: rasista przemawia w imieniu doskonalenia całej ludzkości, męski szowinista – w obronie zdrowych relacji rodzinnych, a nacjonalista twierdzi, że wyzwolenie jego narodu przyczyni się do powszechnej emancypacji ludów.

Stąd też wynika ważna korekta, jaką Balibar proponuje w odniesieniu do teoretycznego ujęcia globalnego kapitalizmu – to drugi punkt w protokole rozbieżności między badaczami. Wallerstein, przyznając prymat logice systemowej i rozpisany przez nią ekonomicznym pozycjom klasowym, skłonny jest ujmować wszystkie konflikty toczące się w systemie-świecie jako lokalne inkarnacje globalistycznych tendencji. Chociaż przewyciężenie nacjonalizmu metodologicznego i statycznego skrzywienia teorii marksistowskiej jest bliskie także Balibarowi, to sposób, w jaki dokonuje go Wallerstein nie przekonuje do końca francuskiego filozofa. Postuluje on wprowadzenie różnicy między jednostkami analizy ekonomicznej a jednostkami analizy politycznej. Nie kwestionując rozstrzygnięć sformułowanych przez Wallersteina w tym pierwszym obszarze, Balibar sprzeciwia się utożsamieniu z obszarem drugim. Reprodukcja systemu-świata nie odbywa się według autora *Trwogi mas* drogą jakiegoś rodzaju chytrności rozumu ekonomicznego, który dostosowywałby sferę polityki do swoich wymogów. Podczas gdy Wallerstein myśli o tym problemie dedukcyjnie („od ogółu do szczegółu”), Balibar podąża przeciwną drogą indukcyjną („od szczegółu do ogółu”), podnosząc to, jak wielość poszczególnych układów – uniwersalizmów

---

<sup>270</sup> É. Balibar, *We...*, s. 76.

<sup>271</sup> É. Balibar, *Racism and Nationalism*, [w:] É. Balibar, I. Wallerstein, *Race...*, s. 61

funkcjonujących na poziomie lokalnym i organizujących relacje społeczne – niejako ubocznie wytwarza system-świat<sup>272</sup>.

W ten sposób dochodzimy do trzeciej rozbieżności. Balibar zarzuca Wallersteinowi, że ten padł ofiarą ekonomistycznej iluzji, którą marksizm przejął od ideologii burżuazyjnej, którą miał przekroczyć. Liberalni ekonomiści uważali, że kapitalistyczny podział pracy wyposaża burżuazję w misję klasy uniwersalnej – uniwersalizacja pracy abstrakcyjnej, do której doprowadzają przedsięwzięcia gospodarcze kapitalistów, przyczynia się do powszechnego postępu, tym bardziej, że w ślad za nimi podąża burżuazyjna ideologia oświeceniowa. Marksizm zakwestionował liberalne uroszczenia, ale zachował ich strukturę po to, by klasą uniwersalną ogłosić proletariat. Klasa robotnicza znosząc partykularny ucisk, jakiego doświadcza i stając się – jako druga strona uniwersalizacji pracy abstrakcyjnej – klasą coraz potężniejszą w kategoriach ilościowych, miała zaprowadzić emancypację powszechną. O ile marksiści podkreślali zwykle rozrost proletariatu w kontekście narodowym, to Wallerstein jest bardziej zainteresowany jego ogólnosystemowym rozwojem, który staje się fundamentem nawet nie tyle internacjonalizmu – zakładającego współpracę narodowych proletariatów – co transnacjonalizmu, wymagającego od globalnej klasy robotniczej solidarnej walki ze strukturami systemu-świata. Pokazując, że reprodukcję kapitalizmu zabezpiecza wielość układów, które legitymizują częściowe uniwersalizmy, Balibar zrywa z apriorycznie rozumianymi klasami uniwersalnymi. Zamiast tego może on pokazać, że uniwersalistyczne roszczenie staje się kwestią walki politycznej, a pole, na którym ta walka się toczy nie jest dane – nie jest samo z siebie ani globalne, ani lokalne – ale samo zależy od zasięgu tego uniwersalistycznego roszczenia i mobilizacji politycznych, do których ono prowadzi. Dla Balibara podział pracy, wprowadzany przez kapitalizm i proces subsumcji, który zapewnia proletaryzację, a następnie przekształca ją, nie przyczynia się do stabilizacji pozycji klasowych, ale raczej destabilizuje każdy układ, wystawia go na chwiejność i tymczasowość. Logika ekonomiczna kapitalizmu nie powinna być zatem przepisywana na poziom polityczny. Przyczynia się ona do nowego konstytuowania się klas i innych tożsamości zbiorowych. Może mieć ona wpływ negatywny, rozbijający dotychczasowy porządek lub konstruktywny, pomagający zawiązać nowy ład (np. poprzez socjalizację produkcji), daleki jest jednak

---

<sup>272</sup> É. Balibar, *Preface*, [w:] É. Balibar, I. Wallerstein, *Race...*, s. 6.

od wszelkiego mechanicznego determinizmu. Kapitalizm stanowi w tym ujęciu materialne podłoże dla wspomnianego już kluczowego rozpoznania, którym posługuje się Balibar: niemożliwości tego, co społeczne<sup>273</sup>. Proces akumulacji dynamizuje przekształcenia politycznego: konieczność podstawiania kolejnych partykularyzmów w miejscu uniwersalizmu. To, czy będą one nośnikami emancypacji, czy też jej regresu, nie jest gwarantowane niczym poza walką polityczną. Balibar pozbywa się ze swojej filozofii wszelkich marksistowskich tendencji, które by takich gwarancji dostarczały.

W efekcie przekształcenia pojęciowe, jakich dokonuje Balibar można określić mianem procesu desubstancjalizacji uniwersalizmu. Traci on swój związek z jakąś apriorycznie ustaloną treścią, która miałaby zaświadczać o jego autentyczności. W tekście *On Universalism* Balibar zwraca zresztą uwagę, że treści ta nabiera zwykle w konfrontacji z jakimś określonym partykularyzmem, który ma zostać zanegowany<sup>274</sup>. Przykładowo, uniwersalizm kosmopolitycznej burżuazji będzie występował przeciwko przywiązaniu do ziemi feudałom, uniwersalistyczny internacjonalizm klasy robotniczej opowie się przeciwko dzielącym robotników państwom narodowym, a uniwersalizm praw człowieka zakwestionuje hierarchiczny, pseudo-naturalny porządek sprzed nastania nowoczesności. Skoro uniwersalizm jest zawsze kontekstowy, zakorzeniony w historyczno-społecznym konkretnie i w dyskursywnym pozycjonowaniu, jakie zajmuje wobec partykularyzmu, Balibar rezygnuje z prób przedstawienia jakiegoś prawdziwego uniwersalizmu. Skoro niedostępny jest eidetyczny, ponadczasowy, jeden dla wszystkich uniwersalizm, to należy przyjąć, że każdorazowo mamy do czynienia raczej z partykularyzmem roszcującym sobie pretensje do uniwersalizmu.

Wobec takiego rozpoznania można zająć dwa skrajne stanowiska, o których pisze inny francuski postalthusseriański poststrukturalista, Jacques Rancière<sup>275</sup>. Można albo uprawiać hermeneutykę podejrzeń, nastawioną na obnażenie ideologiczności uniwersalistycznych roszczeń partykularyzmu. W ten sposób postępują ci filozofowie, którzy wykazują na przykład, że prawa człowieka są w istocie prawami białych, dorosłych, heteroseksualnych mężczyzn z klas posiadających albo że prawo własności służy zachowaniu dominacji klas posiadających na nieposiadającymi. Druga strategia, po stronie której opowiada się sam Rancière miałaby na celu z rozpoznania

---

<sup>273</sup> Tamże, s. 7-8.

<sup>274</sup> É. Balibar, *On Universalism. In debate with Alain Badiou*, <http://eipcp.net/transversal/0607/balibar/en> (dostęp: 11.02.2018 r.).

<sup>275</sup> J. Rancière, *Na brzegach politycznego*, przeł. I. Bojadziejewa, J. Sowa, Kraków 2008, s. 108.

o ograniczoności uniwersalizmu uczynić zarzewie walki emancypacyjnej. Rancière jest zdania, że samo pojawienie się tych, którzy nie mają praw – których filozof nazywa „częścią bez przydziału” – nigdy nie prowadzi po prostu do objęcia katalogiem uprawnień wykluczonych, ale zmienia samo pole walki politycznej, a wraz z nim prowadzi do redefinicji uprawnień. Wobec tych dwóch strategii Balibar zajmuje postawę, która stara się przewyciężyć ich dychotomię. Podzielając z Rancière’em przekonanie o niekompletności społeczeństwa, o której zaświadcza istnienie „części bez przydziału”, a także zamiłowanie do radykalnej polityki, która pozwala tę „część bez przydziału” zmobilizować i zaburzyć porządek społeczny, Balibar nie przystaje na formalistyczne przeciwstawienie polityki i policji, prezentowane przez autora *Disagreement*. Policja, utożsamiona przez Rancière’a z administrowaniem reżimem widzialności i pilnowaniem podziału, który zostawia na marginesie wykluczonych, sama powinna być, zdaniem Balibara, ujęta jako element polityki<sup>276</sup>. Pozwala to przedstawić walki emancypacyjne poza manicheizmem, którego stawką jest pełne wyzwolenie albo popadnięcie w nowy reżim widzialności i nowe formy policyjne. Balibar jest bardziej reformistyczny i ma więcej zrozumienia dla *Realpolitik* niż Rancière. Jego zdaniem policja pozostaje złem koniecznym, z którym emancypacyjna polityka musi się mierzyć, by przebudowywać sprawowane przez nią formy kontrolne, dzięki czemu porządek polityczny może być bardziej uniwersalistyczny. Konieczna jest zarówno hermeneutyka podejrzeń, która pozwala ustalić, jakie dokładnie wykluczenia zachodzą w obowiązującym *status quo*, jak i strategia emancypacyjna, która w oparciu o te ustalenia pozwala te wykluczenia znosić, osłabiać, pozostawiając bez szwanku inne lub nawet powołujące nowe, bardziej lub mniej dotkliwe niż poprzednie.

Balibar twierdząc, że uniwersalizm jest jednocześnie nieosiągalny i konieczny dla postępowej polityki, w definitywny sposób rozstaje się z takim ujęciem, w którym uniwersalizm i partykularyzm postrzegane są jako całkowite przeciwieństwa<sup>277</sup>. Nawet najbardziej partykularystyczna polityka – tj. wspierająca wprost wykluczenia – musi przemawiać w języku uniwersalizmu, bo nie może sobie pozwolić na to, by zrezygnować z konstrukcji wspólnie podzielanego sensu. Z kolei nawet najbardziej uniwersalistyczna polityka – tzn. usiłująca swoim zasięgiem objąć wszystkich i usunąć między nimi wszystkie różnice – zawsze będzie w jakiś sposób wykluczająca. To samo ma na myśli Michał Kozłowski pisząc, że ustanawianie uniwersalizmu – które autor

---

<sup>276</sup> É. Balibar, *Citizenship*, Cambridge and Malden 2015, s. 122-123.

<sup>277</sup> É. Balibar, *On Universalism*...



nazywa także społecznym konstruowaniem równości – przyczynia się do uruchomienia dynamiki emancypacyjnych roszczeń, ale przemyca równocześnie partykularyzm, który stanowi ostatecznie ograniczenie uniwersalizmu i każe Kozłowskiemu nazywać go „wykluczającym”<sup>278</sup>. Podobnie jak Balibar, polski filozof wątpi, czy uniwersalizację można opisać na wzór dialektyczny, zgodnie z którym określony partykularyzm przewycięża swoje przeciwieństwo, osiągając wyższy poziom realizacji. Na modłę poststrukturalistyczną Kozłowski nie zajmuje się rozważaniem kształtu świata pełnego uniwersalizmu, w którym nie będą występować nierówności. Zamiast tego, pokazuje, w duchu Balibarowskim, że ustanawianiu uniwersalizmu zawsze towarzyszy jakiegoś rodzaju reprodukcja czy generacja partykularyzmu. W związku z tym Balibar proponuje zrezygnować z posługiwania się podziałem na polityki uniwersalistyczne i partykularystyczne. Podział ten odnosi się jedynie do celów deklaracyjnych tych polityk, do otwarcie głoszonych motywacji, jakie przyświecają im zwolennikom. Dla francuskiego filozofa istotniejsze są natomiast konsekwencje realizacji tych polityk<sup>279</sup>.

Do tego momentu propozycje teoretyczne Balibara – nawet jeśli postuluje on kontekstowe badanie uniwersalizmu – mogą jawić się jako schematyczne, niemal formalistyczne. Przechodzę teraz do tej części jego dorobku, w którym stosuje swoją siatkę pojęciową do analizy wzlotów i upadków uniwersalizmu w historii politycznej. Moje rozważania będą ogniskować zwłaszcza wokół tych wątków, które pozwalają Balibarowi wypracować autorski pogląd na uniwersalizm europejski.

Uczynienie z uniwersalizmu zasadniczego problemu filozofii politycznej bierze się u Balibara z jego odczytania nowoczesności. Dla francuskiego autora nowoczesność wyznacza absolutny przełom w historii politycznej, odznaczający się ufundowaniem polityki na obietnicy spełnienia uniwersalizmu<sup>280</sup>. Od obietnicy tej nie ma odwrotu, co nie oznacza, że istnieje gwarancja jest spełnienia, czy nawet stałego, choćby powolnego postępu na drodze dojścia do jej realizacji. Balibar zakłada jednak, że wszelkie próby otwartego zakwestionowania uniwersalizmu, porzucenia zadania jego konstrukcji mogą być jedynie chwilowe, ponieważ będą automatycznie mobilizowały kontrmobilizacje w obronie uniwersalizmu. Według filozofa uniwersalizm ma strukturę tego, co za Cynceronem nazywa *aequa libertas*, czy też – w swoim ojczystym języku – *égalité*, a co w języku polskim najtrafniej chyba można przetłumaczyć jako

---

<sup>278</sup> M. Kozłowski, *Znaki równości. O społecznym konstruowaniu stosunków egalitarnych*, Warszawa 2016, s. 125-127.

<sup>279</sup> É. Balibar, *On Universalism...*

<sup>280</sup> É. Balibar, *Equaliberty...*, s. 9.

„równowolność”<sup>281</sup>. Zakłada ona, że równość i wolność przysługują bezwarunkowo wszystkim. Jednak, chociaż jej obietnica jest prawdziwie bezgraniczna, to już w swojej nowoczesnej genezie – której Balibar upatruje, w dość frankocentryczny sposób, w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku – podmiot praw wpisany zostaje w ograniczenia. Zwiastuje to już samo tytułowe oddzielenie człowieka od obywatela, za którym podążają kolejne, przede wszystkim przeciwstawienie wolności i równości<sup>282</sup>. Powołane w ten sposób granice uniwersalizmu wskazują zarazem kierunki dalszej uniwersalizacji: musi ona zmierzać, z jednej strony, do scalenia wolności i równości poprzez zniesienie nowych nierówności i ucisku (aspekt intensywny), z drugiej zaś do zniesienia różnic między obywatelami a nie-obywatelami (aspekt ekstensywny)<sup>283</sup>, choć progresywna zgodność między oboma aspektami uniwersalizacji nie jest przesadzona. Porządek, który nie będzie reformował się pod wpływem uniwersalistycznych mobilizacji, które będzie jedynie cementował prawa już nabyte, będzie musiał przybrać formę antydemokratyczną. A de-demokratyzacja, która jest sprzeczna z nowoczesnym przełomem ugruntowanym na uniwersalizmie, wywoła uniwersalistyczną reakcję, dzięki której dotychczasowe granice uniwersalizmu – wewnętrzne i zewnętrzne – zostaną przesunięte. W perspektywie uniwersalizmu Balibar opisuje zarówno walki o obywatelstwo socjalne, których celem jest zagwarantowanie katalogu praw społecznych wykraczających poza formalnoprawne zdobycze rewolucji burżuazyjnych<sup>284</sup>, jak i mobilizacje wszelkich grupy reprezentujących mniejszości – feministycznych, antyrasistowskich, etnicznych czy seksualnych – które ubiegają się o pełną inkluzję społeczną. W aspekcie ekstensywnym Balibar zainteresowany jest ruchami migranckimi, uchodźczymi – szczególnym zainteresowaniem obdarza walkę nieudokumentowanych imigrantów (*sans-papiers*) we Francji i sytuację społeczną zdominowanych przez imigrantów i ich potomków przedmieść wielkich miast (*banlieues*)<sup>285</sup>. Postępy uniwersalizmu, które opisuje filozof dalekie są od liniowości. Balibar jest wyczulony na to, jak uniwersalizacja w jednym kierunku skutkuje pogłębianiem wykluczeń na innej płaszczyźnie: w tym duchu krytycznie wyraża się o projekcie narodowego państwa socjalnego, które realizując obietnicę równości społecznej, równocześnie reglamentuje ją dla własnych obywateli, wykluczając

---

<sup>281</sup> Tamże, s. 4.

<sup>282</sup> Tamże.

<sup>283</sup> Tamże, s. 12.

<sup>284</sup> É. Balibar, *Citizenship...*, s. 45.

<sup>285</sup> Tamże, s. 62-63.

nie tylko obcych, ale często też grupy mniejszościowe (np. poprzez patriarchalny model męskiego żywiciela rodziny, który przyczynia się do nierówności genderowych).

Aby utrzymać wewnętrznie sprzeczny, ekskluzywny charakter uniwersalizmu, prowadzona w jego obronie polityka musi wcześniej czy później odwołać się do konstrukcji antropologicznych, typowych dla przednowoczesności różnic antropologicznych<sup>286</sup>. Zawiązywaniu równości towarzyszy więc stygmatyzujący, dyscyplinujący dyskurs, przyczyniający się do konstruowania różnic, które prezentuje się jako znaturalizowane. Często posługuje się on językiem biopolitycznym, które przypisuje wykluczonym esencjalistyczne cechy, których rzekomo nie mogą się oni pozbyć. W tej roli wystąpić może koncepcje biologicznej niższości ras nie-białych, antropologicznej ułomności kobiet względem mężczyzn, urasowienia klas niższych jako irracjonalnych i wymagających ucywilizowania czy heteronormatywna patologizacji mniejszości seksualnych. Fenomen reprodukcji tych różnic według Balibara nie polega wcale na odtwarzaniu jakichś przednowoczesnych residuów, ale stanowi trwały rys nowoczesności, szaleństwo w obrębie oświeceniowego rozumu. Strategie stereotypizacji, represji lub urabiania inności, o których wspomina Balibar, służą utrzymaniu wykluczeń<sup>287</sup>. Ale istnienie różnic przyczynia się równoległe do krytyki każdego wykluczającego uniwersalizmu. W zglobalizowanej polityce powrót do antycznej *isonomia*, uznania w obrębie wspólnoty, któremu towarzyszy czytelne wykreślenie granic, za którymi egzystują nierówni, jest już niemożliwy – ludzkość jest zbyt zróżnicowana, by mogła stać się przedmiotem takiej dyskursywnej operacji. Z drugiej strony, dla ustanowienia maksymalistycznie pojmowanego uniwersalizmu taka operacja wydaje się konieczna<sup>288</sup>. Na sprzeczności tych dwóch wartości – różnicy i równości – opiera się cała dynamika uniwersalistycznej polityki. Granice uniwersalizmu coraz trudniej dają się zlokalizować. Aby istniało zewnątrz – czy też wewnętrzne zewnątrz, ponieważ Balibar uważa, że wykluczeni są raczej włączeni jako wykluczeni<sup>289</sup> – konieczna jest jego efektywna reprodukcja, a ta podlega ciągłej kontestacji. To dlatego Balibar taką wagę przywiązuje do praktyk oporu migrantów: przybywając z zewnętrznego zewnątrz i zamieszkując i pracując w wewnętrznym zewnątrz (obozy, przedmieścia, czarny rynek, „brudna” robota skrywana przed spojrzeniem obserwatorów), kwestionują oni granice antropologiczne, w ramy których

---

<sup>286</sup> Tamże, s. 80.

<sup>287</sup> É. Balibar, *Equaliberty...*, s. 130.

<sup>288</sup> Tamże, s. 129.

<sup>289</sup> Tamże, s. 201.

usiłuje się ich wpisywać. Nie znaczy to, że Balibar uważa walki migranckie za jednoznacznie uniwersalistyczne. Wewnętrzna sprzeczność między uniwersalizmem a partykularyzmem odtwarza się także w ich ramach: przykładowo, zamieszki, które mają na celu napiętnować policyjną przemoc na tle rasowym i pozwolić imigrantom wyjść z cienia, z obywatelstwa „drugiej kategorii”, zderzają się z francuskim typem uniwersalizmu, który nie akceptuje np. podrzędnej roli kobiet wśród współobywateli z rodzin muzułmańskich, albo manifestacji własnego wyznania w przestrzeni publicznej, która kłóci się z zasadami państwa laickiego<sup>290</sup>. W związku z tymi napięciami, Balibar nie jest zwolennikiem radykalnego domagania się pełni uniwersalizmu od zaraz. Postulaty całkowitego zniesienia kontroli granicznych musiałyby się jego zadaniem skończyć rozpowszechnieniem jeszcze bardziej zmyślnych i gwałcących uniwersalizm technologii kontroli<sup>291</sup>. Wobec tego możliwe wydaje się jedynie stopniowe negocjowanie z obowiązującym typem uniwersalizmu w celu takiego jego pogłębienia, na jakie jest on w danym momencie gotowy bez ryzykowania załamania porządku społecznego. Żeby takie negocjacje były rzeczywiście możliwe, Balibar promuje model aktywnego, zrewoltowanego obywatelstwa, w którym o tym, czy faktycznie dysponujemy pełnią praw decyduje to, czy przysługuje nam możliwość wypowiedzenia posłuszeństwa i domagania się aktualizacji równowolnościowej obietnicy<sup>292</sup>. Jak pisałem w części I, gdzie była mowa o tym, jak Balibar pojmuje polityczną rolę granic: to właśnie granice, które nie znajdują się już jedynie w tradycyjnych lokalizacjach (na brzegach wspólnoty), ale przenikają całe ciało polityczne, są przestrzeniami, w których taka aktualizacja jest możliwa. Granica służy zarówno ustanawianiu ekskluzji, definiowaniu konstytutywnego Innego (zewnętrznego lub wewnętrznego), jak i walkom o większą inkluzję. Nigdy nie powinny one polegać po prostu na asymilacji do większościowego wzorca, ale każdorazowo na kontestacji tego, co w danej sytuacji uchodzi za wzorzec przynależności.

Starając się jakoś uogólnić strukturalne powiązania między uniwersalizmem a ideologiami partykularystycznymi, Balibar diagnozuje kilka modelowych strategii, które zrównując ze sobą przedstawicieli danego narodu, płci, rasy – a zwykle łącząc ze sobą te trzy osie podziału – kreują normatywny i silnie wykluczający dyskurs. Określenie tego, co stanowi o istocie człowieczeństwa, zdrowia, czystości, normalności,

---

<sup>290</sup> Tamże, s. 240.

<sup>291</sup> Tamże, s. 274.

<sup>292</sup> Tamże, s. 284.

rozumności, siły itd., wymaga wprowadzenia klasyfikacji różnic, w czym pomocna jest naturalizacja tych różnic, obudowanie jej genealogią (szlachtetnym lub zdegenerowanym pochodzeniem) czy estetyzacją cech (kult siły i patologizacja słabości)<sup>293</sup>. Hierarchia narodów, płci i ras, uzasadniana wyjątkowym pochodzeniem, optymalnym kształtem czaszki czy przymierzem z opatrnością, rości sobie pretensje do uniwersalności i uzasadnia jak najbardziej uniwersalistyczną politykę, która nie ogranicza się do zarządzania własnymi sprawami, ale czyni z nacjonalizmu, seksizmu i rasizmu nosicieli sprawy ogólnoludzkiej: wytępienia ras zdegenerowanych, obrony rodziny, eksportu cywilizacji czy jedynej właściwej religii. Nawet najbardziej odrażające formy spełniania uniwersalizmu – jak segregacja rasowa, przemoc domowa czy planowa eksterminacja – przedstawiane są jako obietnice ulepszenia człowieczeństwa, poprawy obyczajów, kondycji, zdrowia, higieny, wyciągnięcia zapóźnionej części ludzkości ze stanu dzikości czy barbarzyństwa, zagwarantowania jej owoców postępu, edukacji, kultury i bezpieczeństwa. Znaczenia przypisywane klasom niższym, motłochowi, masie, pospólstwu, tłuszczy, włóczęgom – nieczystość, nieracjonalność, lenistwo, zepsucie obyczajów, cherlawość, emocjonalność, niepohamowana popędowość – okazują się pokrywać z własnościami kojarzonymi z tymi grupami zewnętrznymi, które przyłączane są do uniwersum znaczeniowego na zasadzie podległości: imigrantami, innowiercami czy nomadami. Normalizujące podziały, tak typowe dla rasizmu, seksizmu i nacjonalizmu, wyrastają wedle autora *Filozofii Marksa* z elityzmu, czyli ideologii klas posiadających<sup>294</sup>. To właśnie elita funkcjonuje w dyskursach narodotwórczych i rasistowskich w roli depozytariuszki duchowej i biologicznej czystości: nieskazitelnych genów, szlachtetnego pochodzenia, niedoścignionej moralności, obyczajów i gustu. Balibar zauważa, że pierwotnie pojęcie rasy nie odnosiło się do wykluczeń zewnętrznych i nie było motywowanie etnicznie czy biologicznie – a przynajmniej nie w nowoczesnym sensie, który dla nas jest zrozumiały. Rasa miała sens klasowy i religijny, pozwalała nakreślić stratyfikację wewnątrz społeczeństwa: oddzielić arystokrację i właścicieli niewolników od klas ludowych, a także chrześcijan od niewiernych. W przednowoczesnych kategoriach charakter tego podziału był jednak zewnętrzny: mity o odmiennym pochodzeniu szlachty od reszty społeczeństwa stanowiły uzasadnienie dwóch stanów społecznych, których nie dzieliła różnica stopnia, ale różnica jakościowa. Urasowanie czy też biologizacja podziału

---

<sup>293</sup> É. Balibar, *Racism...*, s. 55-57.

