

MAX HORKHEIMER  
THEODOR W. ADORNO

# DIALEKTYKA OŚWIECENIA



*Fragmenty filozoficzne*

WYDAWNICTWO IFIS PAN





*MAX HORKHEIMER*  
*THEODOR W. ADORNO*

# DIALEKTYKA OŚWIECENIA

Przełożyła

*Małgorzata Łukasiewicz*

Przekład przejrzal i posłowiem opatrzył

*Marek J. Siemek*

Tytuł oryginału  
*Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*

Redaktor  
*Elżbieta Morawska*

Projekt okładki  
*Andrzej Łubniewski*

© 1994 by Social Studies Association Inc., New York.

Für die Neuausgabe:

© S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1969

© by Polish Edition Wydawnictwo IFiS PAN, 1994

© for the Polish Translation by Małgorzata Łukasiewicz

Książka powstała przy współudziale  
Goethe Institut Warschau i Inter Nationes e.V.

ISBN 83-86166-12-6

Friedrichowi Pollockowi



## *Spis treści*

<i>Do nowego wydania</i>	9
Przedmowa	11
Pojęcie oświecenia	19
Dygresja I	
Odyseusz albo mit oświecenia	60
Dygresja II	
Julia albo oświecenie i moralność	98
Przemysł kulturalny. Oświecenie jako masowe oszczerstwo	138
Żywioty antysemityzmu. Granice oświecenia	189
Notatki i szkice	232
<i>Postowie do wydania polskiego</i> (Marek J. Siemek)	283





## Do nowego wydania

*Dialektyka oświecenia* ukazała się w 1947 r. w wydawnictwie Querido w Amsterdamie. Książka, stopniowo zyskująca popularność, jest od dawna wyczerpana. Jeżeli dziś, po ponad dwudziestu latach, znów ją wydajemy, to skłaniają nas do tego nie tylko wielorakie naciski, ale przeświadczenie, że niejedna z tych myśli jest i dziś na czasie oraz w znacznym stopniu określiła nasze późniejsze wysiłki teoretyczne. Osobom postronnym trudno sobie wyobrazić, do jakiego stopnia obydwaj ponosimy odpowiedzialność za każde zdanie. Obszerne fragmenty dyktowaliśmy wspólnie; napięcie obu intelektualnych temperamentów, które połączyły się w *Dialektyce*, jest jej żywiołem.

Nie wszystko z tego, co powiedziano w książce, gotowi jesteśmy dziś bez zastrzeżeń podtrzymywać. Byłoby to nie do pogodzenia z teorią, która przyjmuje, że prawda ma swoje korzenie w czasie, i nie przeciwstawia jej biegowi dziejów jako czegoś niezmiennego. Książka powstawała w momencie, gdy kres narodowo-socjalistycznego terroru był już widoczny. W wielu miejscach jednakże sformułowania nie pasują do rzeczywistości dnia dzisiejszego. A przecież już wtedy przejście do świata administrowanego nie jawiło nam się nazbyt różowo.

W okresie politycznego podziału na dwa kolosalne bloki, obiektywnie prące do starcia, groza trwała nadal. Konflikty w Trzecim Świecie, ponowne narastanie totalitaryzmu nie są bynajmniej historycznymi incydentami, tak jak w myśl *Dialektyki* incydentem nie był ówczesny faszyzm. Krytyczne myślenie, które nie oszczędza także postępu, wymaga dziś zajęcia stanowiska w obronie resztek wolności, w obronie dążeń do rzeczywistego humanizmu, nawet jeśli wydają się one bezsilne w obliczu wielkiego pochodu historii.

Prześledzona w tej książce ewolucja ku totalnej integracji została jedynie przerwana, nie zakończona; grozi nam jej realizacja poprzez dyktatury i wojny. Prognoza, że w związku z tym oświecenie obraca się w pozytywizm, w mit tego, co jest, że inteligencja ostatecznie staje się wrogiem ducha, potwierdziła się aż nadto przekonująco. Naszej koncepcji historii daleko od uroszczenia, iż historia jej się nie ima, koncepcja ta jednak nie goni na modłę pozytywizmu za informacją. Jako krytyka filozofii nie chce wyrzekać się filozofii.

Z Ameryki, gdzie książka ta powstała, wróciliśmy do Niemiec w przekonaniu, że teoretycznie i praktycznie możemy tu zdziałać więcej niż gdziekolwiek indziej. Razem z Friedrichem Pollockiem, któremu książka jest dedykowana, swego czasu na pięćdziesiąte, dziś na siedemdziesiąte piąte urodziny, stworzyliśmy znów Institut für Sozialforschung (Instytut Badań Społecznych), aby dalej uprawiać sformułowaną w *Dialektyce* koncepcję. W dalszej pracy nad teorią i w związanych z tym wspólnych doświadczeniach, tak jak już przy pierwszej redakcji, w najpiękniejszym znaczeniu tego słowa pomagała nam Gretel Adorno.

Wprowadzając zmiany wykazaliśmy więcej powściągliwości, niż jest to w zwyczaju przy nowych edycjach książek sprzed dziesięcioleci. Nie chcieliśmy retuszować tego, co zostało napisane, nawet w miejscach jawnie nieadekwatnych; doprowadzić tekst do postaci zgodnej z obecnym stanem naszych przemyśleń oznaczałoby napisać nową książkę. Że dziś chodzi raczej o to, by zachować wolność, krzewić ją i rozwijać, miast – choćby tylko pośrednio – przyspieszać bieg do świata administrowanego – tę myśl wypowiedzieliśmy także w późniejszych pismach. Tu poprzestaliśmy na skorygowaniu błędów drukarskich i tym podobnych. Wskutek tej powściągliwości książka staje się dokumentem; mamy nadzieję, że jest zarazem czymś więcej.

MAX HORKHEIMER    THEODOR W. ADORNO

*Frankfurt nad Menem, kwiecień 1969*

## Przedmowa

Rozpoczynając tę pracę, której pierwsze próbki dedykowane są Friedrichowi Pollockowi, mieliśmy nadzieję, że ukończoną całość zdołamy mu przedłożyć na pięćdziesiąte urodziny. Im bardziej jednak zagłębialiśmy się w to zadanie, tym wyraźniej widzieliśmy dysproporcję między nim a naszymi siłami. Zamiarem naszym było rozpoznać, dlaczego ludzkość, zamiast wkroczyć w stan prawdziwie ludzki, popada w nowego rodzaju barbarzyństwo. Nie doceniliśmy trudności tego przedsięwzięcia, ponieważ nazbyt jeszcze ufaliśmy współczesnej świadomości. Bo choć od wielu lat zdawaliśmy sobie sprawę, że w instytucjonalnej praktyce nowoczesnej nauki wielkie wynalazki okupione są postępującym rozkładem kultury teoretycznej, to jednak wydawało nam się, iż podążając za tą praktyką, będziemy mogli w naszym przedsięwzięciu ograniczyć się do krytyki albo do kontynuacji nauk szczegółowych. Miało ono przynajmniej tematycznie trzymać się tradycyjnych dyscyplin, socjologii, psychologii i teorii poznania.

Fragmenty, które tu zebrano, dowodzą jednak, że musieliśmy wyzbyć się tych nadziei. Jeżeli troskliwe kultywowanie i sprawdzanie naukowej tradycji, zwłaszcza tam, gdzie jako zbędny balast została ona przez pozytywistyczną czystkę skazana na zapomnienie, stanowi moment poznania, to dzisiejsze załamanie cywilizacji mieszczańskiej stawia pod znakiem zapytania nie tylko instytucjonalną praktykę nauki, lecz także jej sens. To, co niezłomni faszyści obłudnie zachwalają, a gorliwie przystosowujący się eksperci od spraw ludzkich naiwnie realizują – nieustanna autodestrukcja oświecenia – nakazuje myśleniu wyzbyć się wszelkiej dobroduszości w stosunku do zwyczajów i skłonności ducha czasów. Gdy życie publiczne osiągnęło stan, w którym myśl nieuchronnie staje się towarem, a język jego reklamą, to próba prześledzenia tej deprawacji musi rozstać się z aktualnymi wymo-

gami językowymi i myślowymi, zanim ich historyczne konsekwencje do szczytu ją udaremnią.

Gdyby chodziło tylko o przeszkody wynikłe z hołdującej zapomnieniu instrumentalizacji nauki, myślenie o zagadnieniach społecznych mogłoby przynajmniej nawiązać do tych kierunków, które pozostają w opozycji do nauki oficjalnej. Ale i one dostały się w tryby globalnego procesu produkcji. Zmieniły się nie mniej niż ideologia, z którą miały sprawę. Spotyka je zwykły los myśli triumfującej. Gdy myśl dobrowolnie opuszcza żywioł krytyczny i jako zwykły środek wstępuje na służbę istniejącej rzeczywistości, to mimowolnie zamienia pierwiastek pozytywny, który sobie wybrała, w pierwiastek negatywny, niszczący. Filozofia, która w osiemnastym wieku, na przekór inkwizytorom ksiązek i ludzi, napawała nikczemność śmiertelnym strachem, już za Bonapartego przeszła na jej stronę. W końcu apologetyczna szkoła Comte'a zawłaszczyła sobie spuściznę nieprzejeđnanych encyklopedystów i podała rękę temu wszystkiemu, z czym tamci walczyli. Metamorfiza krytyki w afirmację nie oszczędza też treści teoretycznych – ich prawda ulatnia się. Dziś zresztą zmotoryzowane dzieje wyprzedzają podobną ewolucję duchową i oficjalni rzecznicy, zajęci innymi sprawami, likwidują teorię, która pomogła im do zwycięstwa, zanim ta zdąży się na dobre sprostituować.

Rozważając swoje własne przewiny myślenie widzi tedy, że ograbiono je z możliwości apróbującego używania nie tylko języka naukowego i potocznego, ale także owego języka opozycji. Nie da się dziś znaleźć słowa, które nie wiodłoby do zgody na panujące kierunki myślenia. Czego zaś nie dokona samodzielnie ów zeszmacyony język, tego dopełni skrupulatnie machina społeczna. Cenzorzy, dobrowolnie utrzymywani przez wytwórnie filmowe z obawy przed zbytnimi stratami, mają swe odpowiedniki we wszystkich resortach. Obróbka, jakiej tekst literacki poddawany jest bądź z góry, automatycznie, przez samego twórcę, bądź przynajmniej przez sztab lektorów, wydawców, adiustatorów, *ghost-writers* w obrębie wydawnictwa i poza nim, przewyższa gruntownością wszelką cenzurę. Wydaje się, że ambicją systemu edukacyjnego jest, wbrew wszelkim dobroczynnym reformom,

uczynić urząd cenzorski całkowicie zbędnym. W przekonaniu, że poznający duch, który nie ogranicza się do stwierdzania faktów i stosowania reguł prawdopodobieństwa, byłby zbyt podatny na szarlatanerię i zabobony, system ten robi wszystko, by na wyjątkowym gruncie szarlataneria i zabobony bujnie się pleniły. Jak prohibicja zawsze była szansą dla tym bardziej trujących produktów, tak zablokowanie wyobraźni teoretycznej pracowało na rzecz politycznego szaleństwa. Nawet tam, gdzie ludzie jeszcze mu nie ulegli, mechanizmy cenzury, zewnętrzne i wszczepione do wnętrza, pozbawiają ich środków oporu.

Aporia, jaką napotkaliśmy w naszej pracy, okazała się przeto pierwszym przedmiotem, który mieliśmy zbadać: chodzi o autodestrukcję oświecenia. Nie mamy wątpliwości – i w tym tkwi nasza *petitio principii* – że wolność w społeczeństwie jest nieodłączna od oświecającego myślenia. Wydaje nam się jednak, że stwierdziliśmy również ponad wszelką wątpliwość, iż pojęcie tego myślenia, tak samo jak konkretne historyczne formy, instytucje społeczne, w jakie myślenie to jest wplecione, zawierają już zarodek owego powszechnego dziś regresu. Jeśli oświecenie nie zechce wziąć na siebie refleksji nad owym wstecznym momentem, przypieczętuje swój własny los. Gdy refleksję nad destrukcyjnymi elementami postępu pozostawia się wrogom postępu, ślepo pragmatyczne myślenie traci zdolność do zapośredniczającego znoszenia, a zatem także odniesienie do prawdy. Zagadkowa gotowość technologicznie wychowanych mas, by poddawać się wszelkim despotyzmom, grożąca autodestrukcją skłonność do nacjonalistycznej paranoi, wszystkie te niepojęte absurdy ujawniają słabość dzisiejszej świadomości teoretycznej.

Wierzimy, że te fragmenty mogą stanowić pewien wkład w tę świadomość. Pokazujemy bowiem, iż przyczyn regresu oświecenia w mitologię szukać należy nie tyle w wymyślonych specjalnie dla celów takiego regresu nacjonalistycznych, pogańskich i innych mitologiach nowoczesnych, lecz w samym oświeceniu, gdy zastyga ono w lęku przed prawdą. Oba pojęcia należy rozumieć nie tylko w sensie nauk o dziejach kultury, ale także realnie. Oświecenie wyraża rzeczywisty ruch społeczeństwa mieszczańskiego jako

całości w aspekcie jego idei ucieleśnionej w osobach i instytucjach; i analogicznie prawda to nie tylko rozumna świadomość, lecz również jej postać w rzeczywistości. Strach, jakim nieodrodnego syna cywilizacji napawa odejście od faktów, które wszak już przy samym ich postrzeganiu podlegają stereotypowej obróbce za sprawą dzisiejszych praktyk w nauce, interesach i polityce, to bezpośrednio ten sam strach, jaki wzbudza społeczna dewiacja. Pojęcie jasności w języku i myśleniu, któremu sprostać ma sztuka, literatura i filozofia, również definiowane jest przez te praktyki. Pojęcie to, tabuizując wszelką myśl, która negatywnie odbija się od faktów i panujących form myślowych, jako mętną sprawę, najchętniej jako coś narodowo obcego duchowi, utrzymuje umysł w coraz głębszej ślepcie. Jest rzeczą beznadziejnie smutną, że nawet najuczciwszy reformator, który w zeszmaczonym języku zaleca innowacje, przejmując zużyte kategorie i stojącą za nimi lichą filozofię, umacnia tylko tę potęgę istniejącego stanu rzeczy, którą chciałby złamać. Fałszywa jasność to tylko inna nazwa mitu. Mit zawsze był niejasny i zarazem przekonywający. Legitymacją jego była zawsze swojskość i dyspensa od pracy pojęcia.

Jeśli człowiek pogrąża się dziś w żywiole natury, jest to nieodłączne od postępu społecznego. Wzrost wydajności ekonomicznej, który z jednej strony stwarza warunki dla sprawiedliwszego świata, z drugiej strony użycza aparaturze technicznej i grupom społecznym, które nią rozporządzają, bezmiernej przewagi nad resztą ludzi. Wobec potęg ekonomicznych jednostka staje się niczym. Za sprawą tych potęg przemoc społeczeństwa nad naturą wznosi się na niebywały poziom. Jednostka znika przy aparaturze, którą obsługuje, a zarazem jest przez nią lepiej niż kiedykolwiek zaopatrzona. W stanie niesprawiedliwości bezsilność i sterowność mas rośnie wraz z przydzielaną jej ilością dóbr. Materialnie znaczny, a społecznie żaloszny wzrost standardu życia niższych warstw odzwierciedla się w złudnym upowszechnieniu wartości duchowych. Sprawą ducha jest bowiem negacja urzeczowienia. Zmieniony w dobro kultury i serwowany dla celów konsumpcyjnych musi zginąć. Zalew dokładnych informacji i galanteryjnej rozrywki zaostrza dowcip i zarazem otępia.

Nie chodzi o kulturę jako wartość, tak jak to rozumieją krytycy cywilizacji, Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset i inni: chodzi o to, że oświecenie musi się opamiętać i zastanowić nad sobą, jeżeli ludzkość nie ma zostać ostatecznie zdradzona. Nie w tym rzecz, by konserwować przeszłość, ale by nie zawieść przeszłych nadziei. Dziś zaś przeszłość trwa jako niszczenie przeszłości. Jeżeli szacowne wykształcenie aż po wiek dziewiętnasty było przywilejem, okupionym tym większym cierpieniem ludzi pozbawionych wykształcenia, to dwudziesty wiek za higieniczną fabrykę płaci stopieniem wszelkich pierwiastków kultury w kolosalnym tyglu. Nie byłaby to może wcale cena tak wysoka, jak sądzą owi obrońcy kultury, gdyby ta wyprzedaż kultury nie przyczyniała się do tego, że osiągnięcia ekonomiczne obracają się w swoje przeciwieństwo.

W tych warunkach nawet uszczęśliwiający dobra stają się elementami nieszczęścia. Masa dóbr, która kiedyś, w braku społecznego podmiotu, jako tak zwana nadprodukcja powodowała wewnętrzne kryzysy gospodarcze, dziś, na skutek tego, że jako ów społeczny podmiot intronizowano grupy władzy, rodzi międzynarodowe niebezpieczeństwo faszyzmu: postęp obraca się w regres. To, że higieniczna fabryka i wszystko, co się z tym wiąże, volkswagen i pałac sportu, tępy nożem zarzyna metafizykę, byłoby jeszcze obojętne, ale nie jest obojętne, że w całości życia społecznego owa fabryka, volkswagen i pałac sportu same stają się metafizyką, ideologiczną zasłoną, za którą gnieździ się realne nieszczęście. Taki jest punkt wyjścia tych fragmentów.

Pierwsza rozprawa, teoretyczna podstawa następnych, stara się przedstawić związki między racjonalnością a rzeczywistością społeczną, a także nieodłączne od nich związki między naturą a opanowaniem natury. Krytyka, jakiej poddane zostaje oświecenie, ma przygotować jego pozytywne pojęcie, wyrwać je z uwikłań w ślepa praktykę panowania.

Część krytyczną pierwszej rozprawy można z grubsza sprowadzić do dwu tez: że już mit jest oświeceniem oraz że oświecenie obraca się ponownie w mitologię. Tezy te przedstawione są szczegółowo w dwóch dygresjach. Pierwsza śledzi dialektykę mitu i oświecenia w *Odysei*, jednym z najwcześniejszych reprezentatywnych



nych świadectw mieszczańsko-zachodniej cywilizacji. Trzon stanowią pojęcia ofiary i wyrzeczenia, demonstrujące zarazem różnicę i jedność mitycznej natury i oświeconego panowania nad naturą. Druga dygresja zajmuje się Kantem, de Sade'em i Nietzschem, którzy nieubłaganie dopełnili dzieła oświecenia. Pokazuje, jak ujarzmienie wszystkiego, co naturalne, przez suwerenny podmiot prowadzi w końcu właśnie do panowania tego, co naturalne, ślepo przedmiotowe. Tendencja ta niweluje wszystkie przeciwieństwa myśli mieszczańskiej, zwłaszcza opozycję moralnego rygoryzmu i absolutnej amoralności.

Rozdział poświęcony przemysłowi kulturalnemu ukazuje regresję oświecenia na przykładzie ideologii, której miarodajnym wyrazem jest film i radio. Oświecenie polega tu przede wszystkim na kalkulacji efektów oraz techniki wytwarzania i rozpowszechniania; natomiast ideologia co do swej właściwej treści sprowadza się do bałwochwalczej gloryfikacji tego, co jest, oraz władzy, sprawującej kontrolę nad techniką. Przy rozpatrywaniu tej sprzeczności przemysł kulturalny traktowany jest poważniej, niż sam się o to prosi. Ale skoro jego powoływanie się na własny komercyjny charakter, opowiedzenie się za prawdą złagodzoną od dawna stało się tylko wymówką, wykrętem od odpowiedzialności za kłamstwo, analiza nasza kieruje się obiektywnie w jego produktach zawartym roszczeniem do tego, by być tworam i estetycznymi, czyli ukształtowaniami prawdy. Ukazując nicosć tego roszczenia, analiza obnaża społeczny bezład. Rozdział ten jest bardziej jeszcze niż inne fragmentaryczny.

Mające charakter tez rozważania w rozdziale „Żywioty antysemityzmu” dotyczą rzeczywistego nawrotu oświeconej cywilizacji do barbarzyństwa. Racjonalność zawiera w sobie nie tylko idealną, lecz także praktyczną tendencję do autodestrukcji, i to od początku, nie tylko w fazie, gdy autodestrukcja ta staje się jawna. W tym sensie naszkicowano tam filozoficzną prehistorię antysemityzmu. Jego „irracjonalność” wywiedziona zostaje z samej istoty panującego rozumu oraz świata urządzonego na jego obraz. „Żywioty” pozostają w ścisłym związku z empirycznymi badaniami Instytutu Badań Społecznych, fundacji założonej i utrzymywa-

nej przy życiu przez Felixa Weila, bez której nie tylko nasze studia, ale również spora część kontynuowanej wbrew Hitlerowi pracy teoretycznej niemieckich emigrantów nie byłaby możliwa. Pierwsze trzy tezy napisaliśmy wspólnie z Leonem Löwenthałem, z którym od pierwszych lat frankfurckich pracowaliśmy wspólnie nad wieloma zagadnieniami naukowymi.

W ostatniej części zamieszczone są notatki i szkice, po części należące do kręgu zagadnień poprzednich rozpraw, choć nie wchodzą w ich skład, po części zarysowujące problematykę przyszłej pracy. Większość dotyczy dialektycznej antropologii.

*Los Angeles, California, maj 1944*

Książka ta prezentuje tekst w postaci, w jakiej został on opracowany jeszcze podczas wojny, bez istotnych zmian. Jedyne ostatnia teza „Żywiółów antysemityzmu” została dodana później.

*Czerwiec 1947*

MAX HORKHEIMER    THEODOR W. ADORNO



## Pojęcie oświecenia

Oświecenie – rozumiane najszerszej jako postęp myśli – zawsze dążyło do tego, by uwolnić człowieka od strachu i uczynić go panem. Lecz oto w pełni oświecona ziemia stoi pod znakiem triumfującego nieszczęścia. Programem oświecenia było odczarowanie świata. Chciano rozbić mity i obalić urojenia za pomocą wiedzy. Motywy te podaje już „ojciec filozofii eksperymentalnej”<sup>1</sup>, Bacon. Gardzi adeptami tradycji, którzy „wpierw sądzą, że inni wiedzą to, czego nie wiedzą; potem zaś, że oni sami wiedzą to, czego nie wiedzą. Wszelako łatwowierność, odraza do wątpliwości, nieopamiętanie w dawaniu odpowiedzi, pysznienie się wykształceniem wobec skromnej nieśmiałości, interesowność, nie dbalstwo we własnej pracy badawczej, fetyszyzowanie słów, poprzestawanie na fragmentarycznych osiągnięciach poznawczych: te i podobne przyczyny stanęły na przeszkodzie szczęśliwemu małżeństwu ludzkiego intelektu z naturą rzeczy, a popchnęły go w ramiona próżnych pojęć i bezplanowych eksperymentów – płody i potomstwo tak osławionego związku nietrudno sobie wyobrazić. Prasa drukarska – wynalazek ciężkiego autoramentu; armata – wynalazek leżący już w zasięgu rąk; kompas – poniekąd znany już wcześniej: jakich zmian nie spowodowała ta trójka – w stanie wiedzy, w sytuacji wojny, w dziedzinie finansów, handlu i żeglugi! Wszystkie trzy zaś, powiadam, są tylko dziełem przypadku. Wyższość człowieka polega na wiedzy, co do tego nie ma wątpliwości. Wiedza kryje w sobie tysiące rzeczy, których królowie nie zdołają kupić za cenę swych skarbów, nad którymi rozkaz ich nie ma mocy, o których nie poinformują ich wywiadowcy i donosiciele, do których nie dotrą ich żeglarze i odkrywcy. Dziś

<sup>1</sup> Voltaire: *Lettres philosophiques XII. Oeuvres complètes*. T. XXII. Wyd. Garnier, Paris 1879, s. 118.

panujemy nad naturą jedynie we własnych wyobrażeniach i poddani jesteśmy jej władzy; pozwólmy jednak, by powiodła nas ku odkryciom, a będziemy mogli rozporządzać nią w praktyce”<sup>2</sup>.

Choć Baconowi obca była matematyka, to jednak doskonale ujął stanowisko nauki, która miała się potem rozwinąć. Szczęśliwe małżeństwo ludzkiego intelektu z naturą rzeczy, o którym pisze, jest wybitnie patriarchalne: intelekt, który zwycięża przesady, ma rozkazywać odczarowanej naturze. Wiedza, która jest potęgą, nie zna granic – ani w niewoleniu stworzenia, ani w uległości wobec panów świata. Daje się użyć do wszelkich celów burżuazyjnej ekonomii w fabryce i na polu bitwy, i podobnie służy każdej przedsiębiorczej jednostce bez względu na pochodzenie. Królowie posługują się techniką na równi z kupcami: jest tak demokratyczna jak system gospodarczy, wraz z którym się rozwija. Technika jest istotą tej wiedzy. Wiedza ta nie zmierza do wykształcenia pojęć ni obrazów, nie przyświeca jej szczęście poznania, jej celem jest metoda, wykorzystanie cudzej pracy, kapitał. Owe tysiące rzeczy, które wedle Bacona w sobie kryje, są same w sobie znów tylko instrumentami: radio jako wysublimowana prasa drukarska, samolot bojowy jako skuteczniejsze działo artyleryjskie, zdalne sterowanie jako sprawniejszy kompas. Ludzie chcą nauczyć się od natury jednego: jak jej użyć, by w pełni zapanować nad nią i nad ludźmi. Nic innego się nie liczy. Bezwzględne wobec samego siebie oświecenie zniszczyło resztki własnej swej samowiedzy. Jakoż tylko myślenie, które samo sobie zadaje gwałt, jest dostatecznie twarde, by skruszyć mity. Wobec triumfu przeświadczenia, iż liczą się jedynie fakty, nawet nominalistyczne *credo* Bacona byłoby dziś podejrzane jako metafizyka i podpadałoby pod zarzut jałowości, o którą Bacon oskarżał scholastykę. Władza i poznanie to synonimy.<sup>3</sup> Bezpłodne szczęście poznania jest dla Bacona występkiem – tak samo jak dla Lutra. Nie chodzi bowiem o owo spełnienie,

<sup>2</sup> F. Bacon: *In Praise of Knowledge. Miscellaneous Tracts Upon Human Philosophy. The Works of Francis Bacon*. T. 1. Wyd. Basil Montagu, London 1825, s. 254 i nast.

<sup>3</sup> Por. F. Bacon, *Novum Organum*. Przeł. J. Wikarjak. Warszawa 1955, s. 57.

jakie człowiekowi daje prawda, ale o *operation*, o skuteczną metodę; „prawdziwym celem i funkcją nauki” są nie „przekonywające, zabawne, zasługujące na szacunek albo efektowne przemowy lub takie czy inne nieodparte argumenty, ale działanie, praca i odkrywanie nieznanych przedtem szczegółów, po to, by zyskać lepsze wyposażenie i pomoc w życiu”<sup>4</sup>. Precz z tajemnicą – a wraz z tajemnicą niechaj zniknie też pragnienie jej objawienia.