<sup>294</sup> É. Balibar, *Class Racism*, [w:] É. Balibar, I. Wallerstein, *Race...*, s. 206.

klasowego – i układowienie podziału narodowego, etnicznego, religijnego – nie są zresztą zjawiskami przewyższonymi w historii: narastanie antagonizmu klasowego sprzyja utożsamieniom proletariatu z rasami niższymi, a nawet tym, co nieludzkie, zaś odmiennosc imigrantów wykorzystywana jest do powiazania jej z pejoratywnymi własnościami przypisywanymi klasom ludowym (niechęć do pracy, patologie społeczne, przestępczość, brud itd.)<sup>295</sup>. Należy pamiętać, że nazwa proletariat narodziła się w starożytnym Rzymie na opisanie położenia najuboższej warstwy ludności, której jedynym bogactwem było potomstwo (łac. *proles* – latorośl, potomstwo). Za wizerunek rozmnażającego się jak króliki motłochu odpowiada utożsamienie kobiet z biologicznymi depozytariuszki cnót narodowych i rasowych. Seksistowski komponent wykluczającego uniwersalizmu objawia się przekonaniem, że czystosc naszych kobiet, matek, żon i córek musi być chroniona przed obcą inwazją, podczas gdy ich kobiety są przekazicielkami nieczystości: rozmnażają się ponad miarę, by zalać nas obcym potomstwem i naciągnąć nas jeszcze na zasiłki rodzicielskie. To właśnie kobiety są mocniej narażone na paternalistyczny uniwersalizm: jego nosicielki muszą zostać otoczone opieką i zamknięte w klatce konwenansów, podczas gdy jego rywalki należy poddać kontroli, a w skrajnych przypadkach (ofiary gwałtów w trakcie konfliktów zbrojnych) przypuścić bezpardonowy atak na ich zdolności reprodukcyjne. Balibarowi w bardzo interesujący sposób udaje się pokazać, jak podstępnie i zmyślnie może artykułować się rasizm jako podstawowa ideologia ekskluzji. Coraz rzadziej jest to rasizm biologiczny, odwołujący się do pigmentacji skóry czy różnic fizycznych, a coraz częściej rasizm ukryty pod warstwą nacjonalizmu, w wyniku urasowania klas niższych przy pomocy różnic kulturowych i stylów życia, na mocy pseudo-progresywistycznej troski<sup>296</sup> o prawa kobiet, mniejszości seksualnych czy dobrostan zwierząt (w równym stopniu zagrożonych przez tradycjonalizm Innego) czy w formie fenomenu post-rasistowskiego rasizmu – czy też rasizmu bez ras – w którym wykluczenie bazuje wyłącznie na pozornie neutralnych kryteriach technokratycznych, skrywających uprzedzenia rasowe (np. zwiększona represyjność w dzielnicy wielokulturowej tłumaczona jest podwyższonymi wskaźnikami przestępczości, a nie składem etnicznym jej mieszkańców)<sup>297</sup>. Wszystkie te negatywne określenia zbiegają się w niedookreślonej figurze imigranta – jest nim rzeczywisty lub potencjalny

---

<sup>295</sup> Tamże, s. 209.

<sup>296</sup> M. Bobako, *Islamofobia...*, s. 219.

<sup>297</sup> É. Balibar, *Is there a 'neo-racism'?*, [w:] É. Balibar, I. Wallerstein, *Race...*, s. 26-27.

imigrant, legalny lub nielegalny, dopiero co przybyły, mieszkający w nowym miejscu wiele lat z pełnym prawem pobytu lub obywatelstwem, a nawet drugie czy trzecie pokolenie potomków imigrantów. Imigrant jest kimś, kto nie pasuje do uniwersalistycznego wzorca. Następuje też swego rodzaju eksport kategorii imigranta w stosunku do obcokrajowców, który Balibar odnotowuje w Unii Europejskiej (lub internalizacja obcego we własnym społeczeństwie)<sup>298</sup>: na przykład stereotyp „leniwego Południowca”, na którego muszą składać się oszczędni i ciężko pracujący prawdziwi Europejczycy z Północy, jest kalką stereotypu pazernego imigranta utuczonego na zasiłkach, na które zrzucają się uczciwi obywatele. Obserwujemy zatem strukturalne powiązania między dyskursami wykluczenia wewnętrznego i zewnętrznego, na których wspiera się uniwersalizm.

Co istotne dla moich rozważań, analizy Balibara pozwalają mu sformułować niezwykle aktualną diagnozę, odpowiadającą na najbardziej nabrzmiałe problemy polityczne Europy. Zrekonstruowana powyżej zależność uniwersalizacji i partycularyzacji najpełniej wyraża się w europejskim uniwersalizmie, który z jednej strony przyczynia się do integracji kontynentu, znoszenia barier przepływu, wymiany kulturowej – najogólniej rzecz ujmując, do konstrukcji wspólnego świata Europejki i Europejczyków – z drugiej strony ten wspólny świat staje się opisanym przez niemieckiego filozofa Petera Sloterdijka kryształowym pałacem<sup>299</sup>: wielką cieplarnią, która zabezpiecza dobrobyt, bezpieczeństwo i przywileje ekskluzywnej części ludzkości przed tymi, którzy marzą o polepszeniu swojego położenia. Balibar ostrzega, że Europa urasawia samą siebie, przez co zaprzecza swojej uniwersalistycznej istocie, którą rekonstruowałem w części II rozprawy<sup>300</sup>. Balibar zgadza się bowiem z tymi wspomnianymi już autorami – jak De Rougemont, Bauman, Beck, Cacciari, Gasché czy Guenoun – że do istoty Europy należy to, że każdorazowo musi ona ją przekraczać, że zna ona tylko takie granice, które trzeba w końcu sforsować. To rozpoznanie nie jest jednak dla francuskiego filozofa jednoznacznie optymistyczne, ponieważ postępom uniwersalizacji towarzyszy według niego zawsze jakieś wytwarzanie nowych granic dla nich, niekoniecznie mniej kłopotliwych niż te przekraczane<sup>301</sup>. Jednak niezdeteminowanie Europy stanowi swoiste zaproszenie do uniwersalizacji. Jeżeli chce ona zachować swoją istotę, to musi z niego skorzystać – w przeciwnym razie ugrzęźnie

---

<sup>298</sup> É. Balibar, *Racism and Crisis*, [w:] É. Balibar, I. Wallerstein, *Race...*, s. 220-223.

<sup>299</sup> P. Sloterdijk, *Kryształowy...*

<sup>300</sup> É. Balibar, *Trwoga...*, s. 280.

<sup>301</sup> Tamże, s. 382-383.

w jakiejś partykularnej tożsamości, a wówczas granice jej uniwersalizmu staną się murami twierdzy (na zewnątrz) i punktami kontrolnymi (wewnątrz). W efekcie Europa doświadczy typowego kryzysu autoimmunologicznego – który opisywałem za włoskim filozofem Roberto Esposito w części I rozprawy – chcąc ochronić się przed zewnątrz, wywoła przeciwności, które okażą się dla niej bardziej zabójcze niż intruzi, przez co europejski uniwersalizm dozna implozji. Skrajnym wariantem takiej kryzysogennej postawy jest i dla Balibara i dla Esposito faszyzm, który rozwijając śmiertcioną logikę walki z wrogiem zewnętrznym i wewnętrznym, musi ostatecznie uczynić z własnej wspólnoty wspólnotę śmierci, kiedy zostaje ona beznadziejnie obleżona i skażona nieczystą krwią i działalnością wichrzycieli<sup>302</sup>.

Dla Balibara stawką ocalenia europejskiego uniwersalizmu jest więc ucieczka przed brunatną Europą. Nie może być to jednak po prostu ucieczka w naiwny uniwersalizm, który pozostaje ślepy na towarzyszący mu partykularyzm. Musi być to niejako uniwersalizm wyższego rzędu, jakiś metauniwersalizm, który będzie zdolny zdekonstruować sam siebie i otworzyć się na swoją inność. Okazuje się zatem, że o ile dla Wallersteina europejski uniwersalizm był pojęciem, za pomocą którego amerykański socjolog oddawał niezdolność Europejczyków do poradzenia sobie z różnicą, o tyle Balibar upatruje w nim nadziei na realizację tego zadania. Sukces nie jest jednak zagwarantowany. Europa nie ma monopolu na uniwersalizm, bo każde uniwersalistyczne roszczenie niesie za sobą zagrożenie wykluczenia. W jaki sposób można to zagrożenie zminimalizować? Aby odpowiedzieć na to pytanie, odwołuję się do dwóch typologii, które znajdujemy w pracach Balibara. Pierwsza stanowi próbę niejako schematycznego, abstrakcyjnego rozpisania matrycy uniwersalizacji. Drugą można potraktować jako wypełnienie w tej matrycy w celu zdefiniowania scenariuszy przyszłości dla Europy.

Balibar wyróżnia trzy modusy, w których występuje uniwersalność: fikcyjny, idealny (symboliczny) i realny<sup>303</sup>. Ta inspirowana Lacanowską psychoanalizą (symboliczne-wyobrażeniowe-Realne)<sup>304</sup> triada występuje w dynamicznych powiązaniach, dzięki którym zachodzi uniwersalizacja. Uniwersalnością fikcyjną nazywa Balibar każdą próbę skonstruowania wspólnego świata, która normalizując i zrównując, rodzi swoją zewnętrzną patologię. Fikcyjność tego modusu uniwersalizmu

---

<sup>302</sup> Tamże, s. 284; R. Esposito, *Pojęcia...*, s. 125.

<sup>303</sup> Tamże, s. 366-377.

<sup>304</sup> T. Myers (red.), *Žižek...*, s. 39-50.



nie polega na tym, iż byłby on nieprawdziwy. Działa ona na wzór wspólnot wyobrażonych, opisanych przez Benedicta Andersona<sup>305</sup>. Amerykański badacz zauważył, że trwałość narodu opiera się na wyobrażonym obrazie wspólnoty, funkcjonującym w podzielanym porządku znaczeniowym. To, że wspólnota narodowa jest wyobrażona, a nie materialna (w potocznym utożsamieniu materialności z fizycznością) – niemożliwa do zgromadzenia w jednym miejscu o jednym czasie w celu przedstawienia swojej pełni – nie umniejsza jednak, zdaniem Andersona i Balibara, jej realności: członkowie wspólnoty postępują tak jakby istniała ona naprawdę i w chwilach próby (wojny, kryzysu, zagrożenia czy żałoby) rzeczywiście daje ona o sobie znać. To właśnie to wymuszone odkładanie w czasie spełnienia obietnicy pełni społeczeństwa wytwarza drugi modus uniwersalizmu, który Balibar nazywa idealnym lub symbolicznym. Będąc odroczonej obietnicą, uniwersalność generuje mobilizacje – „perwersyjny efekt abstrakcyjnego uniwersalizmu”<sup>306</sup> – które mają przyspieszyć jej realizację. Okazują się one cząstkowe, ich postęp nie jest przesądzony, ale powołując nowe uniwersalizmy fikcyjne dają nadzieję na to, że będą one bardziej inkluzywne. Wreszcie, dialektyka fikcyjnego i idealnego uniwersalizmu odbywa się w kontekście działania uniwersalności realnej, która dla Balibara jest tożsama z akumulacją kapitału, na obecnym poziomie wyrażającą się w procesach globalizacji. Dzięki uniwersalności realnej – czy też mondializacji (fizycznej konstrukcji wspólnego świata) – wzrasta skomplikowanie struktur społecznych, a przeto i liczba granic, na których zasadzają się podziały i hierarchie, ale wokół których toczą się walki emancypacyjne. Postęp uniwersalności realnej nie gwarantuje żadnego *telos*, w którym uniwersalizm fikcyjny mógłby dojrzeć do stanu pełni światowego społeczeństwa bez wykluczeni i stałby się tym samym jakimś autentycznym uniwersalizm. Dostarcza on natomiast bodźców dla przemian uniwersalizmu fikcyjnego i dla poszerzania horyzontów uniwersalizmu idealnego.

Jak takie formalne ujęcie modusów uniwersalizmu przekłada się na sytuację Europy? Zdaniem Balibara konstytuuje się ona obecnie na cztery główne sposoby, którym odpowiadają wzorce konstruowania granic i ich przekraczania (uniwersalizacji)<sup>307</sup>:

---

<sup>305</sup> B. Anderson, *Wspólnoty...*

<sup>306</sup> É. Balibar, *We...*, s. 59-60.

<sup>307</sup> É. Balibar, *Europe as...*

- 1) znane z prac Samuela Huntingtona zderzenie cywilizacji: istnieją wielkie obszary kulturowe o partykularnych tożsamościach, granice między nimi są nieprzepuszczalne, generują zderzenia światów – cywilizacje ekspansywne, o aspiracjach do dominacji próbują narzucić swój partykularyzm jako uniwersalizm. Przyrost uniwersalizacji realnej (globalizacja) musi prowadzić do wzrostu konfliktów. Ich strony tkwią w swoich uniwersalizmach fikcyjnych (cywilizacja), nie są zdolne do ich redefinicji. Uniwersalizmem idealnym jest umocnienie i ochrona własnej cywilizacji lub jej ekspansja na zewnątrz. Konsekwencją jest Europa, która jest zamkniętą w sobie twierdzą lub próby powrotu do Europy imperialistycznej, która uważa swoją cywilizację za uniwersalną.
- 2) model globalnej sieci czy społeczeństwa sieciowego, konceptualizowany przez takich autorów jak Manuel Castells czy Saskia Sassen. Postęp techniczny, nowe technologie komunikacyjne, przepływy (uniwersalizacja realna) osłabia porządek suwerennych państw i ufundowane na nich uniwersalizmy fikcyjne (naród, państwo, terytorium, wspólnota, granice). Pojawia się ideologia globalizmu jako nowy uniwersalizm fikcyjny, towarzyszący postępom uniwersalizacji realnej. Wytwarza on jednak właściwe sobie sprzeczności, nierówności, napięcia, które rodzą kontrruchy – przepływom kapitału, informacji, towarów, ludzi towarzyszy zawiązywanie się reformistycznych sieci protestu (alterglobalizm), występują także ruchy defensywne (antyglobalizm). W tym modelu Europa albo może uchronić się przed globalizacją, uciekając się do partykularyzmu (protekcjonizm, zamykanie granic, obrona suwerenności), albo może wspierać globalizację, przez co będzie się ona rozpląwać w abstrakcyjnej, kosmopolitycznej przestrzeni przepływów. Wyjście z tej alternatywy jest możliwe, jeżeli Europa stanie się częścią globalnej walki o sprawiedliwość społeczną, tracąc wówczas swoją odrębność.
- 3) model centro-peryferyjny, którym posługuje się Wallerstein i inni teoretycy szkoły systemów-światów, dependyżmu czy postkolonializmu. Opisuje on nierównowagi rozwojowe między Europą a jej zewnątrzem i w obrębie samej Europy. Uniwersalizm nie jest tu przeciwieństwem partykularyzmu – jak w dwóch poprzednich modelach – ale jego rozwój, w formie systemu-świata sprzyja reprodukcji relacji centrum-peryferie.
- 4) konceptualizowany przez samego Balibara program Europy jako przejścia,

granicy czy terminalu (nawiązując do analiz zamieszczonych w częściach I i II). Opiera się on na diagnozie mówiącej, że Europa dokonała uniwersalizacji na cały świat i współczesna historia stanowi zmaganie z reperkusjami tego procesu. W związku z tym nie ma już wnętrza i zewnątrz Europy – świat tracił swoje centrum, istnieją tylko peryferia, które mierzą się ze wspólnymi wyzwaniami transgranicznymi, takimi jak kryzys klimatyczny, migracje, wojny, hybrydyzację tożsamości itp. Świat jednak nie może rozpląnąć się w abstrakcji procesów globalizacyjnych, bo odpowiedzią na nie są procesy immunologiczne, obrona suwerenności i granic. Balibar w związku z tym rozumie Europę jako jednostkę niemożliwą do przetrwania w jakiejś partykularnej formie, choć konieczną do zachowania samej możliwości polityki wobec globalizacji. Europejski uniwersalizm byłby w tym ujęciu odpowiednikiem Derridańskiej *khory* – bezzałożeniową przestrzenią zaistnienia polityki, umożliwiającą kwestionowanie wszelkich założeń, w tym założenia o braku założeń. Europejski uniwersalizm realizowałby zatem strategię, która byłaby mu fundamentalnie obca według Wallersteina – umożliwiałby on ugoszczenie różnicy bez asymilacyjnej przemocy, stawałby się pluriwersalizmem. Jak pisze Balibar:

Uniwersalne jest tylko aporetycznie, a przede wszystkim jedynie dzięki sąsiedztwu, interferencji, problemowemu utożsamianiu się z innym, z tym, co wcale nie jest nim samym. Tym sposobem uniwersalne – o ile było i jest jedno – byłoby więzią czy też przejściem od jednej postaci do drugiej. Samo to przejście nie ma jednak żadnej postaci, żadnej jednolitości, żadnej stabilności, jest tylko przesunięciem, konfliktem, nieporozumieniem lub rozdarciem<sup>308</sup>.

To dlatego Balibar stwierdził – o czym pisałem w części II – że Bałkany, postrzegane zazwyczaj jako Inny Europy, są raczej jej alegorią, która przedstawia jej niemożliwość, niedomykalność jej granic i immanentne dla niej procesy różnicowania, które kwestionują każdą zamkniętą tożsamość. Europejski uniwersalizm okazuje się nośnikiem emancypacji nawet nie w tym sensie, że wpisana jest w niego transgresja swoich granic, teleologia, niezgodność między rzeczywistością a ideałem, ale możliwość wyczerpywania granic własnej transgresji. Dla Balibara Europa nie ma granic, bo sama jest granicą, dlatego opiera się wszelkiej substancjalizacji, wszelkiemu

---

<sup>308</sup> E. Balibar, *Trwoga...*, s. 383.

ujednostkowieniu, choć jednocześnie nie może być bezforemna i skazana jest na jakąś prowizoryczną formę istnienia<sup>309</sup>. Zamiast podnosić narodową suwerenność na wyższy – europejski – poziom, Europa powinna uznać, że Inny, jej konstytutywne zewnętrzne jest zarazem jej wnętrzem, dzięki któremu każda uzyskana przez nią tożsamość nawiedzana jest przez nie-tożsamość. Nawiązując do Husserlowskiego stwierdzenia, że Europa jest funkcjonariuszką ludzkości i jej postępu, Balibar pisze, że rola ta nie może realizować się dłużej w ten sposób, że Europa interpretuje cały świat, a cały świat przegląda się w Europie. Przed Europą staje zupełnie nowe zadanie: staje się ona praktyką przekładu kulturowego wszelkich interpretacji, pośredniczką w obustronnej translacji między partykularnymi tożsamościami<sup>310</sup>. To Europa, która jest nie tyle kontynentem, przestrzenią geograficzną, jednostką cywilizacyjną czy strukturą polityczną, co transcendentnym warunkiem możliwości demokratyzacji demokratycznej polityki i wyczerpywalności granic tego, co polityczne.

W jaki sposób to zadanie mogłoby zostać zrealizowane? Balibarowi bliskie są pomysły przerzucenia mostów między figurą obywatela a rezydenta<sup>311</sup>. Obywatelstwo powinno zostać uwolnione od suwerenności, terytorium, pochodzenia i zbliżyć się do elastyczności i nomadyczności typowej dla rezydencji. Z kolei rezydentom powinno się zapewnić więcej stabilności, przewidywalności i bezpieczeństwa, charakterystycznych dla obywatelstwa. Za kluczowe Balibar uznaje porzucenie fantazji o tym, że lud może utożsamić się sam ze sobą, osiągnąć swoją pełnię, w jakikolwiek sposób zebrać się w jednym miejscu i ogłosić definitywnie i nieodwołalnie „to my jesteśmy ludem”. Otwarcie się na mechanizmy stawania-się-ludem czy na Deleuzjański „lud, którego brakuje”<sup>312</sup> (część II), jest warunkiem możliwości utrzymania w mocy idealnego uniwersalizmu, który towarzyszy nam od przełomu nowoczesnego. Zaslugą Balibara jest pokazanie, do jakiego stopnia fikcyjny uniwersalizm „wspólnoty europejskiej” wyradza się coraz bardziej w zaprzeczenie idealnego uniwersalizmu, który może pozostać nośnikiem emancypacji.

---

<sup>309</sup> É. Balibar, *We...*, s. 219-221.

<sup>310</sup> Tamże, s. 234.

<sup>311</sup> É. Balibar, *Equaliberty...*, s. 276.

<sup>312</sup> Tamże, s. 290.

### 3.4 Co uniwersalizuje Europa? Debata postkolonialna

W poprzednich podrozdziałach omawiałem spory o uniwersalizm i europejski uniwersalizm, jakie rozgrzały wśród autorów europejskich czy – szerzej – zachodnich. Jeśli jednak do podstawowych zarzutów, jakie podnoszone są tych sporach, należy zarzut europocentryzmu, koniecznie wydaje się poświęcenie wkładowi, jaki do debat nad europejskim uniwersalizmem wnieśli badacze spoza Europy. Nie chodzi tu wyłącznie o miejsce pochodzenia, choć to nie jest pozbawione znaczenia, gdy uniwersalizm podlega krytyce za to, że pozostaje niewrażliwy na problem usytuowania wiedzy – to, co ktoś mówi, zależne jest od tego, z jakiego miejsca i w czym imieniu ten ktoś zabiega głos. Problem ten został postawiony i opracowany w ramach teorii postkolonialnej, która koncentruje się – najogólniej rzecz ujmując – na badaniu pozostałości kolonialnych i imperialistycznych przedsięwzięć europejskich i towarzyszących im dyskursów, które te przedsięwzięcia uzasadniały<sup>313</sup>. Stałym motywem, przewijającym się w pracach teoretyków postkolonialnych, jest krytyka dyskursu europocentrycznego. Fundamentalną rolę dla jej przeprowadzenia odgrywają prace zachodnich poststrukturalistów. O ile postkolonialiści wykazywali ograniczenia uniwersalistycznych roszczeń europejskiego Oświecenia od zewnątrz, pokazując, do jakiego stopnia legitymizowało ono przemoc w kontekście pozaeuropejskim<sup>314</sup>, o tyle poststrukturaliści swoją krytykę przeprowadzili drogą immanentną. Wpływ tych drugich na tych pierwszych jest dobrze udokumentowany w literaturze przedmiotu<sup>315</sup>, chociaż równie interesujące są badania wykazujące to, do jakiego stopnia kontekst kolonialny – na przykład wychowanie francuskich filozofów w Algierii czy ich reakcje na wojnę w tym kraju – miał znaczenie na rozwój ich myśli<sup>316</sup>. Nie podejmując się rozstrzygnięcia, jak dokładnie przebiegały wpływy między postkolonialistami i poststrukturalistami, nie ulega wątpliwości, że dla tych pierwszych niezwykle pomocnych było kilka znanych tez sformułowanych przez tych drugich. W szczególności należy tu wymienić następujące źródła wpływu: pojmowanie – w ślad za Michelelem Foucaultem – europejskiej nowoczesności jako wiedzy-władzy, która pozwala Europejczykom obsadzać inne kultury w roli przedmiotu, na którym mogą oni

---

<sup>313</sup> R.J.C. Young, *Postkolonializm. Wprowadzenie*, przeł. M. Król, Kraków 2012, s. 13-21.

<sup>314</sup> E. Bieńkowska, *Spór o dziedzictwo europejskie*, Warszawa 1998, s. 205.

<sup>315</sup> L. Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Crows Nest 1998, s. 23-40; J. Hiddleston, *Poststructuralism and Postcoloniality: The Anxiety of Theory*, Liverpool 2010, s. 1-8.

<sup>316</sup> P. Ahluwalia, *Out of Africa: Post-structuralism's Colonial Roots*, Routledge 2010, s. 3.

panować<sup>317</sup>; rozpisanie relacji kolonialnych zgodnie z rozpoznanymi przez Jacquesa Derridę przemocowymi, hierarchizującymi i esencjalizującymi binarnymi opozycjami, przy pomocy których myśl zachodnia próbowała okiełznać swojego Innego<sup>318</sup>; postulowane przez Gillesa Deleuze'a i Félix'a Guattariego uprawianie nomadologii – zwrócenie uwagi na ludy wykluczone z historii dominujących, które są rzeczywistymi, choć skrywanymi przez kolonizatorów podmiotami historycznymi<sup>319</sup>. Decydującej absorpcji filozofii Foucaulta i Derridy na gruncie studiów postkolonialnych dokonali:

- Edward W. Said z jego teorią orientalizmu, która była inspirowana Foucaultowską krytyką zachodnich struktur wiedzy i podległego miejsca, jakie przypada w ich ramach Orientalczykom (choć należy zauważyć, że wraz z upływem czasu Said zaczął dystansować się od Foucaulta, będąc zbyt przywiązany do pojęć uniwersalnych, by przystać na „włoskowate” rozumienie władzy dyskursu<sup>320</sup>);
- Gayatri Chakravorty Spivak z jej krytyką postkolonialnego rozumu, która wykorzystując Derridiańską dekonstrukcję, wykazała niezdolność, w jaką popadali europejscy filozofowie w kwestii reprezentacji Innego<sup>321</sup>;
- Homi K. Bhabha i jego teoria o hybrydycznej tożsamości kulturowej, która – poza Foucaultem i Derridą – bazowała na rozważaniach Jacquesa Lacana, poświęconych mimikrze – kolonizator chce widzieć skolonizowanego jako swoją kopię, ale właśnie wtedy, gdy staje się on obiektem naśladownictwa, ujawnia się między nimi pełna ambiwalencji różnica, która nigdy nie pozwala na utożsamienie obu stron<sup>322</sup>;
- Dipesh Chakrabarty z jego odrzuceniem zachodniego oświeceniowego historycyzmu na rzecz rozbicia czasu historycznego na niesprowadzalne do siebie logiki temporalne, bliski jest Foucaultowi w jego zerwaniu z linearnym czasem historycznym i zastąpieniem go analizą skoncentrowaną na wielości

---

<sup>317</sup> J. Hiddleston, *Understanding Postcolonialism*, Routledge 2009, s. 76.

<sup>318</sup> R.J.C. Young, *Deconstruction and the Postcolonial*, „Deconstructions” 2000, s. 187-210.

<sup>319</sup> J. Noyes, *Nomadism, nomadology and postcolonialism: By way of introduction*, „International Journal of Postcolonial Studies”, volume 6, 2004, issue 2, s. 159-168.

<sup>320</sup> K. Racevskis, *Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances*, „Research in African Literature” vol. 36, no. 3, Autumn 2005, s. 83-97; E.W. Said, *Orientalism...*, s. 182; F. Varol, *Edward Said vs Michel Foucault: The Divergence of Perspectives on Knowledge, Truth and Power*, „Ankara Üniversitesi SBF Dergisi” Cilt 72, No. 2, 2017, s. 315-331.

<sup>321</sup> G.C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge and London 1999.

<sup>322</sup> H.K. Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York 1994, s. 85-92.

temporalności, zerwaniach i nieciągłościach historycznych<sup>323</sup>;

- wreszcie prace historyków-subalternistów – Ranajita Guhy, Parthi Chatterjee, Chakrabarty’ego, Gyana Prakasha czy Gyanendery Pandeya – bliskie są deleuzjańsko-guattariańskim założeniom nomadologii w swoim zainteresowaniu historią indyjskich walk chłopskich, praktykami codzienności czy kulturą ludową, które to zainteresowania dostarczają wspomnianym autorom ugruntowania dla ich krytycznych wobec europejskiego uniwersalizmu konceptualizacji<sup>324</sup>.