Odczarować świat to wypełnić animizmy. Ksenofanes wykpiwa wielobóstwo, gdyż bogowie – skażeni wadami i przypadkowością – podobni są do ludzi, którzy ich stworzyli, a nowa logika demaskuje ukształtowane w języku słowa jako fałszywe monety, które lepiej zastąpić neutralnymi żetonami. Świat staje się chaosem, synteza – ocaleniem. Nie ma jakoby różnicy między totemicznym zwierzęciem, marzeniami jasnowidzącego i ideą absolutną. Na drodze do nowożytnej nauki ludzie wyrzekają się sensu. Zastępują pojęcie formułą, przyczynę – regułą i prawdopodobieństwem. Przyczyna to ostatnie z filozoficznych pojęć, przeciwko któremu zwróciła się naukowa krytyka, ono jedno bowiem już tylko pozostało z dawnych idei – ostatni akt sekularyzacji twórczej zasady. Definiować w języku epoki substancję i jakość, stan czynny i bierny, byt i istnienie – było od czasów Bacona sprawą filozofii, nauka zaś radziła sobie bez takich kategorii. Pozostały jako *idola theatri* dawnej metafizyki i już wówczas uchodziły za pomniki istot i potęg zamierzchłej przeszłości. Przeszłości, dla której mity były wykładnią i tkanką życia oraz śmierci. Kategorie, w których filozofia zachodnia określała swój wieczny porządek natury, wypełniły miejsca zajmowane niegdyś przez Okeanosa i Persefonę, Ariadnę i Nereusa. Moment przejścia odnajdujemy w kosmologiach presokratycznych. Wilgotność, niepodzielność, powietrze, ogień – występujące tam jako prątworki natury – to właśnie dopiero co zracjonalizowane osady oglądu mitycznego. Podobnie jak wyobrażenia zapładniania ziemi przez wodę, które znad Nilu przeszły do Grecji, stały się tu hylozoicznymi zasadami, żywiołami, tak cała bujna wieloznaczność mitycznych demonów wysublimo-

<sup>4</sup> F. Bacon: *Valerius Terminus, of the Interpretation of Nature. Miscellaneous Tracts*, wyd. cyt., t. 1, s. 281.

wała się w czystą formę istności ontologicznych. Wreszcie, za sprawą Platońskich idei, także patriarchalnych bogów olimpijskich zagarnął filozoficzny logos. Ale w platońskim i arystotelesowskim dziedzictwie metafizyki oświecenie dostrzegało znów stare potęgi i tępiło uniwersalia wraz z ich roszczeniem do prawdy jako przesąd. W autorytecie pojęć ogólnych dopatrywano się wciąż strachu przed demonami, którym ludzie nadają postać, by w trybie magicznego rytuału wpływać na przyrodę. Odtąd panowanie nad materią ma odbywać się bez iluzji o jakichś rządzących nią lub zamieszkujących ją sił i ukrytych własności. To, co nie chce poddać się kryteriom obliczalności i użyteczności, uchodzi za podejrzanę. Raz uwolnione od zewnętrznej presji oświecenie nie cofnie się już przed niczym. Jego własna idea praw człowieka zazna zaś tego samego losu, co niegdyś uniwersalia. Wszelki duchowy opór zwiększa tylko jego siłę.<sup>5</sup> Albowiem oświecenie nawet w mitach rozpoznaje jeszcze samo siebie. Nieważne, na jakie mity powołują się przeciwnicy: mit, już przez to, że w tym sporze staje się argumentem, sam opowiada się za zasadą destrukcyjnej racjonalności, którą zarzuca oświeceniu. Oświecenie jest totalitarne.

Za podłoże mitu oświecenie uważało zawsze antropomorfizm, projekcję podmiotowości na przyrodę.<sup>6</sup> Zjawiska nadprzyrodzone, duchy i demony, to zwierciadlane wizerunki ludzi, którzy dają się straszyć naturze. Wielość mitycznych postaci daje się zatem sprowadzić do wspólnego mianownika: podmiotu. Odpowiedź Edypa na zagadkę Sfinksa: „To człowiek”, powtarza się jako stereotypowy komunikat oświecenia, bez względu na to, czy w danym przypadku chodzi o część obiektywnego sensu, zarysy jakiegoś porządku, strach przed złymi potęgami czy nadzieję zbawienia. Za byt i zdarzenie oświecenie z góry uznaje tylko to, co można ujednoczyć; jego ideałem jest system, z którego wynika wszystko razem i każda rzecz z osobna. Pod tym względem

<sup>5</sup> Por. G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Przeł. A. Landman. T. 2. Warszawa 1965, s. 145 i nast.

<sup>6</sup> Zgadniają się ze sobą w tej kwestii Ksenofanes, Montaigne, Hume, Feuerbach i Salomon Reinach. Por. tego ostatniego *Orpheus* (London – New York 1909, s. 6 i nast.).

racjonalistyczna i empirystyczna wersja oświecenia są ze sobą zgodne. Choćby poszczególne szkoły dawały odmienne interpretacje pewników, struktura nauki jednolitej była zawsze ta sama. Mimo całego pluralizmu dziedzin badawczych postulowana przez Bacona *una scientia universalis*<sup>7</sup> jest równie wroga wobec wszystkiego, co nie daje się włączyć w system, jak *mathesis universalis* Leibniza wobec skoku. Wielość kształtów zostaje sprowadzona do położenia i miejsca w szeregu, historia do faktów, rzeczy do materii. Również według Bacona między najwyższymi zasadami a zdaniami obserwacyjnymi, ma zachodzić jednoznaczny związek logiczny, mianowicie poprzez stopniowe uogólnienia. De Maistre wyśmiewa się, że Bacon hołduje „idolowi drabiny”<sup>8</sup>. Logika formalna była wielką szkołą ujednolicania. Podsunęła oświeceniowi schemat obliczalności świata. Mitologizujące zrównanie idei z liczbami w ostatnich pismach Platona wyraża tęsknotę wszelkiej demitologizacji: liczba stała się kanonem oświecenia. Te same równości rządzą mieszczańską sprawiedliwością i wymianą towarów. „Czyż reguła, że gdy dodasz liczbę nieparzystą do parzystej, to suma będzie nieparzysta, nie jest na równi zasadą sprawiedliwości i matematyki? I czyż nie zachodzi prawdziwa zgodność między sprawiedliwością dystrybucyjną a komutatywną z jednej strony oraz między proporcjami geometrycznymi a arytmetycznymi z drugiej strony?”<sup>9</sup> Społeczeństwem mieszczańskim rządzi ekwiwalent. To, co różnoimienne, sprowadzone zostaje do wielkości abstrakcyjnych, wskutek czego może być porównywane. Dla oświecenia to, co nie daje się wyrazić w liczbach, a ostatecznie w jednostkach, jest pozorem; współczesny pozytywizm zalicza to do poezji. Hasłem jest jedność – od Parmenidesa po Russella. Celem jest obalenie bogów i jakości.

Ale mity, które padły ofiarą oświecenia, same już były jego produktem. W naukowej kalkulacji zdarzenia anuluje się rachunek, jaki niegdyś myśl wystawiała zdarzeniu w micie. Mit chciał opowiadać, nazywać, wskazywać początek: a tym samym też

<sup>7</sup> F. Bacon: *De augmentis scientiarum*, wyd. cyt., t. 8, s. 152.

<sup>8</sup> J.M. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg. sième entretien. Oeuvres complètes*. T. 4. Lyon 1891, s. 256.

<sup>9</sup> F. Bacon: *Advancement of Learning*, wyd. cyt., t. 2, s. 126.



przedstawiać, utrwać, wyjaśniać. To roszczenie wzmocniło się, gdy mity poczęto zapisywać i zbierać. Bardzo wczesnie przestały być relacjami, a stały się teoriami. Każdy rytuał zawiera obraz zdarzenia oraz określonego procesu, na który chce się magicznym sposobem wywrzeć wpływ. Ów teoretyczny pierwiastek rytuału usamodzielniał się w najwcześniejszych eposach narodowych. Mity, z którymi zetknęli się tragicy, stoją już pod znakiem owej dyscypliny i potęgi, która przyświecała Baconowi. Miejsce lokalnych duchów i demonów zajęło niebo ze swą hierarchią, miejsce magicznych praktyk czarownika oraz plemienia zajęła odpowiednio odmierzona ofiara oraz wykonywana na rozkaz praca niewolników. Bóstwa olimpijskie nie są już bezpośrednio tożsame z żywiołami, lecz oznaczają żywioły. Wedle Homera Zeus przewodzi dziennemu niebu, Apollo kieruje słońcem, a Helios i Eos zatrącają już alegorią. Bogowie oddzielają się od materii jako ich kwintesencje. Byt rozpada się odtąd na logos, w miarę postępów filozofii kurczący się do wymiaru monady, czystego punktu odniesienia, oraz na masę wszystkich rzeczy i stworzeń zewnętrznych wobec niego. Ta jedna różnica między własnym istnieniem a całą pozostałą rzeczywistością pochłania wszystkie inne różnice. Świat – bez rozróżnień – podporządkowany zostaje człowiekowi. Pod tym względem żydowska historia stworzenia zgodna jest z religią olimpijską. „...i niech panuje nad rybami morskimi i nad ptactwem niebios, i nad bydłem, i nad całą ziemią, i nad wszelkim płazem pełzającym po ziemi”.<sup>10</sup> „O Zeusie, ojczyźnie Zeusie, twoje jest władanie niebios, i ty widzisz sprawy ludzkie, występne i sprawiedliwe, a także zuchwalstwo zwierząt, i rzetelność leży ci na sercu”.<sup>11</sup> „Albowiem tak się te rzeczy mają, że jeden pokutuje zaraz, inny później; jeżeli zaś choćby jeden miał ująć i nie dosięgłaby go groźna fatalność bogów, to przecież na ostatku i tak ugodzi, i niewinni będą musieli odpokutować czyn, bądź dzieci jego, bądź późniejsze pokolenia”.<sup>12</sup> Przed bogami ostanie się jedynie ten, kto się im bez

<sup>10</sup> Genesis 1, 26.

<sup>11</sup> Archilochos, fr. 87. Cyt. wg Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. T. 2, cz. 1. Leipzig 1911, s. 18.

<sup>12</sup> Solon, fr. 13, 25. Cyt. tamże, s. 20.

reszty podda. Przebudzenie podmiotowości okupione jest uznaniem władzy jako zasady wszelkich stosunków. Wobec tak jednolitej rozumności różnica między bogiem a człowiekiem okazuje się nieistotna, co rozum wskazywał niezawodnie już od czasów najdawniejszej krytyki Homera. Porządkujący umysł równy jest stwórczemu bogu, gdyż tak samo sprawują władzę nad naturą. Jeśli człowiek jest istotą na obraz i podobieństwo boże, to zasadą tego podobieństwa jest suwerenne panowanie nad tym, co istnieje, władcze spojrzenie, zwierzchność.

Mit przechodzi w oświecenie, a natura w czystą obiektywność. Ludzie placą za pomnażanie swojej władzy wyobcowaniem od tego, nad czym władzę sprawują. Oświecenie poczyna sobie wobec rzeczy jak dyktator wobec ludzi. Dyktator zna ludzi o tyle, o ile może nimi manipulować. Człowiek nauki zna rzeczy o tyle, o ile może je zrobić. W ten sposób ich byt w sobie staje się bytem dla niego. W tej przemianie istota rzeczy okazuje się zawsze tym samym, substratem panowania. Właśnie owa tożsamość konstytuuje jedność natury. Praktyki magiczne nie zakładały tej jedności – podobnie jak nie zakładały jedności podmiotu. Rytuały szamana odnosiły się do wiatru, deszczu, węży w świetle zewnętrznym albo do demona, który wstąpił w chorego – nie do materii czy egzemplarzy. Magii nie uprawiał jeden i zawsze tożsamy duch; zmieniał się niczym kultowe maski, które miały przypominać wielość duchów. Magia jest krwawą nieprawdą, ale przynajmniej nie zapiera się panowania – nie przedstawia się jako czysta prawda, leżąca u podstaw podległego jej świata. Czarownik upodobnia się do demonów; aby je odstraszyć lub przejednać, przybiera postać straszną lub łagodną. Jakkolwiek jego urząd polega na powtarzaniu, czarownik – w przeciwieństwie do człowieka cywilizowanego, dla którego skromne motywy polowania stają się jednolitym kosmosem, kwintesencją wszelkich możliwości łupu – nie deklaruje się jako istota na podobieństwo niewidzialnych mocy. Dopiero taka deklaracja zaś pozwala człowiekowi uzyskać tożsamość jaźni, której nie zatraci się w utożsamieniu z innym, ale którą posiada się na zawsze jako szczelnie przylegającą maskę. Tożsamość ducha i jej korelat, jedność przyrody, kasuje całą

wielość jakości. Zdyskwalifikowana przyroda staje się chaotyczną materią podlegającą już tylko podziałowi, a wszechmocna jaźń – czystym posiadaniem, tożsamością abstrakcyjną. W magii mamy do czynienia z systemem specyficznych zastępstw. To, co przydarza się oszczepowi wroga, jego włosom, jego imieniu, przydarza się zarazem osobie, zamiast boga na rzeź idzie ofiarne zwierzę. Substytucja w rytuale ofiarnym to krok w stronę logiki dyskursywnej. Jakkolwiek łania, którą składano w ofierze za córkę, czy jagnię, składane za pierworodnego syna, musiały jeszcze mieć swoje szczególne właściwości, to przecież reprezentowały już gatunek. Miały w sobie cechy dowolnego egzemplarza. Ale świętość *hic et nunc*, niepowtarzalność wybrańca, która przechodzi na substytut, radykalnie go odróżnia, sprawia, że mimo wymiany jest niewymienny. Otóż nauka kładzie temu kres. Nauka nie uznaje takiej substytucji: jeżeli zwierzę ofiarne, to już nie bóg. Możliwość substytucji zmienia się w zdolność uniwersalnego funkcjonowania. Atom rozbijany jest nie w zastępstwie, ale jako próbka materii, i królik nie w zastępstwie przechodzi mękę laboratoryjnych eksperymentów, ale w zapoznaniu, jako egzemplarz. Ponieważ w funkcjonalnej nauce różnice są tak płynne, że wszystko zanika w jednej i tej samej materii, tedy przedmiot nauki kostnieje, a sztywny rytuał dawnych czasów wydaje się w porównaniu z nim giętki, jako że w miejsce Jednego podsuwał Inne. Świat magii znał jeszcze różnice, których ślady zanikły nawet w formie językowej.<sup>13</sup> Wielorakie powinowactwa w obrębie tego, co istnieje, wyparte zostają przez jedno jedyne odniesienie: między nadającym sens podmiotem a pozbawionym sensu przedmiotem, między racjonalnym znaczeniem a przypadkowym nośnikiem znaczenia. Na szczeblu magicznym senne marzenie i obraz nie były traktowane jako goły znak rzeczy, ale jako coś, co wiąże się z rzeczą przez podobieństwo albo nazwę. Odniesienie wyznaczała nie intencja, ale powinowactwo. Magia podobnie jak nauka nastawiona jest celowo, ale zmierza do celu mimetycznie, a nie przez narastający dystans do przedmiotu. Magia nie wyrasta bynajmniej z „wszech-

<sup>13</sup> Por. np. Robert H. Lowie: *An Introduction to Cultural Anthropology*. New York 1940, s. 344 i nast.

mocy myśli”, jaką człowiek prymitywny jakoby przypisuje sobie na równi z neurotykiem<sup>14</sup>; tam, gdzie myśl i rzeczywistość nie są radykalnie od siebie oddzielone, nie może być mowy o „przecenianiu zjawisk psychicznych kosztem rzeczywistości”. „Niezachwiana pewność co do możliwości opanowania świata”<sup>15</sup>, którą Freud anachronicznie przypisuje magii, odpowiada dopiero opanowaniu świata za pośrednictwem bardziej wyrobionej nauki, opanowaniu liczącemu się z rzeczywistością. Aby związane z miejscem praktyki szamana zastąpić wszechogarniającą techniką przemysłową, myśl musiała usamodzielnic się w stosunku do przedmiotów – a na to trzeba jaźni liczącej się z rzeczywistością.

Jako rozwinięta językowo totalność, której roszczenie do prawdy wypiera starsze wierzenia magiczne, religię ludową, już patriarchalny mit solarny jest oświeceniem, z którym oświecenie filozoficzne daje się pod pewnym względem porównać. Otóż obraca się on sam przeciwko sobie. Sama mitologia wszczęła nie kończący się proces oświecenia, w którego trakcie każdy określony pogląd teoretyczny podlega destrukcyjnej krytyce, widzącej w nim li tylko wierzenie, aż na koniec także pojęcia ducha, prawdy, ba, nawet oświecenia stają się animistycznymi formułkami magicznymi. Zasada fatalnej konieczności, która niszczy mitycznych bohaterów i która wysnuwa się z wieszczów wyroczni jako logiczna konsekwencja, panuje nie tylko w każdym racjonalistycznym systemie filozofii zachodniej – pod postacią rygorów logiki formalnej – ale rządzi też sekwencją systemów, która zaczyna się wraz z hierarchią bogów i w toku nieustającego zmierzchu bożyszcz przekazuje stale tę samą treść: oburzenie na niedostatek rzetelności. I jeśli już mity dokonują oświecenia, to oświecenie z każdym krokiem coraz głębiej wikła się w mitologię. Wszelką materię czerpie z mitów, aby je zniszczyć, i samo jako instancja osądzająca wpada w zaklęty krąg mitu. Z procesu, w którym spletają się ze sobą los i zemsta, próbuje wyrwać się w ten sposób, że samo dokonuje na nim zemsty. W mitach wszystko, cokolwiek

<sup>14</sup> Por. S. Freud: *Totem i tabu*. Przeł. J. Prokopiuk, M. Poręba. Warszawa 1993, s. 87 i nast.

<sup>15</sup> Tamże, s. 91.

się zdarza, musi pokutować za to, że się zdarzyło. Tak samo w oświeceniu: fakt zostaje unicestwiony, zaledwie się wydarzył. Nauka o równości akcji i reakcji utwierdzała władzę powtórzenia nad istnieniem, nawet wówczas, gdy ludzie dawno już wyzbyli się iluzji, że przez powtórzenie zdołają utożsamić się z powtórzonym istnieniem i w ten sposób ująć jego władzy. Ale w miarę jak magiczne złudzenie się rozwiewa, tym bezwzględniej powtórzenie – pod nazwą prawidłowości – więzi człowieka w owym cyklu, choć uprzedmiotawiając go w prawie przyrody człowiek sobie roi, iż tym samym ma zapewnioną pozycję wolnego podmiotu. Zasada immanencji, uznania każdego wydarzenia za powtórzenie, którą to zasadę oświecenie reprezentuje przeciwko wyobraźni mitycznej, jest zasadą samego mitu. Sucha mądrość, która nie dopuszcza niczego nowego pod słońcem, albowiem wszystkie karty bezsensownej gry jakoby zostały już zgrane, wszystkie wielkie myśli już pomyślane, możliwe wynalazki z góry już wykalkulowane, a ludzie skazani są na samozachowanie przez adaptację – owa sucha mądrość reprodukuje jedynie mądrość fantastyczną, którą sama odrzuca; sankcję losu, który przez zemstę nieustannie wytwarza to, co już było. To, co byłoby inne, zostaje ujednolicone. Oto werdykt, który krytycznie ustanawia granice możliwego doświadczenia. Wszystko tożsame jest ze wszystkim – ale za to nic nie może już być tożsame z samym sobą. Oświecenie obala niesprawiedliwość dawnej nierówności, bezpośrednio panowanie, ale zarazem uwiecznia je w uniwersalnym zapośredniczeniu, gdzie każdy byt odnosi się do każdego innego. Oświecenie dokonuje tego, za co Kierkegaard wysławiał swoją protestancką etykę i co znajdujemy w podaniach o Heraklesie jako jednym z prawzorów mitycznej przemocy: ucina to, co niewspółmierne. Nie tylko jakości zanikają w myśli, także ludzie zostają zmuszeni do realnego konformizmu. Za dobrodziejstwo polegające na tym, że rynek nie pyta o urodzenie, uczestnik wymiany płaci – mianowicie godząc się, że dane mu od urodzenia możliwości modelowane będą przez produkcję towarów, jakie można nabyć na rynku. Człowiekowi podarowano jego jaźń jako coś własnego, odmiennego od wszystkich innych, aby tym niezawodnie dało się z innymi zrównać. Ale jaźń ta nigdy

się bez reszty nie rozplynie, toteż nawet w okresie liberalizmu oświecenie sympatyzowało z siłami społecznego przymusu. Jedność manipulowanego kolektywu polega na negocjowaniu jednostki, jest drwiną ze społeczeństwa, które umiało jednostkę uczynić jednostką. Horda, która niewątpliwie patronuje organizacji Hitlerjugend, nie jest bynajmniej nawrotem do dawnego barbarzyństwa, lecz triumfem represyjnego egalitaryzmu, przejściem równości prawa w bezprawie popełniane przez równych. Faszystowska imitacja mitu okazuje się autentycznym mitem prehistorycznym, autentyczny mit bowiem wypatruje zemsty, fałszywy zaś dokonuje jej na ofierze ślepo. Każda próba złamania przymusu natury, polegająca na złamaniu natury, powoduje tym większą zależność od przymusu natury. Tak przebiegała droga europejskiej cywilizacji. Abstrakcja, narzędzie oświecenia, odnosi się do swych przedmiotów niczym los, którego pojęcie chce wyeliminować: jako likwidator. Pod niwelującym panowaniem abstrakcji, które sprowadza całość przyrody do tego, co powtarzalne, oraz przemysłu, któremu w ten sposób przyrządzona natura ma służyć, na koniec także wyzwoleni stają się ową „gromadą”, którą Hegel<sup>16</sup> uważa za owoc oświecenia.

Dystans podmiotu wobec przedmiotu, będący warunkiem abstrahowania, wywodzi się z dystansu wobec rzeczy, jaki pan uzyskać może dzięki temu, nad którym panuje. Pieśni Homera i hymny Rigwedy pochodzą już z czasów panowania opartego na własności ziemskiej i związanego ze stałym miejscem, kiedy to wojowniczy lud panów podporządkowuje sobie masę zwyciężonych tubylców i osiedla się na ich terytorium.<sup>17</sup> Pozycja najwyższego spomiędzy bogów powstaje wraz z tym mieszczańskim światem, kiedy to król jako przywódca herbowej szlachty ciemieży podbity lud, podczas gdy lekarze, wieszczkowie, rzemieślnicy i kupcy troszczą się o komunikację społeczną. Wraz z końcem życia koczowniczego podstawą społecznego porządku staje się utrwalo-

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., t. 2, s. 154.

<sup>17</sup> Por. W. Kirfel: *Geschichte Indiens*. W serii „Propyläenweltgeschichte”. T. 3, s. 261 i nast. G. Glotz: *Histoire Grecque*. T. 1. W: *Histoire Ancienne*. Paris 1938, s. 137 i nast.

na własność. Panowanie oddziela się od pracy. Posiadacz taki jak Odyszeusz „z daleka kieruje licznym, drobiazgowo zhierarchizowanym personelem pasterzy wołów, owczarzy, świniopasów oraz sług. Wieczorem, zobaczywszy z okien swej siedziby, że kraina rozświetla się tysiącem ognisk, może spokojnie ułożyć się do snu: wie, że dzielni słudzy czuwają, by odpędzać dzikie zwierzęta i strzec powierzone im rewiry przed złodziejami”<sup>18</sup>. Ogólność myśli, owoc logiki dyskursywnej, panowanie w sferze pojęć wspiera się na fundamencie panowania w rzeczywistości. Jeżeli dawne, niejasne wyobrażenia, należące do dziedzictwa magii, zastąpiono pojęciową jednością, to wyraża się tu artykułowany w rozkazach, ustalony przez ludzi wolnych ustrój życia. Jaźń, która w procesie podbijania świata uczyła się, czym jest porządek i podporządkowanie, rychło utożsała prawdę w ogóle z myśleniem dysponującym, choć bez ich ścisłego rozróżnienia prawda nie może istnieć. Wraz z tabuizacją mimetycznej magii doprowadziła do tabuizacji poznania, które rzeczywiście ujmuje przedmiot. Cała jej nienawiść kieruje się ku przewyższonemu światu przeszłości i jego wymaginanemu szczęściu. Chtoniczni bogowie tubylców zostają odesłani do piekła – w piekło też zmienia się ziemia pod rządami słonecznej i świetlistej religii Indry i Zeusa.

Ale niebo i piekło były ze sobą związane. Imię Zeusa w kultach, które nie wykluczały się wzajemnie, odnosiło się tak do boga podziemnego, jak do boga światłości<sup>19</sup>, bogowie olimpijscy obcowali na wszelkie sposoby z bogami chtonicznymi, i podobnie nie były jednoznacznie oddzielone dobre i złe moce, zbawienie i zguba. Splatały się jak powstawanie i przemijanie, życie i śmierć, lato i zima. W jasnym świecie greckiej religii żyje nadal mroczne niezróżnicowanie zasady religijnej, czczonej w najwcześniejszych znanych stadiach rozwoju ludzkości jako *mana*. Prymarne, niezróżnicowane jest wszystko to, co nieznanne, obce; to, co przekracza krąg doświadczenia, to, co tkwi w rzeczach poza ich już z góry

<sup>18</sup> G. Glotz: *Histoire Grecque*, wyd. cyt., s. 140.

<sup>19</sup> Por. K. Eckermann w „Jahrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie”. T. 1. Halle 1845, s. 241, i O. Kern: *Die Religion der Griechen*. T. 1. Berlin 1926, s. 181 i nast.

znanym bytem. Zarazem to, co człowiekowi pierwotnemu jawi się tu jako nadnaturalne, to nie substancja duchowa w przeciwieństwie do materialnej, ale zawile spleciona tkanka natury w przeciwieństwie do pojedynczego elementu. Okrzyk strachu, z jakim przyjmuje się coś niezwykłego, staje się nazwą tego czegoś. Utrwała transcendencję tego, co nieznanne, w stosunku do tego, co znane, a tym samym ustanawia grozę jako świętość. Podwojenie przyrody w pozorze i bycie, działaniu i sile, które jest warunkiem zarówno mitu, jak nauki, wywodzi się z ludzkiego strachu, a wyraz tego strachu staje się wyjaśnieniem. Nie jest tak, jak podaje do wierzenia psychologizm, iż dusza przenoszona jest na przyrodę; *mana*, duch-poruszyciel, nie jest projekcją, lecz echem realnej przewagi natury w słabej duszy pierwotnego człowieka. I dopiero z tego preanimizmu wywodzi się rozdział przyrody ożywionej i nieożywionej oraz usytuowanie w określonych miejscach demonów i bóstw. W preanimizmie założony jest już nawet rozdział podmiotu i przedmiotu. Gdy drzewo traktowane jest nie po prostu jak drzewo, ale jako świadectwo czegoś innego, jako siedziba *mana*, język wyraża sprzeczność – że mianowicie coś jest sobą i zarazem czymś innym, że jest tożsame i nietożsame.<sup>20</sup> Za sprawą boskości język przestaje być tautologią i staje się językiem. Pojęcie, które chętnie definiuje się jako jedność pewnej cechy wszystkiego, co w nim ujęto, było raczej od początku produktem dialektycznego myślenia, gdzie wszystko jest tym, czym jest, tylko o tyle, o ile staje się tym, czym nie jest. Na tym polegała praforma obiektywizującego definiowania, gdzie pojęcie i rzecz rozchodzą się, definiowania, które święci triumfy już w eposie Homera, a w nowoczesnej nauce pozytywnej przelicytowuje samo siebie. Ale dialektyka ta pozostaje bezsilna, gdyż wywodzi się z okrzyku strachu, a ten jest podwojeniem, tautologią samego strachu. Bogowie, których imiona są zastygłym echem lęku, nie mogą od lęku uwolnić ludzi. Człowiekowi wydaje się, iż wyzwoli się od lęku, gdy nie będzie już

<sup>20</sup> W ten sposób Hubert i Mauss opisują treść wyobrażenia sympatii, *mimesis*: „L'un est le tout, tout est dans l'un, la nature triomphe de la nature”. H. Hubert, M. Mauss: *Théorie générale de la Magie*, „L'Année Sociologique” 1902–3, s. 100.



nic nieznanego. To przeświadczenie wytycza drogę demitologizacji. Oświecenie, które zrównuje to, co ożywione, z tym, co nieożywione – tak jak mit zrównywał to, co nieożywione, z tym, co ożywione – oświecenie to radykalizowany, mityczny strach. Czysta immanencja pozytywizmu, ostatni produkt oświecenia, to nic innego, jak uniwersalne tabu. Nic już nie może być na zewnątrz, bo samo tylko wyobrażenie czegoś zewnętrznego jest właściwym źródłem strachu. Jeżeli zemsta człowieka pierwotnego za mord popełniony na kimś z jego bliskich zadowalała się niekiedy przyjęciem mordercy w poczet rodziny<sup>21</sup>, oznacza to wszak wchłonięcie cudzej krwi we własny krwiobieg, ustanowienie immanencji. Mityczny dualizm nie wykracza poza sferę istnienia. Świat, którym włada *mana*, a także świat hinduskiego i greckiego mitu są beznadziejnie i wiecznie takie same. Każde narodziny okupione są śmiercią, każde szczęście – nieszczęściem. Ludzie i bogowie mogą próbować w czasie, który został im dany, inaczej rozdzielić losy niż ślepy tok przeznaczenia – na ostatku jednak zatriumfuje nad nimi istnienie. Nawet ich sprawiedliwość, wydarta fatalności, nosi jej rysy; odpowiada spojrzeniu, jakie człowiek pierwotny, a także Grecy i barbarzyńcy, rzucali z perspektywy społeczeństwa ucisku i nędzy na otoczenie. Toteż i w mitycznej, i w oświeconej sprawiedliwości kategorie winy i pokuty, szczęścia i nieszczęścia uchodzą za strony równania. Sprawiedliwość wyraża się w prawo. Szaman zaklina niebezpieczeństwo za pośrednictwem jego wizerunku. Posługuje się równością. W świecie cywilizacji równość rządzi karą i zasługą. Również wyobrażenia mitów dają się bez reszty sprowadzić do stosunków w przyrodzie. Jak gwiazdozbiór Bliźniąt wraz ze wszystkimi innymi symbolami dwoistości wskazuje na nieuchronny kołowrót przyrody, jak znakiem samego tego kołowrotu jest od pracasów jajko, z którego wyszły bliźnięta, tak waga w rękach Zeusa, symbolizująca sprawiedliwość całego patriarchalnego świata, wskazuje znowu na samą tylko naturę. Krok od chaosu do cywilizacji, w której stosunki naturalne rządzą już nie bezpośrednio, ale za pośrednictwem ludzkiej świadomości, nie naruszył w niczym zasady równości. Co

<sup>21</sup> Por. Westermarck: *Ursprung der Moralbegriffe*. T. 1. Leipzig 1913, s. 402.

więcej – ludzie okupili ten krok uwielbieniem dla tego, czemu przedtem podporządkowani byli zwyczajnie, jak wszystkie stworzenia. Przedtem fetysze podlegały zasadzie równości. Teraz sama równość staje się fetyszem. Przepaska na oczach bogini sprawiedliwości oznacza nie tylko, że w prawo nie wolno ingerować, ale ponadto – że nie wyrasta ono z wolności.