Poststrukturalizm nie był oczywiście jedynym istotnym źródłem inspiracji teoretycznej dla postkolonializmu. Równie wielką rolę odegrał tu marksizm i pozostałe dyskursy antykolonialne, np. trzecioświatowe, populistyczne czy narodowowyzwoleńcze. Poststrukturalizm miał natomiast decydujące znaczenie dla ugruntowania bodaj najbardziej wpływowego współcześnie nurtu postkolonialnego, znanego pod nazwą „Subaltern Studies” (studiów nad podporządkowanymi). Wypracowany przez badaczy indyjskich nurt jest niezwykle ważny z punktu widzenia niniejszej rozprawy, ponieważ wyrastając z uniwersalistycznych tradycji zachodniego marksizmu, do pogłębienia których początkowo dążył, doprowadził w krótkim czasie do ich zdyskredytowania. Teoretycznych narzędzi do tej operacji dostarczyły subalternistom prace zachodnich poststrukturalistów. W niniejszym rozdziale omawiam zatem krytykę europejskiego uniwersalizmu w wykonaniu subalternistów, którzy rozpoczynali jako dysydenci, nieortodoksyjni marksiści, a następnie oddalali się od marksizmu inspirowani poststrukturalizmem. Za przewodnika w tym zadaniu służy mi wydana niedawno głośna monografia Viveka Chibbera *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, która jest nie tylko całościowym omówieniem rozwoju myśli subalternistów i teoretycznych argumentów, jakie stosują, by porzucić europejski oświeceniowy uniwersalizm. Książka Chibbera jest jednocześnie interwencją przeprowadzoną w obronie europejskiego uniwersalizmu – w szczególności marksistowskiego – która nie odrzuca jednak krytyki subalternistów w całości, lecz próbuje użyć jej do oparcia uniwersalizmu na mocniejszych fundamentach teoretycznych. Przegląd debaty postkolonialnej – jak nazwana została wymiana argumentów między Chibberem i jego zwolennikami

---

<sup>323</sup> D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań 2011, s. 7, 105.

<sup>324</sup> T. Nail, *Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo*, Edinburgh 2012, s. 25.

a subalternistami i ich stronnikami i która doczekała się podsumowania w formie zbioru tekstów<sup>325</sup> – pozwala zatem pokazać znaczący, choć w tym konkretnym przypadku jedynie pośredni wpływ filozofii poststrukturalistycznej na rozumienie europejskiego uniwersalizmu.

Mianem subalternistów określamy aktywny w latach 80. ubiegłego wieku kolektyw badaczy postkolonialnych, zgromadzonych wokół indyjskiego czasopisma naukowego o nazwie „Subaltern Studies”. Działalność grupy wyznaczały nowy sposób uprawiania teorii społecznej, znajdujący się początkowo pod wpływem marksistowsko zorientowanej historii oddolnej czy ludowej, skoncentrowanej na walkach społecznych podmiotów zbiorowych, którym odmawiano sprawczości politycznej i uważano je za marginalne lub anachroniczne. Nazwa kolektywu nawiązała do pism czołowego marksistowskiego filozofa i przywódcy komunistów włoskich, Antonia Gramsciego. Indyjscy badacze zaczerpnęli od niego figurę podporządkowanego (*subaltern*). Między komentatorami Gramsciego istniał spór, co do tego, czy podporządkowany był dla marksistowskiego filozofa synonimem proletariusza, który stosował w swoich więziennych pismach po to, by ominąć penitencjarną cenzurę reżimu faszystowskiego, czy też odrębnym pojęciem o zdecydowanie szerszym zakresie znaczeniowym, obejmującym nie tylko robotników, ale wszystkie grupy, które są wyłączone z włoskiego projektu modernizacyjnego<sup>326</sup>. Ta dwuznaczność terminu „podporządkowany” w tekstach Gramsciego dość trafnie zdaje sprawę z ewolucji, jaką przeszli subalterniści: początkowo pojmowali nietypowe zbiorowości ludowe, które zdecydowali się badać jako części klasy robotniczej, doprowadzając do pluralizacji postkolonialnego, peryferyjnego proletariatu, ale ostatecznie wylądowali na antyuniwersalistycznych pozycjach, z których stwierdzali, że różnica kulturowa między indyjskimi pracownikami a proletariatem zachodnim, badanym przez marksizm, jest na tyle nieprzezwycięzalna, że podporządkowanego nie można uznać nawet za szczególną odmianę proletariusza, lecz należy podkreślać jego wyjątkowość. Włoski kontekst, w którym przyszło opracowywać strategię polityczną Gramsciemu był zbliżony do indyjskich realiów, z którymi mierzyli się subalterniści. Gramsciego zajmowała kwestia stosunku fabrycznego proletariatu do innych podporządkowanych

---

<sup>325</sup> R. Warren (ed.), *The Debate on Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London and New York 2016.

<sup>326</sup> E. Habib Louai, *Retracing the Concept of the Subaltern from Gramsci to Spivak: Historical developments and new applications*, „African Journal of History and Culture”, vol. 4(1), January 2012, s. 4-5.



grup, w szczególności chłopów – to, na ile w kraju o tak nierównomiernym rozwoju jak Włochy i tak zapóźnionym gospodarczo względem najlepiej rozwiniętych państw kapitalistycznych, możliwe jest zbudowanie swoistego frontu ludowego. Gramsci odpowiadał na to pytanie pozytywnie, przyznając kulturze rolę w wykuwaniu hegemonii – woli zbiorowej – którą pozwoli zjednoczyć blok międzyklasowy różnych uciskanych podmiotowości wokół wspólnych interesów politycznych<sup>327</sup>. Dla subalternistów myśl Gramsciego, która osłabiała marksistowski ekonomizm, skoncentrowany na antagonizmie proletariatu fabrycznego i burżuazji był atrakcyjną rewizją teoretyczną, ponieważ zdawała im się lepiej pasować do indyjskich realiów społecznych, w których zarówno nowoczesny proletariat, jak i rodzima burżuazja były zbyt słabe, żeby uznać ich konflikt za najistotniejszy dla przeobrażeń społecznych. Poza tym obok czystego podziału klasowego istniały inne osie konfliktu, których subalterniści nie mieli zamiaru pomijać, a redukcjonowanie ich do roli epifenomenów konfliktu klasowego wydawało im się zbyt redukcjonistyczne. Konflikty, o których tu mowa, związane były z podziałami kastowymi, religijnymi, kulturowymi, płciowymi czy między miastem a wsią. Jednak poszerzenie perspektyw analizy klasowej, którą ofiarowała nie tylko teoria Gramsciańska, ale i inspirowane nią wcześniej prace brytyjskich historyków marksistowskich – takich jak Edward Palmer Thompson – rozwijających w latach 70. badania nad klasami ludowymi, w których akcentowano konieczność koncentracji nad ich procesualnym wytwarzaniem<sup>328</sup>, wyprowadziło ostatecznie subalternistów poza marksizm. Dla indyjskich badaczy różnica kulturowa w kontekście postkolonialnym okazywała się zbyt wielka, by móc zachować skoncentrowaną na klasach społecznych teorię marksistowską. Kwestionując jej europocentryczny uniwersalizm – założenie, że równie dobrze pozwala ona opisać przemiany społeczne na rozwiniętym, kapitalistycznym Zachodzie, co na zapóźnionym Wschodzie – subalterniści odchodzili nawet od będących w obiegu nieortodoksyjnych teorii – nierównomiernego, kombinowanego rozwoju Lwa Trockiego, teorii imperializmu czy dependyzmu (zależności) – by orzec, że kraje postkolonialne, takie jak Indie, podlegają zupełnie odmiennej logice rozwojowej niż ta, którą kroczy zachodni kapitalizm. Ten nowy pogląd, głoszony przez subalternistów, zakładał, że partykularyzm nie jest produktem uniwersalizmu – w tym wypadku, kapitalizmu –

---

<sup>327</sup> A. Gramsci, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. B. Sieroszewska, Warszawa 1961, s. 615.

<sup>328</sup> R. Chandavarkar, 'The Making of the Working Class': E.P. Thompson and Indian History, [w:] V. Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London and New York 2012, s. 50-71.

nie stanowi o zapóźnieniu, niedorozwoju czy peryferyjności, ale wyrasta z samej różnicy i nabiera pozytywnej, autotelicznej tożsamości. W zerwaniu z uniwersalizmem poręczny dla subalternistów okazał się programowo anty-esencjalistyczny poststrukturalizm. Jak zauważy jednak Chibber, projekt „Subaltern Studies” w swojej podejrzliwości względem europejskiego uniwersalizmu posunął się tak daleko, że na powrót popadli oni, przynajmniej zdaniem autora *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, w esencjalizm, wprowadzający nieprzezwyciężalną różnicę kulturową i odpowiadającą jej logikę historyczną w badaniach nad Wschodem i Zachodem.

Założenie, które przyświecało subalternistom zostało wyłożone wprost w inauguracyjnym dla działalności tej grupy tekście historyka Ranajita Guhy, a następnie rozwinięte przez autora do postaci książki o tytule *Dominance Without Hegemony*. Właściwie sprowadza się ono do zakwestionowania użyteczności europejskiego uniwersalizmu w jego marksistowskim wariacie. Guha, inspirując się Gramscim, zadał pytanie o to, czy w Indiach wykształciła się inkluzywna kultura polityczna, jego zdaniem typowa dla krajów rozwiniętego kapitalizmu, w której klasa dominująca – burżuazja – zabezpiecza swoją pozycję nie poprzez opresyjną dominację, lecz poprzez hegemonię kulturową, która oferuje klasom podporządkowanym przynależność do wspólnoty narodowej zbudowanej na konsensualnym, liberalno-demokratycznym porządku politycznym. Guha udzielił na to pytanie negatywnej odpowiedzi<sup>329</sup>. Uzasadniał ją tym, że kapitalizm najwidoczniej nie zrealizował na peryferiach swojej uniwersalizującej misji. W Europie Zachodniej, która była dla Guhy kolebką kapitalistycznego sposobu produkcji, stosunki społeczne zostały przekształcone w postępowym kierunku: przedkapitalistyczne hierarchie zostały zniesione, wprowadzono powszechną równość wobec prawa, wykształcono demokratyczną wspólnotę narodową, oddzielono kościół od państwa, zrównano pozycję kobiet i mężczyzn, usunięto zaszczości historyczne uswięcone tradycją i zabobonami itd. Ta sztuka nie powiodła się natomiast w krajach takich jak Indie. Guha wysnuł z tego rozdzwiewku między dwiema trajektoriami kapitalizmu tezę o niepełnej uniwersalizacji kapitału na peryferiach. Skoro w Indiach nie udało się stworzyć demokratycznego porządku na wzór zachodni, oznacza to – twierdził historyk – fiasko uniwersalizacji. Kto za odpowiada? Skoro na Zachodzie to burżuazja musiała narzucić liberalno-

---

<sup>329</sup> V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, New York and London 2013, s. 43-53.

demokratyczną ideologię, która korespondowałaby ze kapitalistycznym sposobem produkcji, to fakt, że rozwojowi kapitalizmu w Indiach nie towarzyszyło zwycięstwo tej ideologii, świadczy o słabości rodzimej burżuazji, a więc o niespełnieniu jej historycznej roli<sup>330</sup>. Burżuazja w Indiach sprawować ma dominację bez hegemonii, tzn. uzyskiwać korzyści ekonomiczne, ale bez obowiązywania typowej dla niej kultury politycznej. Teza Guhy o niepełnej uniwersalizacji kapitału wyznaczyła szlak kolejnym pracom subalternistów, w tym pozostałym autorom analizowanym przez Chibbera, Dipeshowi Chakrabarty'emu i Parthi Chaterjee.

Chakrabarty rozbudował rozumowanie Guhy, twierdząc, że w Indiach nie dokonała się uniwersalizacja pracy abstrakcyjnej, która dla Karola Marksa świadczyła o tym, że dana gospodarka znalazła się pod pełnym oddziaływaniem kapitalistycznego prawa wartości<sup>331</sup>. Skoro burżuazja posunęła się w kontekście indyjskim do wykorzystania do zarządzania pracą żywą tradycji przedkapitalistycznych – opartych na religii, kaście, podziale płciowym, przesądach itd. – świadczyć to miało o abdykacji z jej dziejowej, progresywnej misji. Globalny kapitalizm rozszczepił się, według Chakrabarty'ego, na Historię I i Historię II<sup>332</sup>. Zdaniem indyjskiego badacza, Historia I opisuje rozprzestrzenianie się pracy abstrakcyjnej, jest czysto ekonomiczna, odpowiada za globalną uniwersalizację kultury. Historia II odnosi się natomiast do zjawisk, które stają na drodze postępowi Historii I. Zawiera ona różnice kulturowe, partykularyzmy, które – choć nie dają się sprowadzić do pracy abstrakcyjnej – mimo wszystko ułatwiają kapitalistom ekstrakcję wartości dodatkowej w oparciu o takie wzorce produkcyjne, które nie mogłyby się utrwalić na Zachodzie, gdzie dominuje Historia I. Z owego rozszczepienia historii kapitalizmu Chakrabarty wywnioskował, że należy sprowincjonalizować europocentryczną teorię społeczną, w tym marksizm, ponieważ jej pojęcia nie opisują w całości przekształceń kapitalizmu w państwach, w których nader istotną rolę odgrywa Historia II.

O dowartościowanie różnicy kulturowej upomniał się także Chaterjee, którego badania nad oporem chłopów indyjskich wykazały, że ich praktyki w dużej mierze inspirowane są przez lokalne tradycje i nie wyrażają się w zsekularyzowanym języku polityki, a ich tożsamości zbiorowe nie przypominają form typowych dla europejskich

---

<sup>330</sup> Tamże, s. 46-49.

<sup>331</sup> Tamże, s. 224-235.

<sup>332</sup> Tamże, s. 213-238.

ruchów pracowniczych<sup>333</sup>. Z tego faktu należy, zdaniem Chatterjee, wyprowadzić wnioski o niesprowadzalności oporu do uniwersalnych kategorii. Walkom społecznym towarzyszy wielość partykularnych motywacji, ich działania animowane są przez lokalną pamięć zbiorową, dziedziczone tradycje, wierzenia, normy – na peryferiach nie istnieje wobec tego żaden uniwersalny opór wobec kapitalizmu, a jedynie mozaika niesprowadzalnych do siebie aktów, które uaktywniają się raczej w kontrze do konkretnie wyrządzanych niesprawiedliwości. Nawet opór nie zawsze artykułuje się jako walka z niesprawiedliwością społeczną – może się on wyrażać jako wola respektowania odwiecznych praw czy nienaruszania tabu. Badania Chatterjee nad walkami chłopskimi wpłynęły na jego stosunek do modernizacyjnego projektu Indyjskiego Kongresu Narodowego: jego porażki autor upatrywał w niewrażliwości państwa na różnicę kulturową klas podporządkowanych. Stając się zakładnikami scjentyzmu i produktywizmu, socjalistyczni politycy w rodzaju Jawaharlala Nehru zapoznali wspólnotowe tradycje agrarne i nie wykorzystali ich potencjału na rzecz budowy alternatywy dla kapitalizmu<sup>334</sup>.

We wszystkich trzech projektach badawczych, uznanych przez Chibbera za reprezentatywne dla stanowiska teoretycznego stanowiącego rdzeń propozycji „Subaltern Studies”, przewija się wniosek o konieczności odejścia od europejskiego uniwersalizmu z uwagi na jego europocentryzm. Zarówno marksizm, jak i liberalna historiografia indyjska grzeszą, zdaniem subalternistów, naiwnie progresywistycznym, optymistycznym historycyzmem, który wyposaża kapitalizm w misję uniwersalną. Dla autorów o sympatiach liberalnych samo rozpowszechnienie kapitalistycznych stosunków produkcji powinno przynosić za sobą inkluzywną kulturę polityczną opartą nie na dominacji, lecz na hegemonii burżuazji (Guha), likwidację przedkapitalistycznych stosunków produkcji, niesprowadzających się do wolnej wymiany siły roboczej na rynku pracy, lecz na lojalnościach o tradycjonalistycznym charakterze, którym podlegają rozmaite grupy podporządkowane (Chakrabarty) czy formowanie jednolitego, nowoczesnego proletariatu, który organizowałby się wokół naukowych, zsekularyzowanych i wolnych od podziałów kulturowych ram ogólnonarodowych (Chatterjee). Z kolei marksistowskie historycy wraz z rozwojem kapitalizmu oczekiwali by właściwie tych samych efektów, co badacze liberalni, licząc,

---

<sup>333</sup> Tamże, s. 153-154.

<sup>334</sup> Tamże, s. 258-287.

że na ich bazie wykształci się nabrzmiały antagonizm klasowy między fabrycznym proletariatem a przemysłową burżuazją, zaś jego przezwycięzenie będzie możliwe tylko dzięki przejściu do socjalizmu. Według subalternistów obie te narracje nie przystawały do historii najnowszej Indii. Skoro kapitalizm nie zuniwersalizował się w skali globalnej tak gładko, jak przewidywali to zwolennicy tezy o jego postępowej, dziejowej roli, rewizji wymagają także teorie społeczne. Jeśli na Wschodzie postępy kapitalizmu rozbiły się o różnicę kulturową, jeśli to ona utrudniła wykształcenie się silnej burżuazji i masowego proletariatu, to różnicę tę należy przestać traktować jako nietypową aberrację, lecz uznać ją za fenomen, który wzywa do przekształceń w teorii. Projekt ten, który Chakrabarty określił jako „prowincjonalizację Europy”, oznaczał zatem wykazanie, że rzekomo uniwersalne kategorie teoretyczne wyrastają z bardzo partykularnego, lokalnego i typowego dla doświadczenia XIX-wiecznego industrialnego kapitalizmu, kontekstu europejskiego i wobec tego nie mogą mieć pełnego zastosowania w realiach, które są obce w stosunku do rzeczywistości społecznej wykształconej w Europie Zachodniej<sup>335</sup>. Dla Chakrabarty’ego europejski uniwersalizm napotyka na swoje granice i wprawdzie przekracza je, ale nie dzieje się to na zasadzie progresywistycznego znoszenia różnicy, ale raczej poprzez translację z poziomu Historii I na lokalnie zakorzenioną Historię II<sup>336</sup>. To właśnie ów przekład kulturowy sprawia, że państw takich jak Indie nie można postrzegać jako realizujących identyczną ścieżkę rozwojową jak kraje Europy Zachodniej. Ich trajektoria nie jest opóźniona – to by zakładało, że przebiega ona tylko na osi Historii I – lecz autonomiczna. Historia I – akumulacja kapitału – wpływa na Historię II, ale nie ma tu mowy o prostym przenikaniu.

To, co jest uderzające w odpowiedzi Chibbera na krytykę europejskiego uniwersalizmu ze strony subalternistów, to zasadnicza akceptacja amerykańskiego socjologa dla badań historycznych, przeprowadzonych przez Guhę, Chakrabarty’ego, Chatterjee i pozostałych członków kolektynu „Subaltern Studies”. Chibber wysoko ocenia studia Guhy nad buntami chłopskimi w kolonialnych Indiach, badania Chakrabarty’ego nad historią robotniczą Bengalu czy prace Chatterjee o formowaniu się indyjskiej myśli nacjonalistycznej. To nie w zebranych materiale empirycznym tkwią ograniczenia perspektywy subalternistów, lecz we wnioskach i postulatach

---

<sup>335</sup> D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja...*, s. XIV-XVI.

<sup>336</sup> Tamże, s. 21.

teoretycznych, jakie z nich wysuwają. Chibber przyjmuje wszystkie wymienione już spostrzeżenia badaczy postkolonialnych: Guha ma rację, że postkolonialne państwo indyjskie nie jest inkluzywną liberalną demokracją; Chakrabarty słusznie zauważa, że kapitalizm nie jest czysto ekonomicznym systemem, ale opiera organizację pracy na partykularnych tradycjach; Chatterjee trafnie rozpoznaje, jak różnorodny repertuar oporu używany jest przez indyjskie chłopstwo, jak istotny dla powodzenia walk jest kontekst lokalny – także stwierdzenie powojennej porażki modernizacji kraju jest na miejscu. Problem, jaki Chibber ma z wnioskami prezentowanymi przez tych autorów bierze się z ich oświeceniowego, liberalnego zmapowania procesów w Europie Zachodniej. To dopiero błędne, ideologiczne odczytanie sytuacji na Zachodzie powoduje, że gdy rozważają postępy europejskiego uniwersalizmu, muszą odnotować anormalną trajektorię rozwojową Indii. To dopiero na etapie wyciągania wniosków, Chibber oskarża subalternistów o:

- 1) apologetykę europejskiego kapitalizmu;
- 2) rezygnację z uniwersalizmu, którego wariant stanowi marksizm;
- 3) teoretyczne odnowienie pozaeuropejskiego partykularyzmu, a następnie powrót na pozycję szkodliwego esencjalizmu, ocierającego się wręcz o orientalizm znany z propagandy kolonialnej.

Ponizej przyglądam się, jak te zarzuty mają się do poszczególnych autorów postkolonialnych.

Jeśli chodzi o Guhę, to Chibber zarzucił mu przyjmowanie wyidealizowanego, momentami wręcz propagandowego obrazu przemian na Zachodzie. Guha posługuje się wyobrażeniem Europy, rozpowszechnionym na potrzeby uprawomocnienia jej agresywnego, kolonialnego uniwersalizmu – Chibber nazywa go „hiperrealną Europą”<sup>337</sup>. W ślad za wyznającymi naiwny progresywizm historykami europejskimi, zarówno prokapitalistycznej, jak i socjalistycznej proweniencji, Guha zrekonstruował przebieg rewolucji burżuazyjnych w Wielkiej Brytanii i we Francji, w ten sposób, że ich rola była instrumentalna dla ustanowienia kapitalistycznych relacji społecznych i towarzyszącego mu liberalno-demokratycznego ładu politycznego<sup>338</sup>. Skoro

---

<sup>337</sup> Tamże, s. 127-129.

<sup>338</sup> Tamże, s. 93-99.

na Wschodzie rozwój kapitalizmu nie wywołał analogicznych przemian społeczno-politycznych do tych, które miały miejsce w Europie, Guha wnioskował, że doszło do swoistej abdykacji kapitalizmu i jego agenta – burżuazji – z postępowej misji. Chibber odpowiedział, że Guha stał się mentalnym zakładnikiem historiografii, która ukształtowała jego warsztat badawczy<sup>339</sup>. Wykrywając niezgodność jej założeń z procesami społecznymi, które analizował w Indiach, ograniczył jej obowiązywalność do Zachodu, postulując, by badacze postkolonialni wypracowali własne, partykularystyczne teorie historii. Zamiast tego, twierdzi Chibber, Guha powinien zastanowić się, czy nieprzystawalność zachodniej historiografii do jego własnych badań, nie wykazuje raczej ograniczeń europejskich historyków i nie powinna wobec tego prowadzić do konieczności rewizji teoretycznej samego pojęcia europejskiego uniwersalizmu. W swojej książce Chibber demonstruje pokrótce, jak możliwa byłaby tego rodzaju krytyka zachodniej historiografii. W tym celu autor rewiduje poglądy Guhy na charakter rewolucji politycznych w Europie, które autor *Dominance Without Hegemony* bezwiednie zaczerpnął od europejskich badaczy. Zdaniem Chibbera angielska rewolucja z lat 40. XVII wieku miała nikły wpływ na rozwój kapitalizmu – rolnictwo już wcześniej było tam kapitalistyczne, a w wyniku przemian społecznych nie doszło do utowarowienia innych sfer życia. Z kolei rewolucja francuska usunęła wprowadzić feudalne prerogatywy arystokracji na wsi, ale umocniła za to drobne chłopstwo, utrwalając raczej konserwatywny model uprawy, zanim w XIX wieku stanie się on podstawą akumulacji kapitalistycznej. Jeszcze bardziej wątpliwe, zdaniem Chibbera, były reperkusje obu rewolucji w odniesieniu do ładu politycznego. Ujawniły one wprowadzić radykalno-demokratyczne impulsy – których nie należy jednak wiązać z burżuazją, ale z klasą niższą – lecz zostały one zduszone przez klasy dominujące. Reformy polityczne w obu przypadkach prowadziły do zwiększenia partycypacji w życiu publicznym, ale ich beneficjentem nie były klasy ludowe, ale dotychczas wykluczani z udziału członkowie klas dominujących. Rewolucje skonsolidowały władzę państwową i wzmocniły tendencje autorytarne: brytyjskie imperium militarne i francuski bonapartyzm. W żadnym razie – to kolejny słaby punkt w argumentacji Guhy – aktorem zmian nie była burżuazja. Konsensualny porządek polityczny, który Guha podziwia na Zachodzie, był – replikuje Chibber – osiągnięciem klas podporządkowanych, które w późniejszym okresie, stopniowo, dzięki kolejnym falom

---

<sup>339</sup> Tamże, s. 40-54.

walk społecznych, zmusiły klasę dominującą – burżuazję – do ustępstw. W konsekwencji główna teza Guha – o abdykacji indyjskiej burżuazji ze swojej postępowej roli – nie wytrzymuje konfrontacji z rzeczywistym ujęciem europejskich przemian, które przyjmuje za modelowy punkt odniesienia. Nieprawdą jest, że nie doszło do uniwersalizacji kapitalizmu w Indiach, albo że uniwersalizacja ta została skrzywiona przez jakąś indyjską partykularność: ład polityczny, tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, zawsze był wypadkową sił w starciu pomiędzy klasami. „Ucywilizowanie” kapitalizmu odbywało się dzięki oporowi podporządkowanych. Chibber ubolewa, że Guha, którego prace historyczne koncentrowały się przecież na tym oporze, nie przesunął w swojej konceptualizacji akcentów i nie zastanowił się, dlaczego walki społeczne w Indiach nie doprowadziły do reform w kierunku bardziej inkluzywnego społeczeństwa?

O ile Guha nie kwestionował uniwersalizacji kapitału (uniwersalizacji ekonomicznej) i wykazywał, że nie nadążyła za nią uniwersalizacja praw, instytucji, wartości, kultury, to Chakrabarty poszedł dalej i stwierdził, że w Indiach nie doszło nawet do pełnej uniwersalizacji pracy abstrakcyjnej (Historii I). Chibber zarzucił Chakrabarty’emu błędne zrozumienie kategorii pracy abstrakcyjnej i pracy konkretnej u Marksa. Chociaż Marks w „Kapitale”, gdzie wykladał swoją teorię wartości, koncentrował się na sprzedaży wolnej siły roboczej, która odbywała się po normalnej cenie rynkowej, to jego intencją nie było sformułowanie tezy głoszącej, że kapitalizm z konieczności, w toku swojego rozwoju, prowadzić musi do zniesienia pracy niewolnej. Marks polemizował z ekonomistami burżuazyjnymi na ich własnym terenie, przyjmując ich przesłanki, by wykazać, że nawet w „czystym kapitalizmie” – na gruncie teoretycznej abstrakcyjnej – dochodzi do ekstrakcji wartości dodatkowej, do zaostrzającego się wyzysku i kryzysów. W wielu innych miejscach, także w „Kapitale”, Marks nie pozostawił wątpliwości, że miał pełną świadomość, co do zaostrzania pracy przymusowej w kapitalizmie: czy to na plantacjach w Nowym Świecie, w ramach „wtórnego poddaństwa” w Europie Wschodniej, w tendencji do wydłużania czasu pracy czy zatrudniania kobiet i dzieci w fabrykach. Intensyfikacja wyzysku nie odbywała się przy tym jedynie w „sterylnych” rynkowych warunkach: kapitalizm zawsze wykorzystywał różnice statusowe – płci, rasy, pochodzenia, wyznania – do segmentacji siły roboczej. Do tego odnosi się przecież Marksowskie



pojęcie „subsumcji formalnej pracy pod kapitał”<sup>340</sup>. Nie ma więc racji Chakrabarty, że w Europie Zachodniej kapitalizm oparł się głównie na pracy abstrakcyjnej, a w krajach takich jak Indie jej uniwersalizacja rozbiła się o opartą na różnicy kulturowej pracę konkretną (Historię II). Samo przeciwstawienie pracy abstrakcyjnej i pracy konkretnej świadczy już o niezrozumieniu dialektycznej relacji, w jaką wchodzi one u Marksa<sup>341</sup>. Chibber pokazuje Chakrabarty’emu, że praca abstrakcyjna i konkretna nie są dwoma odmiennymi rodzajami pracy czy typami stosunku pracy. Nie jest tak, że praca abstrakcyjna to sprzedaż wolnej siły roboczej na rynku i że jej uniwersalizacja wiązałaby się z homogenizacją warunków na rynku pracy, a praca konkretna to wielość prac, które by się tej homogenizacji opierały. Praca abstrakcyjna jest wspólnym ekwiwalentem dla każdego rodzaju pracy konkretnej. Jest prawem wartości, które wielość zróżnicowanych reżimów pracy jest w stanie sprowadzić do wspólnej miary. To właśnie ta miara sprawia, że w interesie kapitału jest uciekać się do różnych form pracy konkretnej, które nie przypominają wolnej sprzedaży siły roboczej na rynku. „Wolna sprzedaż” jest raczej abstrakcją używaną przez ekonomistów, która umożliwia im badania porównawcze, a nie powszechnym doświadczeniem pracy w kapitalizmie, nawet w jego uprzywilejowanych rejonach. Istnienie różnic kulturowych i społecznych hierarchii nie świadczy zatem, jak chciałby Chakrabarty, o klęsce uniwersalizacji kapitału i nie prowadzi do wniosku o konieczności „prowincjonalizacji Europy”. Różnice te przypominają, że kapitalistyczny uniwersalizm nie prowadzi sam z siebie do ustanawiania równości i znoszenia hierarchii: to od oporu klas podporządkowanych wobec kapitalizmu zależy to, czy dokona się postęp w stosunkach społecznych. Podobnie jak Guha, własne badania historyczne Chakrabarty’ego mogłyby, zdaniem Chibbera, zostać wykorzystane do uzasadnienia stanowiska teoretycznego, w którym uniwersalizacja kapitalizmu oznacza przyrost partykularyzmu, a znoszenie tego ostatniego jest możliwe tylko dzięki walce klasowej.