Nauka kapłanów była symboliczna w tym sensie, że stapały się w niej ze sobą znak i obraz. Jak zaświadczały hieroglify, słowo spełniało pierwotnie także funkcję obrazu. Funkcja ta przeszła na mit. Mity podobnie jak rytuały magiczne odnoszą się do powtarzającej się przyrody. Przyroda jest rdzeniem symboliczności: to byt albo proces, przedstawiany jako wieczny, gdyż w realizacji symbolu wciąż na nowo staje się zdarzeniem. Niewyczerpalność, nieustanne odnawianie się, stałość znaczeń – to nie tylko atrybuty wszelkich symboli, ale także ich właściwa treść. Wszystkie obrazy stworzenia, w których świat wyłania się z pramatki, z krowy albo z jajka, mają w przeciwieństwie do *genesis* żydowskiej charakter symboliczny. Nawet jeśli starożytni drwili z nazbyt ludzkich bogów, ów rdzeń pozostał nietknięty. Indywidualność nie wyczerpuje istoty bogów. Mieli oni w sobie jeszcze coś z *mana*; ucieleśniali przyrodę jako uniwersalną potęgę. Ze swymi preanimistycznymi rysami wyrastają do wyżyn oświecenia. Pod wstydliwą osłoną olimpijskiej *chronique scandaleuse* wykształciła się teoria mieszania się, ciśnienia na siebie i wzajemnego zderzania się ze sobą elementów, która rychło ustanowiła się nauką, a mity okrzyknęła tworamii fantazji. Wraz z rygorystycznym rozgraniczeniem nauki i poezji podział pracy wkracza też w dziedzinę języka. Słowo jako znak przypada nauce; jako dźwięk, obraz, jako właściwe słowo rozdzielone zostaje między rozmaite dyscypliny sztuki – i nawet w drodze ich zsumowania, synestezji albo sztuki totalnej nie można odtworzyć jego jedności. Jako znak język ma ograniczyć się do kalkulacji, i żeby służyć poznaniu przyrody, ma wyzbyć się pretensji, jakoby był do niej podobny. Jako obraz ma ograniczyć się do odbicia, i żeby być całkowicie przyrodą, ma wyzbyć się pretensji do jej poznawania. W miarę postępów oświecenia tylko

autentyczne dzieła sztuki zdolne były wykraczać poza prostą imitację tego, co i tak już jest. Potoczna antyteza sztuki i nauki, która rozgranicza je jako dwie dziedziny kultury, i jako takie poddaje wspólnemu zarządzaniu, sprawia na koniec, że będąc dokładnie przeciwieństwami, sztuka i nauka mocą własnych swych tendencji przechodzą wzajem w siebie. Nauka w interpretacji neopozytywistycznej estetyzacji, stając się systemem oderwanych znaków, które wyzbyte są wszelkiej intencji wykraczającej poza system przechodzi w ową zabawę, grę, za jaką od dawna z dumą uważali swą dyscyplinę matematycy. Sztuka integralnego odwzorowania zaś aż po swe techniki zaciąga się pod sztandar pozytywistycznej nauki. Sztuka ta w istocie staje się raz jeszcze światem, ideologicznym podwojeniem, giętką reprodukcją. Rozdział znaku i obrazu jest nieodwołalny. Ale gdy nieświadomie raz jeszcze zostaje w najlepsze zhipostazowany, wówczas każda z dwóch wyizolowanych zasad prze do zniszczenia prawdy.

Przepaść, jaką otwiera ów rozdział, filozofia upatrywała w stonku oglądu i pojęcia, zawsze też daremnie próbowała zewrzeć jej oddalające się krawędzie: usiłowanie to należy wręcz do jej definicji. Przeważnie jednak stawiała sama po tej stronie, której zawdzięcza swą nazwę. Platon potępiał poezję tym samym gestem, z jakim pozytywizm kwitował teorię idei. Homer ze swą tyle sławioną sztuką nie przeprowadził wszak ani publicznych, ani prywatnych reform, nie wygrał wojny ani nie dokonał żadnego wynalazku. Nic nam nie wiadomo o licznych rzeszach zwolenników, które go czciły lub kochały. Sztuka ma dopiero dowieść swej użyteczności.<sup>22</sup> Platon, tak samo jak Żydzi, stawia naśladownictwo pod pręgierzem. Zasada czarów wyklęta jest zarówno dla rozumu, jak dla religii. Pozostaje czymś niegodnym nawet gdy jako sztuka z rezygnacją uznaje swój dystans wobec istnienia; ci, co ją uprawiają, stają się wędrowcami, nomadami, dla których nie ma miejsca pośród ludzi osiadłych. Nie chodzi bowiem już o to, by wpływać na przyrodę przez upodobnienie się do niej, ale by zapanować nad nią przez pracę. Dzieło sztuki ma z czarami jeszcze to wspólne, że ustanawia swą własną, zamkniętą dziedzinę,

<sup>22</sup> Por. Platon: *Państwo*, ks. X.

która uchyla się od związków ze sferą *profanum*. Panują tam szczególne prawa. Jak czarownik na początku ceremonii odgraniczał obszar, który miał być polem działania świętych sił, tak każde dzieło sztuki zakreśla pewien zamknięty obszar wydzielony z rzeczywistości. Właśnie rezygnacja z oddziaływania – czym sztuka różni się od magicznej sympatii – tym bardziej utrwala dziedzictwo magii. Czysty obraz zostaje tu przeciwstawiony cielesnej egzystencji, której elementy w sobie znosi. Dzieło sztuki, estetyczny pozór, chce być tym, czym w czarach pierwotnego człowieka stawało się nowe, straszne wydarzenie: ujawnieniem się całości w tym, co szczególne. W dziele sztuki raz jeszcze dokonuje się podwojenie, za którego sprawą rzecz jawi się jako duchowość, jako emanacja *mana*. To składa się na jego aurę. Będąc wyrazem totalności sztuka pretenduje do rangi absolutu. Filozofia zaś niekiedy skłonna bywała wskutek tego przyznawać jej wyższość nad poznaniem pojęciowym. Według Schellinga sztuka zaczyna się tam, gdzie ludzi zawodzi wiedza. Sztuka ma dla niego walor „wzorca nauki, i nauka musi dopiero dojść tam, gdzie sztuka już jest”<sup>23</sup>. W myśl jego teorii sztuka przez „każde poszczególne przedstawienie znosi rozdział obrazu i znaku”<sup>24</sup>. Świat burżuazyjny rzadko pokładał aż takie zaufanie w sztuce. Jeśli zawęził granice nauki, to z reguły po to, by stworzyć miejsce dla wiary, nie dla sztuki. Wojująca religijność nowej epoki – w osobach Torquemady, Lutra, Mahometa – twierdziła, iż w ten sposób doprowadza do pojednania ducha z istnieniem. Ale wiara to pojęcie prywatne: ulega unicestwieniu, jeśli nie podkreśla stale swej opozycji wobec wiedzy albo swej z nią zgodności. Jeżeli zawdzięcza swe miejsce ograniczeniu nauki, sama wskutek tego ulega ograniczeniu. Gdy protestantyzm podjął próbę, by transcendentną w stosunku do wiary zasadę prawdy – bez której wiara nie może istnieć – odnaleźć jak niegdyś w samym słowie i przywrócić słowu jego symboliczną moc, zapłacił za to posłuszeństwem wobec słowa, i to wcale nie słowa świętego. Wiara, która – jako wróg albo

<sup>23</sup> F.W.J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Fünfter Hauptabschnitt. Werke. Erste Abteilung*. T. 2, s. 623.

<sup>24</sup> Tamże, s. 626.

jako przyjaciel – trzyma się kurczowo wiedzy, utrwała rozdział chcąc go za wszelką cenę przewyciężyć: jej fanatyzm dowodzi jej nieprawdy, jest obiektywnym przyznaniem, że ktoś, kto tylko wierzy, tym samym właśnie już nie wierzy. Nieczyste sumienie jest jej drugą naturą. Nieuchronna – skrywana – świadomość braku, świadomość immanentnej sprzeczności, powstającej z chwilą gdy pojednanie staje się procederem – oto co sprawia, że szczerze intencje wierzących zawsze były czymś drażliwym i niebezpiecznym. Okropności ognia i miecza, kontrreformacja i reformacja nie były nadużyciem, lecz urzeczywistnieniem zasady wiary. Wiara okazuje się zawsze krewniaczką ducha dziejów, którym chciałaby rządzić, a w czasach nowożytnych staje się jego ulubionym środkiem, szczególnym przejawem jego chytryści. Niepowstrzymane jest nie tylko oświecenie osiemnastowieczne, co poświadczał Hegel, ale – jak Hegel wiedział najlepiej – sam ruch myśli. Już na nizinach i jeszcze na wyżynach poznanie świadome jest dystansu, jaki dzieli je od prawdy, toteż wszelka apologia poznania jest kłamstwem. Paradoks wiary wyrodnieje na ostatku w marne oszustwo, w mit dwudziestego wieku, a jej irracjonalność staje się racjonalnym urządzeniem w ręku ludzi doszczętnie oświeconych, którzy pchają społeczeństwa ku barbarzyństwu.

Gdy język wkracza w historię, jego mistrzami od początku są kapłan i czarownik. Kto narusza symbole, w imię nadziemskich mocy dostaje się w ręce mocy ziemskich, których przedstawicielami są owe kompetentne organa społeczeństwa. To, co je poprzedza, ginie w mroku. Etnologia stwierdza, że groza, z której wywodzi się *mana*, była wszędzie usankcjonowana przynajmniej przez starszyznę plemienia. Nietożsamemu, rozmywającemu się *mana* ludzie nadają konsystencję i przemocą je materializują. Czarownicy rychło zaludniają każde miejsce emanacjami i wielości sakralnych dziedzin przyporządkowują wielość sakralnych obrzędów. Wraz ze światem duchów i ich właściwości rozbudowują swoją cechową wiedzę i swoją władzę. Świętość przenosi się na czarowników, którzy z nią obcuja. W pierwszych stadiach życia koczowniczego członkowie plemienia biorą jeszcze samodzielnie udział w praktykach wpływających na bieg przyrody. Mężczyźni

tropią zwierzynę, kobiety zajmują się pracą, która odbywa się bez ścisłego nadzoru. Nie da się ustalić, ile przemocy trzeba było, by wdrożyć nawet tak prosty porządek. Już na tym szczeblu świat podzielony jest na sferę władzy i sferę świecką. Już tu bieg przyrody jako emanacja *mana* wyniesiony jest do rangi normy, domagającej się podporządkowania. Jeżeli jednak dziki koczownik mimo swej podległości uczestniczył jeszcze w czarach, które tę podległość ograniczały, i sam przebierał się za zwierzynę, aby skuteczniej ją tropić, to w późniejszych okresach obcowanie z duchami oraz podległość zostają rozdzielone między klasy ludzi: jednej stronie przypada w udziale władza, drugiej posłuszeństwo. Powtarzające się, wiecznie te same procesy przyrody wpajane są ludności podporządkowanej – przez obce plemiona lub przez własne kliki – jako rytm pracy w takt kija i pałki, który rozbrzmiewa w każdym barbarzyńskim bębnie, w każdym monotonnym rytuale. Symbole przybierają formę fetysza. Powtórzenia przyrody, które się w nich wyrażają, jawią się jako symboliczna reprezentacja stałego przymusu społecznego. Uprzedmiotowiona w trwałym obrazie groza staje się znakiem utrwalonego panowania uprzywilejowanych. Ale znakiem takim są też pojęcia ogólne, nawet gdy wyzbyły się już wszelkiej obrazowości. Również dedukcyjna forma nauki odzwierciedla hierarchię i przymus. Tak jak pierwsze kategorie reprezentowały zorganizowane plemię i jego władzę nad jednostkami, tak cały porządek logiki, zależność, powiązanie, zawieranie się i łączenie pojęć ugruntowane są w odpowiednich stosunkach rzeczywistości społecznej, podziału pracy.<sup>25</sup> Tyle że ów społeczny charakter form myślenia nie jest wyrazem społecznej solidarności – jak uczy Durkheim – ale świadectwem nierozzerwalnej jedności społeczeństwa i panowania. Panowanie nadaje społecznej całości, w której zostaje ustanowione, większą spójność i siłę. Podział pracy, który jest społecznym skutkiem panowania, pomaga przetrwać całości, która podlega panowaniu. Tam samym jednak całość jako całość, jako aktywność jej immanentnego rozumu, siłą rzeczy staje się egzekutorem

<sup>25</sup> Por. E. Durkheim: *De quelques formes primitives de classification*. „L'Année Sociologique” 1903, t. 4, s. 66 i nast.

partykularności. Panowanie występuje wobec jednostki jako to, co ogólne, jako urzeczywistniony rozum. Władza wszystkich członków społeczeństwa – którzy jako tacy nie mają innego wyjścia – sumuje się przez narzucony im podział pracy wciąż na nowo w realizację całości właśnie, której racjonalność zarazem ulega znów zwielokrotnieniu. To, co spotyka wszystkich za sprawą niewielu, dokonuje się zawsze jako pokonywanie jednostki przez wielu: ucisk społeczeństwa nosi zawsze znamiona ucisku przez kolektyw. Jakoż w formach myślenia odzwierciedla się jedność kolektywności i panowania, a nie bezpośrednia ogólność społeczna, solidarność. Pojęcia filozoficzne, w jakich przedstawiają świat Platon i Arystoteles, pretendują do powszechnej ważności, a przeto podnoszą stosunki, którym dostarczają uzasadnienia, do rangi prawdziwej rzeczywistości. Pojęcia te wywodzą się, jak powiada Vico<sup>26</sup>, z ateńskiego rynku; odzwierciedlają się w nich z jednakową wyrazistością prawa fizyki, równość pełnoprawnych obywateli oraz niższość kobiet, dzieci i niewolników. Sam język nadawał temu, co wypowiadał, stosunkom panowania, ową ogólność, której nabył jako medium komunikacyjne społeczeństwa obywatelskiego. Akcent metafizyczny, sankcja idei i norm, były jedynie hipostazą surowości i ekskluzywności, jaką pojęcia musiały przybrać wszędzie tam, gdzie język łączył wspólnotę panujących dla celów sprawowania rządów. Idee, które wzmacniały społeczną władzę języka, stawały się w miarę rozrostu tej władzy coraz bardziej zbędne, a język nauki położył im ostatecznie kres. Sugestia, która ma w sobie jeszcze coś z postrachu fetysza, obywa się bez świadomych uzasadnień. Jedność kolektywności i panowania przejawia się raczej w ogólności, jakiej zła treść nieuchronnie nabiera w języku – czy to metafizycznym, czy to naukowym. Metafizyczna apologia zdradza niesprawiedliwość istniejącego stanu rzeczy przynajmniej poprzez niespójność pojęcia i rzeczywistości. Tymczasem bezstronność języka naukowego odbiera bezsilnym wszelką szansę dojścia do głosu – w neutralnych znakach manifestuje się jedynie *status quo*. Neutralność taka jest bardziej

<sup>26</sup> G. Vico: *Nauka nowa*. Przeł. J. Jakubowicz. Warszawa 1966, § 1043, s. 550.

metafizyczna niż metafizyka. Oświecenie w końcu pożarło nie tylko symbole, ale także ich potomstwo, pojęcia ogólne, pozostawiając z metafizyki jedynie abstrakcyjny strach przed kolektywem – strach, z którego samo wyrosło. Pojęcia są wobec oświecenia niczym rentierzy wobec trustu przemysłowego: nie mogą czuć się bezpiecznie. Jeżeli pozytywizm logiczny daje jeszcze jakąś szansę prawdopodobieństwu, to pozytywizm etnologiczny traktuje je już na równi z istotą. „Nasze nieostre pojęcia prawdopodobieństwa i istoty to jedynie wątle residua tego daleko bogatszego pojęcia”<sup>27</sup> – mianowicie pojęcia substancji magicznej.

Nominalistyczne oświecenie nie tyka *nomen*, punktowego pojęcia bez zakresu – nazwy własnej. Niepodobna już dziś z całą pewnością rozstrzygnąć, czy – jak twierdzą niektórzy<sup>28</sup> – nazwy własne były pierwotnie zarazem nazwami gatunkowymi: w każdym razie nie spotkał ich dotąd los tych ostatnich. Negowana przez Hume’a i Macha substancja jaźni to przecież nie to samo, co nazwa. W religii żydowskiej, gdzie idea patriarchy posuwa się aż do zniszczenia mitu, więź między imieniem a bytem potwierdzona jest w zakazie wymawiania imienia boskiego. Odczarowany świat żydowski dokonuje pojednania z czarami poprzez ich zanegowanie w idei boga. Religia żydowska nie toleruje słów, które niosłyby zrozpaczonym śmiertelnikom pociechę. Nadzieję wiąże jedynie z zakazem, nie pozwalającym mienić tego, co fałszywe – bogiem, skończoności – nieskończonością, kłamstwa – prawdą. Rękojmia ocalenia polega jedynie na odżegnaniu się od wszelkiej wiary, która chciałaby zająć miejsce prawdziwej religii, poznanie polega na denuncjacji błędu. Wszakże negacja nie jest abstrakcyjna. Globalne negowanie wszystkiego, co pozytywne, stereotypowa formuła nicości, tak jak posługuje się nią buddyzm, przechodzi nad zakazem nadawania imienia absolutowi do porządku dziennego, podobnie jak jego przeciwieństwo, panteizm, albo jego karykatura, burżuazyjny sceptycyzm. Deklaracje, iż świat jest niczym albo iż jest wszystkim, to mitologie, a patentowanymi ścieżkami wyba-

<sup>27</sup> H. Hubert, M. Mauss, *Théorie générale de la Magie*, wyd. cyt., s. 118.

<sup>28</sup> Por. F. Tönnies: *Philosophische Terminologie*. „Psychologisch-Soziologische Ansicht” 1908, s. 31.



wienia są wysublimowane praktyki magiczne. Samozadowolenie, płynące z przekonania, że wszystko jest z góry wiadome, oraz uznanie negatywności za wybawienie to nieprawdziwe formy obrony przed oszustwem. Prawo do wizerunków zostaje ocalone poprzez wierną realizację zakazu wizerunków. Taka realizacja – „negacja określona”<sup>29</sup> – nie jest przez suwerenność abstrakcyjnego pojęcia uodporniona na uroki oglądu, jak sceptycyzm, dla którego fałsz na równi z prawdą jest niczym. Negacja określona odrzuca bożki, niedoskonałe wyobrażenia absoulutu, inaczej, niż czyni to rygoryzm, a mianowicie przeciwstawia im ideę, której wyobrażenia te nie mogą sprostać. Dialektyka ujawnia raczej, że każdy obraz jest pismem. Uczy odczytywać z jego linii wyznanie fałszywości, które odbiera mu moc i moc tę przypisuje prawdzie. Tym samym język staje się czymś więcej niż zwykłym systemem znaków. W pojęciu negacji określonej Hegel uwydatnił element różniący oświecenie od pozytywistycznego rozkładu – do którego sam Hegel oświecenie zaliczał. Hegel zresztą, absolutyzując świadomy rezultat całego procesu negacji – totalność systemu i dziejów – pogwałcił zakaz i sam popadł w mitologię.

Los ten spotkał nie tylko heglizm jako apoteozę postępującego myślenia, ale także samo oświecenie, jako postawę trzeźwą, co w jego własnym przekonaniu miało je odróżniać od Hegla i od metafizyki w ogóle. Albowiem oświecenie jest totalitarne jak każdy dowolny system. Nieprawdą oświecenia nie jest to, co odwiecznie zarzucali mu jego romantyczni wrogowie: metoda analityczna, powrót do elementów, rozkładanie rzeczywistości przez refleksję – ale to, że wynik procesu jest dlań z góry rozstrzygnięty. Gdy w postępowaniu matematycznym to, co nieznanne, staje się niewiadomą równania, zyskuje tym samym etykietkę czegoś od dawna znanego, i to zanim jeszcze podstawę się pod nie jakąś wartość. Przyroda, przed teorią kwantów i po teorii kwantów, jest tym, co można matematycznie uchwycić; również tym, co nie mieści się w matematyce, tym, co nierozkładalne i irracjonalne, co zostaje obudowane przez matematyczne teoremy. Z góry utożsamiając przemyślany do końca zmatematyzowany

<sup>29</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., t. 1, s. 101.

świat z prawdą, oświecenie mniema, iż zdoła zabezpieczyć się przed nawrotem mitu. Identyfikuje myślenie z matematyką. Matematyka wskutek tego zostaje niejako wyodrębniona, wyniesiona do rangi instancji absolutnej. „Nieskończony świat, świat przedmiotów idealnych, jest myślany jako taki, którego obiekty dostępne są naszemu poznaniu, nie jako każdy z osobna i w sposób niepełny, lecz jako świat, który racjonalna, systematycznie jednolita metoda osiąga w nieskończonym postępie – w najdalszej perspektywie osiąga ona więc każdy obiekt w jego pełnym bycie-w-sobie. [...] W Galileusza matematyzacji przyrody dokonuje się [...] kierowana przez nowa matematykę idealizacja samej tej rzeczywistości, ona sama staje się, wyrażając się współcześnie, różnorodnością matematyczną”.<sup>30</sup> Myślenie urzeczowia się w samoistnie przebiegający, automatyczny proces, skwapliwie upodabiając się do maszyny, którą samo wytwarza, aby ta mogła je ostatecznie zastąpić. Klasyczny wymóg – przemyśleć myślenie – którego radykalną manifestacją jest filozofia Fichtego, został przez oświecenie zignorowany<sup>31</sup>, gdyż odwołał się od reguły zarządzania praktyką, której to reguły sam Fichte zresztą chciał pilnie przestrzegać. Procedura matematyczna stała się niejako rytuałem myśli. Mimo samoograniczenia przez aksjomaty procedura ta ustanawia się jako konieczna i obiektywna: czyni myślenie rzeczą, narzędziem, jak sama mówi. Ale taka *mimesis*, w której myśl utożsamia się ze światem, sprawia, że ostaje się jedynie faktyczność – do tego stopnia, że nawet zaprzeczanie istnieniu Boga podpada pod zarzut metafizyki. Dla pozytywizmu, który chce ferować wyroki w imię oświeconego rozumu, zapuszczanie się w inteligibilne światy jest już nie tylko zakazane – uchodzi za bezsensowną gadaninę. Pozytywizm nawet nie musi być ateistyczny, ponieważ urzeczowione myślenie nie może po prostu postawić odnośnego pytania. Pozytywistyczny cenzor chętnie przepuści oficjalny kult – jako wyzbytą elementów poznawczych szczególną dziedzinę ludzkiej

<sup>30</sup> E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Przeł. S. Walczewska. Kraków 1987, s. 18 i nast.

<sup>31</sup> Por. A. Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena*. T. 2, § 356. W: *Werke*. Wyd. Deussen, t. 5, s. 671.

aktywności – tak samo jak dzieła sztuki; nigdy nie przepuści negacji, która rości sobie prawa do poznania. Oddalanie się myśli od zadania obróbki faktów, wykroczenie z zakłętego kręgu istnienia, jest dla postawy scjentyistycznej równoznaczne z obłędem i autodestrukcją, tym, czym dla prymitywnego czarownika było przekroczenie magicznego kręgu – i w obu przypadkach zadbano, by naruszenie tabu miało rzeczywiście dla przestępcy zgubne skutki. Panowanie nad przyrodą zakreśla krąg, w którym osadziła myślenie krytyka czystego rozumu. Kant połączył twierdzenie o niestrudzonym, mozolnym postępie myśli w nieskończoność z twierdzeniem o jej niedostatkach i wiecznym ograniczeniu. Brzmi to niczym sentencja wyroczni. Nie ma na świecie bytu, którego nauka nie umiałaby przeniknąć, ale to, co nauka umie przeniknąć, nie jest bytem. Według Kanta sąd filozoficzny odnosi się do tego, co nowe, a przecież nie poznaje niczego nowego, bo stale powtarza tylko to, co rozum był już umieścić w przedmiocie. Temu myśleniu, zabezpieczonemu w przegródkach nauki przed marzeniami jasnowidzącego, zostaje oto wystawiony rachunek: panowanie nad przyrodą obraca się przeciwko samemu myślącemu podmiotowi, nie pozostawia mu się nic prócz owego wiecznie tego samego „ja myślę”, które musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom. Podmiot i przedmiot ulegają unicestwieniu. Abstrakcyjna jaźń, tytuł do protokołowania i systematyzowania, nie ma przed sobą nic prócz abstrakcyjnego materiału, nie posiadającego żadnych właściwości poza tą jedną, iż jest substratem posiadania. Ostatecznie równanie ducha i świata zgadza się, ale tylko w ten sposób, że obie jego strony zostały wzajem wobec siebie uproszczone. Redukcja myślenia do aparatury matematycznej oznacza zarazem usankcjonowanie świata jako swojej własnej miary. To, co ukazuje się jako triumf podmiotowej racjonalności, podporządkowanie wszystkiego, co istnieje, logicznemu formalizmowi, okupione jest posłuszną podległością rozumu wobec tego, co bezpośrednio dane. Roszczenia poznania do tego, by pojmywać zastaną rzeczywistość jako taką, by z tego, co dane, nie odczytywać jedynie jego abstrakcyjnych, czasowo-prze-strzennych odniesień, które pozwalają je następnie uchwycić,

a przeciwnie – traktować je jako powierzchnię, jako zapośredniczone momenty pojęciowe, które spełniają się dopiero w trakcie rozwoju ich społecznego, historycznego, ludzkiego sensu – wszystkie te roszczenia zostają zaniechane. Roszczenia te wykraczały poza zwykłe postrzeganie, klasyfikowanie i kalkulację: istotą ich była określająca negacja tego, co bezpośrednie. Tymczasem matematyczny formalizm, którego medium jest liczba, najbardziej abstrakcyjna postać tego, co bezpośrednie, przykuwa myśl do nagiej bezpośredniości. Fakty mają rację, poznanie ogranicza się do ich powtarzania, myśl sprowadza się do gołej tautologii. Im bardziej maszynka myślowa podporządkowuje sobie to, co istnieje, tym bardziej ślepo zadawała się jego reprodukcją. Tym samym oświecenie popada z powrotem w mitologię, z której nigdy nie zdołało się wyrwać. Albowiem mitologia w swych figurach odzwierciedlała esencję tego, co trwale istnieje – wiecznie nawracający cykl, los, panowanie – jako prawdę i wyrzekła się nadziei. W dobitnych obrazach mitycznych i w jasnych formułach naukowych potwierdza się wieczność faktyczności, a nagię istnienie uznane zostaje za sens, który właśnie zakrywa. Świat jako gigantyczny sąd analityczny, jedyne, co pozostało ze wszystkich marzeń nauki, należy do tego samego rodzaju, co kosmiczny mit, który przemienność wiosny i jesieni wiązał z porwaniem Persefony. Jednorazowość mitycznego wydarzenia, która ma uprawomocnić wydarzenie faktyczne, jest złudą. Pierwotnie porwanie bogini było bezpośrednio tożsame z zamieraniem przyrody. Powtarzało się wraz z każdą jesienią, i nawet powtórzenie nie było następstwem oddzielnych zdarzeń, lecz za każdym razem tym samym zdarzeniem. W miarę jak wykształcała się świadomość czasu, wydarzenie zostało ulokowane jako jednorazowe w przeszłości, a grozę śmierci można było w każdym nowym cyklu pór roku rytualnie łagodzić przez odwołanie się do tego, co było dawno. Ale rozdział okazuje się bezsilny. Skoro ustanowiono owo jednorazowe wydarzenie w przeszłości, cykl przybiera charakter procesu nieuchronnego, a groza dawnych czasów rzutuje na całe dzieje, które są tylko ich powtórzeniem. Podporządkowanie tego, co faktyczne już to legendarnej prehistorii, już to matematycznym

formułom, symboliczne odniesienie teraźniejszości do mitycznego wydarzenia w rytuale albo do abstrakcyjnej kategorii w nauce, powoduje, że to, co nowe, jawi się jako z góry określone, a więc jako to, co po prawdzie jest stare. Nadziei pozbawione zostało nie istnienie, ale wiedza, która w obrazowym albo matematycznym symbolu przywłaszcza sobie istnienie jako schemat i uwiecznia je.