W analogiczny sposób, wychwycona przez Chatterjee zależność form chłopskiego oporu w Indiach od lokalnych tradycji w niczym nie unieważnia, odpowiada Chibber, uniwersalizmu doświadczeń i interesów, który łączy pracowników na Wschodzie i na Zachodzie<sup>342</sup>. To, że w swoim bezpośrednim doświadczeniu chłopcy mogą występować przeciwko pewnym pogwałceniom pracy konkretnej, nie stoi

---

<sup>340</sup> K. Marks, *Kapitał I.1...*, s. 88-93.

<sup>341</sup> V. Chibber, *Postcolonial...*, s. 131-144.

<sup>342</sup> Tamże, s. 207-208.

w sprzeczności z przypuszczeniem, że za każdym pogwałceniem pracy konkretnej czai się pogwałcenie pracy abstrakcyjnej. Inaczej mówiąc, chociaż sprzeciw pracowniczy może artykułować się na przykład wobec pana, który każe pracować w święto tradycyjnie wolne od pracy, to na głębszym poziomie jest po prostu sprzeciwem wobec uniwersalnych własności, które Chibber uznaje za wspólne dla wszystkich bez względu na kulturę – dotyczącą one ochrony fizycznego dobrostanu i bezpieczeństwa . Karykaturalne i prowadzące do orientalizmu jest także założenie, że pracownicy na Wschodzie wyrażają się w partykularnym – religijnym, folklorowym, czy lokalnym – idiomie, podczas gdy zachodnia klasa robotnicza opiera się na abstrakcyjnych, zsekularyzowanych pojęciach typowych dla nowoczesnej polityki. Znowuż, twierdzi Chibber, subalterniści nie posługują się tu realną Europą, ale jej hiperrealną ideą – Europą taką, jaką chciałyby się ona widzieć – a nie taką, jaką ona jest. Opór pracowniczy w Europie także czerpał przecież z repertuaru argumentów teologicznych czy podań o bohaterach ludowych. Utożsamienie Europy z tym, co uniwersalne, a Indii z tym, co partykularne prowadzi Chatterjee do dychotomii scjentyzmu i tradycji, poprzez którą autor popada w esencjalizm. Wyjaśnianie porażki Nehru tym, że zaakceptował światopogląd naukowy, zamiast oprzeć się na rodzimych tradycjach, uniemożliwia Chatterjee krytykę Indyjskiego Kongresu Narodowego z pozycji antykapitalistycznych: to wykorzystanie nauki, technologii, wzorców organizacji pracy do akumulacji kapitalistycznej przysłużyło się, zdaniem Chibbera, do tego, że klasy dominujące docisnęły śrubę klasom podporządkowanym<sup>343</sup> – to tego typu krytyka jest potrzebna, by subalterniści mogli przedstawić rzeczywiste, a nie wydumane powody porażki inkluzywnego projektu politycznego w Indiach.

Koniec końców, Chibber staje w obronie uniwersalizmu, ale inaczej niż subalterniści definiuje to pojęcie. Dla nich uniwersalizm byłby tożsamy z tym, co europejskie – konsensualnym porządkiem politycznym, silną burżuazją, uniwersalizacją pracy abstrakcyjnej przeciwstawionej pracy konkretnej, zsekularyzowanymi formami polityki i naukowym światopoglądem. Tak rozumianemu uniwersalizmowi przeciwstawiają indyjski partykularyzm, który – ich zdaniem – nie daje się zrozumieć w jego perspektywie, ponieważ charakteryzuje go porządek polityczny oparty na dominacji, a nie na hegemonii, słabością burżuazji, pracą konkretną niesprowadzalną do pracy abstrakcyjnej, formami polityki zadłużonymi

---

<sup>343</sup> Tamże, s. 287.

w tradycji i wielością światopoglądów niekompatybilnych z zachodnim racjonalizmem. Chibber odpowiada, że subalterniści posługują się wyidealizowanym konceptem uniwersalizmu. Tym, co kapitalizm uniwersalizuje nie jest żaden określony model społeczny – rozwinięte, liberalno-demokratyczne społeczeństwo kapitalistyczne – ale po prostu sam kapitał. A uniwersalizacji kapitału zawsze towarzyszy umacnianie hierarchii, zagospodarowywanie obskuranczkich tradycji, poszukiwanie pracy niewolnej czy dążenie do dominacji raczej niż do hegemonii. Uniwersalizacja kapitału charakteryzuje się zatem wytwarzaniem centrów i peryferii. Sprzeciw wobec takiej geografii kapitalizmu nie może opierać się na esencjalizowaniu różnic, na złudzeniu, że istnieje jakieś partykularne zewnątrz kapitalizmu, które nie podlega tym samym procesom, co wewnątrz systemu.

Abstrahując już od szczegółów krytyki Chibbera, należy zauważyć, że tym, co ona umożliwia jest rzucenie nowego światła na teorię kapitalizmu z perspektywy peryferyjnej. Gdyby przeformułować badania subalternistów w zgodzie z sugestiami Chibbera, otrzymalibyśmy nie teorię jakiegoś partykularnego, odrębnego „wschodniego doświadczenia” kapitalizmu, ale zrewidowaną teorię kapitalizmu w ogóle. Okazałoby się, że szereg spostrzeżeń, które indyjscy badacze wysunęli w odniesieniu do swojego krajowego kontekstu, ma zastosowanie do kapitalizmu jako takiego. Przeformułowanie ich projektu mogłoby zatem prowadzić do wyrugowania z teorii marksistowskiej pozostałości optymizmu historycznego, wywodzącego się z liberalnego światopoglądu.

Chibber postuluje, by mówić o dwóch uniwersalizmach<sup>344</sup>. Pierwszy to uniwersalizm kapitału, który dostarczając wspólnej miary organizującej pracę żywą – społecznie niezbędnego czasu pracy (wartość u Marksa) – umożliwia partykularyzację form pracy, którą burżuazja usiłuje wyzyskać na własną korzyść, zwiększając zakres pracy przymusowej czy nieopłaconej poza rynkiem pracy najemnej lub doprowadzając do wzrostu stopy wyzysku w oparciu o mechanizmy ekstrakcji wartości dodatkowej bezwzględnej (wydłużanie dnia roboczego, obniżka płac) lub względnej (zwiększanie produktywności poprzez zastosowanie nowych maszyn czy zmiany w organizacji pracy). Uniwersalizmowi kapitalistycznemu przeciwstawiałby się uniwersalizm świata pracy, który organizuje opór wobec zwiększającego się wyzysku i wykorzystuje fakt, że kapitalizm wzajemnie uzależnia od siebie położenie robotników w kolejnych

---

<sup>344</sup> Tamże, s. 202-205.

częściach świata. To dopiero dzięki temu oporowi możliwy jest postęp społeczny, który subalterniści najpierw błędnie powiązali z uniwersalizmem kapitalistycznym, a następnie orzekli, że ma on swoje granice, ponieważ nie realizuje w pełni swoich założeń na peryferiach. Badania subalternistów nad oporem klas podporządkowanych można potraktować jako empiryczne uzasadnienie tezy o starciu dwóch uniwersalizmów. Wpierw jednak subalterniści musieliby się pozbyć hiperrealnego wyobrażenia na temat europejskiego uniwersalizmu i uznać, że w Europie, podobnie jak w Indiach, konsensualny porządek polityczny czy bojowy, zorganizowany świat pracy nie były dziełem burżuazji, lecz walk społecznych prowadzonych przez grupy nieuprzywilejowane, które w równej mierze korzystały w tych walkach z argumentów nowoczesnych teorii – marksizmu, anarchizmu, syndykalizmu, kooperatywizmu, feminizmu czy abolicjonizmu – co z bardziej tradycyjnych, odziedziczonych źródeł, również o charakterze lokalnym, mistycznym, eschatologicznym czy folklorystycznym. W interpretacji Chibbera krytyka europejskiego uniwersalizmu, przeprowadzona przez subalternistów jest klasycznym przykładem wylania dziecka z kąpielą. Gdyby indyjscy badacze wyzybili się hiperrealnego konceptu Europy, ich własne badania terenowe mogłyby przysłużyć się pozytywnemu wykorzystaniu różnic kulturowych do krytyki, która miałaby wzmacniające i reformujące skutki dla europejskiego uniwersalizmu, zamiast prowadzić do jego destrukcji. Przy okazji pozbawiłyby go one dookreślenia „europejski”, wyposażając go w klasową, a nie cywilizacyjną czy geograficzną podstawę.

By jednak zrównoważyć nieco krytyczny obraz „Subaltern Studies”, jaki wylania się z mojej argumentacji, warto wspomnieć, że to z obozu subalternistów wyszło pojęcie „strategicznego esencjalizmu”, które przyjęło się we współczesnej filozofii politycznej i zainspirowało kolejnych teoretyków do sformułowania programu „strategicznego uniwersalizmu”. Strategiczny esencjalizm wywodzi się z prac poststrukturalistycznej filozofki Gayatri Chakravorty Spivak, której dorobek znalazł się poza obszarem zainteresowania Chibbera, z uwagi na to, że oddaliła się od kolektywu, by rozwinąć własny projekt teoretyczny, inspirowany w wielkiej mierze francuskimi poststrukturalistami – Derridą, Foucaultem czy Deleuze’em. W głośnym artykule *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, który przyniósł Spivak międzynarodowe uznanie, filozofka w zasadzie przekroczyła opozycję europejskiego uniwersalizmu, odrzuconego przez „Subaltern Studies” i partykularystyczną alternatywę, rozwijaną

przez subalternistów<sup>345</sup>. Autorka *Krytyki postkolonialnego rozumu* obu perspektywom zarzuciła uwikłane w reprezentacjonizm, który jej zdaniem wymaga od teorii społecznej dekonstrukcji. Problem z reprezentacją podporządkowanego innego nie polega jedynie na tym – jak chcieliby subalterniści – że nie może on przemówić w idiomie europocentrycznej teorii, wobec czego konieczne byłoby znalezienie jakichś oryginalnych środków wyrazu, zapewniających efektywną reprezentację<sup>346</sup>. Z drugiej strony, zachodni poststrukturaliści – Spivak skoncentrowała się na polemice z Foucaultem i Deleuze’em – dopuszczają się sprytnej manipulacji, w której deklaratywnie „postreprezentacjonistyczny słownik skrywa w gruncie rzeczy esencjalistyczny program”<sup>347</sup>. Fetyszyzując pozadyskursywne działania, które wymykają się władzy i reprezentacji, „intelektualiści zarazem prezentują siebie jako przezroczystych”, tzn. mówią w imieniu tych, którzy nie mogą przemówić. Spivak porównuje postępowanie poststrukturalistów do opinii, jaką Marks wygłosił w *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte* odnośnie politycznej roli chłopstwa: „nie mogą sami siebie reprezentować, muszą być reprezentowani”<sup>348</sup>. Jednak założenie, że podporządkowani, którzy nie mogą reprezentować sami siebie, mogą być reprezentowani na jakimś metapoziomie przez intelektualistów jest przez Spivak odrzucane. Dotyczy to zarówno indyjskich subalternistów, uprawiających historię oddolną, która ma na celu dotrzeć do doświadczenia podporządkowanych, jak i zachodnich filozofów poststrukturalistycznych, konstruujących podporządkowanych w sposób przypominający ustanawianie kolonialnego Innego Europy jako sfery szaleństwa<sup>349</sup> czy modnego na lewicy francuskiej „trzecioświatyzmu”<sup>350</sup>. Zdaniem Spivak subalterniści ponownie esencjalizują podporządkowanego, nawet jeśli wprawdzie zrywają z esencjalizmem zaprowadzonym przez historiografię kolonialną. Z kolei dla programowo anty-esencjalistycznych poststrukturalistów podporządkowani inni powinni pozostać heterologiczni, co oznacza jednak, że Foucault czy Deleuze esencjalizują anty-esencjalizm i chcąc lub nie chcąc, czynią się jego reprezentantami. Spivak pokazuje wręcz, że ich propozycje filozoficzne okazują się niebezpiecznie zbieżne z praktykami kolonialnymi: postulat

---

<sup>345</sup> G.C. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 24-25, 2010, s. 196-239.

<sup>346</sup> Tamże, s. 211-213.

<sup>347</sup> Tamże, s. 213.

<sup>348</sup> K. Marks, *18 brumaire’a Ludwika Bonaparte*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949, s. 309.

<sup>349</sup> G.C. Spivak, *Czy podporządkowani...*, s. 208-210.

<sup>350</sup> Tamże, s. 217.

metodologiczny, by zerwać z abstrakcyjnym podmiotem humanizmu i badać jego wytwarzanie przez rozmaite rozproszone urządzenia wiedzy-władzy (szpitale, koszary, więzienia, szkoły, urzędy itd.), dość trafnie koresponduje z przedsięwzięciem kolonialnym, które w heterogeniczny sposób produkuje podporządkowanego Innego, niezdolnego do reprezentowania samego siebie. A jak stwierdza Spivak w innym tekście: „Centrum jest zawsze tworzone na bazie własnej marginalności”<sup>351</sup>, co w tym przypadku oznaczałoby, że ci intelektualiści, którzy z największą determinacją zwalczają pozycję intelektualisty uniwersalnego, nader często sami nimi zostają<sup>352</sup>.

Dla Spivak reprezentacja jako taka jest niemożliwa, jest konceptem aporetycznym. Podporządkowany jest kategorią skrajnie anty-esencjalistyczną – filozofka odrzuciła Gramsciański program konstruowania homogenicznej woli zbiorowej, która byłaby zdolna efektywnie reprezentować wszystkich, którzy z jakichś względów podlegają wykluczeniu. Zamiast tego, zaproponowała, by czytać pojęcie podporządkowanego Innego zarezerwować dla „czystej heterogeniczności przestrzeni dekolonizowanych”<sup>353</sup>. Dla jej przedsięwzięcia teoretycznego główną inspirację stanowiła Derridiańska dekonstrukcja. Sposób, w jaki odczytuje ona pojęcie reprezentacji w *18 brumaire 'a...*, jest zgodny z logiką suplementu, wychwyconą przez Derridę. Marks używa dwóch terminów, gdy pisze o reprezentacji: *vertreten* oznacza „zastępować” coś, zabierać głos za kogoś, podczas gdy *darstellend* znaczy „przedstawiać” – czyli występować nie zamiast kogoś, ale w czymś imieniu<sup>354</sup>. Te dwa odmienne przypadki rozpoznaje Spivak w neogramscianizmie subalternistów, w którym podporządkowanych innych ma reprezentować zbiorowa wola wyrażana przez instytucje uczestniczące w hegemonicznym wiązaniu i w poststrukturalizmie, gdzie reprezentacja przedstawia się poprzez opór i walkę, a nie poprzez mowę – chyba, że jest to mowa zachodniego intelektualisty, który ma uczynić pozadyskursywną sprawczość podporządkowanych zauważalną.

Niemożliwość reprezentacji została przez Spivak zademonstrowana na przykładzie kontrowersyjnego hinduskiego rytuału Sati, któremu oddawały się wdowy: w ramach ceremonii pogrzebowej męża, decydowały się one

---

<sup>351</sup> G.C. Spivak, *Strategie postkolonialne*, przeł. A. Górny, M. Kropiwnicki, J. Majmurek, Warszawa 2011, s. 56.

<sup>352</sup> Tamże, s. 14.

<sup>353</sup> G.C. Spivak, *Czy podporządkowani...*, s. 238.

<sup>354</sup> Tamże, s. 204-205.

na samospalenie<sup>355</sup>. Kobiety miały do dyspozycji dwa dyskursy, które w równej mierze pozbawiały ich głosu. Brytyjski dyskurs kolonialny postulował bezwarunkową wolność osobistą kobiet w stosunku do zmarłego męża, podczas gdy autochtoniczna polityka Hindusów broniła rytuału, o ile wdowa oddaje mu się dobrowolnie. W swojej analizie Spivak usiłowała pokazać, że w obu przypadkach postawa kobiety trzecioświatowej podlega esencjalizacji: albo jest ona ofiarą – jak sama pisze – „brązową kobietą, którą biali mężczyźni chcą uratować przed brązowymi mężczyznami”, albo – jeśli bierze udział w Sati – zakładana jest jej wolna wola. Przykład Sati posłużył Spivak jako argument uzasadniający jej tezę, że podporządkowany inni nie może przemówić, a zatem wszelkie historie oddolne, próbujące uzupełnić historię oficjalną o wyparte czy nieme głosy ofiar, skazane są na teoretyczną porażkę. Niemożliwe jest dotarcie do jakiegokolwiek autentycznego, źródłowego doświadczenia, jeżeli punktem odniesienia jest historiografia kolonialna. Imperializm niszczy autochtoniczne kultury i nadaje ich pozostałościom własne znaczenia. Nie istnieje możliwość wypełnienia pozytywną treścią tego, co negatywne w binarnych opozycjach: skolonizowany istnieje jako produkt historiografii kolonizatora, jako podlegający esencjalizacji Inny, w którym zatarte zostają wszystkie różnice obecne w indyjskim społeczeństwie. Afirmacja tej heterogeniczności, dokonywana przez zachodnich filozofów pochodzących z państw kolonialnych, jest zawłaszczaniem tej aporetycznej sytuacji, które zapewnia im możliwość mówienia w imieniu Innego.

Pomimo wszystko, stanowisko zajęte przez Spivak nie było destrukcyjne dla reprezentacji politycznej jako takiej. Chociaż filozofka nie uznaje esencjalizmu w świecie społecznym – jej zdaniem nic nie jest substancjalne, ani obiektywne – wszystkie tożsamości są zaś wynikiem konstruktywizmu, a zatem mogą być zdekonstruowane, to jednak kategorie esencjalizujące znajdują się w obiegu<sup>356</sup>. Wobec tego, jeśli grupy podporządkowane stają się przedmiotem esencjalizmu, na który nie mają wpływu – nazywane są na przykład kobietami, niepełnosprawnymi czy bezrobotnymi – to strategicznie rozsądnym wyborem politycznym może być prowizoryczna akceptacja esencjalizmu w celu przeciwstawienia się jego negatywnym skutkom społecznym. Spivak podaje przykład strategicznego użycia symbolicznego (i dosłownego) obrzezania kobiet jako zakreślenia miejsca kobiecego pożądania,

---

<sup>355</sup> Tamże, s. 223-233.

<sup>356</sup> S. Morton, *Gayatri Spivak: Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, Routledge 2002, s. 126-127.

na które wszystkie dotknięte tą operacją podmiotowości mogą odpowiedzieć wspólnym oporem: „w ramach antyseksizmu strategiczny wybór polega dziś na przykład na przyjęciu esencjalizmu genitalnego”<sup>357</sup>. W strategicznym użyciu walka toczy się o zmianę negatywnych czy stereotypowych znaczeń powiązanych z danym esencjalizmem albo zniesienia lub osłabienie wykluczeni, które są do niego powiązane. Zasadniczym celem dla Spivak musi być jednak dekonstrukcja esencjalizmów i ich przekroczenie. Filozofka motywuje to tym, że esencjalizacja różnic i tożsamości sprzyja budowaniu wspólnoty politycznej opartej na nieprzekraczalnych podziałach, zdominowanej przez wrogie partykularyzmy. Każdorazowy wybór esencjalizmu, jego zakresu i treści musi być kwestią strategii. Myślicielka wyraźnie zdystansowała się – w książce *Other Asias* – od wszelkich prób nieuprawnionego wykorzystywania jej teorii do legitymizowania ekskluzywistycznych, wykluczających wspólnot i tożsamości<sup>358</sup>. Z drugiej strony, podkreślała, że moment esencjalizacji jest nieunikniony<sup>359</sup>, a wobec tego formę esencjalizmu trzeba wybierać strategicznie z gotowością do porzucenia jej w przyszłości.

Pojęcie strategicznego esencjalizmu, który u Spivak pełni funkcję obronną, interesująco przekształcił politolog Boris Buden. Autor *Strefy przejścia*, z zaniepokojeniem konstatując ogłoszenia śmierci uniwersalizmu, który został okrzyknięty perspektywą potencjalnie totalitarną i uniformizującą, zaproponował jego obronę inspirując się dorobkiem Spivak. Zdaniem Budena, podstawowy problem, jaki krytycy uniwersalizmu mają z tym pojęciem, polega na jego założonym esencjalizmie:

To, co w modernizmie było uważane za uniwersalne, w postmodernizmie stało się specyficzną, partykularną własnością. Mówiąc ściślej, w postmodernizmie każda uniwersalna pozycja została skonfrontowana ze swoim zewnętrzem, z którym znajdowała się w relacji władzy, bez względu na to, czy był to antagonizm otwarty, walka o hegemonię czy o uznanie. To dlatego, przykładowo, uniwersalność Zachodu została podważona przez skolonizowanego. Czarnoskóra osoba udowodniła, że znajduje się na zewnątrz teraz już partykularnej, zachodniej uniwersalności; innymi słowy, ten uniwersalizm okazał się biały i rasistowski. Proklamowana uniwersalność klasy robotniczej doświadczyła czegoś podobnego. Także okazała się głównie męska i patriarchalna poprzez wykluczenie kobiet<sup>360</sup>.

---

<sup>357</sup> G.C. Spivak, *Strategie...*, s. 19.

<sup>358</sup> G.C. Spivak, *Other Asias*, Malden 2008, s. 260.

<sup>359</sup> G.C. Spivak, *Strategie...*, s. 69.

<sup>360</sup> B. Buden, *Strategic Universalism: Dead Concept Walking. On the Subalternity of the Critique Today*, <http://eipcp.net/transversal/0607/buden/en> (dostęp: 15.03.2018 r.).



Uniwersalizm okazuje się więc w rzeczywistości partykularyzmem, który rości sobie prawo do powszechności. Jednak rezygnacja z uniwersalizmu skutkuje afirmacją partykularyzmu, w stosunku, do którego zarzut esencjalizmu jest jeszcze bardziej zasadny, ponieważ partykularyści nawet nie ukrywają, że troszczą się o pokonywanie barier i wykluczeni między wspólnotami czy tożsamościami. Odpowiedzią, którą na ten impas proponuje chorwacki autor jest zatem teoretyczne opracowanie nie-esencjalistycznego uniwersalizmu. Chociaż jest to zadanie niemożliwe – każdy uniwersalizm musi być wyposażony w jakąś treść, a więc musi być z konieczności partykularny – to Buden postuluje, by zrealizować je w prowizoryczny, umowny sposób, który Spivak zaproponowała wobec esencjalizmu. Tak jak strategiczny esencjalizm zakłada, by grupy, które się nim posługują, robiły to świadome nieprzekraczalnych różnic między nimi i nie przywiązywały się do żadnego esencjalizmu na stałe, zapewniając warunki do komunikacji, które pozwolą w danym momencie ów esencjalizm zrewidować lub odrzucić, tak też w strategicznym uniwersalizmie chodziłoby o to, by zbudować pozytywną, większościową tożsamość, która stanie się nośnikiem progresywnej zmiany, ale jednocześnie nie pozwolić na to, by ta tożsamość została utrwalona i znaturalizowana, pilnować, by grupy posługujące się nią miały świadomość jej tymczasowego i instrumentalnego charakteru<sup>361</sup>. Samym pojęciem strategicznego uniwersalizmu wcześniej posługiwał się na przykład Paul Gilroy<sup>362</sup>, a pod względem filozoficznym propozycję Budena możemy uznać za bardzo zbliżoną do analizowanych w wielu miejscach rozprawy poststrukturalistycznych stanowisk Balibara czy Derridy: jest ona propozycją niemożliwą, wszak konieczną, pewnego rodzaju trzecią drogą wobec alternatywy krypto-esencjalistycznego uniwersalizmu i powołanego w drodze anty-esencjalistycznej krytyki otwarcie esencjalistycznego partykularyzmu. Jeśliby zastosować przemyślenia Budena do odnowy uniwersalizmu europejskiego to jego strategiczna funkcja polegałaby na zawiązywaniu podzielanej tożsamości w obliczu wspólnie doświadczanych wyzwań i problemów, z równoległym podtrzymywaniem gotowości do zamiany tej tożsamości na inną, nadal strategiczną, ale bardziej inkluzywną jej odsłonę.

---

<sup>361</sup> Tamże.

<sup>362</sup> H. Gürses, *From Reason to Common Sense. Towards a Critique of Universalism*, <http://eipcp.net/transversal/0607/guerses/en> (dostęp: 15.03.2018 r.).

## **ZAKOŃCZENIE: Europejski uniwersalizm według poststrukturalistów**

Chcąc odpowiedzieć na pytanie o kształt europejskiego uniwersalizmu według poststrukturalistycznych filozofów politycznych należy unikać łatwej pokusy sprowadzenia ich propozycji teoretycznych do zbyt pospiesznej syntezy. Chociaż poststrukturaliści wspólnie występują zarówno przeciwko partykularystom, którzy odrzucają uniwersalizm jako utajoną przemoc ogólności o potencjalnie totalistycznych zapędach, jak i przeciwko uniwersalistom, którzy ignorują partykularystyczną krytykę, to ich współnictwo nie powinno przesłaniać różnic, jakie występują w ich własnym obozie. Są to różnice teoretyczne, częstokroć bardzo znaczące, występujące już na poziomie bazowych rozstrzygnięć z zakresu ontologii politycznej i preferencji filozoficznych, wynikające w dużej mierze z tego, w jaki nurt myślowy wpisuje się dany autor. Wobec tego, próbując dokonać podsumowania niniejszej rozprawy, niemożliwe okazuje się udzielenie jednej odpowiedzi na to jaki model europejskiego uniwersalizmu proponują poststrukturaliści. Mamy tutaj do czynienia z uniwersalizmami w liczbie mnogiej, a w związku z tym także z wielością Europ, która nie daje się zredukować do jednego klucza. Ten paradoks, w którym uniwersalizm może występować w wielości można potraktować jako dowód słabości poststrukturalistycznego myślenia, które nie posiada pewnej elementarnej konstystencji, przez co osłabia swoje znaczenie. Z mojej strony stanowi ono raczej dowód na wpływowość poststrukturalizmu, na jego zdolność do wpisywania się i podejmowania dialogu z różnymi orientacjami obecnymi we współczesnej filozofii politycznej. Owa niezdolność poststrukturalizmu do zawiązania jednego zwartego obozu stanowi też najlepsze zabezpieczenie przed dążeniami do sformułowania prawdziwego uniwersalizmu, które pod względem politycznym mogą mieć opresyjne konsekwencje.

Dlatego zamiast szukać jednego wspólnego mianownika, proponuję ich kilka, dzięki czemu możliwa jest klasyfikacja poststrukturalistycznych ujęć europejskiego uniwersalizmu. Sądzę, że omawiane teorie można podzielić na cztery zasadnicze orientacje, które charakteryzują się wspólnymi źródłami filozoficznymi, zbliżoną terminologią, podejmowaną problematyką czy wreszcie konsekwencjami politycznymi. Te cztery orientacje organizowane są moim zdaniem takie terminy jak: 1) hegemonia;

2) gość-inność; 3) Zdarzenie; 4) nomadyzm. Wyjaśniam skąd taki podział, jak w jego ramach rozumiane są granica, Europa, uniwersalizm i jakie konsekwencje polityczne wypływają z tej typologii.

## **HEGEMONIA**

Pierwszą grupę filozofów stanowią poststrukturaliści, dla których kluczowym pojęciem jest hegemonia. Dominują wśród nich post-marksiści i teoretycy dyskursu. Znajdziemy w tym gronie zarówno autorów odwołujących się do psychoanalizy Lacanowskiej i – w mniejszym stopniu do Derridańskiej dekonstrukcji czy Foucaultowskiej teorii dyskursu – Ernesto Laclaua i Chantal Mouffe, jak i postkolonialistów z kolektywu Subaltern Studies, którzy do pojęcia hegemonii u marksisty Antonia Gramsciego docierają przede wszystkim za pośrednictwem historii klas zdominowanych. Poza post-marksistami do tej grupy zaliczam także krytyków europejskiego orientalizmu – nie tylko tych, którzy skoncentrowani są przede wszystkim na tym, w jaki sposób Europa wytwarza swojego zewnętrznego Innego (Edward Said), ale także tych, którzy pokazują, że orientalizowane jest również wewnątrz Europy (Roberto M. Dainotto). Dla tych wszystkich autorów Europa jest pojęciem z zakresu teorii dyskursu, którego znaczenie jest płynne, arbitralne i organizowane jest w relacji do innych pojęć. Z racji „materialnej” dominacji (w polityce, gospodarce, sile militarnej czy kulturalnej) Europa zdolna jest narzucać także swą hegemonię dyskursywną, która maskuje dominację lub do pewnego stopnia zastępuje ją. Konstruowanie Europy polega na utożsamieniu z nią własności uznawanych za pozytywne i wyjątkowe i przeciwstawieniu jej zewnątrz, któremu przypisane zostają cechy przeciwstawne, o negatywnym zabarwieniu. Nakreślenie binarnego podziału wewnątrz/zewnątrz wywiera konsekwencje dyskursywne także dla wewnętrznych hierarchii panujących w Europie: organizują one podział centro-peryferijny między Europą *sensu stricto* a Europą aspirującą do bycia tą pierwszą.

Europejski uniwersalizm działa zatem według opisanego przez Laclaua i Mouffe mechanizmu podnoszenia jednego z partykularyzmów do poziomu pustego znaczącego o nazwie „Europa”. Może on odsyłać do haseł takich jak nowoczesność, rozwój,

wolność, ale równie dobrze może zostać wykorzystany do mobilizacji wokół jedynej prawdziwej religii, białej rasy czy ostatniego bastionu cywilizacji. Diagnozowana przez autorów *Hegemonii i socjalistycznej strategii* niemożliwość społeczeństwa, polegająca na tym, że obietnica pełni społeczeństwa jest niespełnialna, ale w demokratycznym porządku musi powracać jako wyzwanie, z którym trzeba się mierzyć, ma zastosowanie także do niemożliwości Europy, z tą różnicą, że antagonizm toczący się o przejściowy uniwersalizm na poziomie państwa narodowego jest w tym wypadku naddeterminowany przez antagonizm prowadzony w sferze europejskiej. Oznacza to, że ten kto wygrywa rywalizację o ustanowienie hegemonii narodowej, chce ją rozszerzyć na ramy europejskie – odpowiednio zdefiniowana niemieckość, francuskość czy polskość ma zostać podniesiona do rangi europejskiego uniwersalizmu.

Postkoloniałści z kolektywu Subaltern Studies i krytycy orientalizmu przypominają, że te dyskursywne operacje wywierają wpływ na stosunki z europejskim zewnątrz. Obietnica uniwersalizacji europejskiej wolności, postępu czy dobrobytu w przeszłości miała legitymizować europejski kolonializm, a współcześnie także służy uzasadnieniu europejskiego przewodnictwa nad nie dość cywilizowanymi czy rozwiniętymi krajami. W związku z demaskacją tych fałszywych uniwersalistycznych pretensji, przy pomocy których Europa zabezpieczała swoją globalną hegemonię, postkoloniałści z Subaltern Studies, zainspirowani zachodnimi poststrukturalistami, wyciągnęli wniosek, że europejska hegemonia nie jest w stanie objąć świata zewnętrznego z uwagi na istotną barierę wynikającą z różnic kulturowych. Jednak ich rozpoznanie granicy europejskiego uniwersalizmu okazało się – jak pokazał Vivek Chibber – nietrafne, w związku z czym porzucili oni uniwersalizm i przeszli na pozycje partykularystyczne. Ich błąd wynikał, zdaniem Chibbera, z nieumiejętności przeprowadzenia bardziej gruntownej krytyki europejskiego uniwersalizmu, która pozwoliłaby im dostrzec, że nie ma on wymiaru egalitaryzującego, lecz polaryzacyjny: produkuje różnicę jako partykularyzm, który subalterniści uznawali za własny, widząc w nim poziom, na którym można budować opór wobec zewnętrznej dominacji.

Niewątpliwą zaletą podejścia hegemonicznego jest jego analityczna wartość, pozwalająca na jego zastosowanie do interpretacji bieżących wydarzeń politycznych. W perspektywie Laclaua i Mouffe można całkiem sprawnie analizować hegemoniczną rywalizację nie tylko na poziomie narodowym, ale i europejskim, dostrzegając, że partykularyzm nie jest zaprzeczeniem uniwersalizmu, ale jego nosicielem. Z kolei

postkolonialisci przenikliwie demaskują strategie, przy pomocy których Europa narzuca swoją hegemonię na zewnątrz, nawet jeśli ich pozytywne propozycje, polegające na porzuceniu uniwersalizmu i uznaniu radykalnej niewspółmierności świata europejskiego i nie-europejskiego okazują się kłopotliwe i blisko im do orientalistycznego esencjalizmu. Słabość podejścia hegemonicznego polega natomiast na zapoznaniu poziomu, który Slavoj Žižek nazywa – za Lacanem – Realnym. Chociaż Laclau i Mouffe uznają, że nie istnieją stosunki społeczne wolne od antagonizmu to przyjmują oni, że kształt tego antagonizmu jest czysto dyskursywny, zależy od znaczeń, jakie nadają mu uczestniczące w nim strony. Nie istnieje dla nich żaden antagonizm zewnętrzny, fundamentalny, który może wprowadzić artykułować się na rozmaite sposoby i współistnieć z antagonizmami cząstkowymi, ale nie zmienia to faktu, że naddeterminuje ich przebieg. Zarzut Žižka i innych marksistów, że w świetle teorii hegemonii nie sposób opisać dynamiki kapitalizmu wydaje się uzasadniony. Niemniej jednak przyznać trzeba, że prace Laclaua i Mouffe są popularne wśród ideologów i uczestników europejskich ruchów społecznych. Propozycje nowego uniwersalizmu, który miałby zrywać z neoliberalnym i technokratycznym modelem integracji europejskiej, prowadzić mają do ustanowienia hegemonii wokół takich wartości jak równość, solidarność czy oddolna demokracja. Teoria hegemonii posiada także pewną użyteczność w zakresie negocjowania zasięgu wspólnoty politycznej. Jeżeli to, co społeczne nie jest w żaden określony sposób dane, ale podlega dopiero dyskursywnemu konstruktywizmowi, to także kształt podziału my/oni czy wewnątrz/zewnątrz jest każdorazowo ucierany w hegemonicznej rywalizacji. Z tego punktu widzenia nie ma przeszkód, by poszerzyć granice europejskości albo by uznać, że do istoty Europy należy troska o swoich sąsiadów. Granica jest w tej propozycji urządzeniem regulującym kształt inkluzji i ekskluzji w zależności od pustego znaczącego, które aktualnie zajmuje pozycję uniwersalizmu – przygodnej obietnicy budowy pełni społeczeństwa.

## GOŚĆ-INNOŚĆ

Regulacyjny status granicy wspólnoty obecny jest także w drugim nurcie, który zorganizowany jest wokół Derridańskiego pojęcia gość-inności. Poza samym

Jacquesem Derridą przenika on prace takich poststrukturalistycznych filozofów politycznych jak Étienne Balibar, Roberto Esposito i Nick Vaughan-Williams, a do pewnego stopnia także Giorgio Agamben czy Jacques Rancière. Granica rozumiana jest tutaj jako urządzenie o statusie nierozstrzygalnym, niemogącym w sposób trwały i przekonujący ukonstytuować podziału wewnątrz/zewnątrz. W związku z tym, że musi ona, zwłaszcza w fazie elastycznego kapitalizmu, z jednej strony dynamizować i regulować ruch, a z drugiej poddawać go represji czy stłumieniu, staje się ona narzędziem śmiertelności biopolityki. Poza Derridą to właśnie Foucaultowska biopolityka stanowi główne źródło teoretycznej inspiracji dla autorów mieszczących się w nurcie gość-inności. Niemożliwość oddzielenia swoich od obcych sprawia, że granice operują w sposób wro-gościnnie, a ich aporie przenikają do wnętrza terytorium i równocześnie zostają przesunięte na zewnątrz, przez co podział wewnątrz/zewnątrz ulega załamaniu – biopolityka staje się wszechobecna, stan wyjątkowy zawieszający prawa staje się regułą. W ten sposób skoncentrowana na obronie swojej suwerenności, terytorium i populacji Europa generuje kryzys auto-immunologiczny, w wyniku którego procedury ochronne same stają się zagrożeniem dla przetrwania politycznego organizmu. Derrida, podobnie jak Balibar, Esposito i Vaughan-Williams, uznają w związku z tym, że granica musi podlegać okresowej demokratyzacji, tzn. że nie może być urządzeniem czysto policyjnym, pozostającym poza nawiasem wspólnoty, ale stać się politycznym problemem – jej funkcje, przebieg czy procedury muszą podlegać demokratycznym negocjaczom, tym bardziej, że obecnie są one wszechobecne, zlokalizowane nie tylko na krańcach terytorium. Całkowite zniesienie granic dla teoretyków gość-inności jest niemożliwe. Oznaczałoby ono kryzys auto-immunologiczny analogiczny do nadmiaru kontroli. Jeżeli jednak europejski uniwersalizm ma przetrwać, musi być on zdolny do inkluzji ekstensywnej (na zewnątrz, w stosunku do uchodźców czy imigrantów) i inkluzywnej (do wewnątrz, wobec wykluczonych, nielegalnych, bezrobotnych, niereprezentowanych, uciśnionych).

Bardziej radykalny w tym względzie jest Rancière. Zaliczam go do nurtu gość-inności, choć w zasadzie wykracza on poza niego. Rancière nie zgodziłby się z poglądem, że granice są w jakiś sposób dane – są one ustanawiane w drodze politycznej artykulacji przez tych, którzy zostali wyrzuceni poza wspólnotę. Dla autora *Na brzegach politycznego* granica ma charakter barykady, która pojawia się wszędzie tam, gdzie polityka – mobilizacja wykluczonych – zderza się z policją, a więc

z reżimem widzialności. Pojawia się zresztą nie w celach „negocjacyjnych”, ale jako zapośredniczenie gry sił. Jednak współnictwo Rancière’a z autorami, których włączam do nurtu gość-inności polega na tym, że granica – nawet jeśli pojmowana przez niego w bardziej antagonistyczny i woluntarystyczny sposób – odpowiada za pogłębienie lub wykluczenie z uniwersalizmu. Z kolei akcentowanie sprawczości zdominowanych i żywiołowości ich działań zbliża Rancière’a do poststrukturalistów nomadyczności i Zdarzenia, o których piszę dalej i w związku z tym równie uzasadnione byłoby przeprowadzenie innej klasyfikacji w odniesieniu do tego autora.

Można mieć także pewne zastrzeżenia wobec tego, by obok Derridy, Balibara czy Esposito umieszczać Agambena. Jego skrajna teza o załamaniu się podziału wewnątrz/zewnątrz i uogólnieniu stanu wyjątkowego na całość relacji społecznych nie zostawia miejsca na jakąkolwiek gość-inność, polegającą na re-negocjacji granic. Zdaniem włoskiego filozofa porządek oparty na granicach doświadcza implozji, a stawką polityczną nie powinno być proponowanie korekt dla maszyny suwerennej biowładzy, choćby z tego względu, że takie korekty są niemożliwe. Agamben nie jestem zatem teoretykiem gość-inności w tym znaczeniu, że nie jest to jego pozytywna propozycja, natomiast jest nim w tym sensie, że radykalizuje i wykracza poza perspektywę opracowaną przez Derridę czy Balibara. Za swego rodzaju post-gościenną można uznać jego rozważania o odkręceniu stanu wyjątkowego, w którym brak podziału wewnątrz/zewnątrz przestałby być traktowany jako śmiertelna anomalia, ale stałby się afirmatywnie doświadczaną rzeczywistością, w której nie istnieją żadne granice uniwersalizmu, bo – tak jak pisał on w swojej książce o Pawle z Tarsu – odwołane zostało wszelkie powołanie.

Jednak mesjańska propozycja Agambena nie tyle rozwiązuje aporie, których nieprzekraczalność uznają Derrida, Balibar czy Esposito, ale zdaje się je omijać w eleganckich teoretycznych operacjach, które przynajmniej na razie z trudem przekładają się na strategie polityczne. Wobec anarchizującego Agambena to raczej pozostali wymienieni w tym nurcie myśliciele poddają rozwiązania, które mogą przysłużyć się do zawsze zbyt reformistycznych i pozostających niedosyt, ale jednak względnie możliwych do implementacji rozwiązań, które osłabią skrajnie asymetryczną relację uchodźcy czy nielegalnego imigranta względem obywatela i które pomogą przemyśleć europejski uniwersalizm w otwartości do swojego zewnątrz. Prowadzą one także do postulatów demokratyzacji relacji społecznych wewnątrz Europy – wszędzie

tam, gdzie pojawiają się bariery wykluczenia: w zakładach pracy, w dostępie do usług publicznych i świadczeń społecznych, w politycznej widzialności i możliwości uzyskania efektywnej reprezentacji, w wyjściu ze sfery nielegalności czy niewidzialności. Ich przemyślenia prowadzą do obywatelstwa pojmowanego aktywnie i prowadzącego do redefinicji swojej treści.

## **ZDARZENIE**

Trzecią grupą filozofów, którą wyróżniam są teoretycy Zdarzenia. Do tego grona należą przede wszystkim marksści-lacaniści, Alain Badiou i Žižek, a w mniejszym stopniu także Rancière czy Derrida. Badiou i Žižek są filozofami Lacanowskiego Realnego – poszukują rewolucyjnej konfrontacji z jądrem rzeczywistości, w którym skrywa się antagonizm o fundamentalnym znaczeniu dla reprodukcji społecznej. Obaj twierdzą, że status ten przysługuje kapitalistycznemu sposobu produkcji. Jednak ich zdaniem podmiotowość, która może zyskać status uniwersalny nie jest wyznaczona przez podział pracy, proletaryzację czy istnienie wyzysku – krótko mówiąc, nie jest pochodną struktury społecznej. Zamiast klasy uniwersalnej, którą miałyby być proletariat lub jakaś inna grupa (sojusz robotników i chłopstwa, studencki, wyrzutki, ludność Trzeciego Świata), podmiot uniwersalizmu zasadza się dla Badiou i Žižka w wierności Zdarzeniu. Za modelowy przykład takiego podmiotu filozofowie uznają Pawła z Tarsu, dokonując tym samym kontrowersyjnej reinterpretacji chrześcijańskiego uniwersalizmu, wedle której nie jest on partykularną własnością żadnej grupy wiernych – stąd nonsensem jest mówić o chrześcijańskiej Europie, która musi bronić się przed swoim zewnętrzem, np. islamizacją. Chrześcijański uniwersalizm został przez Pawła ufundowany jako egalitarna perspektywa, do której mogą dołączyć się wszystkie podmiotowości gotowe w niego wierzyć i która unieważnia podziały społeczne. O statusie uniwersalizmu decyduje to, czy Zdarzenie jest potencjalnie zdolne dokonać radykalnego przeobrażenia stosunków społecznych – realizacja tej potencjalności zależy od dyscypliny i wytrwałości podmiotów wiary w Zdarzenie. Propozycje Badiou i Žižka – choć różnią się od siebie w szczegółach – są wyrazem otwartego sprzeciwu obu filozofów w stosunku do wpływów, jakie na lewicy uzyskała partykularystyczna polityka tożsamości. Gest Pawła, który ogłosił, że „nie ma Żyda, ani Greka” zasługuje ich



zdaniem na powtórzenie w czasach, w których wielość walk kulturowych przyczyniła się do porzucenia przez lewicę antykapitalizmu, myślenia systemowego i posiadania propozycji całościowej przebudowy społeczeństwa. Obaj filozofowie twierdzą, że bez konfrontacji z Realnym antagonizmem – którym pozostaje kapitalizm – pozostałe walki, choć istotne, zostają sprowadzone do niewiele znaczącego reformistycznego zarządzania społeczeństwem.

Próbując przełożyć swoją filozofię na bieżącą politykę, Badiou i Žižek prowadzą namysł nad tym, gdzie i wśród jakich grup może dojść do zawiązania się podmiotu uniwersalizmu. Obaj wskazują na grupy ofiar kapitalizmu, zlokalizowane na peryferiach systemu (tak poza Europą, jak i wewnątrz niej). Europejski uniwersalizm istnieje dla nich z jednej strony jako uniwersalizm fałszywy, które wszelkie antysystemowe walki (takie jak Arabska Wiosna Ludów) sprowadza do walk o inkluzję do liberalno-demokratycznego kapitałoparlamentaryzmu, który funkcjonuje na Zachodzie jako model bezalternatywny. Z drugiej strony uniwersalizm istnieje dla nich jako wyzwanie i jego kształt jest o tyle europejski, że kultura europejska jest ich zdaniem najlepiej przygotowana do radzenia sobie z różnicami kulturowymi, a w zasadzie do odbierania im znaczenia. Przyszłość europejskiego uniwersalizmu zależy od tego, na ile Europejki i Europejczycy będą zdolni podłączyć się do walk prowadzonych przez ofiary kapitalizmu na zasadzie braterstwa (i siostrzeństwa), a nie w paternalistycznej roli doradców politycznych czy ekspertów gospodarczych. Europa musi przekroczyć samą siebie, w swojej dotychczasowej politycznej formie, wręcz zdradzić samą siebie, żeby móc trwać. Wiele walk społecznych, które w ostatnich latach przetoczyły się przez Europę i wokół jej granic skłaniało Žižka i Badiou do politycznych interwencji, w których zachęcali oni do konfrontacji z Realnym poprzez stawianie żądań, których system nie jest w stanie spełnić bez załamania się. Stawiane wobec nich zarzuty, że fetyszyzują oni przemoc i okazują się pseudo-radykałami, którzy nie dysponują żadną koherentną strategią polityczną i żadną alternatywą dla kapitalizmu i liberalnej demokracji, rodzą wątpliwości, co do użyteczności ich perspektywy.

Do filozofów Zdarzenia zaliczyłem także Rancière'a i Derridę, należy jednak sprecyzować, że nie przynależą oni do tej grupy na tej samej zasadzie, co Badiou i Žižek. Ich Zdarzenie nie ma charakteru wtargnięcia Lacanowskiego Realnego w porządek symboliczny. O specyfice stanowiska Rancière'a była już mowa: jego teza,

że polityka nie polega na sprawowaniu władzy, ale polega na pojawieniu się „podmiotu definiowanego przez jego udział w tym, co sprzeczne”<sup>1</sup>, akcentuje to, że polityka jest zawsze w tym, co nieproszone, nagłe, zaburzeniem normalności. Jednak w odróżnieniu od lacanistów Rancière nie zakłada, że polityka jest w jakiś sposób konieczna czy zdeterminowana przez metapoziom (taki jak Realne). Polityka ustanawia samą siebie i każdorazowo powraca w niej wspólnota równych. Przebłycki takiej wspólnoty, wyrażające się w mobilizacjach tych, którzy są „częścią bez przydziału”, obserwujemy także obecnie w Europie wśród zrewoltowanej młodzieży z zapuszczonych przedmieść, wśród uchodźców i imigrantów forsujących płoty graniczne czy wśród niepełnosprawnych i ich rodziców okupujących korytarze polskiego Sejmu. W zdarzeniowej perspektywie Rancière’a europejski uniwersalizm odżywa na chwilę wszędzie tam, gdzie dochodzi do takich wybuchów. Owa spontaniczność, z którą sympatyzuje francuski filozof może świadczyć o żywotności emancypacyjnej polityki, ale można potraktować ją także jako dowód niezdolności do oparcia politycznego uniwersalizmu na trwalszych, bardziej systematycznych podstawach.

Jeszcze inną zdarzeniowość odnajdziemy w filozofii Derridy. Ma ona status widmowej obietnicy sprawiedliwości, która nadchodzi, ale nigdy nie uobecnia się w pełni. Wyraża się ona w nieoczekiwanym, zawsze nieproszonym przybyciu Innego, który wymaga od gospodarza bezwarunkowej gość-inności. Jego zdarzeniowość polega na tym, że gospodarz nigdy nie jest na Innego gotowy – przychodzi on wbrew wszelkim kalkulacjom i zaburza codzienny tryb funkcjonowania przyjmującego. Europejski uniwersalizm, który Derrida buduje na tej konstrukcji nie polega jedynie na tym, że gospodarz może poszerzyć granice swojej tolerancji czy wykazać się zaradnością, dzięki której Inny może zostać ugoszczony, a jego niezagłębiona Inność udomowiona, poskromiona, czy zaakceptowana jako nieszkodliwe dziwactwo. Gościna jest o tyle radykalnym doświadczeniem, że różnica między gościem a gospodarzem ulega w niej zatarciu. Oznacza to, że europejski uniwersalizm musi być nie tylko otwarty na Innego, ale może podlegać także przejęciu przez Innego, który zrewiduje jego kształt. Derrida jednak osłabia nieco rewolucyjne konsekwencje polityczne tej perspektywy, przyznając, że choć gościnność bezwarunkowa jest słusznym żądaniem sprawiedliwości, to sprostać można jej jedynie poprzez gościnność warunkową, w której otwartość poza wszelką

---

<sup>1</sup> J. Rancière, *Na brzegach...*, s. 19.

kalkulacją musi zostać przytępiona z uwagi na ekonomię przyjmującego *oikos*. Koniec końców Derrida w większym stopniu należy do nurtu gość-inności, w którym granica jest urządzeniem służącym zarządzaniu inkluzywnością niż do nurtu Zdarzenia, w którym granica oznacza znalezienie wylomu w porządku społecznym, prowadzącym do jego daleko idącego przekształcenia.

## NOMADYZM

W odróżnieniu od filozofów Zdarzenia teoretycy nomadyzmu przyznają zdominowanym podmiotowościom sprawczość nie w ramach jednorazowych zerwań z systemem, ale przyjmują, że posiadają oni zdolność do samowaloryzacji. Umożliwia im to przyjęcie immanentystycznej, relacyjnej ontologii, wyrastającej przede wszystkim z nomadologii Gillesa Deleuze'a i Félix'a Guattariego, a także z Foucaultowskiej biopolityka, w której opór jest uprzedni wobec praktyk władzy i z włoskiego marksizmu autonomistycznego, w którym to klasa robotnicza czy też praca żywa stawia warunki reprodukcji kapitałowi, a nie odwrotnie. Współczesnymi kontynuatorami tych perspektyw są m.in. teoretycy autonomii migracji (tacy jak Sandro Mezzadra i Brett Neilson czy Dimitris Papadopoulos i Vassilis Tsianos), kinopolityki (Thomas Nail), filozofowie nomadycznych podmiotowości (Rosi Braidotti, Judith Butler) czy produkcji tego, co wspólne (Antonio Negri i Michael Hardt).

Przyjmując za swój punkt wyjścia samoorganizujący się, procesualny podmiot, połączony w sposób sieciowy i wywierający nacisk na urządzenia władzy, przy pomocy których próbuje ona zdławić opór, poddać go przechwyceniu czy regulacji, wspomniani autorzy zdolni są dokonać interesujących przekształceń teoretycznych, w wyniku których uniwersalizm nie jest myślany w kontrze do partykularyzmu, ale staje się pluriwersalizmem, w ramach którego różnorodne podmiotowości zdolne są do prowadzenia walk bez porzucania swoich tożsamości. W wersji skrajnej – np. u Negriego i Hardta – owa zdolność wielości do samowaloryzacji należy do jej ontologicznej istoty, w związku z czym jest ona ciągła i wszechobecna, a jej dekompozycja i podporządkowanie następuje w wyniku działań biowładzy, która subsumuje produkcję tego, co wspólne pod kapitał. W ten sposób produkowane

oddolnie w sieciach społecznych bogactwo zostaje zagarnięte przez pasożytnicze kierownictwo, które ma na celu przekształcenie dobra wspólnego w jego skorumpowane formy, oparte na hierarchii i wykluczeniu. W analogiczny sposób teoretycy autonomii migracji przyznają, że ludzka mobilność bierze się z quasi-naturalnego ciężenia podmiotów do generowania między sobą pozytywnych spotkań (tego, co Spinoza nazywa afektami czynnymi), co jest sprzeczne z biowładzą, która próbuje doprowadzić do ich przerwania i ułożenia relacji społecznych w sposób hierarchiczny i kontrolowany.