W świecie oświeconym mitologia wkracza w dziedzinę *profanum*. Istnienie, dokumentnie oczyszczone z demonów i ich pojęciowego potomstwa, przybiera z całą swą gładką naturalnością charakter numinozalny, który w dawnych czasach przypisywano demonom. Społeczna niesprawiedliwość – pod tytułem brutalnych faktów, które z niej wyrastają – jest uświęcona w tym sensie, że na wieki chroniona przed interwencją, podobnie jak święty i nietykalny był czarownik pod osłoną bogów. Za panowanie człowiek płaci nie tylko wyobcowaniem od przedmiotów, nad którymi panuje: wraz z urzeczowieniem ducha zaczarowane zostały także stosunki samych ludzi, łącznie ze stosunkiem jednostki do samej siebie. Jednostka kurczy się, jest już tylko punktem przecięcia konwencjonalnych reakcji i funkcji, których się od niej oczekuje. Animizm uduchowiał rzecz, industrializm urzeczowia dusze. Aparat ekonomiczny samoczynnie, zanim jeszcze dojdzie do totalnego planowania, wyposaża towary w wartości, które decydują o zachowaniu człowieka. Odkąd wraz z końcem epoki wolnej wymiany towary utraciły swe ekonomiczne właściwości, zatrzymując jedynie charakter fetysza, fetyszym rozszerza się niczym paraliż postępujący i ogarnia w końcu całe życie społeczne we wszystkich jego aspektach. Poprzez niezliczone agentury produkcji masowej i jej kultury unormowane zachowania wpajane są jednostce jako jedyne naturalne, przyzwoite, rozumne. Człowiek określa się już tylko jako rzecz, jako element statyczny, jako *success or failure*. Jedyne kryterium jest samozachowanie, udana lub nieudana adaptacja do obiektywnej funkcji i wzorców, które ją określają. Wszystko poza tym, idee tak jak przestępczość, kształtuje się pod presją kolektywu, który sprawuje nadzór od klasy szkolnej po związki zawodowe. Ale także ów groźny kolektyw należy tylko do złudnej powierzchni: dopiero ukryte pod nią potęgi manipulują kolek-

tywem i nadają mu brutalny charakter. Ta brutalność, utrzymująca jednostkę w ryzach, należy do prawdziwych jakości człowieka w stopniu równie małym jak wartość do prawdziwych jakości przedmiotu użytkowego. Demonicznie zniekształcona postać, jaką w jasnym świetle poznania bez przesądów przybierają rzeczy i ludzie, wskazuje na panowanie, na zasadę, która spowodowała już uszczegółowienie się *mana* na duchy i bóstwa oraz przykuła wzrok do mamideł czarowników i szamanów. Fatalność, która w pracach sankcjonować miała niezrozumiałą śmierć, przechodzi w całkowicie zrozumiałe istnienie. Paniczny strach w biały dzień, kiedy to człowiek nagle uświadamiał sobie przyrodę jako wszechpotęgę, znajduje swój odpowiednik w panice, która gotowa dziś w każdej chwili wybuchnąć: ludzie oczekują, że świat, taki jaki jest, bez wyjścia, zostanie strawiony ogniem za sprawą wszechpotęgi, którą są oni sami i nad którą nie mają żadnej władzy.

Mityczną zgrozę oświecenia budzi mit. Oświecenie dopatruje się mitu nie tylko w nie objaśnionych pojęciach i słowach, jak każde maniacka semantyczna krytyka języka, ale w każdej ludzkiej reakcji, o ile nie mieści się ona w celowej strukturze samozachowania. Twierdzenie Spinozy – *Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*<sup>32</sup> – jest prawdziwą maksymą całej cywilizacji zachodniej, godzącą wszystkie rozbieżności religijnych i filozoficznych poglądów mieszczaństwa. Jaźń, która po metodycznym wyplenieniu wszelkich pozostałości naturalnych – jako mitologicznych – nie ma być już ani ciałem, ani krwią, ani duszą, ani nawet naturalnym Ja, przekształcona w drodze sublimacji w podmiot transcendentálny albo logiczny, stała się stanowiskiem rozumu, prawodawczą instancją działania. Kto bezpośrednio, bez racjonalnego odniesienia do celu, jakim jest samozachowanie, zdaje się na życie, ten za zgodnym werdyktem oświecenia i protestantyzmu cofa się w prehistorię. Instynkt jako taki jest mityczny, podobnie jak przesąd; służyć Bogu, który nie postuluje jaźni, to

<sup>32</sup> B. Spinoza, *Etyka*. Pars. IV, Prop. XXII: „Dążność samozachowawcza jest pierwszą i jedyną podstawą cnoty”. (Przeł. I. Myślicki. Na nowo opr. L. Kołakowski. Warszawa 1954, s. 265).

szaleństwo, takie samo jak nałóg alkoholu. Postęp jednemu i drugiemu zgotował ten sam los: adoracji i zatapianiu się w bezpośrednio naturalnym bycie; obłożył klątwą zarówno zapamiętywanie się w idei, jak w rozkoszy. Społeczna praca jednostki w gospodarce burżuazyjnej jest zapośredniczona przez zasadę jaźni; jednym ma przynosić pomnożenie kapitału, innym siłę do dodatkowej pracy. Im bardziej jednak proces samozachowania związany jest z burżuazyjnym podziałem pracy, tym bardziej wymusza autoalienację jednostek, które cielesnie i psychicznie mają formować się zgodnie z wymogami aparatury technicznej. Myśl oświecona znowu to uwzględnia: transcendentálny podmiot poznania – jako ostatnie wspomnienie po subiektywności – zostaje w końcu na pozór sam wyeliminowany i zastąpiony przez bardziej gładko przebiegającą pracę samodzielnych mechanizmów porządkujących. Subiektywność ułatwia się w logikę rzekomo dowolnych reguł gry – aby tym swobodniej zarządzać. Pozytywizm, który w końcu nie cofnął się nawet przed płodami umysłu w sensie dosłownym – przed myśleniem – usunął jeszcze jedną zakłócającą instancję między inadywidualnym działaniem a społeczną normą. Podmiot, wygnany ze świadomości, urzeczowia się w proces techniczny, wolny od wieloznaczności myślenia mitycznego i od znaczeń w ogóle, ponieważ sam rozum stał się tylko środkiem pomocniczym wszechogarniającej aparatury ekonomicznej. Służy jako ogólne narzędzie, zdadne do wytwarzania wszelkich innych narzędzi, sztywno nastawione na cel, fatalne niczym dokładnie wyliczone procedury w produkcji materialnej, których rezultaty dla ludzi są nieobliczalne. Oto wreszcie spełniła się dawna ambicja rozumu, by być tylko czystym organem osiągnięcia celów. Wyłączność praw logiki wywodzi się z takiej właśnie jednoznaczności funkcji, a ostatecznie z przymusowego charakteru samozachowania. Samozachowanie sprowadza się za każdym razem do wyboru między przeżyciem a zagładą, który to wybór prześwieca jeszcze w zasadzie, że z dwóch zdań sprzecznych tylko jedno może być prawdziwe i tylko jedno fałszywe. Formalizm tej zasady i całej logiki, która jest jej rozwinięciem, wiąże się z nieprzejrzystością i splątaniem interesów w społeczeństwie, w którym utrzymanie się

form i utrzymanie się jednostek tylko przypadkiem może się ze sobą pokrywać. Wyrugowanie myślenia ze sfery logiki ratyfikuje w salach wykładowych urzeczowienie człowieka w fabryce i biurze. Tak też tabu przechodzi na władzę, która określa, co jest tabu, oświecenie przechodzi na ducha, którym samo jest. Tym samym natura jako czyste samozachowanie zostaje puszczonej samopas, rozpętana przez proces, który obiecywał ją wyeliminować, w indywidualum tak samo jak w kolektywnym losie kryzysu i wojny. Z chwilą gdy teorii pozostaje już tylko – jako jedyna norma – ideał jednolitej nauki, praktyka musi dostać się w tryby bezwzględnego mechanizmu historii. Jaźń, doszczętnie zagarnięta przez cywilizację, roztapia się w żywiole nieludzkości, tego właśnie, od czego cywilizacja od początku starała się uciec. Spełnia się najdawniejszy lęk – lęk przed utratą własnego imienia. Absolutnym zagrożeniem dla cywilizacji była egzystencja czysto naturalna, animalna i wegetatywna. Zachowania mimetyczne, mityczne, metafizyczne uchodziły kolejno za stadia przewyciężone, a regres do tych zachowań wzbudzał strach, że oto jaźń przemieni się z powrotem w ową czystą naturę, od której z takim trudem się zdystansowała i która właśnie dlatego napawa ją tak niewypowiedzianą trwogą. Żywą pamięć o praczasach, nawet o stadium koczowniczym, a stokroć bardziej o właściwych etapach przedpatriarchalnych, przez wszystkie tysiąclecia eliminowano ze świadomości ludzkiej za pomocą najstraszliwszych kar. Duch oświecony zastąpił stopy i karę koła przez stygmat, jakim piętnował wszelki zgubny dla siebie irracjonalizm. Hedonizm wydawał mu się w sam raz, wszelkie skrajności były mu równie nienawistne jak Arystotelesowi. Mieszczański ideał naturalności nie ma na względzie amorficznej przyrody, ale cnotę środka. Promiskuityzm i asceza, zbytek i głód są mimo swej przeciwstawności bezpośrednio tożsame jako siły rozkładu. Podporządkowując całość życia wymogom zachowania życia, rządząca mniejszość zabezpiecza siebie i zarazem gwarantuje przetrwanie całości. Duch panujący – od Homera po modernizm – chce się przemknąć pomiędzy Scyllą regresu w prostą reprodukcję a Charybdą rozwiązłego spełnienia; duch ten zawsze okazywał nieufność każdej gwiazdzie przewodniej z wyjątkiem gwiazdy mniejszego



zła. Niemieccy neopoganie i administratorzy nastrojów wojennych chcą przywrócić do praw rozkosz użycia. Rozkosz pod naciskiem tysięcy pracy nauczyła się jednak nienawidzić samej siebie, i mając dla siebie tylko pogardę, pozostaje nikczemna i kaleka także w totalitarnej emancypacji. Nadal związana jest z samozachowaniem, do czego przyuczył ją tymczasem zdetronizowany rozum. W momentach zwrotnych cywilizacji zachodniej, od nastania religii olimpijskiej po renesans, reformację i mieszczański ateizm, ilekroć nowe ludy i warstwy brały się do bardziej stanowczej rozprawy z mitem, strach przed niezgłębioną, groźną przyrodą – konsekwencja jej zmaterializowania i uprzedmiotowienia – degradowany bywał do rangi animistycznego przesądu, a opanowanie natury wewnętrznej i zewnętrznej uznawane za absolutny cel życia. Jeśli na koniec zautomatyzowane zostaje samozachowanie, rozum dostaje dymisję od tych, którzy jako kierownicy produkcji przejęli jego dziedzictwo i teraz obawiają się rozumności wydziedziczonych. Istotą oświecenia jest alternatywa, nieuchronna jak panowanie. Ludzie zawsze musieli wybierać między podporządkowaniem się naturze a podporządkowaniem natury wobec jaźni. Wraz z rozszerzaniem się burżuazyjnej gospodarki towarowej mroczny horyzont mitu rozświetlony zostaje słońcem kalkulującego rozumu, w którego lodowatych promieniach dojrzewa nowe barbarzyństwo. Pod presją panowania praca ludzka zawsze się od mitu oddalała, i pod presją panowania wciąż na nowo popadała w zakłęty krąg mitu.

Splot mitu, panowania i pracy przekazuje jedna z homeryckich opowieści. Dwunasta pieśń *Odysei* mówi o spotkaniu z syrenami. Ich wabiący głos to pokusa zatracenia się w przeszłości. Ale bohater, który doznaje tej pokusy, zaprawiony jest w cierpieniu. W śmiertelnych niebezpieczeństwach, które musiał przebyć, utwierdził jedność własnego życia, tożsamość osoby. Obszary czasu są dlań rozgraniczone jak woda, ziemia i powietrze. Fala tego, co było, odbija od skały teraźniejszości, a przyszłość kładzie się chmurami na horyzoncie. To, co Odyseusz zostawił za sobą, wstępuje w świat cieniów: jaźń jest jeszcze tak blisko prehistorycznego mitu, z którego się wyłoniła, że własne minione przeżycia

stają się dla niej mitycznymi czasami. Stara się z tym uporać przez wyrazisty porządek czasu. Trójdzielny schemat ma uwolnić chwilę terażniejszą od władzy przeszłości w ten sposób, że przeszłość zostaje odsunięta poza absolutną granicę bezpowrotności i stoi do dyspozycji chwili obecnej jako dająca się wykorzystać w praktyce wiedza. Dążenie, by ocalić przeszłość w żywej postaci, miał wykorzystywać ją jako tworzywo postępu, znajdowało pożywkę jedynie w sztuce, do której przynależy także historia jako przedstawianie minionego życia. Dopóki sztuka rezygnuje z pretensji poznawczych, i tym samym izoluje się od praktyki, jest przez społeczną praktykę tolerowana – tak jak rozkosz. Ale śpiew syren nie jest jeszcze pozbawiony mocy oddziaływania na modłę sztuki. Syreny wiedzą „co się dzieje na całej ziemi żywiącej rzesze”<sup>33\*</sup>, znają także wydarzenia, w których uczestniczył sam Odyseusz, wiedzą „co z woli bogów wycierpieli Argiwi na równinie trojańskiej”<sup>34</sup>. Przywołując bezpośrednio najświeższą przeszłość, śpiew syren, odbierany jako nieodparta obietnica rozkoszy, zagraża patriarchalnemu porządkowi, w którym życie każdej jednostki musi wyczerpać swoją pełną miarę czasu. Kto ulegnie ich oszukańczym gierkom, ten zginie, bo jedynie nieustanna przytomność umysłu, obecność w terażniejszości, potrafi wydrzeć przyrodzie egzystencję. Jeśli syreny wiedzą o wszystkim, co się zdarzyło, to w zamian żądają przyszłości, a obietnica radosnego powrotu to iluzja, pułapka, jaką przeszłość zastawia na stęsknionych. Odyseusz został ostrzeżony przez Kirke, boginię przemieniającą ludzi na powrót w zwierzęta, której się oparł i która użyczyła mu sił, by stawiał czoła innym rozkładowym potęgom. Ale pokusa syren jest przemożna. Nikt, kto usłyszał ich pieśń, nie zdoła się jej oprzeć. Straszne rzeczy musiała ludzkość wyrządzić sama sobie, by stworzyć jaźń, tożsamy, nastawiony na osiągnięcie celów, męski charakter człowieka, i coś z tej pracy powtarza się nadal w każdym dzieciństwie. Wysiłek utrzymania spójności Ja jest nieodłączny od

<sup>33</sup> \* Homer, *Odyseja*, XII, 191 (s. 191). (Cytaty z *Odysei* w przekładzie J. Parandowskiego, Warszawa 1956. W nawiasie podany numer strony tegoż wydania – *przyj. tłum.*).

<sup>34</sup> Tamże, XII, 189–190 (s. 198).

Ja we wszystkich fazach, a pokusa zatracenia jaźni zawsze sprzężona była ze ślepo zdeterminowanym dążeniem do jej zachowania. Narkotyczny rausz, który za euforyczny stan zawieszenia jaźni każe płacić podobnym do śmierci snem, to jedno z najstarszych społecznych urządzeń, które pośredniczą między samozachowaniem a samozatrąta: w ten sposób jaźń usiłuje przeżyć samą siebie. Strach przed zatrąta jaźni i jednoczesnym zniesieniem granicy między sobą a innym życiem, lęk przed śmiercią i destrukcją pokrewny jest owej obietnicy szczęścia, która w każdej chwili zagraża cywilizacji. Cywilizacja kroczy drogą posłuszeństwa i pracy, a spełnienie przyświeca tej drodze zawsze tylko jako pozór, piękno wyzbyte mocy. Wie o tym Odyseusz, dla którego wrogiem jest zarówno własna śmierć, jak własne szczęście. I Odyseusz zna tylko dwa możliwe wyjścia. Jedno aplikuje swym towarzyszom. Zalepia im uszy woskiem i każe wiosłować ile sił. Kto chce przetrwać, temu nie wolno usłuchać wabiącego głosu bezpowrotnej przeszłości, a oprzeć się tej pokusie zdołają tylko ci, którzy nie mogą owego głosu słyszeć. Jakoż społeczeństwo zawsze się o to starało. Ludzie pracy muszą niezmaconym i baczным wzrokiem patrzeć w przód, i nie zwracać uwagi na nic ubocznego. Pęd do rozrywki, dekoncentracji muszą zawzięcie sublimować w dodatkowy wysiłek. Dzięki temu są praktyczni.

Drugą możliwość wybiera sam Odyseusz, pan na włościach, który zmusza innych, by dla niego pracowali. Odyseusz słucha, ale obezwładniony, przywiązany do masztu, i im silniejsza staje się pokusa, tym mocniej każe się przywiązywać, tak jak potem mieszczaństwo tym uporczywiej wzbraniało sobie szczęścia, im łatwiej w miarę narastania ich potęgi stawało się ono dostępne. To, co usłyszał, pozostaje dla niego bez konsekwencji, może tylko ruchem głowy dać znak, by go rozwiązano – ale jest za późno, jego towarzysze, którzy sami nie słyszą, wiedzą tylko, że pieśń jest niebezpieczna, nie znają jej piękności, i zostawiają Odyseusza uwiązanego do masztu, aby jego i samych siebie uratować. Wraz z własną egzystencją reprodukują egzystencję ciemności, który nie może już uciec od swej społecznej roli. Więzy, którymi Odyseusz nieodwołalnie przykuł się do praktyki, utrzymują zara-

zem syreny z dala od praktyki: ich pokusa zostaje zneutralizowana, staje się przedmiotem kontemplacji, sztuką. Skrępowany Odyseusz asystuje przy koncercie, nieruchomy jak późniejsza publiczność sal koncertowych, a jego entuzjastyczny krzyk o uwolnienie przebrzmiewa niczym aplauz. U kresu prehistorii konsumpcja sztuki i praca ręczna rozchodzą się. Epos Homera zawiera trafną teorię. Między dobrami kultury a pracą wykonywaną na rozkaz zachodzi stosunek ścisłej korelacji, a jedno i drugie wywodzi się z nieuchronnego przymusu społecznego panowania nad przyrodą.

Środki zastosowane wobec niebezpieczeństwa syren na statku Odyseusza to sugestywna alegoria dialektyki oświecenia. Zastępowalność jest miarą panowania – najwięcej władzy skupia w swym ręku ten, kto może w największej ilości spraw dać się zastąpić: analogicznie zastępowalność jest nośnikiem postępu i zarazem regresji. W danych warunkach wykluczenie z pracy – nie tylko w przypadku bezrobotnych, ale także na społecznych antypodach bezrobocia – oznacza również okaleczenie. Zwierzchnicy doświadczają istnienia, z którym nie muszą się już stykać, tylko jako substratu, a sami zastygają w formie komenderującej jaźni. Człowiek pierwotny doświadczają rzeczy należących do natury tylko jako wymykającego mu się przedmiotu pożądania, „pan natomiast, wsunąwszy między siebie a rzecz niewolnika, wiąże się tylko z niesamoistnością rzeczy i w sposób czysty korzysta z rzeczy i rozkoszuje się nią. Samoistną stronę rzeczy pozostawia on niewolnikowi, który formuje ją swoją pracą”<sup>35</sup>. Odyseusza zastępuje się w pracy. Tak jak nie może on ulec pokusie samozatraty, tak ostatecznie jako właściciel pozbawiony jest też udziału w pracy, a na koniec nawet funkcji kierowania pracą, podczas gdy jego towarzysze, choć są tuż przy rzeczach, nie mogą cieszyć się pracą, ponieważ dokonuje się ona pod przymusem, w desperacji, z przemocą zablokowanymi zmysłami. Niewolnik ujarzmiony jest cielesnie i psychicznie, losem pana jest regres. Żadne panowanie dotąd nie zdołało się od tej ceny uchylić, i słabość ta, ekwiwalent władzy, tłumaczy między innymi, dlaczego historia posuwa się ruchem kolistym. Ludzkość, której sprawności i wiedza różnicują się

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, wyd. cyt., t. 1, s. 222.

w miarę podziału pracy, jest zarazem spychana na antropologicznie prymitywniejsze stadia, albowiem trwałość panowania, przy technicznych ułatwieniach w sferze egzystencji, warunkuje fiksację instynktów wskutek silniejszego tłumienia. Słabnie fantazja. Nieszczęście nie polega na tym, że jednostki pozostają w tyle za społeczeństwem albo jego produkcją materialną. Albowiem gdy rozwój maszyn przeszedł już w rozwój maszyny panowania, tak że tendencja społeczna i techniczna, zawsze ze sobą splecione, zbiegają się w totalnym zawładnięciu człowiekiem, wówczas ci, którzy pozostają w tyle, niekoniecznie reprezentują nieprawdę. Natomiast dostosowanie się do władzy postępu pociąga za sobą postęp władzy, rodzi wciąż na nowo owe formy wsteczne, które są korelatem nie niepowodzeń postępu, ale właśnie postępu udanego. Przekleństwem niepowstrzymanego postępu jest niepowstrzymana regresja.

Regresja nie ogranicza się do doświadczania świata zmysłowego, które związane jest z cielesną bliskością, ale dotyka także samowładnego intelektu, który odrywa się od zmysłowego doświadczenia, aby je sobie podporządkować. Ujednoczenie funkcji intelektualnej, dzięki czemu możliwe jest zapanowanie nad zmysłami, redukcja myślenia do produkowania jednomyślności, oznacza na równi zubożenie myśli i doświadczenia; rozdzielenie obu dziedzin obie je okalecza. Zawężenie myślenia do organizacji i zarządzania, co praktykuje wszelka zwierzchność od chytrego Odyseusza po prostodusznych dyrektorów generalnych, zawiera w sobie ograniczoność, której ofiarą padają wielcy tego świata z chwilą, gdy chodzi o coś więcej niż o manipulowanie małymi. Umysł staje się faktycznie narzędziem panowania i samoopanowania, w której to roli mieszczańska filozofia zawsze go zapoznawała. Głuchota, jaka od mitycznego wydarzenia przypada w udziale potulnym proletariuszom, jest tyleż warta, co znieruchomienie rozkazodawcy. Nadmierna dojrzałość społeczeństwa żyje z niedojrzałości rządzonych. Im bardziej skomplikowana i subtelna jest społeczna, ekonomiczna i naukowa aparatura, do której obsługiwanie system produkcji dawno już dostosował ciało, tym uboższe przeżycia, do jakich ciało jest zdolne. Eliminacja jakości,

przeliczanie ich na funkcje przenosi się z nauki – za pośrednictwem zracjonalizowanych metod pracy – na świat doświadczeń całych narodów i w tendencji upodobnia je znowu do doświadczeń płaza. Dzisiejszy regres mas polega na niezdolności do usłyszenia na własne uszy rzeczy niesłychanych, do dotykania własnymi rękoma rzeczy nieuchwytnych – jest nową postacią zaślepienia, która zastępuje zwyciężone zaślepienie mityczne. Za pośrednictwem społeczeństwa totalnego, ogarniającego wszelkie relacje i impulsy, ludzie stają się znowu tym, przeciwko czemu zwracała się zasada rozwoju społecznego, zasada jaźni: istotami czysto gatunkowymi, równymi sobie przez izolację w sterowanym przymusie kolektywie. Wioślarze, którzy nie mogą ze sobą rozmawiać, są jednakowo wprzęgnięci w ten sam rytm, jak dzisiejsi robotnicy w fabryce, w kinie i w kolektywie. Konformizm wymuszają konkretne warunki pracy w społeczeństwie, a nie świadome ingerencje, które dodatkowo ogłupiały uciśnionych i odwodziły od prawdy. Bezsilność robotników nie jest tylko przebiegłą sztuczką panujących, lecz logiczną konsekwencją społeczeństwa industrialnego, którą to postać przybrało w końcu antyczne fatum na skutek wszystkiego, co człowiek zrobił, aby wymknąć się jego władzy.

Ta logiczna konieczność nie ma jednak charakteru absolutnego. Związana jest z panowaniem, jako jego odbłask i narzędzie zarazem. Toteż jej prawda jest nie mniej problematyczna, jak jej oczywistość – nieodparta. Ale myślenie zawsze było dostatecznie zdolne do konkretnego oznaczenia własnej problematyczności. Pan nie może wedle swej woli powstrzymać niewolnika. Odkąd ludzie zaczęli wieść życie osiadłe i potem, w gospodarce towarowej, panowanie urzeczowiło się w prawo i organizację, a tym samym musiało się ograniczyć. Narzędzie usamodzielnia się: zapośredniczająca instancja ducha łagodzi niezależnie od woli rządzących bezpośredniość ekonomicznej niesprawiedliwości. Narzędzia panowania, które mają stosować się do wszystkich, język, broń, a w końcu maszyny, muszą być takie, by wszyscy też mogli je stosować. W ten sposób w panowaniu moment racjonalności zaznacza się jako coś różnego od panowania. Przedmiotowość

środków, która sprawia, że można nimi uniwersalnie dysponować, ich „obiektywność” dla wszystkich, implikuje zarazem krytykę panowania, choć pierwotnie myślenie miało być jego środkiem. Na drodze od mitologii do logistyki myślenie zatraciło element autorefleksji, a maszyny czynią dziś ludzi kalekami, nawet jeśli zarazem ich żywią. Ale pod postacią maszyn wyobcowana *ratio* prowadzi w stronę takiego społeczeństwa, które dokonuje pojednania między myśleniem utrwalonym w formie materialnej i intelektualnej aparatury a wyzwolonym życiem oraz odnosi myślenie do samego społeczeństwa jako jego realnego podmiotu. Partykularna geneza myślenia i jego uniwersalna perspektywa były zawsze nierozłącznie ze sobą związane. Dziś, gdy świat przemienił się w przemysł, perspektywa uniwersalizmu, społeczne urzeczywistnienie się myślenia, jest tak otwarta, że myślenie przez samych panujących negowane jest jako goła ideologia. Otóż dowodem nieczystego sumienia klik, w których na koniec ucieleśnia się ekonomiczna konieczność, jest to, że jego manifestacje – od intuicji Wodza po dynamiczny światopogląd – w przeciwieństwie do dawniejszej burżuazyjnej apologetyki nie uznają już własnych nikczemności za nieuchronną konsekwencję zasadniczych praw. Mitologiczne kłamstwa o misji i przeznaczeniu, które się w to miejsce pojawiają, nie do końca nawet mijają się z prawdą: oto już nie obiektywne prawa rynku kierują działaniami przedsiębiorców i prowadzą do katastrofy. Dawne prawo wartości i los kapitalizmu realizuje dziś wypadkowa świadomych decyzji dyrektorów generalnych, która wywiera przymus równie bezwzględny jak najbardziej ślepe mechanizmy cen. Nawet panujący nie wierzą w żadną obiektywną konieczność, choć niekiedy tak właśnie nazywają to, co sami wymyślą. Bawią się w inżynierów historii powszechnej. Tylko rządzeni traktują rozwój – który z każdą zadekretowaną podwyżką kosztów utrzymania czyni ich bardziej bezsilnymi – jako nietykalną konieczność. Odkąd środki do życia tych, którzy w ogóle jeszcze są potrzebni do obsługiwanie maszyn, wytwarzane są w ciągu minimalnej części czasu pracy, jaki stoi do dyspozycji panów społeczeństwa, zbędną resztę – tj. ogromną masę ludności – tresuje się na dodatkową gwardię systemu, by służyła jako

materiał do jego wielkich planów na dziś i na jutro. Utrzymuje się ich przy życiu jako armię bezrobotnych. Ta redukcja do poziomu czystych obiektów zarządzania, która z góry wyznacza kształt każdej sfery nowoczesnego życia, aż po język i postrzeganie, jawi się im jako obiektywna konieczność, wobec której we własnym przekonaniu są bezradni. Nędza jako korelat władzy i bezsilności narasta w nieskończoność wraz z możliwością ostatecznego zlikwidowania nędzy. Kliki i instytucje, które – od najwyższych stanowisk w zarządzaniu gospodarką po ostatniego profesjonalnego gangstera – troszczą się o utrzymanie *status quo*, stanowią dla jednostki nieprzeniknioną dżunglę. Już w oczach bonzy ze związków zawodowych, a co dopiero w oczach menedżera, proletariusz – jeśli w ogóle zwróci na niego uwagę – jest tylko jednym z niezliczonych egzemplarzy, a bonza z kolei trzęsie się o zachowanie swej pozycji.

Absurd sytuacji, w której przemoc systemu nad ludźmi rośnie wraz z każdym krokiem, jaki oddala ich od przemocy przyrody – absurd ten demaskuje rozum racjonalnego społeczeństwa jako nieprzydatny. Konieczność owego rozumu jest pozorna, tak samo jak pozorna jest wolność przedsiębiorcy, która ujawnia tkwiący w niej przymus w nieuchronnych walkach i porozumieniach. Pozoru tego, w którym do końca oświecona ludzkość gubi się, nie może zniszczyć myślenie, które jako organ panowania może wybierać tylko między komenderowaniem a posłuchem. Nie mogąc uwolnić się od uwikłań sięgających prehistorii, myślenie potrafi przecież logikę albo-albo, konsekwencję i antynomię, dzięki którym radykalnie wyemancypowało się od natury, rozpoznać jako tęże naturę, niepojednaną i wyobcowaną. Myślenie, którego przymusowe mechanizmy są odbiciem i kontynuacją natury, odbija właśnie dzięki swej niepowstrzymanej konsekwencji także samo siebie jako zapomnianą przez siebie naturę, jako mechanizm przymusu. Wyobrażenie jest mianowicie tylko instrumentem. Ludzie w myśleniu dystansują się od natury, aby przedstawić ją sobie w postaci, w jakiej można ją opanować. Podobnie jak rzecz, narzędzie materialne, takie samo w rozmaitych sytuacjach i dzięki temu zdolne oddzielać świat jako coś chaotycz-



nego, wielostronnego, rozproszonego, od tego, co znane, jednolite, identyczne – tak też pojęcie jest narzędziem idealnym, które pasuje do wszystkich rzeczy od tej strony, od której można je uchwycić. Myślenie jest też złudne, ilekroć chce wypierać się swej funkcji rozdzielającej, dystansowania i uprzedmiotowiania. Wszelkie mistyczne zjednoczenie jest złudą, jest bezsilnym, wewnętrznym śladem wymuszonej rewolucji. Oświecenie ma rację, gdy sprzeciwia się utopijnym hipostazom i niewzruszenie postrzega panowanie jako rozdźwięk – a tym samym rozłam między podmiotem a przedmiotem; ten rozłam, który oświecenie wzbrania się zamazywać, staje się wskaźnikiem własnej jego nieprawdy i zarazem wskaźnikiem prawdy. Zwalczanie przesądów w miarę postępu panowania oznaczało zawsze jego demaskowanie. Oświecenie jest czymś więcej niż oświeceniem, natura postrzegana w jej wyobcowaniu. W procesie samopoznawania się ducha jako natury w sobie rozszczepionej natura – niczym w czasach pierwotnych – przywołuje sama siebie: tyle że już nie bezpośrednio swym rzekomym imieniem, które oznacza wszechmoc, nie jako *mana*, ale jako coś ślepego, okaleczonego. Podporządkowanie wobec natury polega na panowaniu nad naturą, bez czego nie istnieje duch. Gdy duch przyznaje się do panowania i w naturze akceptuje samego siebie, tym samym zanika jego roszczenie do panowania, które czyni go niewolnikiem natury. Jeżeli ludzkość nie potrafi się zatrzymać w ucieczce przed koniecznościami, w procesie postępu i cywilizacji, nie rezygnując zarazem z poznania jako takiego, to przynajmniej w zaporach, jakimi odgradza się od konieczności, w instytucjach, praktykach panowania, zmierzających do ujarznienia natury, i rykoszetem stale bijących w społeczeństwo nie dopatruje się już gwarancji nadchodzącej wolności. Każdy postęp cywilizacji wraz z panowaniem odnawiał też szansę jego złagodzenia. Jeżeli jednak realna historia utkana jest z realnego cierpienia, które bynajmniej nie maleje proporcjonalnie do przyrastania środków umożliwiających jego eliminację, spełnienie tej szansy zależne jest od pojęcia. Pojęcie bowiem nie tylko – jako nauka – dystansuje człowieka od natury, ale jako autorefleksja myślenia, które w formie nauki przywiązane jest do ślepej tendencji ekono-

micznej, pozwala zmierzyć ów dystans, który utrwała panowanie. Przez akt przypomnienia natury w podmiocie – w czym zawiera się zapoznana prawda wszelkiej kultury – oświecenie staje się przeciwieństwem panowania; a głos, domagający się powstrzymania oświecenia, nawet w czasach Vaniniego wyrażał nie tylko strach przed naukami ścisłymi, lecz także nienawiść do zuchwałej myśli, która wyłamuje się z zakłętego kręgu natury, gdyż podaje się za trwożę natury przed samą sobą. Gdy oświecony umysł dokonywał pojednania z *mana*, w ten mianowicie sposób, że przestraszył się strachu o tym imieniu, była to zemsta kapłanów – a augurowie oświecenia nie ustępowali kapłanom w pysze. Burżuazyjne oświecenie, na długo przed Turgotem i d’Alembertem, zagubiło się w swym pozytywistycznym momencie. Nic nie chroniło go przed pomyleniem wolności z zabiegami o samozachowanie. Zawieszenie pojęcia – wszystko jedno, czy w imię postępu, czy w imię kultury, postęp bowiem dawno już sprzysiągł się z kulturą przeciwko prawdzie – dało kłamstwu pełną swobodę manewru. W świecie, który weryfikował tylko zdania protokolarne, a idee, zdegradowane do rangi płodów wielkich myślicieli, zachowywał jako coś w rodzaju przeterminowanych szlagierów, kłamstwo jest nie do odróżnienia od prawdy, zneutralizowanej w formie dorobku kultury.

Rozpoznając panowanie, także w samym myśleniu, jako niepojednaną naturę, można było rozluźnić ową konieczność, której nawet socjalizm pochopnie przyznał wieczne trwanie, tytułem ustępstwa wobec reakcyjnego *common sense*. Socjalizm, który uczynił konieczność podstawą wszelkiej przyszłości, a ducha w najlepszym idealistycznym stylu wyniósł na wyżyny i tym samym zdeprawował, nazbyt kurczowo trzymał się schedy filozofii mieszczańskiej. Stosunek konieczności do królestwa wolności ma wówczas charakter czysto ilościowy, mechaniczny, a przyroda, ustanowiona jako coś całkiem obcego, niczym w najdawniejszej mitologii, staje się totalitarna i absorbuje wolność razem z socjalizmem. Rezygnując z myślenia, które w swej urzeczowionej postaci, jako matematyka, maszyna, organizacja, mści się na ludziach za to, że o nim zapomnieli, oświecenie wyrzekło się swej własnej

realizacji. Stosując rygor wobec wszystkiego, co jednostkowe, oświecenie pozwala, by całość nie uchwycona w pojęciu, panując nad rzeczami, wyznaczała też byt i świadomość ludzi. Dokonująca przełomów prawdziwa praktyka zależna jest od tego, czy teoria nie ustąpi wobec nieświadomości, w jaką społeczeństwo pozwala zakrzepnąć myśleniu. Nie warunki materialne, nie pozostawiona samej sobie technika jako taka stawia spełnienie pod znakiem zapytania. Tak twierdzą socjologowie, którzy znów przemyślają nad środkiem zaradczym – choćby i z gatunku kolektywistycznych, aby tylko nad nim zapanować.<sup>36</sup> Winę ponosi struktura społecznego zaślepienia. Mityczny naukowy respekt narodów wobec tego, co dane, a co przecież zawsze same te narody tworzą, staje się w końcu pozytywnym faktem, twierdzą, wobec której nawet rewolucyjna fantazja ze wstydem uznaje się za utopię i wyrodnieje w pokorne zaufanie do obiektywnych tendencji dziejów. Jako narzędzie takiej adaptacji, jako czysta konstrukcja środków oświecenie jest tak destrukcyjne, jak mu to zarzucali jego romantyczni przeciwnicy. Dochodzi do siebie dopiero wówczas, gdy zerwie ostatnią nić porozumienia z tymiż i odważy się znieść fałszywy absolut, zasadę ślepego panowania. Duch takich nieustępliwych teorii potrafiłby już u celu pokrzyżować szyki duchowi bezlitosnego postępu. Bacon, jego herold, marzył o tysięcznych rzeczach, „których królowie nie zdołają kupić za cenę swych skarbów, nad którymi rozkaz ich nie ma mocy, o których nie poinformują ich wywiadowcy i donosiciele”. Tak jak sobie tego życzył, rzeczy owe przypadły w udziale mieszczaństwu, oświeconym spadkobiercom królów. Gospodarka burżuazyjna za pośrednictwem rynku zwielokrotniła przemoc, a tym samym zwielokrotniła też rzeczy i siły tak, że do zarządzania nimi potrzeba już nie królów ani nawet mieszczaństwa – tylko wszystkich. Władza

<sup>36</sup> „Nadrzędna kwestia, z jaką styka się dziś nasze pokolenie i z jakiej wywodzą się dopiero wszystkie inne problemy – to pytanie o możliwość kontrolowania technologii [...] Nikt nie może być pewien, w jaki sposób cel ten da się osiągnąć [...] Musimy użyć wszelkich dostępnych środków...”, („The Rockefeller Foundation. A Review for 1943”, New York 1944, s. 33 i nast.).

rzeczy uczy ich, jak obywać się bez władzy. Oświecenie spełnia się i znosi, gdy najbliższe praktyczne cele okazują się wytęsknioną najodleglejszą dalą, a kraje, „o których nie poinformują wywiadowcy i donosiciele”, mianowicie zapoznana przez panującą naukę natura, przypomną się jako kraje pochodzenia. Dziś, gdy utopia Bacona – byśmy w praktyce rozporządzali przyrodą – spełniła się w skali tellurycznej, ujawnia się istota przymusu, jaki Bacon przypisywał przyrodzie nieopanowanej. Było to samo panowanie. Otóż wiedza, na której według Bacona niewątpliwie zasadza się „wyższość człowieka”, może przyczynić się do jego rozkładu. Ale skoro tak, to oświecenie w służbie terażniejszości zmienia się w totalne oszustwo mas.

## Odyseusz albo mit oświecenia

Opowieść o syrenach mówi o krzyżowaniu się mitu i racjonalnej pracy, natomiast *Odyseja* w całości przedstawia dialektykę oświecenia. Epopeja, zwłaszcza w swej najstarszej warstwie, związana jest z mitem: przygody wywodzą się z przekazu ludowego. Ale duch homerycki przystępując do mitu, „organizując” go, jednocześnie mu się przeciwstawia. Zwyczajowe zestawianie epopei i mitu, skądinąd w nowszej filologii klasycznej kwestionowane, w świetle krytyki filozoficznej okazuje się zupełną iluzją. Pojęcia te rozchodzą się; odpowiadają dwóm fazom pewnego historycznego procesu, który jako taki widoczny jest zresztą w miejscach szwów homeryckiej redakcji. Mowa Homera stwarza ogólność języka, a może wręcz ją zakłada; rozbija hierarchiczny porządek społeczny przez egzoteryczne przedstawienie, nawet i właśnie wówczas, gdy apologetyzuje ten porządek; wyśpiewać gniew Achillesa i błądzenia Odyseusza to wszak nostalgiczna stylizacja tego, czego wyśpiewać już nie można, a bohater przygód okazuje się prototypem mieszczańskiego indywiduum, którego pojęcie rodzi się z owej jednolitej samowiedzy, jakiej pradawnym wzorem jest wędrowiec-Odyseusz. Epopeja, historiozoficzne *pendant* powieści, ujawnia wreszcie cechy zbliżone do powieściowych, a dostoyny kosmos wypełnionego sensem świata homeryckiego jawi się jako dzieło porządkującego rozumu, który rozbija mit właśnie przez odzwierciedlenie go w racjonalnym porządku.

Mieszczańsko-oświeceniowy pierwiastek u Homera podkreślano w późnoromantycznych niemieckich interpretacjach antyku, których śladem podążał Nietzsche w swoich wczesnych pismach. Nietzsche – jak niewiele od czasów Hegla – umiał rozpoznać dialektykę oświecenia. Sformułował jego dwoisty stosunek do panowania. Oświecenie należy „wpoić ludowi, aby kapłani mieli nieczyste sumienia, zostając kapłanami – i to samo z państwem. Na

tym polega zadanie oświecenia – sprawić, by poczynania wielko-rządców i mężów stanu stały się rozmyślnymi kłamstwami...”<sup>1</sup>. Z drugiej strony oświecenie było zawsze środkiem „wielkich artystów rządzenia (Konfucjusz w Chinach, *Imperium Romanum*, Napoleon, papieństwo w czasach, gdy zwracało się w stronę władzy, a nie tylko w stronę świata) [...] Samołudzenie się mas co do tego punktu, np. w każdej demokracji, jest nader cenne: pomniejszenie ludzi i ich podatność na praktyki rządzących, jest jako »postęp« celem dążeń!”<sup>2</sup> Gdy ów dwoisty charakter oświecenia ujawnia się jako zasadniczy motyw historyczny, tym samym pojęcie oświecenia jako postępu myśli rozciąga się aż do początków dziejów objętych przekazem. Stosunek samego Nietzschego do oświecenia, a przeto do Homera, jest niejednoznaczny; widział on w oświeceniu zarówno uniwersalny ruch suwerennego ducha, którego sam miał być egzekutorem, jak wrogą wobec życia, „nihilistyczną” moc – natomiast u jego prefaszystowskich epigonów ostał się i zwyrodnił w ideologię jedynie ów drugi moment. Ideologia ta staje się ślepą pochwałą życia w zaślepieniu, które umacnia także praktyka, dławiąca wszystko, co żywe. Widać to wyraźnie w stanowisku faszystowskich speców od kultury. Wietrzą w homeryckim obrazie stosunków feudalnych coś z demokracją, uważają go za dzieło traktujące o żeglarzach i kupcach i odrzucają jońską epopeję jako mowę nadto racjonalną i przynależną do potocznej komunikacji. Podejrzliwe spojrzenie tych, którzy solidaryzują się z każdym pozornie bezpośrednim panowaniem i piętnują wszelkie zapośredniczenie, „liberalizm” dowolnego szczebla, nie do końca się myli. W istocie linia rozumu, liberalizmu, mieszczaństwa sięga nieporównanie dalej, niż przyjmuje wyobraźnia historyczna, datująca pojęcie burżuazji dopiero na koniec średniowiecznego feudalizmu. Neoromantyczna reakcja dopatruje się burżuazji tam, gdzie dawniejszy burżuazyjny humanizm widział narodziny świętej zasady, która miała go uprawomocnić – a skoro tak, to dzieje powszechnie i oświecenie stanowią jedno. Modna ideologia, która poczytuje

<sup>1</sup> F. Nietzsche: *Nachlaß. Werke* (Großoktavausgabe). T. 14. Leipzig 1905–1911, s. 206.

<sup>2</sup> F. Nietzsche: *Nachlaß*, wyd. cyt., t. 15, s. 235.

sobie za święty obowiązek likwidację oświecenia, mimowolnie składa mu hołd. Nawet w najodleglejszej dali musi rozpoznać oświeconą myśl. Właśnie najstarszy jej ślad niesie dla nieczystego sumienia dzisiejszych archaików niebezpieczeństwo, że cały proces – którego zdławienie jest ich celem, choć nieświadomie przyczyniają się zarazem do jego realizacji – rozpocznie się na nowo.

Ale interpretacja Homera w duchu antymitologicznym, oświeconym, w opozycji do mitologii chtonicznej, jest nieprawdziwa, gdyż ograniczona. W służbie represywnej ideologii Rudolf Borchardt na przykład, najznamienitszy, a przeto najbardziej bezradny wśród ezoteryków niemieckiego przemysłu ciężkiego, zbyt wczesnie urywa analizę. Nie widzi, że wysławiane moce pierwotne same już stanowią pewien etap oświecenia. Nadto bezceremonialnie utożsamia epopeję z powieścią, i w rezultacie uchodzi jego uwagi to, co jest wspólnym elementem epopei i mitu: panowanie i wyzysk. Gani w epopei – jako nieszlachetne – zapośredniczenie i obieg, choć są one tylko rozwinięciem pierwiastka, którego szlachetność mocno jest wątpliwa, a który Borchardt wielbi w micie: pierwiastka nagiej przemocy. Rzekomy autentyzm, archaiczna zasada krwi i ofiary, skażona jest już nieczystym sumieniem i przebiegłością panowania, charakterystycznymi dla narodowej odnowy, posługującej się dziś antykiem dla celów reklamowych. Już oryginalny mit zawiera moment kłamstwa, które święci triumfy w oszukańczych machinacjach faszyzmu, a które faszyzm zarzuca oświeceniu. Nie ma zaś działa, które dawałoby bardziej dobitne świadectwo powiązań między oświeceniem a mitem niż dzieło Homera, podstawowy tekst cywilizacji europejskiej. U Homera epopeja i mit, forma i tworzywo nie tylko rozchodzą się ze sobą, ale wręcz są sobie przeciwstawne. Dualizm estetyczny świadczy o pewnej tendencji natury filozoficzno-historycznej. „Apolliniński Homer jest tylko kontynuatorem owego ogólnoludzkiego procesu artystycznego, któremu zawdzięczamy indywidualizację”.<sup>3</sup>

W treściowej warstwie dzieła Homera widoczne są ślady mitów; ale opowieść, jedność, narzucona rozproszonym podaniom, stano-

<sup>3</sup> F. Nietzsche: *Nachlaß*, wyd. cyt., t. 9, s. 289.

wi zarazem opis ucieczki podmiotu przed mitycznymi potęgami. W głębszym sensie dotyczy to już *Iliady*. Gniew mitycznego syna bogini na racjonalnego króla-dowódcę i organizatora, niezdyscyplinowana beczyność owego bohatera, wreszcie okoliczność, że zwycięski śmiertelnik oddaje się sprawie narodowo-helleńskiej, a nie tylko plemiennej, co zapośredniczone jest przez mityczną wierność wobec zmarłego towarzysza – wszędzie zaznacza się splot prehistorii i dziejów. Tym bardziej dotyczy to *Odysei*, bardziej zbliżonej do formy powieści przygodowej. Opozycja między trwającym w czasie Ja a odmianami losu znamionuje opozycję między oświeceniem a mitem. Pełna zbłądzeń podróż z Troi do Itaki to droga jaźni przez mity – jaźni cieleśnie nieskończenie słabej wobec potęgi przyrody i dopiero formującej swoją samowiedzę. Prehistoria przybiera świecką postać przebywanej przestrzeni, dawne demony zamieszkują odległe brzegi i wyspy cywilizowanego Morza Śródziemnego, przepłoszone do jaskiń lub skryte w kształtach skał, skąd wychynęły niegdyś w dreszczu pierwotnej grozy. Ale przygody upamiętniają każde miejsce jego nazwą: narzucają przestrzeni siatkę racjonalnego układu odniesień. Drżący rozbitek antycypuje pracę kompasu. Jego bezsilność, która poznała każdy zakątek morza, zmierza do zdetronizowania potęg. Prosta nieprawdziwość mitów – fakt, że morze i ziemia naprawdę nie są zamieszkane przez demony – magiczna złuda i niejasność tradycyjnej religii ludowej stają się w perspektywie dojrzałego podróżnika „błądzeniem” wobec jednoznacznego celu, jakim jest samozachowanie, powrót do ojczyzny i trwałej własności. Przebyte przez Odyseusza przygody są w sumie niebezpiecznymi pokusami, które sprowadzają jaźń z drogi jej logiki. Odyseusz wciąż na nowo wdaje się w przygody, próbuje jak niewyuczalny uczeń, ba – niekiedy jak osobnik nierozumnie ciekawski – tak jak mim niestrudzenie wypróbować swe role. „Lecz gdzie niebezpieczeństwo,/ Tam i wybawienie”<sup>4</sup>: wiedza, na której zasadza się jego tożsamość i która umożliwia mu przetrwanie, czerpie swoją substancję z doświadczenia różnaitości, odmiany, dekoncentracji, ten zaś, komu wiedza zapewnia przetrwanie, najsmielej też naraża

<sup>4</sup> F. Hölderlin: *Patmos*. Przeł. A. Libera. „Puls” 1993, nr 62.



się na niebezpieczeństwo śmierci, ono bowiem hartuje go i umacnia do życia. Na tym polega tajemnica procesu toczącego się między epopeją a mitem: jaźń nie stanowi sztywnej opozycji wobec przygody, ale właśnie przez tę opozycję formuje się i przybiera stały kształt, jest jednością tylko w wielości tego, co jedności tej przeczy.<sup>5</sup> Odyseusz, podobnie jak potem bohaterowie wszystkich powieści we właściwym sensie, niejako odrzuca siebie, aby siebie zdobyć; wyobcowuje się od natury w ten sposób, że mierząc się z nią w każdej przygodzie wydaje się na jej łup, i – o ironio – nieubłagana natura, której rozkazuje, odnosi triumf, gdy Odyseusz wraca do domu jako nieubłagany sędzia i mściciel, spadkobierca potęg, którym uszedł. W stadium homeryckim tożsamość jaźni jest tak bardzo funkcją tego, co nietożsame, rozproszonych, niewyartykułowanych mitów, że musi się u nich zapożyczać. Forma wewnętrznej organizacji indywidualności – czas – jest jeszcze tak słaba, że jedność przygód bierze się z zewnątrz, ich kolejność wyznacza przestrzenna zmiana scenerii, coraz to nowe siedziby lokalnych bóstw, ku którym Odyseusza rzucają wiatry.

<sup>5</sup> Bezpośrednim świadectwem tego procesu jest początek Pieśni XX. Odyseusz spostrzega, jak służebne kobiety nocą wymykają się do zalotników: „Serce w nim czekało. Jak suka obiega w koło swe słabe szczenięta i na nieznanym szczeka, gotowa do walki, tak w nim czekała złość na jawną zbrodnię. Bijąc się w piersi karcił swe serce: Znieś i to, moje serce, jużes i bardziej psie dni znosiło, jak ów, kiedy nieokielznany Kiklop pożerał dzielnych towarzyszy. Twoja to wówczas roztropna odwaga wyprowadziła mnie z pieczary, w której sądziłem, że zginę. Tak przemawiał do serca miłego, a wierne, cierpliwe serce było mu posłuszne. Lecz sam się obracał z boku na bok” XX, 13/24 (s. 315). Podmiot jeszcze nie okrzepł w sobie, nie uzyskał spójnej tożsamości. Nie panuje nad afektami, odwagą i sercem. „Na początku Pieśni XX szczeka *kradie* albo też *etor* (słowa te są synonimami 17, 22), i Odyseusz uderza się w pierś, a więc w serce i przemawia do niego. Serce trzepocze, część jego ciała wzbudza się wbrew jego woli. Toteż jego słowa nie są zwykłą formułą, jak u Eurypidesa, gdy mówi się do ręki i nogi, by się poruszyły – serce działa samoistnie” (Wilamowitz-Moellendorf: *Die Heimkehr des Odysseus*. Berlin 1927, s. 189.). Afekt zrównany jest ze zwierzęciem, które człowiek ujarzmia: metafora suki należy do tej samej warstwy doświadczenia, co przemiana towarzyszy w świnie. Podmiot, jeszcze rozszczępiony i zmuszony zadawać gwałt temu, co jest naturą w nim samym, tak samo

Ilekcją później jaźń znowu zaznaje podobnego osłabienia – albo przedstawienie zakłada taką słabość u czytelnika – opowieść o życiu ponownie ześlizguje się do poziomu sekwencji przygód. W obrazie podróży historyczny czas mozolnie i tylko warunkowo odrywa się od przestrzeni – nieodmiennego schematu czasu mitycznego.