Afirmatywna strona teorii nomadycznych jest jednak u niektórych autorów równoważona przez obecnym już u Deleuze'a i Guattariego ostrzeżeniem, że zbyt pospieszna deterytorializacja może skutkować autodestrukcją lub niszczyielską reterytorializacją. Z tego punktu widzenia zbyt optymistyczne jest utożsamienie życia jako takiego z dążeniem do akumulacji bycia i oporem wobec urządzeń kontroli. Nail zwraca uwagę na to, w jaki sposób oddolny opór przyczynia się do ewolucji reżimów granicznych. Braidotti ostrzega przed naiwną afirmacją mobilności, która skutkuje niedostrzeganiem tragizmu kondycji wielu migrujących podmiotów i pozbawia infrastruktury gwarantującej im bezpieczeństwo. Podobnie Butler wskazuje, że próby odbudowy tej infrastruktury, którą podejmują – często symbolicznie lub prowizorycznie – działające w przestrzeni miast ruchy społeczne stanowią odpowiedź na neoliberalną politykę, która demontuje zabezpieczenia społeczno-bytowe. Wobec tego podmioty migrujące to często podmioty sprekaryzowane, wygnane, wywłaszczone, wykluczone, odarte z praw, terroryzowane. Ich natarczywa obecność może wprawdzie stanowić zaczyn uniwersalistycznej polityki, która uwzględni ich podrzędną sytuację, ale świadczy także o ograniczeniach uniwersalizmu.

W związku z tym poststrukturalistyczni teoretycy nomadyzmu próbują pomyśleć porządek społeczny, który nie będzie wychodził – jak to zwykle czyni filozofia polityczna – od osiadłego *nomos*, od stabilnego terytorium, zamieszkiwanego przez łatwą do wyodrębnienia populację obywateli, znajdującą się pod jednym ośrodkiem władzy. Dostrzegając kryzys tak pomyślanej przestrzeni politycznej, zrywają z postrzeganiem podmiotów znajdujących się w ruchu jako jednostek anormalnych. Zamiast tego proponują reinterpretację relacji społecznych w kategoriach ciągłej mobilności, która różni się jedynie regularnościami, intensywnością, zasięgiem czy kształtem. Pokazując, do jakiego stopnia podział wewnątrz/zewnątrz nie może

zabezpieczyć się przed mobilnością bez generowania kryzysów kontroli, filozofowie nomadyzmu proponują narzędzia, przy pomocy których Europa mogłaby zostać pomyślana jako przestrzeń o płynnej geografii i o bez przerwy rekonstruowanych granicach, należąca do wszystkich podmiotów, które biorą udział w jej współprodukcji i w związku z tym nie mogą zostać z niej politycznie wykluczone.

Chociaż teoretyczne pomysły omawianych tu autorów wydają się przekonujące, to odniesione do współczesnych realiów politycznych mogą razić swoją utopijnością. Nawet jeśli bronią się jako narzędzia analityczne, to trudno wykorzystać je do sformułowania strategii politycznej. Z pewnością nie może być inaczej, ponieważ prowadzą one do prawdziwego „przewrotu kopernikańskiego” w myśleniu o polityce, o takich conceptach jak obywatelstwo, terytorium, granica czy suwerenność. Można się jednak zastanawiać, na ile są one rzeczywiście teoriami radykalnymi, a na ile stanowią po prostu prefigurację przekształceń kapitalizmu, który w coraz większym stopniu łączy postępującą kompresję czasowo-przestrzenną z autorytarnymi technologiami kontroli. Kapitalizm jako system, który karmi się deterytorializacją będzie trudny do pokonania jego własną bronią. Wobec tego być może wyzwolenie mobilności, które postulują teoretycy nomadyzmu, nie jest możliwe bez określonego „udomowienia” polityki, które zapewniałoby ochronę przed zbyt pospiesznymi, podyktowanymi przez kapitał deterytorializacjami. Filozofom nomadyzmu trzeba oddać, że dostrzegają tę zależność. Stąd na przykład Braidotti prowadzi refleksję nad nowym rodzajem obywatelstwa, dostosowanym do podmiotów nomadycznych (rezydentów), a nie osiadłych, a Negri i Hardt jako reformy wzmacniające wielość obok swobody przepływu wymieniają zabezpieczenia w postaci bezwarunkowego dochodu podstawowego czy wolnego dostępu do dóbr kultury. Część autorów, którzy przejmują od Deleuze’a i Guattariego pojęcia takie jak *nomos* czy geofilozofia, ustosunkowują się polemicznie do afirmatywnej biopolityki Negriego i Hardta czy autonomistów. Dla Massimo Cacciariego czy Franco Cassano nomadyzm stanowi wytwór kapitalistycznej globalizacji, w obliczu której konieczny jest powrót do polityki znającej umiarkowanie i zabezpieczonej stabilnymi granicami, które umożliwiają bardziej uregulowane kontakty z zewnątrz – granica jest dla nich miejscem spotkania z Innością, a nie barierą, którą akumulacja kapitalistyczna musi rozsadzić.

Jednak wydaje się, że podstawowy problem z myśleniem o nowym uniwersalizmie, na jaki natrafiają teoretycy nomadyzmu polega na tym, jak ich

rozpoznania z poziomu ontologii politycznej (prymarność oporu wobec władzy, dążenie do akumulacji bycia, procesualny podmiot wielości) przełożyć na efektywną organizację polityczną. W jaki sposób nomadyczny podmiot może się wyartykułować? Czy jedynie na wzór „klasy w sobie”, może istnieć jedynie jako kategoria socjologiczna, połączona wspólnym położeniem materialnym, ale niezdolna do politycznego działania jako taka? Czy jego obecność może przebijać jedynie w żywiołowych i wysoce chaotycznych mobilizacjach w przestrzeniach miejskich, które analizuje Butler? Czy istnieje możliwość przekształcenia wielości w partię polityczną, związek zawodowy czy ruch społeczny o bardziej trwałym charakterze? Być może najciekawszej odpowiedzi na ten dylemat udzielają Mezzadra i Neilson, którzy niejako od drugiej strony niż Balibar czy Derrida spoglądają na walki graniczne, a tym samym proponują pewnego rodzaju syntezę między nurtem gość-inności a nurtem nomadyzmu. Pokazując, że choć opór migrantów – a w ich optyce wszyscy jesteśmy, w stopniu większym lub mniejszym, migrantami – ma charakter prymarny, to jednak bardzo często konfrontuje się z istniejącymi instytucjami i zabezpieczającymi ich granicami, Mezzadra i Neilson zwracają uwagę, do jakiego stopnia nomadyczne podmioty zainteresowane są konstruktywną, wyzwolicielską reterytorializacją. Oznacza to, że walki o dostęp do zatrudnienia, dochodu, mieszkalnictwa, opieki zdrowotnej czy legalnego pobytu, które koncentrują się na konkretnych instytucjach, należałoby postrzegać jako rozproszone i niesprowadzalne do jednego wzorca mobilizacje na rzecz pełniejszego uniwersalizmu, a w zasadzie – pluriwersalizmu. Z tego punktu widzenia europejski uniwersalizm nie jest czymś, co trzeba mozolnie konstruować na drodze abstrahowania od partykularyzmu czy subsumowania go pod wspólny front, ale – wraz z załamaniem się europejskich granic – staje się czymś, co wydarza się nieustannie, choć rzadko jest w ten sposób odnotowywane.

Tym, co łączy wszystkie cztery wyróżnione przeze mnie nurty jest swego rodzaju operacja „transgresji transgresji” europejskiego uniwersalizmu, która stanowi próbę sproblematyzowania opozycji uniwersalizm/partykularyzm. Okazuje się jednak, że nigdy nie jest to operacja w pełni skuteczna, która pozwalałaby na zniesienie tego dylematu. Ostatecznie poststrukturaliści dokonują bardziej jego przepisania i zmiany jego teoretycznego oglądu niż znajdują z niego drogę wyjścia. Transgresja transgresji, o której tu mowa nie ma mocy ekspansywnej, która prowadziłaby do subsumcji tego,

co zewnętrzne, różne, partykularne pod jakiś „autentyczny” uniwersalizm. Jest to transgresja konfrontująca z ograniczeniami każdego uniwersalizmu, z jego warunkami niemożliwości. Ograniczenia te obserwujemy w każdym z czterech przytoczonych nurtów. Może to być kruchość wszelkich hegemonicznych wiązań, aporetyczność każdego aktu gość-inności, osłabienie podmiotowej wiary Zdarzenie czy wyrodzenie się wyzwolicielskich deterytorializacji w swoje przeciwieństwo (ekstremalny rozpad lub reakcyjna reterytorializacja). Poststrukturalistom obce jest wyobrażenie granicy jako chwilowej bariery, która musi zostać zniesiona w zwycięskim pochodzie europejskiego uniwersalizmu przez świat, w którym realizuje on jakąś z góry założoną ideę uniwersalną. Obca jest im w związku z tym Europa rozumiana jako projekt samozwańczego neo-imperialistycznego czy neo-kolonialnego centrum, które jako kapitalistyczne imperium sprawuje pieczę nad swoim zewnętrzem i wykorzystuje postępową frazeologię do podtrzymywania dominacji. Ich Europa – a właściwie „Europy”, w liczbie mnogiej – choć pozbawione wszelkiego substancjalnego uniwersalizmu, nie przestają być potencjalnymi nośnikami emancypacji. Ta pozostaje możliwa, choć w bardziej ograniczonym i częściowym sensie, ale warunkiem jej realizacji nie jest już wyłącznie przekraczanie partykularyzmu – musi mu towarzyszyć problematyzowanie partykularyzmu ukrytego we własnym uniwersalizmie.

# BIBLIOGRAFIA

## Monografie

J. Abu-Lughod, *Europa na peryferiach. Średniowieczny system-świat w latach 1250-1350*, przeł. A. Bugaj, Kęty 2012

T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010.

G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009.

G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008.

G. Agamben, *Nagość*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010.

G. Agamben, *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006.

G. Agamben, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, Stanford 2013.

G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.

P. Ahluwalia, *Out of Africa: Post-structuralism's Colonial Roots*, Routledge 2010.

A. Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, London and New York 2009.

U. Altermatt, *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1998.

L. Althusser, *W imię Marksa*, przeł. M. Herer, Warszawa 2009.

S. Amin, *Accumulation on a World Scale, a Critique of the Theory of Underdevelopment*, London and New York, 1974.

S. Amin, *Delinking: Towards a Polycentric World*, London 1990.

B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

P. Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, London 1978.



- L.M. Andrade, *Ameryka Łacińska. Religia bez odkupienia. Sprzeczności społeczne i sny na jawie*, przeł. Z.M. Kowalewski, Warszawa 2012.
- J. Angermuller, *Why There Is No Poststructuralism in France. The Making of an Intellectual Generation*, London and New York 2015.
- H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2010, przeł. A. Łagodzka.
- H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu, t. 1*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2008.
- B. Arneil, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, Oxford 1996.
- G. Arrighi, T. K. Hopkins, I. Wallerstein, *Anti-Systemic Movements*, London and New York 1989.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie, t. 2*, przeł. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2009.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2012.
- A. Assiter, *Revisiting Universalism*, Hampshire and New York 2003.
- S. Avinieri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przeł. T. Rosiński, Warszawa 2009.
- A. Badiou, *Etyka. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. P. Mościcki, Warszawa 2009.
- A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.
- A. Badiou, *The Rebirth of History. Times of Riots and Uprisings*, London and New York 2012.
- É. Balibar, *Citizenship*, Cambridge and Malden 2015.
- É. Balibar, *Equaliberty: Political Essays*, Durham 2014.
- É. Balibar, *Filozofia Marksa*, przeł. A. Staroń, A. Ostolski, Z.M. Kowalewski, Warszawa 2007.

- É. Balibar, *Spinoza i polityka*, przeł. A. Staroń, Warszawa 2009.
- É. Balibar, *Trwoga mas. Polityka i filozofia przed Marksem i po Marksie*, przeł. A. Staroń, Warszawa 2007.
- É. Balibar, *We, the People of Europe: Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton and Oxford 2004.
- É. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, London and New York 1991.
- B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2005.
- C. Barnard, *The Substantial Law of the EU: The Four Freedoms*, Oxford 2016.
- R. Bartlett, *Tworzenie Europy. Podbój, kolonizacja i przemiany kulturowe 950-1350*, przeł. G. Waluga, Poznań 2003.
- Z. Bauman, *Europa – niedokończona przygoda*, przeł. T. Kunz, Kraków 2012.
- Z. Bauman, *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji*, przeł. J. Hunia, Kraków 2012.
- Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.
- U. Beck, *Niemiecka Europa. Nowe krajobrazy władzy pod znakiem kryzysu*, przeł. R. Formuszewicz, Warszawa 2013.
- U. Beck, E. Grande, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, przeł. A. Ochocki, Warszawa 2009.
- J. Bednarek, *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Poznań 2012.
- C. Belsey, *Poststructuralism. A Very Short Introduction*, Oxford 2002.
- S. Benhabib, *Prawa Innych: przybysze, rezydenci i obywatele*, przeł. M. Filipczuk, Warszawa 2015.

- W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, przeł. K. Krzemieniowa, Poznań 1996.
- W. Benjamin, *Konstelacje. Wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Kraków 2012.
- M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, London 1991.
- H.K. Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York 1994.
- J. Bidet, G. Duménil, *Alter-marksizm. Inny marksizm dla innego świata*, przeł. M. Więckowska, Warszawa 2011.
- E. Bieńkowska, *Spór o dziedzictwo europejskie*, Warszawa 1998.
- M. Bobako, *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Poznań 2010.
- M. Bobako, *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków 2017.
- M. Bogucka, *Gorsza pleć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa 2006.
- L. Boltanski, E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, London and New York 2006.
- N. Bouchard, V. Ferme, *Italy and the Mediterranean. Words, Sounds and Images of the Post-Cold War Era*, Palgrave MacMillan 2013.
- P. Bourdieu, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, przeł. J. Syryjczyk, Kraków 2009.
- P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008.
- P. Bourdieu, J-C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa 2012.
- R. Brague, *Europa. Droga rzymska*, przeł. W. Dłuski, Warszawa 2012.
- R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.
- R. Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*, przeł. A. Derra, Warszawa 2009.

- F. Braudel, *Civilization and Capitalism. 15-18<sup>th</sup> Century*, vol. III, New York 1984.
- F. Braudel, F. Coarelli, M. Aymard, *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*, przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Gdańsk 1982.
- J. Brejda, *Cień w ciebie. Myśl apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków 2010.
- S. Buck-Morss, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2014.
- B. Buden, *Strefa przejścia. O końcu postkomunizmu*, przeł. M. Sutowski, Warszawa 2012.
- J. Burckhardt, *History of Greek Culture*, New York 2002.
- H. Buszello, M. Misztal, *The Idea of Europe – Europe as an Idea*, Kraków 1999.
- J. Butler, *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*, London and New York 2004.
- J. Butler, *Uwikłani w płęć: feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, Warszawa 2008.
- J. Butler, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń*, przeł. J. Bednarek, Warszawa 2016.
- J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Przygodność, hegemonia, uniwersalność: współczesne debaty na lewicy*, przeł. A. Czarnacka, M. Kropiwnicki, S. Królak, Warszawa 2014.
- M. Cacciari, *Europe and Empire: On the Political Forms of Globalization*, Fordham 2016.
- M. Cacciari, *L'Archipelago*, Adelphi 1997.
- M. Cacciari, *The Unpolitical: On the Radical Critique of Political Reason*, Fordham 2009.
- F. Cassano, *Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean*, New York 2012.

- M. Castells, *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w epoce Internetu*, przeł. O. Siara, Warszawa 2013.
- D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Poznań 2011.
- I. Chambers, *Mediterranean Crossings: The Politics and Interrupted Modernity*, Duke 2008.
- V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, New York and London 2013.
- B. Choińska, *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*, Kraków 2014.
- S. Claeys, *How to do Things with Butler. An Inquiry on the Origin, Citation and Application of Judith Butler's Theory of Performativity*, Gent 2007.
- H. Cleaver, *Polityczne czytanie Kapitału*, przeł. I. Czyż, Poznań 2011.
- M. Crépon, *Altérités de l'Europe*, Paris 2006.
- R.M. Dainotto, *Europe (In Theory)*, Durham and London 2007.
- C. Dalipagic-Czimazia, *Dostoyevsky and Europe*, Strasbourg 1993.
- C. Dawson, *Tworzenie się Europy*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1961.
- N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Kraków 1998.
- D. de Rougemont, *List otwarty do Europejczyków*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1995.
- D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, przeł. L. Eustachiewicz, Warszawa 1968
- D. de Rougemont, *The Idea of Europe*, Cleveland and New York 1968.
- G. Delanty, *Odkrywanie Europy. Idea, tożsamość, rzeczywistość*, Warszawa, Kraków 1999.

- G. Delanty, C. Rumford, *Rethinking Europe. Social Theory and the Implications of Europeanization*, London and New York 2005.
- G. Deleuze, *Cinema 2. The Time-Image*, Minneapolis 1995.
- G. Deleuze, *Spinoza. Filozofia praktyczna*, przeł. J. Brzeziński, Warszawa 2014.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1, przeł. T. Kaszubski, Warszawa 2017.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przeł. A.Z. Jaskender, K.M. Jaskender, Kraków 2016.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Kapitalizm i schizofrenia II. Tysiąc Plateau*, Warszawa 2015.
- J. Derrida, *χώρα / Chora*, przeł. M. Gołębiewska, Warszawa 1999.
- J. Derrida, *Dissemination*, London and New York 2004.
- J. Derrida, *Inny kurs*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2017.
- J. Derrida, *Introduction to Husserl's Origin of Geometry*, Lincoln and London 1989.
- J. Derrida, *Limited Inc.*, Illinois 1988.
- J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.
- J. Derrida, *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. B. Brzezicka, Warszawa 2015.
- J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011.
- J. Derrida, *Of Hospitality*, Stanford 2000.
- J. Derrida, *Prawda w malarstwie*, przeł. M. Kwietniewska, Gdańsk 2003.
- J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Katowice 2007.
- J. Derrida, *The Gift of Death*, Chicago and London 1995.

- J. Derrida, *The Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*, Stanford 1998.
- J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Warszawa 2016.
- J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro...*, przeł. W. Szydłowska, Warszawa 2016.
- V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996.
- P. Dukes, *A History of the Urals: Russia's Crucible from Early Empire to the Post-Soviet Era*, London, New York 2015.
- J-B. Duroselle, *Europe: A History of Its Peoples*, London 1990.
- E. Dussel, *Politics of Liberation. A Critical World History*, London 2011.
- P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008.
- T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998.
- T. Eagleton, *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Warszawa 2012.
- S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2009.
- S. Elbe, *Europe. A Nietzschean Perspective*, London and New York 2003.
- S. Elden, *The Birth of Territory*, Chicago 2013.
- A. Elliott, *Współczesna teoria społeczna*, przeł. P. Tomanek, Warszawa 2011.
- R. Esposito, *A Philosophy for Europe. From the Outside*, Cambridge and Medford 2018.
- R. Esposito, *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, Cambridge 2011.
- R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przeł. K. Burzyk, M. Burzyk, M. Surma-Gawłowska, J.T. Ugniewska-Dobrzańska, M. Wrana, Kraków 2015.

- Euklides, *Euklidesa początków geometrii ksiąg ośmiorn, to jest sześć pierwszych, jedenasta i dwunasta, z dodaniem przypisami dla pożytku młodzi akademickiej wytłumaczone*, przeł. J. Czech, Wilno 1817.
- O. Fallaci, *Wściekłość i duma*, przeł. K. Hejwowski, Warszawa 2003.
- S. Federici, *Caliban and the Witch. The Body and Primitive Accumulation*. Autonomedia 2009.
- N. Ferguson, *The War of the World: Twentieth-Century Conflict and the Descent of the West*, London 2006.
- J.G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism. Tom I*, przeł. M.J. Siemek.
- J. Fischer, *Oriens, Occidens, Europa: Begriff und Gedanke Europa in der späten Antike und im friihen Mittelalter*, Wiesbaden 1957.
- M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, przeł. M. Herer, Warszawa 2010.
- M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010.
- M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1993.
- M. Foucault, *Narodziny biopolityki*, przeł. M. Herer, Warszawa 2011.
- M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- N. Fraser, A. Honneth, *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, przeł. M. Bobako, T. Dominiak, Wrocław 2005.
- Z. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, przeł. A. Ochocki, J. Prokopiuk, Warszawa 1994.
- Z. Freud, *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*, przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba, Warszawa 1993.
- T. Friedman, *Świat jest płaski. Krótka historia XXI wieku*, przeł. T. Hornowski, Poznań 2006.



- A.J. Fromherz, *Ibn Khaldun: Life and Times*, Edinburgh 2010.
- F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.
- H-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 1992.
- L. Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Crows Nest 1998.
- R. Gasché, *Europe, or the Infinite Task: A Study of the Philosophical Concept*, Stanford 2008.
- R. Gasché, *The Honor of Thinking. Critique, Theory, Philosophy*, Stanford 2007.
- E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. M. Ratajczak, Warszawa 2012.
- S. Glendinning, *Derrida: A Very Short Introduction*, Oxford 2011.
- D. Graeber, *Utopia regulaminów: o technologii, tępcie i ukrytych rozkoszach biurokracji*, przeł. M. Jedliński, Warszawa 2016.
- A. Gramsci, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. B. Sieroszevska, Warszawa 1961.
- A. Green, *La folie privée. Psychanalyse des cas-limites*, Paris 1990.
- P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London and New York 1999.
- P. Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, London 1987.
- J. Goody, *Islam in Europe*, Cambridge and Malden 2008.
- J. Goody, *Kradzież historii*, przeł. J. Dobrowolski, Warszawa 2009.
- P. Grimal, *Mitologia grecka*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 1988.
- F. Guattari, *The Three Ecologies*, London-New York 2000.
- D. Guénoun, *About Europe. Philosophical Hypotheses*, Stanford 2013.
- U. Guérot, *Dlaczego Europa musi stać się republiką! Utopia polityczna*, przeł. S. F. Nowicki, Warszawa 2017.

- F. Guizot, *General History of Civilization in Europe. From the Fall of the Roman Empire to the French Revolution*, New York and Philadelphia 2009.
- J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- J. Habermas, *The Crisis of the European Union. A Response*, Cambridge and Malden 2012.
- L. Hanke, *Bartolomé de Las Casas: An Interpretation of his Life and Writings*, Hague 1951.
- M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York 2005.
- M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, Kraków 2012.
- C. Harman, *Kapitalizm zombi. Globalny kryzys i aktualność myśli Marksa*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2011.
- D. Harvey, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Oxford 2015.
- D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Berlin, Malden, Melbourne, Oxford 1990.
- D. Harvey, *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism*, Oxford 2010.
- D. Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, Edinburgh 1957.
- P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, przeł. J. Lalewicz, A. Siemek, Warszawa 1974.
- G.W.F. Hegel, *Nauka logiki, t. I*, przeł. A. Landman, Warszawa 1967.
- G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów, t. 1.*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1980.

- M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Warszaw 2007.
- A.C. Hess, *The Forgotten Frontier. A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago and London 1978.
- N. Hewlett, *Badiou, Balibar and Rancière. Re-thinking Emancipation*, London and New York 2010.
- J. Hiddleston, *Poststructuralism and Postcoloniality: The Anxiety of Theory*, Liverpool 2010.
- J. Hiddleston, *Understanding Postcolonialism*, Routledge 2009.
- C. Hill, *The World Turn Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, New York 1982.
- E. Hobsbawm, *Bandits*, New York 1985.
- R. Hoggart, D. Johnson, *An Idea of Europe*, London 1987.
- D. Howarth, *Poststructuralism and After. Structure, Subjectivity and Power*, Hampshire and New York 2013.
- S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2007.
- E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska, Nowa Wieś 1999.
- F. Ilkowski, *Imperializm kapitalistyczny we współczesnych ujęciach teoretycznych*, Warszawa 2015.
- J. D. Ingram, *Radical Cosmopolitics. The Ethics and Politics of Democratical Universalism*, Columbia 2013.
- J. Israel, *Radical Enlightenment*, Oxford 2001.

- I. James, *Nowa filozofia francuska*, przeł. J. Bednarek, P. Juskowiak, Warszawa 2014.
- F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, przeł. M. Płaza, Kraków 2011.
- M. Janik, *Ontologia polityczna Benedykta Spinozy. W świetle współczesnej recepcji*, Warszawa 2017.
- K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2005.
- T. Judt, *Wielkie złudzenie? Esej o Europie*, przeł. A. Jankowski, Poznań 2012.
- T. Judt, T. Snyder, *Rozważania o XX wieku*, przeł. P. Marczewski, Poznań 2013.
- P. Juskowiak, *Przestrzeń wspólnoty. Filozofia wspólnotowości w perspektywie badań nad miastem postindustrialnym*, Poznań 2015.
- I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Warszawa 2005.
- I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004.
- I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przeł. F. Przybylak, Wrocław 1995.
- I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, na nowo opracowała J. Suchorzewska, [http://www.filozofia.umk.pl/pliki/kant\\_-\\_prolegomena.pdf](http://www.filozofia.umk.pl/pliki/kant_-_prolegomena.pdf).
- I. Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Toruń 2013.
- I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2009.
- G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak, Warszawa 2010.
- A. Komnena, *Aleksjada*, t. 2., przeł. O. Jurewicz, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1972.
- R. Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, New York 1985.
- A. Kotsko, *Žižek and Theology*, London and New York 2008.

- M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000.
- M. Kozłowski, *Sprawa Spinozy. Esej o władzy, naturze i wolności*, Kraków 2011.
- M. Kozłowski, *Znaki równości. O społecznym konstruowaniu stosunków egalitarnych*, Warszawa 2016.
- M. Krzykowski, *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii (1979-2014)*, Warszawa 2017.
- Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983.
- Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa 1981.
- T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. J. Nowotniak, Warszawa 2011.
- B. Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*, Toruń 2011.
- E. Laclau, *Emancypacje*, przeł. L. Koczanowicz, K. Liszka, Ł. Nysler, A. Orzechowski, L. Rasiński, A. Sypniewska, Wrocław 2004.
- E. Laclau, *Rozum populistyczny*, przeł. A. Alchimowicz, J. Dąbrowska-Patalon, J. Hajduczenia, E. Okroy, E. Okroy, Katarzyna Pękała, Łukasz Stankiewicz, P. Stańczyk, T. Szkudlarek, M. Tomczak, Wrocław 2009.
- E. Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, London and New York 2014.
- E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wrocław 2007.
- D. Landes, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000.
- K-Y. Lau, *Phenomenology and Intercultural Understanding. Toward a New Cultural Flesh*, Springer 2016.
- J. Le Goff, *The Birth of Europe*, Oxford, Malden and Carlton 2003.
- S. Lem, *Solaris*, Warszawa 1982.

- T. Lemke, *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Warszawa 2010.
- P. Leonard, *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory*, New York 2005.
- E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- E. Levinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Mizgalski, Warszawa 1999.
- P. Linebaugh, *Stop, Thief! The Commons, Enclosures and Resistance*, Oakland 2014.
- P. Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*, Oakland 2008.
- P. Linebaugh, M. Rediker, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of Revolutionary Atlantic*, London 2012.
- P. Lisicki, *Dżihad i samozagłada Zachodu*, Lublin 2015.
- F. Lordon, *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, przeł. M. Kowalska, M. Kozłowski, Warszawa 2012.
- K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- 'A. Lu'lu'a, *Arabic-Andalusian Poetry and the Rise of the European Love*, Houston 2013.
- R. Luksemburg, *Akumulacja kapitału. Przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu*, przeł. J. Maliniak, Z. Kluza-Wołosiewicz, J. Nowacki, Warszawa 2011.
- R. Luksemburg, *Wybór pism, t. 1.*, Warszawa 1959.
- J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.
- J-F. Lyotard, *Poróżnienie*, przeł. B. Banasiak, Kraków 2010.
- P. Macherey, *Hegel or Spinoza*, Minnesota 2011.
- N. Machiavelli, *The Art of War*, Chicago and London 2003.