Instrumentem, który pozwala jaźni stawiać czoła przygodom, wyrzekać się samej siebie, by się ocalić, jest chytryść. Żeglarz Odyseusz okpiwa bóstwa natury tak jak cywilizowany podróżnik okpiwa dzikusów, oferując szklane paciorki w zamian za kość słoniową. Tylko niekiedy posługuje się wymianą: daje i przyjmuje podarunki-gościńce. Homerycki gościniec jest czymś pośrednim między wymianą a ofiarą. Tak jak ofiara ma być zadośćuczynieniem za przelaną krew – czy to obcego przybysza, czy to tubylca pokonanego przez pirata – i spowodować zaniechanie zemsty. Zarazem jednak w gościńcu zaznacza się już zasada ekwiwalentu: gospodarz otrzymuje realną lub symboliczną równowartość swych świadczeń, gość – prowiant na drogę, który zasadniczo umożliwia mu dotarcie do domu. Jeżeli nawet gospodarz nie przyjmuje bezpośredniej zapłaty, może w każdym razie liczyć na to, że pewnego dnia on sam lub jego krewni będą tak samo po-

jak naturze zewnętrznej, „karcii” serce, zmusza je do cierpliwości i wzbrania – w perspektywie czasu – bezpośredniej terażniejszości. Uderzanie się w pierś stało się potem gestem triumfu: zwycięzca wyrażał w ten sposób, że jego zwycięstwo jest zawsze zwycięstwem nad własną naturą. Dzieła dokonuje powściągający się rozum. „...najpierw mówiący myślał o nieposłusznym tłukącym się sercu; ponad nim jest *metis*, inna siła wewnętrzna: i to ona ratuje Odyseusza. Późniejsi filozofowie przeciwstawiają ją jako *nus* albo *logistikon* nierozumnym częściom duszy” (Wilamowitz, dz. cyt., s. 190). O jaźni – *autos* – jest w tym fragmencie mowa dopiero w wersie 24: gdy rozum zdołał już poskromić instynkt. Jeśli przypisywać doborowi i kolejności słów siłę dowodową, to tożsamość Ja byłaby u Homera dopiero rezultatem zapanowania człowieka nad wewnętrzną naturą. Ta nowa jaźń drży w sobie – jak jakaś rzecz, jak ciało – gdy karcii się w niej serce. W każdym bądź razie szczegółowo zanalizowany przez Wilamowitza układ momentów duszy, które często przemawiają wzajem do siebie, poświadczą luźną jeszcze, efemeryczną strukturę jaźni, której substancją jest tylko ujednoczenie owych momentów.

dejmowani: jako ofiara złożona bóstwom żywiołów gościniec jest jednocześnie rudymmentarnym zabezpieczeniem przed nimi. Rozpowszechnione, choć pełne niebezpieczeństw wyprawy morskie dawnych Greków stanowią tu pragmatyczną przesłankę. Sam Posejdon, żywiołowy wróg Odyseusza, myśli w kategoriach ekwiwalentu, gdy uskarża się wciąż na nowo, iż Odyseusz na kolejnych postojach wędrówki otrzymuje tytułem gościńców więcej, niż stanowiłby przypadający na niego łup z Troi, gdyby Posejdon dozwolił mu dowieźć go bez przeszkód do domu. Podobne racjonalizacje dotyczą u Homera także i ofiar w sensie właściwym. W przypadku hekatomb określonych rozmiarów zawsze wchodzi w rachubę spodziewana przychylność bogów. Jeżeli wymiana jest zeświecczoną formą ofiary, to sama ofiara jawi się już jako magiczny schemat racjonalnej wymiany, stosowany przez ludzi środek zapanowania nad bogami – których do upadku przywodzi właśnie sposób, w jaki oddawano im cześć.<sup>6</sup>

Moment oszustwa w ofierze stanowi prototyp odyseuszowej chytrkości, a zarazem wiele podstępów Odyseusza przypomina

<sup>6</sup> Wbrew materialistycznej interpretacji Nietzschego Klages pojmuje związek między ofiarą a wymianą w duchu magicznym: „Konieczność składania ofiar dotyczy każdego, albowiem każdy, jak widzieliśmy, otrzymuje tyle, ile może unieść z życia i przynależnych do niego dóbr – owo pierwotne *sum cuique* – jedynie w ten sposób, że nicustannie daje i oddaje. Nie chodzi tu jednak o wymianę w sensie zwykłej wymiany dóbr (która wszak u początków usankcjonowana jest przez ideę ofiary), ale o wymianę fluidów albo esencji przez oddanie własnej duszy uniwersalnej zasadzie życia” (L. Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele*. T. 3, cz. 2. Leipzig 1932, s. 1409.) Dwoisty charakter ofiary, magiczne poświęcenie się jednostki na rzecz kolektywu – jakkolwiek się to odbywa – oraz samozachowanie dzięki technice takiej magii, implikuje obiektywną sprzeczność, która prowadzi właśnie do rozwoju racjonalnego elementu ofiary. W zaklętym kręgu magii racjonalność, jako sposób zachowania się tego, kto ponosi ofiarę, staje się chytrością. Dostrzega to sam Klages, gorliwy apologeta mitu i ofiary, i zmuszony jest w idealnym obrazie Pelasgów rozróżniać autentyczną komunikację z naturą oraz kłamstwo, nie potrafiąc jednak w obrębie samego myślenia mitycznego pozornemu panowaniu nad naturą przez magię przeciwstawić jakiejś innej zasady, pozór ten bowiem stanowi istotę mitu. „Gdy wstępując na tron król-bóg musi zaprzysiąc, że nadal pozwole słońcu świecić, a połom rodzić plony

ofiare składaną bóstwom natury.<sup>7</sup> Bóstwa natury są przechytrzone zarówno przez bohatera, jak przez bogów solarnych. Olimpijscy przyjaciele Odyseusza, aby bezpiecznie poprowadzić swego pupila, wykorzystują pobyt Posejdona u dzikusów Etiopów, którzy nadal oddają mu cześć i składają sute ofiary. Oszustwo zawiera się już w ofierze, którą Posejdon przyjmuje z zadowoleniem: przypisanie bezkształtnego boga morza do określonej miejscowości, do świętego miejsca, ogranicza jego moc, Posejdon nasycony etiopskimi wołami musi wyrzec się satysfakcji ścigania Odyseusza. Wszystkie planowo przez ludzi składane ofiary są oszukiwaniem boga: podporządkowują go ludzkim celom, rozbijają jego moc, a oszustwo wobec boga przechodzi gładko w oszustwo, jakiego niewierzący kapłani dokonują na wspólnocie wiernych. Chytryść wyrasta z **Kultu**. Sam Odyseusz jest zarazem ofiarą i kapłanem. Kalkulując własny wkład – stawkę, którą gotów jest sam zaryzykować – neguje moc, na której rzecz czyni ten wkład. W ten sposób wytargowuje własne życie, z którego go wywłaszczono. Ale oszustwo, chytryść i racjonalność nie są bynajmniej prostym przeciwieństwem archaiczności ofiary. W Odyseuszu osiąga jedynie swą samowiedzę ów moment oszustwa w ofierze, tj. to, co przesądza o pozorności mitu. Doświadczenie, że symboliczna komunikacja z boskością przez ofiarę nie jest komunikacją realną, musi być odwieczne. Zastępczy charakter ofiary – czym tak zachwycają się nowomodni irracjoniści – łączy się nierozzerwalnie z ubóstwieniem tego, co się składa w ofierze, z oszustwem, jakiego dopuszczają się kapłani, racjonalizując mord przez apoteozę wybrańca. Coś z tego oszustwa, które daną osobę wynosi do godności boskiej substancji, tkwi też zawsze w Ja, które zyskuje samo siebie dzięki temu, że chwilę składa w ofierze przeszłości. Substancjal-

– mamy do czynienia już nie tylko z pogańskim wierzeniem, ale wręcz z pogańskim przesądem” (tamże, s. 1408).

<sup>7</sup> Zauważmy, że nie ma u Homera ofiar z ludzi w ścisłym sensie. W doborze relacjonowanych faktów zaznacza się cywilizacyjna tendencja epepei. „Z jednym jedynym wyjątkiem [...] *Iliada* i *Odyseja* są kompletnie oczyszczone z potworności ofiar w ludziach” (G. Murray: *The Rise of the Greek Epic*. Oxford 1911, s. 150).

ność Ja jest takim samym pozorem jak nieśmiertelność zarzynanej ofiary. Nie darmo Odyseusz dla wielu uchodził za istotę boską.

Dopóki w ofierze składane są jednostki, dopóki ofiara zawiera w sobie opozycję między jednostką a kolektywem, dopóty obiektywnie współzakłada oszustwo. Jeżeli wiara w zastępczy charakter ofiary przypomina o tym, że jaźń nie ma charakteru pierwotnego, lecz powstaje w historii, wraz z panowaniem, to zarazem dla wykształconej już jaźni wiara ta jest nieprawdą: jaźń to człowiek, któremu nie przypisuje się już magicznej mocy zastępowania. Ukonstytuowanie się jaźni przecina właśnie ów płynny związek z naturą, który ofiara jaźni ma ustanawiać. Każda ofiara jest restauracją, której historyczna rzeczywistość, w jakiej dokonuje się ofiary, zadaje kłam. Ale szacowna wiara w ofiarę jest zapewne wyuczonym schematem, zgodnie z którym ujarzmieni sami sobie raz jeszcze wyrządzają krzywdę, jaką im wyrządzono – aby móc ją znieść. Ofiara nie ocala – przez zastępczą daninę – bezpośrednio, chwilowo tylko przerwanej komunikacji, jak to przypisują jej dzisiejsi mitologowie: sama instytucja ofiary jest znakiem historycznej katastrofy, aktem przemocy, która uderza na równi w ludzi i przyrodę. Chytróść to jedynie subiektywna postać owej obiektywnej nieprawdy ofiary i konsekwentne jej następstwo. Zapewne nieprawda ta nie zawsze była nieprawdą. W pewnym stadium prehistorii<sup>8</sup> ofiary mogły zawierać jakąś krwawą racjonalność, choć już wówczas nieodłączną od żądzy przywileju. Dominująca dziś teoria ofiary opiera się na wyobrażeniu kolektywnego ciała, plemienia, do którego przelana krew członka plemienia powrócić ma jako siła. Choć totemizm już w swoim czasie był **ideologią**, to

<sup>8</sup> Raczej nie w czasach najdawniejszych. „Obyczaj składania ofiar w ludziach [...] jest znacznie bardziej rozpowszechniony wśród barbarzyńców i ludów na wpół cywilizowanych niż wśród prawdziwych dzikusów, i na najniższym poziomie kultury właściwie jest nieznanym. Zaobserwowano, że u niektórych ludów obyczaj ten z biegiem czasu coraz bardziej się umacniał”, na Wyspach Towarzystwa, na Archipelagu Polinezyjskim, w Indiach, u Azteków. „W odniesieniu do Afrykanów Winwood Reade mówi: »Im potężniejszy naród, tym znamienitsza ofiara«”. (E. Westermarck: *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*. T. 1. Leipzig 1913, s. 363).

przecież odpowiada pewnym realnym warunkom, kiedy to panujący rozum wymagał ofiar. Jest to sytuacja archaicznego niedostatku, gdzie ofiary w ludziach idą w parze z kanibalizmem. Powiększony liczebnie kolektyw może utrzymać się przy życiu tylko przez spożywanie ludzkiego mięsa; niewykluczone, że żądza uciech pewnych grup etnicznych albo społecznych związana była jakoś z kanibalizmem, o czym świadczy dziś już tylko odraza do ludzkiego mięsa. Obyczaje późniejszych czasów – jak *ver sacrum*, kiedy to w czasach głodu cały rocznik młodych ludzi zmuszany był do wywędrowania, czemu towarzyszyły rytualne ceremonie – zachowują wyraźne rysy takiej barbarzyńskiej i uświęconej racjonalności. Racjonalność ta stała się jednak iluzoryczna na długo nim jeszcze wykształciły się mityczne religie ludowe: skoro regularne polowania dostarczały dość zwierzyny, aby kanibalizm stał się zbędny, czarownik musiał tumanić wprawnych myśliwych, by nakłonić ich do zjadania członków własnego plemienia.<sup>9</sup> Magiczno-kolektywna interpretacja ofiary, która odmawia jej wszelkiej racjonalności, jest jej racjonalizacją; prostoduszne założenie w duchu oświeconym, że to, co dziś jest ideologią, mogło być kiedyś prawdą, wydaje się zbyt niefrasobliwe<sup>10</sup>: najnowsze ideologie są

<sup>9</sup> U ludów praktykujących kanibalizm, np. w Afryce Zachodniej, „kobietom ani młodzieńcom” nie wolno było „kosztować tego smakołyku” (E. Westermarck: *Ursprung und Entwicklung*, wyd. cyt., Leipzig 1909, t. 2, s. 459).

<sup>10</sup> Wilamowitz sytuuje *nus* w „ostrej opozycji” do *logos*. (*Glaube der Hellenen*. T. 1. Berlin 1931, s. 41 i nast.). Mit jest dla niego jedną z „historii, jakie się opowiada”, bajką dla dzieci, nieprawdą, albo – na tych samych prawach – nie dającą się udowodnić najwyższą prawdą jak u Platona. Wilamowitz, świadomy pozornego charakteru mitów, zrównuje je z poezją. Innymi słowy: lokuje mity dopiero w języku znaczeń, który obiektywnie popadł w sprzeczność z ich intencją i sprzeczność tę stara się przejednać jako poezja: „Mit to przede wszystkim wypowiedź, niezależnie od tego, jaka jest jej treść” (tamże). Hipostazując to późne pojęcie mitu, które zakłada już rozum jako swoje wyraźne przeciwieństwo, Wilamowitz dochodzi – w ukrytej polemice z Bachofenem, którego wykpiwa jako przelotną modę, nie wymieniając zresztą jego nazwiska – do zwięzłego rozróżnienia mitologii i religii (tamże, s. 5), gdzie mit stanowi nie dawniejszą, ale właśnie późniejszą formę. „Próbuję prześledzić [...] stawanie się, przemiany i przejście od wierzeń do mitów” (tamże, s. 1).

tylko reprzyą najstarszych i sięgają wstecz tym dalej w miarę jak rozwój społeczeństwa klasowego demaskuje ideologie uprzednio usankcjonowane. Osławiona irracjonalność ofiary świadczy tylko o tym, że praktyka ofiar trwała dłużej niż ich nieprawdziwa już, mianowicie partykularna, konieczność racjonalna. Ów rozstęp między racjonalnością a irracjonalnością ofiary służy fortelom chytrności. Wszelka demitologizacja ma formę niepowstrzymanego doświadczenia daremności i zbędności ofiary.

Jeżeli zasada ofiary okazuje się – ze względu na swą irracjonalność – przemijalna, to zarazem trwa i utrzymuje się mocą swej racjonalności. Racjonalność uległa zmianie, ale nie zanikła. Jaźń opiera się roztopieniu w ślepej naturze, której roszczenia wciąż na nowo dochodzą do głosu w ofierze. Ale nadal pozostaje uwikłana w kontekst natury, jako życie, które chce się utrzymać wobec życia. Gdy racjonalność samozachowania neguje konieczność ofiary, jest to taki sam akt wymiany jak przedtem ofiara. Zachowująca tożsamość jaźń, która powstaje z chwilą przewyciężenia ofiary, jest przecież znowu bezpośrednio surowym, niezłomnie przestrzegającym rytuałem ofiarnym, jaki człowiek odprawia na

Uporczywa, akademicka zarozumiałość grezysty, nie uznającego innych dyscyplin, uniemożliwia mu wgląd w dialektykę mitu, religii i oświecenia: „Nie rozumiem języka, z którego wywodzą się obecnie najbardziej popularne słowa takie jak tabu, totem, *mana*, *orenda*, ale nie widzę nic złego w tym, by trzymać się Greków i po grecku myśleć o Grecji” (tamże, s. 10). Jak z tym, a zwłaszcza z nieoczekiwanym twierdzeniem, że „w najstarszym hellenizmie zawiera się załączek Platońskiej idei boga”, pogodzić reprezentowaną przez Kirchhoffa i przejętą przez Wilamowitza teorię historyczną, która właśnie w mitycznych spotkaniach *nostos* dopatruje się najdawniejszego pierwiastka *Odysei* – to pozostaje niejasne, a i samo centralne pojęcie mitu u Wilamowitza nie zostało odpowiednio wyartykułowane filozoficznie. Mimo to jego opór wobec irracjonalizmu, który wynosi mit pod niebiosa, oraz stałe podkreślanie nieprawdy mitu zdradzają niekłamana wielkość. Niechętny stosunek do myślenia prymitywnego i prehistorii ujawnia tym dobitniej napięcie, istniejące zawsze między obłudnym słowem a prawdą. To, co Wilamowitz zarzuca późniejszym mitom – arbitralność fantastycznych pomysłów – musiało się już zawierać w mitach najdawniejszych, czego dowodem jest choćby *pseudos* ofiary. Otóż *pseudos* spokrewnione jest właśnie z owym Platońskim bogiem, którego Wilamowitz wywodzi z archaicznego hellenizmu.

samym sobie, przeciwstawiając własną świadomość kontekstowi natury. O tyle prawdziwa jest słynna opowieść mitologii nordyckiej, wedle której Odin powiesił się na drzewie składając się sobie w ofierze, oraz teza Klagesa, iż każda ofiara jest ofiarą składaną bogu przez boga, jak to występuje jeszcze w monoteistycznej wersji mitu – chrystologii.<sup>11</sup> Ale w tej warstwie mitologii, gdzie jaźń ukazuje się jako ofiara złożona samej sobie, wyraża się nie tyle pierwotna koncepcja religii ludowej, ile raczej wchłonięcie mitu przez cywilizację. W historii klas wrogi stosunek jaźni do ofiary zawiera w sobie ofiarę jaźni – klasowe społeczeństwo powstaje wówczas, gdy człowiek zapiera się natury w samym sobie, aby zapanować nad naturą zewnętrzną i innymi ludźmi. Właśnie ów akt zaparcia się, rdzeń wszelkiej cywilizacyjnej racjonalności, jest zarodkiem pleniącej się mitycznej irracjonalności: wskutek negacji natury w człowieku zakłócone i nieprzejrzyste staje się nie tylko *telos* zewnętrznego panowania nad naturą, ale także *telos* własnego życia. Z chwilą gdy człowiek odcina w sobie świadomość swej naturalności, wszystkie cele, ze względu na które utrzymuje się przy życiu – społeczny postęp, spotęgowanie wszystkich sił materialnych i duchowych, a także sama świadomość – ulegają unicestwieniu; i tak już u początków subiektywności dochodzi do intronizacji środka jako celu, co w późnym kapitalizmie przybiera cechy jawnego szaleństwa. Panowanie człowieka nad sobą – na ~~czym~~ ~~zasadza~~ się jaźń – jest wirtualnie zawsze destrukcją podmiotu, w którego służbie się dokonuje, gdyż opanowana, uciszona i rozbita przez samozachowanie substancja to przecież nic innego jak życie, jedyny i determinujący układ odniesienia dla ~~zabiegów~~ samozachowawczych, które są jego funkcją, właśnie to, co ma być zachowane. Nonsens totalitarnego kapitalizmu, gdzie technika zaspokajania potrzeb w swej uprzedmiotowionej, przez panowanie zdeterminowanej postaci uniemożliwia zaspokajanie potrzeb i prowadzi do zagłady ludzi – ten nonsens ma swój wzorzec w osobie bohatera, który uchyla się od ofiary, składając w ofierze siebie. ~~Historia cywilizacji to historia intronizacji ofiary.~~

<sup>11</sup> Interpretację chrześcijaństwa jako pogańskiej religii ofiarnej przyjmuje Werner Hegemann w pracy *Der gerettete Christus* (Potsdam 1928).



Innymi słowy: historia wyrzeczenia. Każdy, kto się wyrzeka, daje ze swego życia więcej, niż w zamian dostaje, daje więcej niż życie, którego broni. Z całą ostrością ujawnia się to w fałszywym społeczeństwie. W takim społeczeństwie o każdego jest za dużo i każdy jest oszukiwany. Ale nędza społeczeństwa polega na tym, że ten, kto by się uchylił od powszechnej, nierównej i niesprawiedliwej wymiany, kto nie byłby gotów do wyrzeczenia, kto od razu schwyciłby nieuszczuploną całość, utraciłby tym samym wszystko, nawet te skąpe resztki, jakie zapewnia mu samozachowanie. Wszystkie zbędne ofiary są potrzebne: przeciwko ofierze. Odyseusz także jest ofiarą, jest jaźnią, która wciąż się poskramia<sup>12</sup> i w ten sposób marnuje życie, które ocala i które zachowuje w pamięci jedynie jako błędzenie. Z tym wszystkim Odyseusz jest zarazem ofiarą zniesienia ofiary. Jego suwerenne wyrzeczenie się, jako walka z mitem, jest substytucją społeczeństwa, które nie potrzebuje już wyrzeczeń ni panowania: które włada sobą nie po to, by sobie i innym zadawać gwałt, ale dla pojednania.

<sup>12</sup> Np. gdy odstępuje od natychmiastowego zabicia Polifema (IX, 302 – s.148); gdy pozwala się maltretować Antinoosowi, by się nie zdradzić (XVII, 460 i nast. – s. 279). Por. też epizody z wiatrami (X, 50 i nast. – s. 158) i prorocтво Tejrzejusza przy pierwszej *nekia* (XI, 105 i nast. – s.177), gdzie powrót do domu uzależniony zostaje od ujarznienia serca. Wyrzeczenie nie jest tu wprawdzie ostateczne, ma jedynie charakter odroczenia: Odyseusz dopełnia potem zemsty, której sobie wzbrania, i to tym gruntowniej – ten, który wiele cierpi, jest cierpliwy. W jego poczynaniach jest jeszcze poniekąd jawne, jako cel spontaniczny, to, co potem w imperatywie totalnego wyrzeczenia jest ukryte i dopiero wtedy zyskuje nieodpartą siłę – poskromienie wszystkiego, co naturalne. Ów proces poskramiania natury, przeniesiony do wewnątrz podmiotu, uwolniony od elementów mitycznych, staje się "obiektywny", rzeczowo samoistny w stosunku do poszczególnych celów człowieka, staje się ogólną racjonalną zasadą. Zemsta przechodzi w procedurę prawną – przejawia się to już w cierpliwości Odyseusza, a bardzo wyraźnie po zgładzeniu zalotników: właśnie ostateczne spełnienie mitycznego popędu staje się rzeczowym instrumentem panowania. Prawo to zemsta, która wyrzeka się siebie. Wszelako gdy ta sędziowska cierpliwość wywodzi się z czegoś wobec niej zewnętrznego, z tęsknoty do domu, tym samym zyskuje cechy ludzkie, ma w sobie niemal coś z ufności, coś, co wykracza

Transformacja ofiary w subiektywność odbywa się pod znakiem owej chytrności, która zawsze już miała swój udział w ofercie. W nieprawdzie chytrności założone w ofercie oszustwo staje się elementem charakteru, okaleczeniem chytrusa, którego twarz zniekształcona zostaje ciosami, jakie zadał sam sobie, aby się ocalić.\* Wyraża się w tym stosunek ducha i siły fizycznej. Ten, który rozkazuje, nosiciel ducha – bo tak niemal zawsze przedstawiany jest chytry Odyseusz – mimo wszystkich opowieści o bohaterskich czynach fizycznie jest w każdym razie słabszy niż prehistoryczne moce, z którymi walczy o życie. Okoliczności, w których triumfuje czysto cielesna siła bohatera – walka na pięści z żebrakiem Irosem pod protektoratem zalotników oraz napinanie łuku – mają charakter sportowy. Samozachowanie nie wiąże się już z siłą fizyczną: atletyczne wyczyny Odyseusza to sprawność dżentelmena, który wolny jest od trosk praktycznych i może z wielkopańską dyscypliną uprawiać ćwiczenia. Właśnie oderwana od samozachowania siła może okazać się dla samozachowania korzystna: w walce ze słabowitym, żarłocznym, nieopanowanym żebrakiem albo z beztroskimi próżniakami Odyseusz symbolicznie odtwarza sytuację, jaką realnie dawno już stworzyły zorganizowane stosunki feudalne, wykazuje zacofanie tamtych i składa dowód własnego szlachectwa. Kiedy jednak spotyka się z prehistorycznymi mocami, które nie zostały udomowione ani też nie straciły wigoru, jest mu trudniej. Nie może podjąć fizycznej walki z mitycznymi postaciami, wiodącymi nadal swą egzotyczną egzystencję. Ceremoniały ofiarne, w których wciąż przychodzi mu uczestniczyć, musi uznać jako dane. Nie jest w stanie ich złamać, traktuje je jednak formalnie jako przesłanki własnych racjonalnych decyzji. Decyzje te realizują się zawsze niejako w ramach prehistorycznej wyroczni, leżącej u podstaw sytuacji ofiarnej. Fakt, że

poza odsuwaną w czasie zemstę. W rozwiniętym społeczeństwie burżuazyjnym oba elementy ulegają skasowaniu: wraz z myślą o zemście również tęsknota staje się tabu – i tak dokonuje się intronizacja zemsty, zapośredniczona przez zemstę jaźni na sobie.

\* W oryginale gra słów: w słowie *der Verschlagene* – przebiegły, szczywany – wyraźnie czytelna jest częśćka *Schlag* – cios, uderzenie (*przyp. tłum.*).

dawna ofiara sama stała się tymczasem irracjonalna, jawi się roztropności słabszego w tym przypadku Odyseusza jako głupota rytuału. Rytuał jest akceptowany, jego litera ściśle przestrzegana. Ale pozbawiony sensu nakaz przeczy sam sobie: można go ominąć na gruncie jego własnego regulaminu. Właśnie duch opanowujący przyrodę postuluje stale wyższość przyrody w tych zawodach. Wszelkie burżuazyjne oświecenie zgodnie domaga się trzeźwości, rzeczowości, trafnego rozpoznania stosunku sił. Pragnienie nie powinno być ojcem myśli. A to dlatego, że wszelka władza w społeczeństwie klasowym sprzężona jest z dojmującą świadomością własnej bezsiły wobec natury fizycznej oraz wobec jej następczyni w życiu społecznym – wielości jednostek ludzkich. Tylko świadomie kontrolowane dostosowanie się do natury pozwala fizycznie słabszemu nad nią zapanować. *Ratio*, która wypiera *mimesis*, jest nie tylko jej przeciwieństwem. Sama jest *mimesis* – naśladuje martwość. Podmiotowy duch, który naturę pozbawia duszy, zwycięża naturę w ten sposób, że naśladuje jej skostnienie i pozbawia duszy sam siebie. Naśladowanie wstępuje na służbę panowania – nawet człowiek w oczach człowieka staje się antropomorfizacją. Schematem Odyseuszowej chytryści jest opanowanie przyrody przez takie właśnie upodobnienie się. Ocena stosunku sił, która przetrwanie niejako z góry uzależnia od wyznania własnej klęski, a wirtualnie od śmierci, *in nuce* zawiera już zasadę mieszczańskiej trzeźwości, zewnętrzny schemat uwewnętrznienia ofiary, wyrzeczenie. Chytrus może przetrwać tylko za cenę własnego marzenia, od którego odstępuje, gdy odczarowując zewnętrzne potęgi odczarowuje samego siebie. Nie może mieć nigdy wszystkiego naraz, musi zawsze czekać, zdobywać się na cierpliwość, rezygnować, nie wolno mu spożywać lotosu ani raczyć się wołami świętego Hyperiona, a gdy żegluje przez cieśninę, musi wziąć w rachubę utratę towarzyszy, których porwie Scylla. Przemyka się, na tym polega jego przetrwanie, a cała sława, jaka przypada mu w udziale, potwierdza jedynie, że godność bohatera zdobywa się tylko za cenę zdławienia dążeń do całego, wszechogarniającego, niepodzielonego szczęścia.

Formuła chytrkości Odyseusza polega na tym, że oderwany, instrumentalny duch, z rezygnacją przystosowujący się do natury, oddaje jej należny trybut i właśnie dzięki temu ją oszukuje. Mityczne potwory, w których władzę się dostaje, reprezentują niejako skamieniałe umowy, rachunki z praczasów. Tak jawi się epoce patriarchalnej starsza religia ludowa ze swymi rozproszonymi relikdami: pod olimpijskim niebem ucieleśniają one abstrakcyjny los, absurdalną konieczność. Że nie można było np. wybrać innej drogi niż ta, która wiedzie między Scyllą a Charybdą – to daje się jeszcze pojąć racjonalnie jako mityczna figura przewagi prądów morskich nad małymi archaicznymi statkami. Ale w mitycznie uprzedmiotowionej przenośni naturalny stosunek siły i bezsilności przybrał już charakter stosunku prawnego. Scylla i Charybda mają prawo do tego, co im wpada w paszcze, tak samo jak Kirke ma prawo przemieniać nieodpornych, a Polifem ma prawo do ciał swoich gości. Każda z tych mitycznych postaci ma z reguły robić zawsze to samo. Ich istotą jest powtarzanie: gdyby kolejna powtórka się nie powiodła, oznaczałoby to dla nich koniec. Dzieje się z nimi poniekąd to, co w mitach kary związanych ze światem podziemnym – w micie Tantalą, Syzyfa, Danaid – dzieje się z wyroku Olimpu. Są figurami przymusu: okrucieństwa, jakich się dopuszczają, to ciężąca na nich klątwa. Mityczne fatum definiuje się przez ekwiwalencję między ową klątwą, niegodziwością, która ją okupia, oraz wyrastającą z niej winą, która reprodukuje klątwę. Wszelkie prawo w dotychczasowej historii nosi ślady tego schematu. W micie każdy moment cyklicznego biegu rzeczy jest odwetem za moment poprzedni i w ten sposób pomaga ustanowić kontekst winy jako prawo. Otóż temu Odyseusz się sprzeciwia. **Jaźń reprezentuje racjonalną ogólność przeciwko nieuchronności losu.** Ponieważ jednak to, co ogólne, dotychczas splatało się z tym, co nieuchronne, racjonalność jaźni przybiera z konieczności formę ograniczoną, formę wyjątku. **Musi uchylić się od obejmujących ją i zagrażających jej stosunków prawnych, które poniekąd wpisane są w każdą postać mityczną. Czyni prawu zadość w ten oto sposób, że prawo traci nad nim moc, gdyż to on prawu tę moc przyznaje.** Niepodobna słuchać syren i nie ulec im: nie można im stawiać

oporu. Opór i zaślepienie to to samo; kto opiera się syrenom, zatracą się w micie, któremu chce stawić czoła. Chytróść natomiast to opór zracjonalizowany. Odyseusz nie próbuje obrać innej drogi niż ta, która prowadzi obok wyspy syren. Nie próbuje też postawić na przykład na wyższość swej wiedzy i swobodnie przysłuchiwać się uwodzicielkom – rojąc, że wolność wystarczy mu za ochronę. Poddaje się, statek obiera przeznaczony mu fatalny kurs, i Odyseusz doświadcza oto, że jakkolwiek świadomie zdystansowany od natury, to przecież słuchając nadal pozostaje jej podległy. Przestrzega umowy, słucha, i jeszcze uwiązany do masztu aż trzęsie się, by paść w ramiona uwodzicielek. Ale wytropił w umowie pewną lukę, którą – dotrzymując reguł – może się wymknąć. W prądziejowym kontrakcie nie zastrzeżono, czy przejeżdżający obok wyspy mają słuchać śpiewu syren związani czy nie. Więzy należą dopiero do stadium, gdy jeńców nie zabijano od razu. Odyseusz uznaje archaiczną potęgę pieśni, gdyż – technicznie oświecony – każe się skępować. Skłania się ku pieśni rozkoszy i udaremnia ją jak śmierć. Skępowany słuchacz rwie się do syren jak każdy inny. Ale Odyseusz urządził to tak, by podlegając syrenom zarazem im nie ulec. Mimo całej mocy swego pragnienia, która odzwierciedla moc syren, nie może się do nich wyrwać, bo wiosłujący towarzysze z zatkanyimi woskiem uszami są głusi nie tylko na śpiew syren, ale także na rozpaczliwy krzyk dowódcy. Syreny otrzymują należny im trybut – już w prądziejach burżuazyjnego społeczeństwa zneutralizowany w tęsknotę tego, kto je wymija podążając swoją drogą. Epopeja milczy o tym, co stało się ze śpiewaczkami, gdy statek znikł w oddali. W tragedii jednak musiałaby to być ich ostatnia godzina – tak jak ostatnia godzina dla Sfinksa wybiła, gdy Edyp rozwiązał zagadkę, spełniając jego rozkaz i tym samym obalając go. Albowiem prawo mitycznych postaci – prawo silniejszego – żywi się jedynie niemożnością spełnienia jego postanowień. Jeżeli tym postanowieniom stanie się zadość, oznacza to zagładę mitów aż po ich najdalsze potomstwo. Od czasu fortunnie niefortunnego spotkania Odyseusza z syrenami dotknięte chorobą są wszystkie pieśni, i cała muzyka Zachodu boryka się z nonsensem śpiewu w cywilizacji, choć śpiew zarazem jest ożywczą siłą wszelkiej sztuki muzycznej.

Wraz z rozwiązaniem umowy przez jej dosłowne spełnienie zmienia się historyczna pozycja języka: język zaczyna oznaczać. Mityczny los, fatum, stanowiły jedno z wypowiedzianym słowem. Krąg wyobrażeń, do którego należą wyroki losu, nieodmiennie wykonywane przez mityczne postaci, nie zna jeszcze różnicy między słowem a przedmiotem. Słowo ma mieć bezpośrednią władzę nad rzeczą, ekspresja i intencja zbiegają się ze sobą. Chytrność tymczasem polega na wykorzystaniu różnicy. Czepia się słowa, aby odmienić rzecz. Tak rodzi się świadomość intencji: w swej niedoli Odyseusz doświadcza dualizmu, przekonując się, że to samo słowo może oznaczać różne rzeczy. Ponieważ pod nazwą *udeis* można podstawić zarówno bohatera, jak nikogo, złamane zostaje zakłęcie nazwy. Niezmienne słowa pozostają formułami nieubłaganego układu natury. Już w magii sztywność słów miała stawiać czoła nieustępliwości losu, którego słowa były zarazem odzwierciedleniem. Tym samym przesądzone już było przeciwieństwo między słowem a tym, do czego słowo się upodobniało. W stadium homeryckim przeciwieństwo to nabiera decydującej wagi. Odyseusz odkrywa w słowach to, co w rozwiniętym społeczeństwie burżuazyjnym nazywa się formalizmem: za ich trwałą moc obowiązującą trzeba płacić tym, że dystansują się one od każdorazowo wypełniającej je treści i z dystansu odnoszą się do wszelkich możliwych treści, do nikogo równie dobrze jak do samego Odyseusza. Z formalizmu mitycznych nazw i reguł, które obojętnie, tak jak natura, chcą władać ludźmi i dziejami, wyłania się nominalizm – prototyp myślenia burżuazyjnego. Chytrność samozachowania karmi się tym procesem, jaki toczy się między słowem a rzeczą. Oba wzajemnie sprzeczne akty Odyseusza przy spotkaniu z Polifemem – posłuszeństwo wobec nazwy i odżegnanie się od nazwy – są przecież jednym i tym samym. Odyseusz przyznaje się do siebie, gdy zapiera się siebie jako Nikt, ocala życie – zanikając. Takie upodobnienie się przez język do tego, co martwe, zawiera w sobie schemat nowoczesnej matematyki.

Chytrność jako środek wymiany, gdzie wszystko odbywa się jak należy, gdzie umowa zostaje dotrzymana, a partner mimo to jest oszukany, przypomina pewien typ gospodarki, występujący – jeśli

nie w mitycznych praczasach, to w każdym razie we wczesnej starożytności: prastara „wymiana okolicznościowa” między zamkniętymi gospodarstwami domowymi. „Nadwyżki bywają przy okazji wymieniane, ale podstawą zaopatrzenia jest produkcja własna”.<sup>13</sup> Zachowanie Odyseusza w przygodach przypomina ten wzorzec. Nawet w patetycznym obrazie żebraka feudal nosi rysy orientального kupca<sup>14</sup>, powracającego z niesłychanym bogactwem, gdyż po raz pierwszy wbrew tradycji wyszedł poza krąg gospodarstwa domowego, wyruszył na morze. Przygodowy element jego poczynań to w kategoriach ekonomicznych po prostu irracjonalny aspekt jego racjonalności w stosunku do wciąż dominującej tradycyjnej formy gospodarki. Owa irracjonalność racjonalności przejawia się w chytróści – chytróść to upodobnienie się burżuazyjnego rozumu do wszelkiej nierozumności, która jawi mu się jako jeszcze większa, zagrażająca potęga. Chytry, działający w pojedynkę Odyseusz to już *homo oeconomicus*, w którego ślady pójdą potem wszyscy rozumni: toteż odyseja jest już robinsonadą. Obydwaj prototypowi rozbitkowie czynią ze swej słabości – słabości jednostki, która odrywa się od kolektywu – społeczną siłę. Zdani są na łaskę morza, bezradni w swej samotności – i właśnie ta izolacja nakazuje im kierować się bezwzględnie własnym partykularnym interesem. Ucieleśniają zasadę kapitalistycznej gospodarki, zanim jeszcze posłużą się robotnikiem; dobra zaś, które zdolali ocalić, by włożyć je w nowe przedsięwzięcie, potwierdzają prawdę, że przedsiębiorca przystępuje do konkurencji z czymś więcej niż tylko z pracą własnych rąk. Ich bezsilność wobec przyrody funkcjonuje już jako ideologiczna osłona ich społecznej przewagi. Bezbronność Odyseusza wobec żywiołu morza jest niczym legitymacja – daje podróżnikowi tytuł do wzbogacania się kosztem tubylców. Ekonomia burżuazyjna zawarła to później w pojęciu ryzyka: możliwość niepowodzenia jest moralnym uzasadnieniem zysku. Z perspektywy rozwiniętego społeczeństwa wy-

<sup>13</sup> M. Weber: *Wirtschaftsgeschichte*. München–Leipzig 1924, s. 3.

<sup>14</sup> Victor Bérard ze szczególnym naciskiem, choć nie bez kilku konstrukcji apokryficznych, podkreśla semicki element *Odysei*. Por. rozdział „Les Phéniciens et l’Odyssée”. W: *La Résurrection d’Homère*. Paris 1930, s. 111 i nast.

miany i jego jednostek przygody Odyseusza to po prostu obraz ryzyka, jakie składa się na drogę do sukcesu. Odyseusz żyje wedle zasady, która legła u podstaw społeczeństwa burżuazyjnego. Jednostka miała przed sobą wybór: oszukiwać albo zginąć. Oszustwo było znamieniem rozumu i zarazem zdradzało jego partykularność. Jakoż elementem uniwersalnego uspołecznienia – tak jak się ono rysuje na przykładzie podróżnika Odyseusza i fabrykanta-solisty Robinsona – już pierwotnie jest absolutna samotność, która ujawnia się w całej pełni u kresu ery burżuazji. Radykalne uspołecznienie to radykalne wyobcowanie. Obaj, Odyseusz i Robinson, mają do czynienia z totalnością: Odyseusz ją przemierza, Robinson ją stwarza. Obaj dokonują tego w całkowitej izolacji od innych ludzi. Stykają się z nimi jedynie w postaci wyobcowanej: inni ludzie są wrogami lub oparciem, zawsze tylko narzędziem, rzeczą.

Jedna z pierwszych przygód właściwego *nostos* sięga jednak znacznie dawniejszych stosunków, sprzed barbarzyńskiej epoki demonów i bogów-czarowników. Chodzi o opowieść o Lotofagach – zjadaczach lotosu. Kto skosztuje ich pożywienia, przepadnie – jak ten, kto usłyszał głos syren albo kogo dotknęła różdżka Kirke. Nie czeka go wszelako nic strasznego: „Nie myśląc zgubić naszych ludzi, dali im Lotofagowie skosztować lotosu”<sup>15</sup>. Grozi im tylko zapomnienie i ztrata woli. Zaklęcie skazuje jedynie na stan bez pracy i walki pośród „żywej ziemi”<sup>16</sup>: „Skoro jednak ktoś zje lotosu miodny plon, już ani wracać nie chce, ani dać wieści o sobie, tak i ci woleli zostać u Lotofagów, razem z nimi zrywać lotos i zapomnieć o powrocie”<sup>17</sup>. Na taką idyllę, przypominającą wszak szczęście narkotyku, dzięki któremu w surowszych ustrojach społecznych warstwy ujarzmione zdolne są znosić nieznośne warunki, rozum samozachowania swoim ludziom nie zezwala. Idylla ta to w istocie tylko pozór szczęścia, tępa vegetacja, uboga jak egzystencja zwierząt. W najlepszym przypadku byłby to brak świadomości nieszczęścia. **Szczęście jednak zawiera w sobie praw-**

<sup>15</sup> *Odyseja*, IX, 92 i nast. (s. 142).

<sup>16</sup> Tamże, XXIII, 311 (s. 363).

<sup>17</sup> Tamże, IX, 94 i nast. (s. 142).



dę. Jest zasadniczo rezultatem czegoś. Rozwija się na gruncie zniesionego cierpienia. Toteż cierpliwie wytrzymujący wszystko Odyseusz ma słuszość, gdy nie może wytrzymać u Lotofagów. Reprezentuje przeciwko nim ich własną sprawę, urzeczywistnienie utopii przez dziejową pracę, podczas gdy proste trwanie w błogości odciąża siły niezbędne do tej pracy. Gdy jednak racjonalność – Odyseusz – spostrzega słuszość swoich racji, z konieczności staje po stronie nieprawości. Bezpośrednim skutkiem jest jego działanie na rzecz panowania. Rozum samozachowania nie może aprobować owego szczęścia „na uboczu świata”<sup>18</sup>, podobnie jak bardziej niebezpiecznych form szczęścia w późniejszych fazach. Leniwi zostają sterroryzowani i przetransportowani na galery: „Gwałtem sprowadziłem płaczących na okręty i tam przykułem do ław wioślarskich”<sup>19</sup>. Lotos to potrawa orientalna. Do dziś, drobno posiekany, odgrywa rolę w kuchni chińskiej i hinduskiej. Być może siła atrakcji, jaką mu się przypisuje, wiąże się z regresem do stadium zbierania owoców ziemi<sup>20</sup> lub morza, poprzedzającego uprawę roli, hodowlę, a nawet myślistwo, jednym słowem: wszelką wytwórczość. Nieprzypadkowo zapewne epepeja łączy żywot właściwy dla krainy pieczonych gołąbków ze spożywaniem kwiatów – nawet gdyby dziś już nie zostało po tym żadnych śladów. Spożywanie kwiatów, jak to jeszcze jest w zwyczaju przy deserach na Bliskim Wschodzie, a co dzieci Europy znają pod postacią wypieków z olejkiem różanym oraz kandyzowanych fiołków, obiecuje stan, gdzie reprodukcja życia niezależna jest od świadomych zabiegów o przetrwanie, a błoga sytość – od korzyści planowego wyżywienia. Wspomnienie o najbardziej odległym i najdawniejszym szczęściu, żywe w zmyśle powonienia, spleta się jeszcze z intymnością cielesnego pochłaniania, inkorporacji. Od-

<sup>18</sup> J. Burckhardt: *Griechische Kulturgeschichte*. T. 3. Stuttgart b.r. w. s. 95.

<sup>19</sup> *Odyseja*, IX, 98 i nast. (s. 142).

<sup>20</sup> W mitologii hinduskiej lotos to bogini ziemi (por. H. Zimmer: *Maja*. Stuttgart–Berlin 1936, s. 105 i nast.). Jeżeli zachodzi jakiś związek z mityczną tradycją, na której opiera się homerycki *nostos*, to spotkanie z Lotofagami można interpretować jako jeden z epizodów w rozprawie z mocami chtonicznymi.

syła w czasy prehistoryczne. Nieważne, ile udręk przyszło wtedy znosić – ludzie nie umieją wyobrazić sobie szczęścia, które nie zapożyczałoby rysów od owej najdawniejszej epoki: „Płynęliśmy dalej ze smutkiem w sercu”<sup>21</sup>.

Cyklop Polifem, następna postać, ku której zagnany zostaje Odyseusz – u Homera „zostać zagnanym” i „być przebiegłym” to ekwiwalenty\* – obnosi swe jedno oko, wielkości koła, jako relikwyt tych samych czasów: jedno oko przypomina nos i usta, narządy prymitywniejsze od symetrii oczu i uszu<sup>22</sup>, która w jednośći pokrywających się postrzeżeń toruje dopiero drogę identyfikacji, głębi, przedmiotowości. Mimo to w porównaniu z Lotofagami Polifem reprezentuje późniejszą epokę, epokę barbarzyńską w ścisłym sensie, mianowicie czasy myśliwych i pasterzy. Barbarzyństwo u Homera to stan, w którym nie prowadzi się jeszcze systematycznej uprawy roli, a przeto nie doszło jeszcze do systematycznej, wyznaczającej rozkład czasu organizacji pracy i społeczeństwa. Homer mówi o „nie znających prawa Kiklopach”<sup>23</sup>, którzy – i tu cywilizacja jak gdyby ukradkiem przyznaje się do winy – „zdają się tylko na bogów nieśmiertelnych, własnymi rękami ani roślin nie sadzą, ani nie orzą, wszystko u nich niesiewne rośnie i nieuprawne, pszenica i jęczmień, a winna latorośl niesie wino z bujnych gron, które im deszcz dzeusowy podlewa”<sup>24</sup>. Obfitości niepotrzebne są prawa, i oto skarga cywilizacji na anarchię brzmi niemal jak oskarżenie obfitości: „Nie masz u nich zgromadzeń, ani do narad, ani do sądów, mieszkają na szczytach gór wysokich, w głębokich jaskiniach, każdy stanowi prawo dla swych dzieci i żon i nawzajem się o siebie nie troszczą”<sup>25</sup>. Jest to już patriarchalne społeczeństwo rodowe, oparte na ucisku fizycznie słabszych, ale jeszcze nie

\* Niem. *verschlagen werden* (przypadkiem, mimo woli gdzieś się dostać) i *verschlagen sein* (być przebiegłym), por. też gwiazdkowy przypis na s. 73 (przyp. tłum.).

<sup>21</sup> *Odyseja*, IX, 105 (s. 143).

<sup>22</sup> Wg Wilamowitza cyklopi to „właściwie zwierzęta” (*Glaube der Hellenen*, t. 1, s. 14).

<sup>23</sup> *Odyseja*, IX, 106.

<sup>24</sup> Tamże, 107 i nast. (s. 143).

<sup>25</sup> Tamże, 122 i nast. (s. 143).

zorganizowane według kryterium stałej własności i wynikającej stąd hierarchii – między mieszkańcami jaskiń nie zachodzą żadne powiązania, co tłumaczy brak obiektywnych praw i pozwala Homerowi na zarzut, iż cyklopi nie zważają wzajem na siebie, żyją w stanie dzikości. Zresztą pragmatyczna wierność narratora podważa nieco później tę ocenę, dyktowaną kryteriami cywilizacji: na okrzyk oślepionego Polifema współplemieńcy mimo wszystko przybiegają, i tylko fortel Odysusza z imieniem powstrzymuje głuptasów w ich gotowości do solidarnej pomocy<sup>26</sup>. Głupota i brak praw wydają się tu tym samym: gdy Homer mówi o Polifemie „potwór gardzący prawem”<sup>27</sup>, znaczy to nie tylko, że ten w swoim myśleniu nie respektuje praw obyczajności, ale także, że samo jego myślenie nie jest podporządkowane prawom, że jest niesystematyczne, rapsodyczne: wszak gdy Odysusz z towarzyszami uczepili się baranom u brzuchów, miast dosiąść ich wierzchem, Polifem nie umie już rozwiązać tej mieszczańskiej łamigłówki i odpowiedzieć sobie na pytanie, jak też nieproszeni goście wymknęli się z jaskini; nie zauważa też sofistycznego dwuznacznika w fałszywym imieniu Odysusza. Polifem, który zawiera potędze nieśmiertelnych, jest ludożercą, a więc mimo ufności odmawia bogom szacunku: „Głupi jesteś, cudzoziemcze, albo z daleka przychodzisz” – w późniejszych czasach nie rozróżniano już tak skrupulatnie między głupcami i cudzoziemcami, a niezajomość miejscowego obyczaju, podobnie jak wszelką obcość uznawano z góry za głupotę – „że mnie każesz bać się i słuchać bogów. My, Kiklopi, nie dbamy ani o Dzeusa Egidodzierzęcę, ani o bogów szczęśliwych, ponieważ o wiele silniejsi jesteście”<sup>28</sup>. „Silniejsi” – szydzi w relacji Odysusz. Miało to jednak znaczyć: starsi; władza systemu solarnego zostaje uznana, ale mniej więcej tak, jak feudal uznaje potęgę mieszczańskiego bogactwa, w cichości ducha czując się lepszym i nie dostrzegając, że reprezentuje nieprawość tego samego rodzaju, jak ta, która go spotyka. Bliski bóg morza, Posejdon, ojciec Polifema i wróg Odysusza, jest

<sup>26</sup> Por. tamże, 403 (s. 151).

<sup>27</sup> Tamże, 428 (s. 152).

<sup>28</sup> Tamże, 273 i nast. (s. 147).

starszy niż uniwersalny, odległy bóg nieba Zeus – jakoż niejako na plecach bohatera rozgrywa się walka między religią ludową, związaną z żywiołami, a logocentryczną religią prawa. Nie znający praw Polifem nie jest po prostu potworem, jakiego zrobiło zeń cywilizacyjne tabu, w bajkowym świecie oświeconego dzieciństwa zrównujące go z olbrzymem Goliatem. W skromnym obszarze, na którym wedle ustalonego porządku i nawyku realizuje się jego samozachowanie, nie brak elementów o charakterze pojedynczym. Gdy przystawia owcom i kozom młode do wymion, te praktyczne czynności cechuje troska o samo stworzenie, słynna mowa zaś do barana przewodnika, którego Polifem zowie swym przyjacielem i pyta, czemu to ten dziś jako ostatni opuszcza jaskinię, czy może martwi go nieszczęście jego pana – mowa ta ma w sobie taki ładunek emocji, że porównać z nią można jedynie kulminacyjny fragment *Odysei*, moment, gdy stary pies Argos rozpoznaje powracającego Odyseusza – mimo odrażającej brutalności, jaką mowa się kończy. Zachowanie olbrzyma nie zobiektywizowało się jeszcze w charakter. Na błagania Odyseusza Polifem odpowiada nie po prostu zajadłą nienawiścią, ale wzbraniając się uznać prawo, które jeszcze na dobre go nie obejmuje: nie zamierza oszczędzić Odyseusza i jego towarzyszy – „jeśli by mi serce nie kazało”<sup>29</sup> – natomiast czy rzeczywiście, jak utrzymuje w swej relacji Odyseusz, przemawia podstępnie – trudno rozstrzygnąć. Z pyszałkowatym uniesieniem odurzony cyklop obiecuje Odyseuszowi gościniec<sup>30</sup>, i dopiero gdy Odyseusz przedstawia się jako Nikt, naprowadza go to na złowrogi pomysł, że podarek z jego strony będzie polegał na tym, iż dowódcę zje na ostatku – może dlatego, że nazwał się on Nikim, a przeto dla nietęgiej głowy olbrzyma nie zalicza się do istniejących<sup>31</sup>. Fizyczna brutalność siłacza wiąże się z jego niepoprawną ufnością. Toteż wypełnienie mitycznej reguły, oznaczającej zawsze krzywdę skazanego,

<sup>29</sup> Tamże, 278 (s. 147).

<sup>30</sup> Por. tamże, 355 i nast. (s. 150).

<sup>31</sup> „Matolkowość, którą głupiec nieraz już objawiał, mogła się nareszcie ukazać w świetle poronionego dowcipu” (L. Klages: *Der Geist...*, wyd. cyt., s. 1469).

jest też uszczerbkiem dla władzy natury, która ustanowiła to prawo. Polifem i inne potwory, które Odyseusz wyprowadza w pole, to już prototypy głupiego diabła ery chrześcijańskiej – aż po Shylocka i Mefistofelesa. Głupota olbrzyma, która jest substancją jego barbarzyńskiej brutalności, dopóki mu się dobrze powodzi, reprezentuje to, co lepsze, z chwilą gdy zostaje pokonana przez tego, który lepiej wie. Odyseusz wkrada się w zaufanie Polifema, a tym samym uznaje reprezentowane przezń lupieskie prawo do ludzkiego mięsa – według schematu chytrłości, która wypełniając reguły zarazem je rozsadza: „Weź, Kiklopie, pij wino, kiedy się najadłeś mięsa ludzkiego, abyś wiedział, jaki to napój chowaliśmy na naszym okręcie”<sup>32</sup> – zaleca apostoł kultury.

Upodobnienie się *ratio* do jej przeciwieństwa, do stanu świadomości, której nie towarzyszy jeszcze skryształizowana tożsamość – stan ten reprezentuje niezdarny olbrzym – kulminuje w fortelu z imieniem. Podstęp ten należy do rozpowszechnionego folkloru. W języku greckim zasada się na grze słów; w jednym i tym samym słowie nazwa: Odyseusz – i intencja: Nikt – odrywają się od siebie. Jeszcze dla współczesnych uszu *Odyseos* i *Udeis* brzmi podobnie, i można sobie wyobrazić, że w jednym z dialektów, w których przekazywano historię powrotu do Itaki, imię króla wyspy rzeczywiście przypominało słowo „nikt”. Kalkulacja, że po dokonaniu czynu Polifem na pytanie swych współplemieńców o winowajcę odpowie: Nikt, a w ten sposób pomoże zatuszować czyn i uchronić winnego przed pościgiem, wydaje się jedynie wątlą racjonalistyczną obudową. W rzeczywistości podmiot Odyseusz zapiera się swej tożsamości, która czyni go podmiotem, i ratuje życie przez upodobnienie się – *mimicry* – do tego, co amorficzne. Zwie się Nikim, ponieważ Polifem nie jest jaźnią, a pomieszanie nazwy i rzeczy powoduje, że oszukany barbarzyńca wpada w pułpkę: jego wołanie o zemstę pozostaje magicznie związane z imieniem tego, na którym Polifem chce się mścić, imię to zaś sprawia, że wołanie pozostaje bezsilne. Gdy bowiem Odyseusz w nazwie umieszcza intencję, jednocześnie wyrzywa nazwę z kręgu magii. **Samozachowanie polega zatem w tym przypadku – podobnie jak**

<sup>32</sup> *Odyseja*, IX, 347 i nast. (s. 149).

w całej epopei, i podobnie jak we wszelkiej cywilizacji – na zaparcie się siebie. W rezultacie jaźń popada w tryby kontekstu natury, z którego chciała się wymknąć. Kto sam mieni się Nikim i posługuje się upodobnieniem do stanu natury, jako środkiem do zapanowania nad naturą, popada w zuchwalstwo. I tak chytry Odyseusz uciekając, jeszcze w zasięgu miotanych przez olbrzyma głązów, nie tylko drwi sobie z niego, ale zdradza mu swoje prawdziwe imię i pochodzenie: jak gdyby dawny świat miał nad nim, który właśnie szczęśliwie uszedł niebezpieczeństwa, taką jeszcze moc, że Odyseusz, raz nazwawszy się Nikim, musi obawiać się, iż znowu stanie się nikim, jeżeli nie odtworzy swej tożsamości za pomocą magii słowa: choć właśnie magia ta została dopiero co przez racjonalną tożsamość wyparta. Przyjaciele starają się powstrzymać go od głupstwa, jakim jest deklaracja własnej przebiegłości, ale bez powodzenia, i Odyseuszowi ledwo udaje się ocaleć przed skalnymi blokami, gdy zapewne na dźwięk jego imienia Posejdon – bynajmniej nie przedstawiony jako wszechwiedzący – kieruje na niego swą nienawiść. Chytrność, która polega na tym, że roztropny przybiera maskę głupoty, przeradza się w głupotę, gdy tylko maska zostaje zrzucana. Taka jest dialektyka wymowności. Od czasów antycznych aż po faszyzm wytykano Homerowi gadulstwo – zarówno bohaterów, jak narratora. Ale o wyższości Jończyka nad dawnymi i nowymi Spartanami świadczy to, że pokazał, jak zgubne skutki ma wymowa chytrego pośrednika dla niego samego. Mowa, która triumfuje nad siłą fizyczną, nie może się zatrzymać. Jej strumień towarzyszy strumieniowi świadomości, samemu myśleniu, jako parodia: niewzruszona autonomia myślenia przybiera charakter błażeństwa, manii, gdy wkracza w rzeczywistość za pośrednictwem mowy – tak jak gdyby myślenie i rzeczywistość sprowadzały się do tego samego, gdy przecież myślenie tylko poprzez dystans zyskuje władzę nad rzeczywistością. Ale ten dystans oznacza zarazem cierpienie. Toteż, wbrew porzekadłu, roztropnego zawsze kusi, by za dużo mówić. Obiektywnie powoduje nim strach, że jeśli nie będzie nieprzerwanie podtrzymywał przewagi słowa nad siłą, zostanie przewagi tej przez siłę pozbawiony. Słowo bowiem wie, że jest słabsze od natury, którą oszukało. Nadmierne gadulstwo

zdradza się, ujawnia, że zasadą jego jest przemoc i nieprawość, i w ten sposób prowokuje tego, kogo należy się bać, do groźnego działania. Mityczny przymus słowa w praczasach trwa nadal w nieszczęściu, jakie oświecone słowo ściąga samo na siebie. Udeis, który nie może się powstrzymać, by nie wyznać, iż jest Odysusem, ma już rysy Żyda, który w śmiertelnym strachu obstaje przy swej wyższości, wywodzącej się z tegoż strachu przed śmiercią, a motyw zemsty godzącej w pośrednika nie pojawia się u kresu społeczeństwa burżuazyjnego, ale u jego początku, jako negatywna utopia, ku której nieodmiennie dąży wszelka przemoc.

W odróżnieniu od opowieści o wydostaniu się z mitu, jakim jest ucieczka od barbarzyństwa ludożercy, czarodziejska historia o Kirke odsyła znowu do stadium magicznego we właściwym sensie. Magia dezintegruje jaźń, która dostaje się ponownie w jej władzę i tym samym z powrotem zepchnięta zostaje na poziom gatunku starszego biologicznie. Rozbicie jaźni dokonuje się raz jeszcze mocą zapomnienia. Wraz z trwałym porządkiem czasu unicestwiona zostaje też silna wola podmiotu, który się tym porządkiem kieruje. Kirke przywodzi mężczyzn do tego, by zdali się na głos instynktu – z czym zawsze wiązano zwierzęcą postać uwiedzionego, w Kirke zaś dopatrywano się prototypu hetery, w myśl słów Hermesa, który jawnie przypisuje jej motywy erotyczne: „Przestraszona, zaprosi cię do łóżnicy. Wtedy już nie wzdragaj się dłużej wejść do łóża bogini”<sup>33</sup>. Symbolika Kirke jest dwuznaczna – w fabule występuje ona na przemian jako ta, która przywodzi do zguby, i ta, która pomaga; dwuznaczność też kryje się w jej rodowodzie: Kirke jest córką Heliosa i wnuczką Okeanosa.<sup>34</sup> Łączy żywioł ognia i wody – które to połączenie – w przeciwieństwie do prymatu jednego określonego aspektu natury, matriarchalnego bądź patriarchalnego, stanowi istotę promiskuityzmu, heteryczności, widoczną jeszcze w spojrzeniu nierządnicy, w którym lśni wilgotny refleks księżycy.<sup>35</sup> Hetera daje szczęście i niszczy

<sup>33</sup> Tamże, X, 296/7 (s. 165).