- P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, przeł. M. Miszański, Kraków 1994.
- P. Manent, *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości*, przeł. W. Dłuski, Gdańsk 2014.
- T. Mann, *Czarodziejska góra*, t.1, przeł. J. Kramsztyk, Warszawa 1965.
- K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej, t.1.*, przeł. Warszawa 1951.
- K. Marks, *Kapitał 1.1. Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, przeł. M. Ratajczak, Warszawa 2013.
- K. Marks, *Przyczynki do historii kwestii polskiej. Rękopisy z lat 1863-1864*, przeł. Z. Bogucki, Warszawa 1986.
- K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949.
- O. Marchart, *Post-foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh 2007.
- A. Marzec, *Widmontologia: teoria filozoficzna i praktyka artystyczna nowoczesności*, Warszawa 2015.
- M. Mathiopoulos, *History and Progress: In Search of the European and American mind*, New York 1989.
- T. May, *The Moral Theory of Poststructuralism*, Pennsylvania 2003.
- W.H. McNeill, *Europe's Steppe Frontier, 1500-1800*, Chicago and London 1964.
- H. Melville, *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, przeł. A. Szostkiewicz, Warszawa 2009.
- S. Mezzadra, B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Durham and London 2013.
- W.D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton and Oxford 2012.
- H. Mikkeli, *Europe as an Idea and an Identity*, MacMillan Press 1998.
- K. Mikurda, *Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*, Warszawa 2015.

- A.S. Millward, *The European Rescue of the Nation-State*, California 1993.
- K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.
- R.C.M. Mole, *The Baltic States from the Soviet Union to the European Union: Identity, Discourse and Power in the post-communist transition of Estonia, Latvia and Lithuania*, London and New York 2012.
- M. Mollat du Jourdin, *Europa i morze*, przeł. M. Bruczkowska, Warszawa 1995.
- E. Morin, *Myśleć: Europa*, przeł. J. Łęczycki, Warszawa 1988.
- S. Morton, *Gayatri Spivak: Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, Routledge 2002.
- P. Mościcki, *Idea potencjalności. Możliwość filozofii według Giorgio Agambena*, Warszawa 2012.
- C. Mouffe, *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, przeł. B. Szelewa, Warszawa 2015.
- C. Mouffe, *Paradoks demokracji*, przeł. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wrocław 2005.
- C. Mouffe, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Erbel, Warszawa 2008.
- D. Murray, *Przedziwna śmierć Europy. Imigracja, tożsamość, islam*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2017.
- T. Myers, *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2009.
- T. Nail, *Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo*, Edinburgh 2012.
- T. Nail, *The Figure of the Migrant*, Stanford 2015.
- T. Nail, *Theory of the Border*, Oxford 2016.
- J-L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010.
- J-L. Nancy, *The Creation of the World or Globalization*, Albany 2007.



- F. Naumann, *Mitteleuropa*, Berlin 1915.
- A. Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, Minnesota 1999.
- A. Negri, *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Minnesota 1991.
- N. Nessbit, *Universal Emancipation. The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*, Charlottesville and London 2008.
- I.B. Neumann, *Russia and the Idea of Europe. A Study in Identity and International Relations*, London and New York 2003.
- I.B. Neumann, *Uses of the Other. „The East” in European Identity Formation*, Minneapolis 1999.
- S. Newman, *Power and Politics in Poststructuralist Thought. New Theories of the Political*, Oxon and New York 2005.
- S. Newman, *Unstable Universalities. Poststructuralism and Radical Politics*, Manchester and New York 2007.
- J-F. Noël, *Święte Cesarstwo*, przeł. M. Żerańska, Warszawa 1998.
- R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków 2000.
- J. Ortega y Gasset, *Rozmyślenia o Europie*, przeł. H. Woźniakowski, Warszawa 2006.
- J. Parandowski, *Mitologia*, Warszawa 1992.
- L. Passerini, *Love and the idea of Europe*, Oxford 2012.
- J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998.
- J. Patočka, *Plato and Europe*, Stanford 2002.
- A. Payne, N. Phillips, *Rozwój*, przeł. M. Dera, Warszawa 2011.
- M.A. Perkins, *Christendom and European Identity: The Legacy of Grand Narrative since 1789*, Berlin and New York 2004.

- A. S. Piccolomini, *Europe (c. 1400-1458)*, Washington D.C. 2013.
- P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Wrocław 2009.
- Platon, *Apologia, czyli Obrona Sokratesa*, przeł. F.A. Kozłowski, wolnelektury.pl.
- Platon, *Timaios i Kritias*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1999.
- K. Pobłocki, *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*, Warszawa 2017.
- K. Pomian, *Europa i jej narody*, Gdańsk 2009.
- M. Pospiszyl, *Zatrzymać historię. Walter Benjamin i mniejszościowy materializm*, Warszawa 2017.
- A. Pyzik, *Biedni, ale sexy. Zderzenia kulturowe na Wschodzie i Zachodzie Europy*, przeł. M. Wojtyna, Gdańsk 2018.
- J. Rancière, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, przeł. M. Kropiwnicki, J. Sowa, Kraków 2007.
- J. Rancière, *Na brzegach politycznego*, przeł. I. Bojadziejewa, J. Sowa, Kraków 2008.
- J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, M. Kropiwnicki, Warszawa 2008.
- L. Rasiński, *Dyskurs i władza. Zarys polityki agonistycznej*, Wrocław 2010.
- L. Rasiński, *Śladami Marksa i Wittgensteina. Krytyka społeczna bez teorii krytycznej*, Warszawa 2012.
- M. Rediker, *Outlaws of the Atlantic. Sailors, Pirates and Motley Crews in the Age of Sail*, London 2014.
- R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W. J. Popłowski, Warszawa 1996.
- G. Ross, *The European Union and Its Crises. Through the Eyes of the Brussels Elite*, Palgrave Macmillan 2011.
- E. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.

- C. Schmitt, *Land and Sea*, Washington D.C. 1997.
- C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Kraków-Warszawa 2000.
- C. Schmitt, *Teoria partyzanta*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa 2016.
- C. Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europeaeum*, New York 2006.
- P. Sloterdijk, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. B. Cymbrowski, Warszawa 2011.
- T. Sławek, T. Rachwał, *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacquesa Derridy*, Warszawa 1992.
- N. Smith, *Uneven Development. Nature, Capital, and the Production of Space*, Athens and London 2008.
- J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Kraków 2011.
- G..C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge and London 1999.
- G..C. Spivak, *Other Asias*, Malden 2008.
- G..C. Spivak, *Strategie postkolonialne*, przeł. A. Górny, M. Kropiwnicki, J. Majmurek, Warszawa 2011.
- Y. Stavrakakis, *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory and Politics*, Edinburgh 2007.
- Strabo, *Geography*,  
[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/2E2\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/2E2*.html).
- J. Swaniewicz, *Możliwość makrohistorii. Braudel, Wallerstein, Deleuze*, Toruń, Warszawa 2014.
- K. Szadkowski, *Uniwersytet jako dobro wspólne. Podstawy krytycznych badań nad szkolnictwem wyższym*, Warszawa 2015.

- A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota: spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.
- Z. Szczerek, *Międzymorze. Podróże przez prawdziwą i wyobrażoną Europę Środkową*, Warszawa 2017.
- P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005.
- J. Szűcs, *Trzy Europy*, przeł. J.M. Kłoczowski, Lublin 1995.
- J. Tazbir, *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa 2004.
- T.P. Terlikowski, *Kalifat Europa*, Kraków 2016.
- N. Thoburn, *Deleuze, Marx and Politics*, London and New York 2003.
- T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem Innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.
- M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wołowiec 2008.
- F. Tofghi, *Paul's Letters and the Construction of the European Self*, London and New York 2017.
- S. Tormey, J. Townshend, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, przeł. G. Maryniec, K. Skarbek, K. Szumlewicz, Warszawa 2010.
- R.M. Townsend, *The European Migrant Crisis*, Lulu.com 2015.
- A. Toynbee, *A Study of History*, vol. 8, London 1954.
- E. Traverso, *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2014.
- J. Urry, *Offshoring*, przeł. P. Tomanek, Warszawa 2015.
- R.J.C. Young, *Postkolonializm. Wprowadzenie*, przeł. M. Król, Kraków 2012.
- A. Walicki, *Polska, Rosja, marksizm: studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*, Warszawa 1983.
- A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.

- I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007.
- I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, przeł. A. Ostolski, Warszawa 2007.
- I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, przeł. M. Bilewicz, A. W. Jelonek, K. Tyszka, Warszawa 2004.
- I. Wallerstein, *Utopistyka. Alternatywy historyczne dla XXI wieku*, przeł. I. Czyż, Poznań 2008.
- J. Warufakis, *A słabi muszą ulegać? Europa, polityka oszczędnościowa a zagrożenie dla globalnej stabilizacji*, przeł. R. Mitoraj, Warszawa 2017.
- R. Waswo, *The Founding Legend of Western Civilization. From Virgil to Vietnam*, London 1997.
- B. White, *Apartheid izraelski. Przewodnik dla początkujących*, przeł. M.P. Bartolik, Warszawa 2010.
- P. Whitfield, *The Image of the World. 20 Centuries of World Maps*, British Library 1994.
- J. Williams, *Understanding Poststructuralism*, Chesham 2005.
- M. Wintle, *The Image of Europe: Visualizing Europe in Cartography and Iconography throughout the Ages*, Cambridge 2009.
- K.A. Wittfogel, *Oriental Despotism: a Comparative Study of Total Power*, Yale 1957.
- E.R. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2009.
- L. Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994.
- S. Wright, *Storming Heaven: Class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism*, London 2002.
- P. Valéry, *An Anthology*, London and Henley 1977.

- N. Vaughan-Williams, *Border Politics. The Limits of Sovereign Power*, Edinburgh 2009.
- N. Vaughan-Williams, *Europe's Border Crisis. Biopolitical Security and Beyond*, Oxford 2015.
- G. Vico, *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.
- M. Zambrano, *Agonia Europy*, przeł. M. Fogler, Warszawa 2014.
- J. Zielonka, *Europa jako imperium. Nowe spojrzenie na Unię Europejską*, przeł. A.J. Maziarscy, Warszawa 2007.
- H. Zinn, *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych. Od roku 1492 do dziś*, przeł. A. Wojtasik, Warszawa 2016.
- S. Žižek, *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*, London 2016.
- S. Žižek, *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.
- S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz, Warszawa, Wrocław 2006.
- S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001.
- S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, Warszawa 2010.
- S. Žižek, *Od tragedii do farsy, czyli jak historia się powtarza*, przeł. M. Kropiwnicki, B. Szelewa, Warszawa 2011.
- S. Žižek, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, przeł. J. Kutyla, Kraków 2007.
- S. Žižek, *The Year of Dreaming Dangerously*, London and New York 2012.
- S. Žižek, *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyla, Warszawa 2008.
- S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel, Wrocław 2001.

**Prace zbiorowe pod redakcją**

- Agamben. *Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010.
- P. Anderson, P. Gowan (eds.), *The Question of Europe*, London and New York 2000.
- É. Balibar, S. Mezzadra, R. Sammadar (eds.), *The Borders of Justice*, Philadelphia 2012.
- J. D. Caputo, L. M. Alcoff (eds.), *St. Paul among Philosophers*, Bloomington and Indianapolis 2009.
- V. Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London and New York 2012.
- N. De Genova (ed.), *The Borders of „Europe”: Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*, Duke 2017.
- G. Delanty (ed.), *Europe and Asia Beyond East and West*, London and New York 2006.
- G. Delanty (ed.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, New York and Oxon 2006.
- B. Dillet, I. MacKenzie, R. Porter (eds.), *The Edinburgh Companion to Poststructuralism*, Edinburgh 2013.
- C. Douzinas, S. Žižek (eds.), *The Idea of Communism*, London and New York 2010.
- P. Gielen (red.), *Koniec kultury – koniec Europy*, Warszawa 2015.
- D. Guénoun, J-L. Nancy (eds.), *Géophilosophie de l'Europe. Penser l'Europe à ses frontières*, Tour d'Aigues 1993.
- M. Hewitson, M. D'Auria (eds.), *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea, 1917-1957*, New York and Oxford 2012.
- K. Król (red.), *Autonomia robotnicza*, Poznań 2007.
- S. Lindberg, M. Ojakangas, S. Prozorov (eds.), *Europe Beyond Universalism and Particularism*, Basingstoke 2014.
- R. Littlejohns, S. Soncini (eds.), *Myths of Europe*, Amsterdam, New York 2007.
- H. Machińska (red.), *Idea Europy = Idea of Europe*, Warszawa 2004.

C. Mouffe (red.), *Carl Schmitt. Wyzwanie polityczności*, przeł. T. Leśniak, P. Plucienniczak, M. Kropiwnicki, J. Smoleński, M. Sutowski, Warszawa 2011.

A. Pagden (ed.), *The Idea of Europe*, Cambridge 2002.

B. Strath (ed.), *Europe and the Other and Europe as the Other*, Bruxelles, New York 2000.

F. Tava, D. Meacham (eds.), *Thinking after Europe. Jan Patočka and Politics*, Rowman & Littlefield 2016.

R. Warren (ed.), *The Debate on Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, London and New York 2016.

K. Wilson, J. van der Dussen (eds.), *The History of The Idea of Europe*, Routledge 1995.

S. Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, London New York 2012.

S. Žižek, S. Horvat (eds.), *What Does Europe Want? The Union and Its Discontents*, New York 2015.

#### **Artykuły w pracach zbiorowych pod redakcją**

R. Ballard, *Islam and the Construction of Europe*, [w:] W.A.R. Shadid, P.S. van Koningsveld (eds.), *Muslims in the Margins: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, Kampen 1996.

M. Bevir, *Anti-Foundationalism*, [w:] M. Finders, A. Gamble, C. Hay, M. Kenny (eds.), *The Oxford Handbook of British Politics*, Oxford 2009.

L. Bialasiewicz, *Spectres of Europe. Europe's Past, Present and Future*, [w:] *The Oxford Handbook of Postwar European History*, Oxford 2012.

M. Bobako, *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasowanie. Przypadek polski po 1989 roku*, [w:] P. Żuk (red.), *Podziały klasowe i nierówności społeczne. Refleksje socjologiczne po dwóch dekadach realnego kapitalizmu w Polsce*, Warszawa 2010.



- S. Böckler, *'Grenze' und frontier: Zur Begriffs- und Sozialgeschichte zweier Schließungsparadigmen der Moderne*, [w:] P. Deger, R. Hettlage (hrsg.), *Der europäische Raum. Die Konstruktion europäischer Grenzen*, Wiesbaden 2007.
- R. Braidotti, *The Becoming Minotaur of Europe*, [w:] I. Buchanan, A. Parr (eds.), *Deleuze and the Contemporary World*, Edinburgh 2006.
- J.P. Burgees, *On the Necessity and Impossibility of a European Culture Identity*, [w:] J.P. Burgees (ed.), *Cultural Politics and Political Culture in Postmodern Europe*, Amsterdam/Atlanta 1997.
- F. Cetti, *Asylum and the European 'security state': the construction of the 'global outsider'*, [w:] L.S. Talani (ed.), *Globalisation, Migration and the Future of Europe. Insiders and outsiders*, Routledge 2012; H. Koff, *Fortress Europe or a Europe of Fortresses?. The Integration of Migrants in Western Europe*, Brussels 2008.
- P. Czaadajew, *Apologia obłąkanego*, przeł. J. Dobieszewski, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998.
- J. Derrida, *Force of Law. The „Mystical Foundation of Authority”*, [w:] D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge 1992.
- J. Derrida, *Różnia (différance)*, [w:] M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, przeł. J. Skoczylas, Warszawa 1978.
- J. Derrida, *We Other Greeks*, [w:] M. Leonard (ed.), *Derrida and Antiquity*, Oxford 2010.
- R. Gasché, *Alongside the Horizon*, [w:] D. Sheppard, S. Sparks, C. Thomas (eds.), *The Sense of Philosophy. On Jean-Luc Nancy*, London and New York 2005.
- V. Havel, *Siła bezsilnych*, [w:] B. Hrabal, M. Kundera, V. Havel, J. Kroutvor, V. Benda, V. Černý, *Antologia czeskiego eseju*, Kraków 2001.
- T. Majewski, *Sekretny głos. Utajone misterium odpowiedzialności: Derrida, Patočka i dług Heideggera*, [w:] D. Ulicka, Ł. Wróbel (red.), *Derrida/adirreD*, Pułtusk 2006.

- A. Masoero, *Russia Between Europe and Asia*, [w:] P. Rossi (ed.), *The Boundaries of Europe: From the Fall of the Ancient World to the Age of Decolonisation*, Berlin 2015.
- D.E. McCoskey, *On Black Athena, Hippocratic Medicine, and Roman Imperial Edicts: Egyptians and the Problem of Race in Classical Antiquity*, [w:] R.D. Coates (ed.), *Race and Ethnicity: Across Time, Space and Discipline*, Leiden/Boston 2004.
- S. Mezzadra, *Tak zwana akumulacja pierwotna*, [w:] Libera Università Metropolitana (red.), *Marks. Nowe perspektywy*, Warszawa 2014.
- Ł. Moll, *Neoliberalizm i gra w klasy*, [w:] W.J. Burszta, P. Jezierski, M. Rauszer (red.), *Zwodnicze imaginarium. Antropologia neoliberalizmu*, Gdańsk 2016.
- Ł. Moll, *Wrogościnna Europa. Derrida i „kryzys migracyjny” – trzy strategie politycznej lektury*, [w:] A. Dziadek, M. Boniecka, D. Kujawa, M. Glosowitz, K. Szopa (red.), *Dyskursy gościnnosci. Etyka współbycia w perspektywie późnej nowoczesności*, Warszawa 2018.
- C. Mouffe, *For a Politics of Nomadic Identity*, [w:] G. Robertson (ed.), *Travellers' Tales. Narratives of Home and Displacement*, London.
- J.J. Rousseau, *O naukach i sztukach* [w:] J. Migasiński, *Filozofia nowożytna*, Warszawa 2011.
- M. Ruti, *The Ethics of Precarity: Judith Butler's Reluctant Universalism*, [w:] M. van Bever Donker, R. Truscott, G. Minkley, P. Lalu (eds.), *Remains of the Social: Desiring the Post-Apartheid*, Johannesburg 2017.
- A. M. Stephenson, *Can We Be Wolves? Intersections Between Deleuze's Difference and Repetition and Butler's Performativity*, [w:] R. Faber, A. M. Stephenson (eds.), *Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze and Butler*, New York 2011.
- A. Visnevskaya, *The Baltic Region and Central Asia: What Does It Take to Make a Region? A Critical Perspective*, [w:] A. Makarychev, A. Yatsyk (eds.), *Borders in the Baltic Sea Region: Suturing the Ruptures*, Palgrave MacMillan, s. 185.

P. Vujaković, *World-Views: Art and Canonical Images in the Geographical and Life Sciences*, [w:] W. Cartwright, G. Gartner, A. Lehn (eds.), *Cartography and Art*, Heidelberg 2009

### **Artykuły w czasopismach**

*After Paris, drawbridges up?*, „The Economist” Nov 21st 2015.

I. Almond, *Five Ways of Deconstructing Europe*, „Journal of European Studies” 2014, vol. 44(1).

L. Amoore, *Biometric borders: Governing mobilities in the war on terror*, „Political Geography” 25 (2006).

P. Anderson, *The Europe to Come*, „London Review of Books”, January 25, 1996.

T.G. Ash, *Europe’s Walls Are Going Back Up – It’s Like 1989 in reverse*, „The Guardian”, 29.11.2015.

J. Bednarek, *Jak możliwa jest absolutna demokracja?*, „Praktyka Teoretyczna” nr 4/2011.

L. Bell, *Articulations of the Real: from Lacan to Badiou*, „Paragraph”, vol. 34, no. 1 (March 2011).

L. Bialasiewicz, *The Uncertain State(s) of Europe?*, „European Urban and Regional Studies”, volume 15, issue 1.

C. Bryant, *Either German or Czech: Fixing Nationality in Bohemia and Moravia, 1939-1946*, „Slavic Review” volume 61, issue 4, December 2002.

P. Burke, *Did Europe Exist Before 1700?*, „History of European Ideas” vol. 1.

M. Cacciari, *Europe or Philosophy*, „Phenomenology and Mind” n. 8 – 2015.

V. Castellani, *Europa, Euripides, and the Differentiation of „Europe”*, „The European Legacy. Toward New Paradigms”, volume 1, 1996.

B. Cowan, *The Nomos of Deleuze and Guattari: Emergent Holism in a Thousand Plateaus*, „Annals of Scholarship” 11, 3 (1996).

- A. Czarnocki, *Europa Środkowa. Europa Środkowowschodnia. Geopolityczne a historyczno-kulturowe rozumienie pojęć*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”. Sectio K, Politologia. Vol. 1.
- J. de Romilly, *Isocrates and Europe*, „Greece & Rome”, vol. 39, Issue 01, April 1992.
- M. Dear, *The World is Full of Walls That Don't Work*, „Politico”, August 16, 2016.
- G. Delanty, *Models of European Identity: Reconciling Universalism and Particularism*, „Perspectives on European Politics and Society”, volume 3, 2002.
- J. Derrida, *A Europe of Hope*, „Epoché: A Journal for the History of Philosophy” 10(2).
- J. Derrida, J. Habermas, *February 15, or What Binds European Together: A Plea for Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe*, „Constellations” volume 10, issue 3, September 2003.
- I. Devich, *The disclosure of metaphysical horizon, or how to escape dialectics*, „South African Journal of Philosophy”, volume 29, 2010 – Issue 1.
- E. Dussel, *Europe, Modernity and Eurocentrism*, „Nepantla: Views from South” I, 3(2000).
- E. Evink, *Horizons of Expectations. Ricoeur, Derrida, Patočka*, „Studia Phaenomenologica” XIII (2013).
- M. Foucault, *Podmiot i władza*, „Lewą Nogą” nr 9, 1998.
- R. Gasché, *European Memories: Jan Patočka and Jacques Derrida on Responsibility*, „Critical Inquiry” vol. 33, no. 2 (Winter 2007).
- K. Genel, *The Question of Biopower: Foucault and Agamben*, „Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society”, 18:1.
- J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” nr 568(9), 2002.
- E. Habib Louai, *Retracing the Concept of the Subaltern from Gramsci to Spivak: Historical developments and new applications*, „African Journal of History and Culture”, vol. 4(1), January 2012

- D. Harvey, *Stosunki klasowe, sprawiedliwość społeczna i polityka różnicy*, „Praktyka Teoretyczna”, 5(2012).
- P. Iglesias, *Understanding Podemos*, „New Left Review” 93, May-June 2015.
- T. Jarymowicz, *Uniwersalizm i partykularyzm w polityce emancypacji – fałszywa alternatywa*, „InterAlia: pismo poświęcone studiom queer”, 2008/2009, 3/7.
- S. Khatib, *The Messianic Without Messianism. Walter Benjamin’s Materialist Theology*, „Anthropology and Materialism. A Journal of Social Research”, 1/2013.
- C. Kletzer, *Alexandre Kojève’s Hegelianism and the Formation of Europe*, „Researchgate”, January 2009.
- S. Konopacki, *Funkcjonalistyczna teoria integracji politycznej Davida Mitrany’ego*, „Studia Europejskie” 1998, nr 2.
- G. Konrad, *Czy można jeszcze śnić o Europie Środkowej?*, „Prezentacje” 1989, nr 7-8.
- A. Kotsko, *Politics and Perversion: Situating Žižek’s Paul*, „Journal for Cultural and Religious Theory”, 9.2 (2008).
- S. Kouvelakis, *Lenin jako czytelnik Hegla. Hipotezy z lektury Leninowskich Zeszytów filozoficznych poświęconych Nauce logiki*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(20)/2016.
- P. Kozak, *Pomiędzy ludem a ludnością. Analiza kategorii populizmu w ujęciu Ernesto Laclaua*, „Nowa Krytyka” nr 28.
- M. Kropiwnicki, *The Dilemmas of Universalism. Badiou, Agamben, Žižek*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 8(2), 2013.
- E. Kubicka, *O pojęciu granicy – raz jeszcze*, „Linguistica Copernicana” nr 1(7)/2012.
- D. Kujawa, *Umknąć pochwyceciu. Co schizoanaliza oferuje teorii migracji?*, „Praktyka Teoretyczna” 3(21)/2016.
- M. Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, „Zeszyty literackie” nr 5.
- H. Lindahl, *The anomos of the Earth: Political indexicality, immigration and distributive justice*, „Ethics & Global Politics” vol. 1, no 4 (2008).

- P. Łaciak, *Pojęcie horyzontu w fenomenologii Edmunda Husserla*, „Sztuka i filozofia” 18, 2000.
- J. MacKenzie, *Refiguring Universalism. Martha Nussbaum and Judith Butler – An Uneasy Alliance?*, „Australian Feminist Studies”, 24:61, 2009.
- M.P. Markowski, *Derrida: filozofia czy literatura?*, „Pamiętnik Literacki” 87/1, 1996.
- W. Marzec, *Proletariacka biografia i dzielenie postrzegalnego. Rozmywanie granic klasowych w okresie Rewolucji*, „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Sociologica”, 41.
- G. Mattingly, *No Peace beyond What Line?*, „Transactions of the Royal Historical Society” vol. 13 (1963).
- A. Mbembe, *Necropolitics*, „Public Culture”, Volume 15, Number 1, Winter 2003.
- T. Miettinen, *On the Philosophical Foundations of Universalism: Reason, Task, Critique*, „SATS” 13(1), 2012.
- C. Miłosz, *O naszej Europie*, „Kultura” 1986, nr 4.
- W.J.T. Mitchell, *Picturing Terror: Derrida's Autoimmunity*, „Critical Inquiry” vol 33, no.2 (Winter 2007).
- Ł. Moll, *Dobra wspólne naturalne i kulturowe – realna czy pozorna opozycja?*, „Pisma Humanistyczne” , zeszyt XIII, s. 33.
- Ł. Moll, *Hydra wielości i komunizm commonersów w dobie biopolitycznego kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna”, 1(15)/2015.
- Ł. Moll, *Sytuując to, co wspólne. De Angelis, Agamben i zewnątrz kapitalizmu*, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(25)/2017.
- Ł. Moll, *„To nie my przekroczyliśmy granicę. To ona przecięła nas”. Biopolityka europejskiego reżimu migracyjnego*, „Praktyka Teoretyczna” 3(21)/2016.
- Ł. Moll, *W gościnie, czyli tam, gdzie granice docierają do swych granic*, „Opcje”, nr 3(104) 2016.
- J-L. Nancy, *Euryopa: le regard au loin*, „Terra lingona”, January 1995.

- New Keywords Collective, *Europa/Kryzys: Nowy słownik „kryzysu” „Europy” i w „Europie”*, „Praktyka Teoretyczna” 3(21)/2016.
- F. Nowicki, *Cztery poziomy krytyki europejskiego uniwersalizmu*, „Nowa Krytyka” nr 37, 2016.
- J. Noyes, *Nomadism, nomadology and postcolonialism: By way of introduction*, „International Journal of Postcolonial Studies”, volume 6, 2004, issue 2.
- M. Nussbaum, *The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler*, „The New Republic” 22: 37-45 (1999).
- W.H. Parker, *Europe: How Far?*, „The Geographical Journal” vol. 126, no. 3 (September 1960).
- P. Patton, *What is Deleuzean Political Philosophy?*, „Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política”, no 1, Nov. 2011.
- A. Pawliszyn, *Marchońt o filozoficznej marchii. Komentarz do „Marginesów filozofii” J. Derridy*, „Hybris” nr 22 (2013).
- A. Pisarek, *Przekroczyć gościnność. O granicach domu i państwa*, „Anthropos” nr 14 15/2010.
- M. Pospiszyl, *Ateologia wielości. Katechon, pompa próżniowa i biopolityka*, „Praktyka Teoretyczna” nr 8/2013.
- A. Quijano, *Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America*, „Nepentla: Views from the South”, 1(3).
- K. Racevskis, *Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances*, „Research in African Literature” vol. 36, no. 3, Autumn 2005.
- L. Rasiński, *Pojęcie „dyskursu” w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault*, „Teraźniejszość-człowiek-edukacja”, 3(47).

- M. Ratajczak, *Divine Management of Worldly Matters: Agamben's Theological Genealogy of Economy As a Political Philosophy of Praxis*, „Praktyka Teoretyczna” nr 3(17)/2015.
- M. Ratajczak, *Katechon i wielość*, „Znak” wrzesień 2015, nr 724.
- P. Rosanvallon, *Democratic Universalism as a Historical Problem*, „Constellations” 16(4), 2009.
- G..C. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 24-25, 2010.
- R. Swedberg, *The Idea of 'Europe' and the Origin of the European Union. A Sociological Approach*, „Zeitschrift für Soziologie”, volume 23, Issue 5.
- F. Tava, *The Brave Struggle: Jan Patočka on Europe's Past and Future*, „Journal of the British Society of Phenomenology” 47:3, 2016.
- E.P. Thompson, *History from below*. „Times Literary Supplement” 7 April 1966.
- A. Toscano, *Chronicles of Insurrection: Tronti, Negri and the Subject of Antagonism*, „Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy”, Vol 5, No 1 (2009).
- R.J.C. Young, *Deconstruction and the Postcolonial*, „Deconstructions” 2000.
- I. Wallerstein, *Struktury gospodarstw domowych a formowanie się siły roboczej w kapitalistycznej gospodarce-świecie*, przeł. M. Starnawski, „Recykling Idei” numer 13, lato 2012.
- I. Wallerstein, J. Smith, *Gospodarstwa domowe jako instytucja gospodarki-świata*, przeł. J. Maciejczyk, „Recykling Idei” numer 13, lato 2012.
- M. Warchala, *Co to jest postsekularyzm? (Subiektywna) próba opisu*, „Krytyka Polityczna” nr 13, 2007.
- M. Wendland, *O (nie)ograniczoności komunikacji w kontekście dialektycznego rozumienia granicy*, „Lingua ac Communitas” vol. 21, 2011.



W.A. Williams, *The Frontier Thesis and American Foreign Policy*, „Pacific Historical Review”, 1955 24#4.

E. Winiecka, *Nierozstrzygalność – drugie imię dekonstrukcji?*, „Przestrzeni teorii” 2, 2003.

G. Witte, *Europe’s new border fences are derailing migrants, but not stopping them*, „The Washington Post” March 9 2016.

S. Woolf, *Reading Federico Chabod’s Storia dell’idea d’Europa half a century later*, „Journal of Modern Italian Studies” 7(2) 2002.

B. Wójcik, *Lekcje rewolucjonisty: Lenin czyta Hegla*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(20)/2016.

G-J. van der Heiden, *The Dialectics of Paul: on exception, grace, and use in Badiou and Agamben*, „International Journal of Philosophy and Theology”, 77:3.

R. Van Munster, *The War on Terrorism: When the Exception Becomes the Rule*, „International Journal for the Semiotics of Law”, June 2004, Volume 17, Issue 2.

F. Varol, *Edward Said vs Michel Foucault: The Divergence of Perspectives on Knowledge, Truth and Power*, „Ankara Üniversitesi SBF Dergisi” Cilt 72, No. 2, 2017.

C. Vaughan, *Derrida’s Supplement to the Hegelian Dialectic of Spirit*, „Hegel-Jahrbuch” volume 2015, Issue 1.

L. Zerilli, *This Universalism Which Is Not One*, „Diacritics”, vol. 28, no. 2.

K. Ziarek, *After Humanism. Agamben and Heidegger*, „South Atlantic Quarterly” (2008), 107(1).

S. Žižek, *The Spectre of Balkan*, „The Journal of International Institute” Volume 6, Issue 2, Winter 1999.

### **Hasła w encyklopediach**

*Bosphorus*, [w:] *New World Encyclopedia*,

<http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Bosphorus> (dostęp: 11.08.2017 r.).

*Boundary*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,  
<http://plato.stanford.edu/entries/boundary/> (dostęp: 12.08.2016 r.).

*Grenze, Schranke*, [w:] J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974.

*Parmenides z Elei*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*,  
<http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/parmenides.pdf> (dostęp: 13.08.2016 r.).

### **Źródła internetowe**

G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, <http://recyklingidei.pl/agamben-stan-wyjatkowy> (dostęp: 13.08.2016 r.).

E. Aldea, *Nomads and migrants: Deleuze, Braidotti and the European Union in 2014*,  
<https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/eva-aldea/nomads-and-migrants-deleuze-braidotti-and-european-union-in-2014> (dostęp: 11.11.2017 r.).

L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*,  
<http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article374> (dostęp: 20.08.2016 r.).

A. Badiou, *Eight Theses on Universality*, <http://www.lacan.com/badeight.htm> (dostęp: 11.04.2018 r.).

A. Badiou, *Hipoteza komunistyczna*, przeł. M. Kropiwnicki,  
[http://www.nowakrytyka.pl/pl/artykuly/Nk\\_on-line/?id=656](http://www.nowakrytyka.pl/pl/artykuly/Nk_on-line/?id=656) (dostęp: 24.03.2018 r.).

A. Badiou, *The Political As a Truth Procedure*, <http://www.lacan.com/badtruth.htm>  
(dostęp: 24.03.2018 r.).

É. Balibar, *Europe as Borderland*,  
<http://gpm.ruhosting.nl/avh/Europe%20as%20Borderland.pdf> (dostęp: 12.08.2016 r.).

É. Balibar, *On Universalism. In debate with Alain Badiou*,  
<http://eipcp.net/transversal/0607/balibar/en> (dostęp: 11.02.2018 r.).

B. Banasiak, *Nomadologia Gillesa Deleuze'a*,  
<http://bbogdan.w.interiowo.pl/Nomadologia.pdf> (dostęp: 22.06.2016 r.).

- Z. Bauman, *Polityka, dobre społeczeństwo i „suwerenność westfalska”*, <http://krytykapolityczna.pl/Opinie/BaumanPolitykadobrespoleczenstwoi-suwerennoscwestfalska-/menuid-197.html> (dostęp: 15.08.2012 r.).
- J. Bednarek, *Maszyna antropologiczna – instrukcja demontażu*, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article435> (dostęp: 17.08.2016 r.).
- L. Bialasewicz, *Off-shoring and out-sourcing the Borders of Europe: Libya and EU border work in the Mediterranean*, <http://dare.uva.nl/document/2/119223> (dostęp: 10.08.2016 r.).
- A. Bielik-Robson, *Gra w trzy ognie. Derridiańska trylogia o duchu*, <http://myslec.pwn.pl/Download/Gra-w-trzy-ognie.-Derridianska-trylogia-o-duchu-Agata-Bielik-Robson> (dostęp: 11.09.2017 r.).
- M. Bojadżijev, S. Karakayalı, *Recuperating the Sideshows of Capitalism: The Autonomy of Migration Today*, <http://www.e-flux.com/journal/recuperating-the-sideshows-of-capitalism-the-autonomy-of-migration-today/> (dostęp: 17.08.2016 r.).
- A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, za: [https://pl.wikisource.org/wiki/S%C5%82ownik\\_etymologiczny\\_j%C4%99zyka\\_polskiego/gaba%C4%87](https://pl.wikisource.org/wiki/S%C5%82ownik_etymologiczny_j%C4%99zyka_polskiego/gaba%C4%87) (dostęp: 17.08.2016 r.).
- S. Buck-Morss, *Odzyskać uniwersalizm!*, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/czytaj-dalej/20140422/buck-morss-odzyskac-uniwersalizm> (dostęp: 17.12.2017 r.).
- B. Buden, *Strategic Universalism: Dead Concept Walking. On the Subalternity of the Critique Today*, <http://eicp.net/transversal/0607/buden/en> (dostęp: 15.03.2018 r.).
- T. Caraus, *Jacques Derrida and the ‘Europe of hope’*, <https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/tamara-caraus/jacques-derrida-and-%E2%80%98europe-of-hope%E2%80%99> (dostęp: 11.09.2017 r.).
- S. Castles, *Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective*, <https://www.imi.ox.ac.uk/events/theories-of-migration-and-social-change/castles.pdf> (dostęp: 11.08.2016 r.).

P. D'Amato, *The Border Crossed Us*, [http://socialistworker.org/2006-1/586/586\\_13\\_Border.shtml](http://socialistworker.org/2006-1/586/586_13_Border.shtml) (dostęp: 13.08.2016 r.).

*Deklaracja niepodległości Stanów Zjednoczonych*,  
[https://pl.wikisource.org/wiki/Deklaracja\\_niepodleg%C5%82o%C5%9Bci\\_Stan%C3%B3w\\_Zjednoczonych](https://pl.wikisource.org/wiki/Deklaracja_niepodleg%C5%82o%C5%9Bci_Stan%C3%B3w_Zjednoczonych) (dostęp: 14.04.2016 r.).

R. B. Desmoulières, *Chantal Mouffe, the philosopher who inspires Jean-Luc Mélenchon*, <https://www.versobooks.com/blogs/3037-chantal-mouffe-the-philosopher-who-inspires-jean-luc-melenchon> (dostęp: 14.04.2018 r.).

S. Federici, *Feminizm i polityka dóbr wspólnych w erze akumulacji pierwotnej*, przeł. M. Marszałek. „Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego”,  
[http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/federici\\_feminizm\\_i\\_polityka\\_dobr\\_wspolnych.pdf](http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/federici_feminizm_i_polityka_dobr_wspolnych.pdf) (dostęp 08.02.2017 r.).

G. Ferraresi, *Left Populism, Laclau and the case of Podemos*,  
<http://www.euvisions.eu/populism-laclau-podemos/> (dostęp: 14.04.2018 r.).

A.G. Frank, *ReOrientacja historii światowej i teorii społecznej*,  
<http://www.turowski.uni.wroc.pl/frank-reorient.htm> (dostęp: 27.12.2017 r.).

*From Outside: A Philosophy for Europe. An Interview with Roberto Esposito*,  
<http://thephilosophicalsalon.com/from-outside-a-philosophy-for-europe-an-interview-with-roberto-esposito-part-two/> (dostęp: 19.08.2016 r.).

*From the Venetian to the European Archipelago: the Geo-filosofia of Massimo Cacciari*, <https://crosspollenblog.wordpress.com/2014/03/29/from-the-venetian-to-the-european-archipelago-the-geo-filosofia-of-massimo-cacciari/> (dostęp: 14.05.2018 r.).

K. Godlewski, *1421. Rok, w którym Chińczycy odkryli Amerykę i opłynęli świat*,  
<http://wyborcza.pl/1,75517,1379737.html?disableRedirects=true> (dostęp: 17.12.2017 r.).

H. Gürses, *From Reason to Common Sense. Towards a Critique of Universalism*,  
<http://eipcp.net/transversal/0607/guerses/en> (dostęp: 15.03.2018 r.).

Homer, *To Pythian Apollo*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=HH%203> (dostęp: 11.08.2017 r.).

D. Hancox, *Why Ernesto Laclau is the intellectual figurehead for Syriza and Podemos?*,  
<https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/feb/09/ernesto-laclau-intellectual-figurehead-syriza-podemos> (dostęp: 14.04.2018 r.).

W. Horner, *Why Syriza Won: Laclau, Populism and Hegemony*,  
<https://oxfordleftreview.com/will-horner-why-syriza-won-laclau-populism-and-hegemony/> (dostęp: 14.04.2018 r.).

A. Kojève, *Imperium łacińskie. Zarys doktryny polityki francuskiej*,  
[http://www.natolin.edu.pl/pdf/nowa\\_europa/NE4\\_Kojeve.pdf](http://www.natolin.edu.pl/pdf/nowa_europa/NE4_Kojeve.pdf) (dostęp: 11.09.2017 r.).

R. Lambert, R. Keucheyan, *Podemos, lud i Laclau*, [http://monde-diplomatique.pl/LMD115/index.php?id=1\\_4](http://monde-diplomatique.pl/LMD115/index.php?id=1_4) (dostęp: 14.04.2018 r.).

M.W. Lewis, K.E. Wigen, *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*,  
<http://www.nytimes.com/books/first/l/lewis-myth.html> (dostęp: 17.03.2017 r.).

*Łańcuch ludzi STOP odkrywce*,  
<http://www.greenpeace.org/poland/pl/wydarzenia/polska/acuch-Ludzi-STOP-Odkrywce/> (dostęp: 18.05.2018 r.).

K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*,  
<https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/krytyka-hegel-fil-prawa.htm>  
(dostęp: 10.04.2018 r.).

C. McNulty, *What might Aeschylus say about the European refugees crisis?*,  
<http://www.latimes.com/entertainment/arts/culture/la-et-cm-what-might-aeschylus-say-on-the-european-refugee-crisis-20150909-column.html> (dostęp: 11.08.2017 r.).

D. Meacham, F. Tava, *Life after Europe: the Post-Europe project*,  
<https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/darian-meacham-francesco-tava/life-after-europe-posteurope-project> (dostęp: 17.09.2017 r.).

C. Michalski, *Higienista Kaczyński walczy z zarazkami roznoszonymi przez obcych*, <http://www.newsweek.pl/opinie/jaroslaw-kaczynski-o-walce-z-zarazkami-i-uchodzcami,artykuly,372228,1.html> (dostęp: 13.08.2016 r.).

A.S. Miller, *An Interview with Alain Badiou. The Universal Truths & The Question of Religion*, <http://www.philosophyandscripture.org/Issue3-1/Badiou/Badiou.html> (dostęp: 24.03.2018 r.).

R. Minuti, *Oriental Despotism*, „European History Online”, <http://iegego.eu/en/threads/backgrounds/european-encounters/rolando-minuti-oriental-despotism> (data dostępu: 17.12.2017 r.).

Ł. Moll, *Zemsta ekonomii politycznej*, <http://www.praktykateoretyczna.pl/moll-zemsta-ekonomii-politycznej/> (dostęp: 14.04.2018 r.).

Moschos, *Poems*, <http://www.theoi.com/Text/Moschus.html> (dostęp: 15.05.2017 r.).

W.B. Michaels, *Szajka wyznawców cnoty*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/szajka-wyznawcow-cnoty-143353> (dostęp: 05.05.2018 r.).

A. Negri, *Is it possible to be communist without Marx?*, <http://antonionegriinenglish.files.wordpress.com/2012/05/is-it-possible-to-communist-without-marx-negri.pdf>, s. 6 (dostęp 09.02.2018 r.).

T. Orszulak, „*Różaniec do granic*” wzbudził zainteresowanie na świecie. „*Broń przeciwko islamizacji*”, „*kontrowersyjne*”, „*uhonorowanie bitwy z 1571 roku*”, <https://wiadomosci.wp.pl/rozaniec-do-granic-wzbudzil-zainteresowanie-na-swiecie-bron-przeciwko-islamizacji-kontrowersyjne-uhonorowanie-bitwy-z-1571-roku-6174479418844801a> (dostęp: 18.05.2018 r.).

D. Papadopoulos, V. Tsianos, *The Autonomy of Migration. The Animals of Undocumented Mobility*, <http://translate.eipcp.net/strands/02/papadopoulos-tsianos-strands01en#redir> (dostęp: 17.08.2016 r.).

*Polska zostanie otoczona... Różańcem. Potężna broń duchowa ma ochronić Polskę przed islamizacją*, <https://www.pch24.pl/polska-zostanie-otoczona-rozancem--potezna-bron-duchowa-ma-uchronic-polske-przed-islamizacja,54129,i.html> (dostęp: 16.05.2018 r.).

- E. Renan, *Co to jest naród?*, przeł. S. Szafranek,  
[http://webheim.de/translated/Renan\\_Czym\\_jest\\_narod.html](http://webheim.de/translated/Renan_Czym_jest_narod.html) (dostęp: 11.12.2017 r.).
- I.D. Rowlands, *From Aeschylus to the EU*,  
<http://www.nybooks.com/daily/2015/07/07/greek-tragedy-aeschylus-migrants-debt/>  
(dostęp: 11.08.2017 r.).
- Slavoj Žižek on Emir Kusturica, <https://www.youtube.com/watch?v=2ZFXJ0v9Ty4>  
(dostęp: 21.08.2018 r.).
- Slavoj Žižek speaks at Occupy Wall Street: Transcript,  
<http://www.imposemagazine.com/bytes/slavoj-zizek-at-occupy-wall-street-transcript>  
(dostęp: 15.04.2018 r.).
- Speech by Jacques Delors (Luxembourg, 9 September 1985),  
[https://www.cvce.eu/content/publication/2001/10/19/423d6913-b4e2-4395-9157-fe70b3ca8521/publishable\\_en.pdf](https://www.cvce.eu/content/publication/2001/10/19/423d6913-b4e2-4395-9157-fe70b3ca8521/publishable_en.pdf) (dostęp: 07.05.2018 r.).
- R. Stanczewski, *Rozmawiajmy o uchodźcach: gościnność w językach świata*,  
[http://www.ceo.org.pl/sites/default/files/news-files/arttykul\\_goscinnosc\\_0.pdf](http://www.ceo.org.pl/sites/default/files/news-files/arttykul_goscinnosc_0.pdf) (dostęp: 18.06.2016 r.).
- G. Steiner, *The Idea of Europe*, <https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/george-steiner-benjamin-ramm/idea-of-europe> (dostęp: 17.12.2017 r.).
- N. Sternfeld, *Whose Universalism Is It?*, <http://eipcp.net/transversal/0607/sternfeld/en>  
(dostęp: 29.05.2018 r.).
- J. Tomaszewicz, *Brunatna Europa*, <http://www.legitymizm.org/brunatna-europa>  
(dostęp: 11.06.2017 r.).
- Traktaty rzymskie*, [http://www.krrit.gov.pl/Data/Files/\\_public/Portals/0/regulacje-prawne/ue/1.pdf](http://www.krrit.gov.pl/Data/Files/_public/Portals/0/regulacje-prawne/ue/1.pdf).
- M. Tronti, *Fabryka i społeczeństwo*, przeł. S. Królak,  
<http://www.praktykateoretyczna.pl/mario-tronti-fabryka-i-spoleczenstwo/> (dostęp: 19.08.2016 r.).

- F.J. Turner, *The Significance of the Frontier in American History*, <http://xroads.virginia.edu/~hyper/turner/> (dostęp: 18.08.2016 r.).
- I. Wallerstein, *Konflikt kultur? Kim jesteśmy My, kim są Oni?*, [http://www.turowski.uni.wroc.pl/wallerstein\\_we.htm](http://www.turowski.uni.wroc.pl/wallerstein_we.htm) (dostęp: 11.03.2018 r.).
- P. Wielgosz, *Rewanż antagonizmu i upadek centrolewicy*, <http://lewica.pl/index.php?id=10122&tytul=Wielgosz:-Rewan%BF-antagonizmu-i-upadek-centrolewicy> (dostęp: 14.04.2018 r.).
- E. Wolters, *The Figure of the Migrant. An Interview with Thomas Nail*, <http://www.critical-theory.com/the-figure-of-the-migrant-an-interview-with-thomas-nail/> (dostęp: 19.08.2016 r.).
- R. Zaiotti, *Offshoring: The Externalization of Border Management in Europe and North America*, <https://wc2016.ipsa.org/my-ipsa/events/istanbul2016/paper/offshoring-externalization-border-management-europe-and-north-amer> (dostęp: 10.08.2016 r.).
- S. Žižek, *Chiński padół lez*, <http://www.newsweek.pl/europa/chinski-padol-lez,44466,1,1.html> (dostęp: 15.04.2018 r.).
- S. Žižek, *For Egypt, this is the miracle of Tahrir Square*, <https://www.theguardian.com/global/2011/feb/10/egypt-miracle-tahrir-square> (dostęp: 15.04.2018 r.).
- S. Žižek, *Śmierć na Nilu*, <http://krytykapolityczna.pl/swiat/zizek-smierc-na-nilu/> (dostęp: 15.05.2017 r.).
- S. Žižek, *The Matrix, or, the Two Sides of Perversion*, <https://zizek.livejournal.com/3718.html> (dostęp: 01.04.2018 r.).
- S. Žižek, *The Superego and the Act*, <https://zizek.livejournal.com/1101.html> (dostęp: 01.04.2018 r.).
- S. Žižek, *The Urgent Necessity of a Syriza Victory in Greece*, [http://inthesetimes.com/article/17561/zizek\\_greece\\_syriza](http://inthesetimes.com/article/17561/zizek_greece_syriza) (dostęp: 15.04.2018 r.).



## SUMMARY IN ENGLISH

**Title:** The Limits of European Universalism from the Perspective of Poststructuralist Political Philosophy

**Author:** Łukasz Moll (University of Silesia in Katowice)

**Keywords:** universalism, idea of Europe, poststructuralism, political philosophy

**Abstract:** The dissertation tries to find a philosophy for Europe that could help to rethink European identity outside unsatisfactory alternative of political universalism and particularism. In the times of the so-called “postmodern condition”, when every kind of political universalism is criticized for its hidden particularity, incompatibility for difference and arbitrary normativity, universalist politics is in retreat. It is especially clear in case of European universalism because of its latent eurocentrism and its responsibility for historical crimes and social injustices which have been done in the name of Europe and its universalizing missions. But some kind of universalism is necessary if we want to keep a promise of political emancipation alive. Such universalism is urgently needed in times of Europe’s disintegration into hostile particularities of nation, religion or race and in the context of Europe’s inhospitality towards its outside (refugees, immigrants, post-colonial world). To find a new kind of universalism which could be more inclusive towards difference, more fluid or nomadic – and a stable and convincing at the same time – it is crucial to reconcile unity with alterity. The dissertation brings poststructuralist political philosophy to fulfill this difficult theoretical task. Poststructuralist political philosophers are critical of universalist authors’ inability to get rid of crypto-particularism and of particularist rejection of any kind of universalism and naïve affirmation of differences and micro-identities to the same extent. Poststructuralism which originated in the 1960s and 1970s, mostly in France, as a reaction to the crisis of structuralism (its essentialism), and which is associated with thinkers like Jacques Lacan, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Louis Althusser or Roland Barthes, was developed and integrated into political philosophy thanks to many notable contemporary authors like Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Judith Butler, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben, Alain Badiou, Antonio Negri, Michael Hardt, Étienne Balibar or Jacques Rancière. Their programmatic anti-essentialism or anti-foundationalism makes them important critics

of any kind of particularism – open or hidden in the form of universalism. The dissertation presents their theories and uses them in re-conceptualization of European identity which – instead of being universalist or particularist – is thought here as pluriversal. Thus if the political role of universalism is to transcend any narrow horizon of particular, then poststructuralism tries to go one step further and transcend universalism's particularity.

The dissertation is divided into three parts. In part I – called “Border” – it proposes poststructuralist theoretization of the notion of border and transgression. It is motivated, first, by the need to re-think European universalism (or pluriversalism) as the idea of transgression of transgression. Secondly, it can help to understand why it is so hard for Europe to act as an non-identity open for nomadic subjects (like refugees or immigrants) and how Europe could re-invent itself to be more hospitable and inclusive political entity. Bringing together authors working in the area of migration and border studies, who are inspired by poststructuralist thinkers (Derrida, Foucault, Deleuze, Guattari, Agamben, Balibar, Rancière, Negri and Hardt), part I presents new theories of borders and transgression: biopolitics of migration (Nick Vaughan-Williams), kinopolitics (Thomas Nail) or autonomy of migration (Sandro Mezzadra and Brett Neilson). All of them try to theorize Europe beyond universalism and particularism, inside and outside or identity and difference.

Part II – named “Europe” – exercises studies of idea of Europe to show that European identity has always been thought as universalist and transgressing ideal. But even if Europe – according to its main thinkers and ideologues, mythologies and etymologies, spatial and visual manifestations – was predestined to overthrow its internal and external borders, it was re-constituting it in a new form. Trying to overcome the dialectics of universality and particularity, the dissertation brings two poststructuralist strategies to do so. The first one – presented in the chapter I, called “To transgress transgression. From sedentary to nomadic geophilosophy of Europe” – is an attempt to treat Europe as a nomadic identity, which wanders from between non-identities and blurs its borders. Inspired mostly by Deleuze's and Guattari's nomadology, the chapter refers to contemporary philosophers like Rosi Braidotti, Denis Guénoun, Massimo Cacciari, Franco Cassano or Roberto M. Dainotto, who try to re-think European identity in order to travel beyond the inside/outside hierarchical division. The second chapter – called “From Europe of functionaries to Europe

of specters and afterimages. Hospitable universalism” – concentrates on phenomenological and post-phenomenological tradition of thinking on European universalism, starting with Edmund Husserl, Martin Heidegger and Jan Patočka. In the conclusion, chapter two shows that all ideas, with which European universalism could become pluriversal and which had already been present in these thinkers’ works, are successfully used by Derrida and his follower, Jean-Luc Nancy. Their proposal to treat Europe as non-difference with itself, which is always dependent on its alterity, shows that universal, while impossible for realization, is necessary for Europe’s survival.

Part III – called “Universalism” – is devoted to four most important debates on political universalism that have been conducted in contemporary poststructuralist political philosophy. Heirs of Lacan, Derrida, Deleuze or Foucault tried to retain universalism in the face of particularist critique, popularity of identity politics or the so-called “end of great narratives” (modernity, progress, socialism, humanity), on which universalism was heavily dependent. Part III discusses four debates – first one on contingency, hegemony and universality (among Butler, Laclau and Žižek), second one on Christian universalism of Saint Paul (Badiou, Žižek, Agamben), third one on relations between capitalism and universalism (Immanuel Wallerstein and Balibar), and fourth – and the final one – on European universalization in post-colonial world (the dispute between Vivek Chibber and Subaltern Studies group). Every debate delivers important conclusions on the possibilities for European universalism to come.

In Conclusion of the dissertation all parts are summarized and poststructuralist political philosophy is presented as a useful theoretical perspective to transgress alternative between European universalism and particularism. But it is argued that poststructuralists – contrary to common view – shouldn’t be seen as agents of affirmative, one-sided philosophy of difference, hybridity, alterity or non-identity. Although they clearly sympathize with such a perspective, at the same time they are well aware that it is far from reality and its realization brings many obstacles and countertendencies. So their philosophy is not eschatological in any way. Thanks to latest developments in poststructuralism, which are clearly political and concentrated on the social injustices and inequalities, critiques of capitalist globalization or prospects for new anti-systemic social movements, poststructuralist theories could help us to generate pluriversal Europe from the bottom up.