<sup>34</sup> Por. tamże, 138 i nast. Por. też F. C. Bauer: *Symbolik und Mythologie*. T. 1. Stuttgart 1824, s. 47.

<sup>35</sup> Por. Ch. Baudelaire: *Le vin du solitaire*, w: *Les Fleurs du mal*.

autonomię uszczęśliwionego – na tym polega dwuznaczność tej postaci. Ale niekoniecznie niszczy jego samego: zachowuje starszą formę życia.<sup>36</sup> Podobnie jak Lotofagowie Kirke nie czyni swoim gościom nic, co groziłoby śmiercią, i nawet ci, których zamieniła w zwierzęta, zachowują się spokojnie: „Dokoła kręciły się wilki górskie i lwy, które zaczarowała złym ziele. Nie rzuciły się na ludzi, ale lasiły się, wywijając długimi ogonami. Jak psy laszą się koło pana wracającego z uczty, bo im zawsze przynosi smaczne kąski, tak uwijały się przy naszych towarzyszach te lwy i wilki o mocnych pazurach”<sup>37</sup>. Zaczarowani ludzie zachowują się podobnie jak dzikie zwierzęta, które przysłuchiwały się grze Orfeusza. Mityczny rozkaz, który ma nad nimi władzę, wyzwala w nich zarazem wolność uciśnionej natury. Cofają się do stadium mitycznego, ale tym samym mit zostaje unieważniony. Ujarmienie popędu – to, co daje jaźń i oddziela od zwierząt – było introwersją ujarmienia w beznadziejnie zamkniętym cyklu przyrody, do którego aluzją – wedle dawniejszych interpretacji – jest imię Kirke. Natomiast potężny czar, który przypomina wyidealizowaną prehistorię, wywołuje – tak jak idylla Lotofagów – pewien, choćby nader skromny, pozór pojednania ze zwierzęcością. Ponieważ jednak w tym przypadku zwierzęta były przedtem ludźmi, epepeja cywilizacji nie umie przedstawić tego, co się im przydarza, inaczej niż w kategoriach fatalnego upadku – jakoż u Homera z trudem można dopatrzeć się elementu rozkoszy jako takiej. Eliminuje się ją tym zacieklej, im bardziej cywilizowane są ofiary.<sup>38</sup> Towarzysze Odyseusza nie stają się – jak poprzedni goście – świętymi tworam dzikiej przyrody, ale nieczystymi zwierzętami domowymi – wierzami. Może w opowieść o Kirke wplata się wspomnienie chtonicznego kultu Demeter, gdzie świnia była zwierzęciem świętym.<sup>39</sup> Może przesłanką motywu jest też anatomiczne podo-

<sup>36</sup> Por. J. A. K. Thomson: *Studies in the Odyssey*. Oxford 1914, s. 153.

<sup>37</sup> *Odyseja*, X, 212 i nast. (s. 163).

<sup>38</sup> Murray pisze o „seksualnej czystce”, jakiej poematy homeryckie poddano w trakcie redakcji (por. wyd. cyt., s. 141 i nast.).

<sup>39</sup> „Świnia jest zwierzęciem ofiarnym w kulcie Demeter” (Wilamowitz-Moellendorff: *Der Glaube der Hellenen*, wyd. cyt., t. 2, s. 53).



bieństwo wieprza do człowieka i jego nagość: jak gdyby u Jończyków łączenie się z tym, co podobne, obłożone było takim samym tabu jak u Żydów. Wreszcie w grę może wchodzić zakaz kanibalizmu, gdyż – jak u Juwenala – smak ludzkiego mięsa opisywany jest jako zbliżony do wieprzowiny. Tak czy inaczej cała późniejsza cywilizacja z upodobaniem nazywała wieprzami osobników, których popęd kierował ku innym rozkoszom niż te, jakie społeczeństwo usankcjonowało dla swoich celów. Czar i antidotum w historii o przemianie towarzyszy Odysuseusza związane są z zieleń i winem, odurzenie i przebudzenie – z powonieniem jako coraz bardziej hamowanym i tłumionym zmysłem, najbliższym zarówno sprawom płci, jak pamięci pryncypów.<sup>40</sup> Ale już w wizerunku świni owo szczęście powonienia zniekształcone jest w formie przymusowego węszenia<sup>41</sup> istoty, która ma nos przy ziemi i wyrzeka się postawy wyprostowanej. Jest tak, jakby hetera-czarodziejka w rytuale, jakiemu poddaje mężczyzn, powtarzała raz jeszcze rytuał, któremu patriarchalne społeczeństwom wciąż na nowo poddaje ją samą. Jak ona, kobiety pod presją cywilizacji skłonne są przyswajać sobie cywilizacyjny sąd o kobiecie i zniesławiać seks. W rozprawie między oświeceniem a mitem, której ślady odnajdujemy w eposie, potężna uwodzicielka jest już słaba, anachroniczna i potrzebuje posłusznych zwierząt w charakterze eskorty.<sup>42</sup> Jako przedstawicielka natury kobieta w społeczeństwie burżuazyjnym stała się zagadkową mieszkanką nieodpartej siły uroku<sup>43</sup> i bezsilności. Odzwierciedla w ten sposób próżne kłam-

<sup>40</sup> Por. S. Freud, *Kultura jako źródło cierpienia*. W: *Człowiek, religia, kultura*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1967, s. 271 i nast., przypis.

<sup>41</sup> Wilamowitz w jednej z uwag wskazuje nieoczekiwane na związek między pojęciem węszenia a pojęciem *noos*, autonomicznego rozumu: „Schwyzer bardzo przekonywająco łączy *noos* z sapaniem i węszeniem” (Wilamowitz-Moellendorf: *Die Heimkehr des Odysseus*, wyd. cyt. 191). Wilamowitz kwestionuje jednak, jakoby pokrewieństwo etymologiczne mogło mieć wpływ na znaczenie.

<sup>42</sup> Por. *Odyseja*, X, 434 (s. 169).

<sup>43</sup> Świadomość tej nieodpartej siły wyraziła się potem w kulcie Afrodyty Peithon, „której urokowi nie można było się oprzeć” (Wilamowitz-Moellendorf: *Der Glauben der Hellenen*, wyd. cyt., t. 2, s. 152).

stwo panowania, które miast pojednania z naturą zakłada jej przewyżczenie.

Małżeństwo to pośrednia droga, jaką obiera społeczeństwo, aby sobie z tym poradzić: kobieta pozostaje stroną bezsilną, gdyż siła przysługuje jej tylko za pośrednictwem mężczyzny. Coś z tego rysuje się już w porażce bogini-hetery z *Odysei* – podczas gdy dojrzałe małżeństwo z Penelopą, literacko młodsze, reprezentuje późniejsze stadium obiektywności patriarchalnych instytucji. Gdy Odyseusz pojawia się na Aajai, podwójny sens stosunku mężczyzny do kobiety, tęsknota i nakaz, przybiera formę wymiany zabezpieczonej umowami. Warunkiem tego jest wyrzeczenie. Odyseusz opiera się urokowi Kirke. Dzięki temu przypada mu w udziale to właśnie, co jej urok tylko złudnie obiecywał tym, którzy się jej nie oparli. Odyseusz śpi z Kirke. Przedtem jednak zmusza ją do złożenia olimpijskiej przysięgi, wielkiej przysięgi nieśmiertelnych. Przysięga ma uchronić mężczyznę przed okaleczeniem, przed zemstą za zakaz promiskuityzmu i za męską dominację, która – jako trwałe wyrzeczenie się popędu – jest jednak symbolicznym samookaleczeniem się mężczyzny. Kirke będzie powolna panu, jaźni, temu, który się jej oparł, który nie dał się przemienić i któremu Kirke zarzuca, że w jego piersi mieszka „duch nieugięty”<sup>44</sup>: „Lecz włóż do pochwy swój miecz i oboje wejźmy do naszej łożnicy, by w uścisku miłosnym zaufać sobie nawzajem”<sup>45</sup>. Kirke wyznacza cenę za rozkosz, którą daje: ceną tą jest pogarda dla rozkoszy; ostatnia hetera okazuje się pierwszą postacią kobiecą. W przejściowej fazie między podaniem a historią przyczynia się walenie do ugruntowania mieszczańskiego chłodu. Swoim zachowaniem praktykuje zakaz miłości, z biegiem czasu upowszechniający się tym bardziej, im bardziej miłość jako ideologia miała osłaniać nienawiść między konkurującymi przedsiębiorcami. W świecie wymiany ten, kto daje więcej, nie ma racji; kochający zaś zawsze kocha z nadmiarem. Ofiarę kochającego wynosi się pod niebiosa, ale zarazem zważa się pilnie, by ofiara nie była mu oszczędzona. Kochającego obwinia się i karze właśnie za

<sup>44</sup> *Odyseja*, X, 329 (s. 166).

<sup>45</sup> Tamże, 333 i nast. (s. 166).

to, że kocha. Niezdolność do panowania nad samym sobą i nad innymi – której świadectwem jest miłość – to dostateczny powód, by wzbraniać mu spełnienia. Wraz z uspołecznieniem reprodukuje się i narasta samotność. Mechanizm ten zaznacza się nawet w najsubtelniejszych uczuciach, aż sama miłość, aby w ogóle odnaleźć drogę do drugiego człowieka, musi ostygnąć, zamienić się w chłód – i tak rozbija się o własne urzeczywistnienie. Władza Kirke, która ujarzmia mężczyzn i zmusza ich do posłuchu, przechodzi w jej posłuszeństwo wobec tego, który zdobył się na wyrzeczenie i dlatego nie daje się ujarzmić. Wpływ na przyrodę, który poeta przypisuje Kirke, kurczy się i sprowadza już tylko do kapłańskich wróżb lub zgoła do roztropnego przewidywania przyszłych trudów żeglugi. Proroctwa czarodziejki, którą pozabawiono mocy – tyczące syren, Scylli i Charybdy – służą ostatecznie tylko ocaleniu mężczyzny.

Jak drogo został okupiony ład w stosunkach między płciami, o tym świadczą jedynie niejasne wiersze, opisujące zachowanie towarzyszy Odysa, którym Kirke na rozkaz swego kontrahenta przywraca ludzką postać. Najpierw czytamy: „Znów stali się mężami, młodszymi niż wprzód i o wiele piękniejszymi i bardziej rośniętymi”<sup>46</sup>. Ale, choć tak utwierdzeni i umocnieni w swej męskości, nie są szczęśliwi: „Na wszystkich zstąpił tęskny żal i całe domostwo rozebrzmiało lamentem”<sup>47</sup>. Tak mogła brzmieć najstarsza pieśń weselna, towarzysząca uczcie, jaką odprawia rudymen tarne małżeństwo, związane na rok. Ale właściwe małżeństwo z Penelopą ma ze związkiem z Kirke więcej wspólnego, niżby się wydawało. Nierządnicą i małżonką są komplementarnymi formami samowyobcowania kobiet w patriarchalnym świecie: małżonka zdradza rozkosz w imię trwałego porządku życia i własności, podczas gdy nierządnicą – potajemna sojuszniczka – podporządkowuje stosunkowi własności to, co prawa małżonki pomijają, i sprzedaje rozkosz. Obie rozkosznice, Kirke i Kalypso, przedstawione są jako pilne prządki – podobne w tym zarówno do

<sup>46</sup> Tamże, 395 (s. 168).

<sup>47</sup> Tamże, 398 (s. 168).

mitycznych władczyń losu<sup>48</sup>, jak do mieszczańskich pań domu – podczas gdy Penelopa niczym ladacznicą mierzy podejrzliwym wzrokiem powracającego Odysa, czy aby nie jest naprawdę tylko starym żebrakiem lub zgoła bogiem w poszukiwaniu przygód. Oslawiona scena rozpoznania wypada zaiste po patrycjuszowsku: „Długo siedziała w milczeniu, spłoszona w swym sercu, i nie spuszczała zeń wzroku: to rozpoznawała jego twarz, to się jej wydawał nieznajomy w tym nędznym odzieniu”<sup>49</sup>. Żadnego spontanicznego odruchu – Penelopa stara się tylko nie popełnić błędu, pod brzemieniem odpowiedzialności za porządek nie może sobie na to pozwolić. Gniewa to młodego Telemacha, jeszcze nie dostosowanego do swej przyszłej pozycji, a czującego się już dostatecznie mężczyzną, by zwracać matce uwagę. Telemach wyrzuca jej sztywne zachowanie i twardość – otóż dokładnie to samo zarzucała przedtem Kirke Odyseuszowi. Jeśli hetera przyswaja sobie patriarchalny porządek wartości, to monogamiczna małżonka posuwa się jeszcze dalej i robi wszystko, by przyswoić sobie wręcz męski charakter. Na tej płaszczyźnie małżonkowie dochodzą do porozumienia. Test, jakiemu Penelopa poddaje powracającego Odyseusza, dotyczy niewzruszonej konstrukcji małżeńskiego łoża, które Odyseusz w młodości zbudował wokół drzewa oliwnego, i które symbolizuje jedność spraw płci i posiadania. Z wzruszającą przebiegłością Penelopa przemawia tak, jakby łoże można było poruszyć z miejsca, a małżonek – oburzony – odpowiada rozwlekłą opowieścią o wiecznotrwałym dziele, które wyszło spod jego rąk majsterkowicza: jako prototypowy mieszczanin przy całej swej wytworności ma on bowiem hobby. Hobby polega na powtarzaniu pracy rzemieślniczej, od której w ramach zróżnicowanych stosunków własności dawno się już uwolnił. Praca ta sprawia mu przyjemność, bo swoboda oddawania się zajęciom zbytecznym potwierdza jego władzę nad tymi, którzy muszą ową pracę wykonywać, aby żyć. Po tym roztropna Penelopa nareszcie go poznaje i pochlebia mu pochwałą jego wyjątkowej mądrości. W pochlebstwo – w którym i tak brzmi coś z drwiny

<sup>48</sup> Por. F. C. Bauer: *Symbolik und Mythologie*, wyd. cyt., t. 1, s. 47 i 49.

<sup>49</sup> *Odyseja*, XXIII, 93 i nast. (s. 356–357).

– włączają się ostrą cezurą słowa, oskarżające bogów, iż to oni, zazdrośni o szczęście, jakie dać może tylko małżeństwo, „stała myśl trwania”<sup>50</sup>, sprowadzili na małżonków całą niedolę: „Bogowie nasycili nas zgryzotą i nie dali nam trwać przy sobie, by cieszyć się młodością i wstąpić w progi starości”<sup>51</sup>. Małżeństwo to nie tylko kompensacyjny porządek życia, znaczy ono również: solidarnie, wspólnie stawic czoła śmierci. W małżeństwie ujarzmienie obrasta pojednaniem, tak jak w historii dotychczas pierwiastek humanistyczny wciąż rodzi się właśnie i wyłącznie na gruncie barbarzyństwa i przesłania je humanizmem. Jeżeli kontrakt małżeński ledwie z trudem może uśmierzyć pradawną wrogość, to na koniec przecież starzejący się spokojnie małżonkowie przybierają postać Filemona i Baucis – tak jak dym ofiarnego ołtarza zmienia się w zbawczy dym domowego ogniska. Małżeństwo to jedna ze skamielin mitu na glebie cywilizacji. Ale jego mityczna twardość i niezłomność wyrasta ponad mit jak małe królestwo wyspiarskie ponad bezkresne morze.

Ostatni postój błędzącego Odyseusza wypada jednak nie w tego rodzaju bezpiecznym azylu, lecz w Hadesie. Obrazy, jakie bohater ogląda przy pierwszej *nekia*, to świat matriarchatu, wyparty przez religię solarną: po matce, wobec której Odyseusz zmusza się do celowej patriarchalnej twardości<sup>52</sup>, przychodzą pradawne bohaterki. Ale obraz matki nie ma żadnej mocy oddziaływania, jest ślepy i niemy<sup>53</sup>, jest mamidłem, jak epicka narracja w momentach, gdy poświęca słowo obrazowi. Potrzeba dopiero ofiary krwi – jako dowodu żywego wspomnienia – aby obrazowi użyczyć mowy, dzięki której, choćby daremnie i przelotnie, obraz wyrывa się z mitycznej niemoty. Dopiero gdy podmiot, rozpoznawszy nicość obrazów, zdobywa nad nimi władzę, zyskuje też nadzieję – której

<sup>50</sup> J. W. Goethe: *Wilhelm Meister*. Przeł. P. Chmielowski. Warszawa 1893, s. 46.

<sup>51</sup> *Odyseja*, XXIII, 210 i nast. (s. 360).

<sup>52</sup> „Na jej widok serce ścisnęło mi się żalem, płakałem. Lecz i jej, choć z wielkim bólem, nie dałem się zbliżyć do krwi, póki nie rozmówię się z Tejrezjaszem”. *Odyseja*, XI, 87 i nast. (s. 176).

<sup>53</sup> „Oto widzę duszę mojej zmarłej matki, która w milczeniu stoi blisko krwi i nie śmie spojrzeć na własnego syna ani doń przemówić. Powiedz, panie, jakby mogła poznać, że tu jestem”. Tamże, 141 i nast. (s. 178).

obrazy są tylko daremną obietnicą. Ziemią obiecaną Odyseusza nie jest królestwo archaicznych obrazów. Wszystkie obrazy jako cienie w świecie zmarłych ukazują mu wreszcie, czym naprawdę są: pozorem. Odyseusz uwalnia się od nich: rozpoznał ich martwość i brutalnym gestem samozachowania odgania je od ofiary, a pozwala z niej uszczknąć tylko tym, którzy udzielają mu wiedzy, potrzebnej do życia – potęgą mitu może przetrwać tylko jako wyobraźnia, siła przetworzona przez ducha. Królestwo zmarłych, gdzie gromadzą się zdezonizowane mity, jest maksymalnie odległe od ojczyzny. Komunikuje się z nią tylko z największej dali. Jeżeli za Kirchhoffem przyjąć, że wizyta Odyseusza w świecie podziemnym należy do najstarszej, we właściwym sensie legendarnej warstwy eposu<sup>54</sup>, to zarazem w tej najstarszej warstwie – podobnie jak w przekazie o wyprawie Orfeusza i Heraklesa do podziemi – odbywa się najbardziej stanowcza rozprawa z mitem: wszak motyw zburzenia bram piekielnych, pokonania śmierci, stanowi rdzeń wszelkiej myśli antymitologicznej. Ów antymitologiczny pierwiastek dochodzi do głosu także w przepowiedni Tejrezjasza o możliwym pojednaniu z Posejdonem. Odyseusz z wiosłem na ramieniu ma wędrować, póki nie napotka ludzi „co nie znają morza ani nie spożywają solonego jada”<sup>55</sup>. Gdy spotka przechodnia, który powie mu, iż niesie na ramieniu łopatę, będzie to właściwe miejsce, by złożyć Posejdonowi ofiarę. Istotą przepowiedni jest pomylenie wiosła z łopatą. W uszach Jończyka musiało brzmieć to nieodparcie komicznie. Ale komizm ten – warunek pojednania – adresowany jest nie do człowieka, lecz do gniewnego Posejdona<sup>56</sup>. Pomyłka ma rozśmieszyć zawziętego boga żywiołu

<sup>54</sup> „Toteż wypada całość XI księgi, z wyjątkiem kilku ustępów ... uznać za urywek dawnego *nostos*, tyle że przemieszczony, a tym samym za najstarszą część poematu”, (Kirchhoff: *Die homerische Odyssee*. Berlin 1879, s. 226). „Jeśli w micie Odyseusza jest coś oryginalnego, to odwiedź u zmarłych” (J. A. K. Thomson: wyd. cyt., s. 95).

<sup>55</sup> *Odyseja*, XI, 122 i nast. (s. 177).

<sup>56</sup> Posejdon był pierwotnie „małżonkiem Ziemi” (por. Wilamowitz: *Der Glaube der Hellenen*, wyd. cyt., t. 1, s. 122 i nast.) i dopiero później stał się bogiem morza. Proroctwo Tejrezjasza może być aluzją do jego dwoistej istoty. Niewykluczone, że przedjednanie Posejdona ziemną ofiarą, z dala od

– tak, aby w śmiechu roztopił się jego gniew. Analogicznie w bajce Grimmów sąsiadka doradza matce, jak ma się pozbyć podrzutka-odmieńca: trzeba „zanieść podrzutka kuchni, rozpalić ogień i zagotować wodę w dwóch skorupkach od jajek: przyprawi to podrzutka o śmiech, a kiedy się roześmieje, już będzie po nim”<sup>57</sup>. Jeżeli śmiech po dziś dzień jest znakiem przemocy, wybuchem ślepej, krnąbrnej natury, to jednocześnie zawiera w sobie także element przeciwstawny – w śmiechu ślepa natura postrzega samą siebie jako taką i tym samym wyrzeka się niszczycielskiej mocy. Ten dwoisty sens śmiechu przypomina dwoisty sens nazwy i być może nazwy są tylko zastygłym śmiechem, jak są nim dziś jeszcze przezwiska – jedyne, w których przetrwało coś z pierwotnego aktu nazywania. Śmiech przyświadcza winie podmiotu, ale – zapowiadając zawieszenie prawa – wykracza jednocześnie poza dany zamknięty układ odniesienia. Obiecuje drogę do ojczyzny. Nostalgia rodzi się z przygody, w której podmiotowość – a *Odyseja* przedstawia prehistorię podmiotowości – wymyka się praczasom. Centralny paradoks epopei polega na tym, że pojęcie ojczyzny jest przeciwieństwem mitu – który faszyci kłamliwie podają za ojczyznę. W epopei trwa wspomnienie wydarzeń, w wyniku których epoka koczownicza ustępuje miejsca życiu osiadłemu, bez czego nie ma ojczyzny. Jeżeli trwały porządek własności, dany wraz z życiem osiadłym, jest źródłem wyobcowania, które rodzi wszelką nostalgię i tęsknotę za utraconym stanem pierwotnym, to

morza, zasada się na symbolicznej restauracji jego chtonicznej mocy. Restauracja ta wyrażałaby się w zastąpieniu łupieskich wypraw morskich przez uprawę roli: kultury Posejdon i Demeter zbiegają się ze sobą (por. J. A. K. Thomson: *Studies in The Odyssey*, wyd. cyt., s. 96, przypis).

<sup>57</sup> *Baśnie braci Grimm*. Przeł. E. Bielicka, M. Tarnowski. T. 1. Warszawa 1982, s. 201. Pokrewne motywy można odnaleźć też w tradycji antycznej, i to właśnie związanej z Demeter. Gdy Demeter „w poszukiwaniu uprowadzonej córki” dotarła do Eleuzis, przyjęli ją Dizaulis i jego żona Baubo, Demeter jednak „w głębokim smutku nie chciała tknąć jada i napoju. Wówczas Baubo, gospodyni, rozśmieszyła ją w ten sposób, że nagle podniosła suknię i obnażyła ciało” (S. Freud: *Gesammelte Werke*, wyd. cyt. T. X, s. 115 i nast. Por. S. Reinach: *Cultes, Mythes et Religions*. T. 4. Paris 1912, s. 115 i nast.).

zarazem przecież dopiero życie osiadłe i trwała własność stwarza pojęcie ojczyzny, do którego odnosi się tęsknota i nostalgia. Definicja Novalisa, wedle której wszelka filozofia to tęsknota za ojczyzną, jest słuszna pod warunkiem, że ta tęsknota nie rozplywa się w fantazmacie utraconego stanu najdawniejszego, ale wyobraża ojczyznę, samą naturę jako coś, co trzeba było dopiero wydrzeć mitowi. Ojczyzna to azyl uchodźcy. Dlatego zarzut, iż homeryckie legendy „odlatują od ziemi”, jest gwarantem ich prawdziwości. One bowiem „wracają do ludzkości”<sup>58</sup>. Transpozycja mitów w powieść, jak się to dokonuje w opowiadaniu o przygodach, nie tyle je fałszuje, co przede wszystkim umieszcza w czasie, ukazując przepaść, jaka dzieli mit od ojczyzny i pojednania. Straszliwa jest zemsta cywilizacji na prehistorii, i w zemście cywilizacja zaiste dorównuje mitowi – o czym najokrutniej świadczy u Homera relacja o kaźni pasterza Melantiosa. Jeżeli cywilizacja wznosi się nad prehistorię, to nie ze względu na treść relacjonowanych faktów. Różnica polega na momencie samoopamiętania się, auto-refleksji, która w chwili opowiadania unieruchamia przemoc. Zasadą, która pozwala wyrwać się z kręgu mitu, jest u Homera sama mowa, język w przeciwieństwie do mitycznego śpiewu, możliwość utrwalenia nieszczęścia w pamięci. Nie darmo Odyseusz, bohater, który uchodzi władzy mitu, występuje wciąż w roli opowiadającego. Chłodny dystans narracji, która przedstawia największą groźbę jakby i ona przeznaczona była ku rozrywce, sprawia zarazem, że groza wydarzeń – w pieśni zatarta i usankcjonowana jako los – może się w całej pełni ujawnić. Owo utrwalenie w mowie stanowi cezurę, przemienia opowiadane zdarzenia w odległą przeszłość – i tu pojawia się błysk wolności, którego cywilizacja nigdy odtąd nie miała do końca stłumić. W XXII pieśni *Odysei* opisane jest, jak syn króla wyspy pokarał niewierne służebnice, te, które popadły na powrót w heteryzm. Z nieludzkim, niewzruszonym spokojem, z którym rywalizować może tylko *impassibilité* największych pisarzy dziewiętnastowiecznych, przedstawia się mękę powieszonych i beznamiętnie przyrów-

<sup>58</sup> F. Hölderlin: *Jesień*. Przeł. M. Jastrun. W: F. Hölderlin: *Poezje wybrane*. Warszawa 1964.



nuje do śmierci ptaków schwytanych w sidła – w kamiennym milczeniu, które jest prawdziwą resztą wszelkiej mowy. A potem następuje jeszcze wiersz, stwierdzający, jak to powieszono kobiety „wcale niedługo, przez krótką jeszcze chwilę podrygały nogami”<sup>59</sup>. Dokładność, tchnąca już chłodem anatomii i wiwisekcji<sup>60</sup>, na sposób powieściowy protokołuje konwulsje ujarzmionych i w imię słuszności oraz prawa strąconych do królestwa, z którego wyrwał się sędzia Odyseusz. Homer, jak mieszczuch zadumany nad egzekucją, pociesza siebie i słuchaczy – a właściwie czytelników – że trwało to niedługo, chwilka i już było po wszystkim<sup>61</sup>. Ale po owym „niedługo” wewnętrzny strumień narracji nieruchomieje. Niedługo? – pyta gest opowiadającego i zadaje kłam własnemu niewzruszonemu spokojowi. Wstrzymując relację nie pozwala zapomnieć o skazanych i odsłania całą nienazywalną, wieczystą mękę tej jednej sekundy, kiedy kobiety walczą ze śmiercią. Echem owego NIEDŁUGO jest QUO USQUE TANDEM, które bezmyślnie sprofanowali późniejsi retorzy, przypisując cierpliwość samym sobie. W relacji o okrutnym czynie nadzieja czepia się tego, że

<sup>59</sup> *Odyseja*, XXII, 473 (s. 352; w przekładzie Lucjana Siemieńskiego fragment ten brzmi:

*Takie i z onych niewiast było widowisko,  
Kiedy jedna przy drugiej i głowa przy głowie  
Wisały tam linie jak owi ptaszkiowie,  
Każda z sznurkiem na szyi, zduszona cichutko,  
Coś nogami zadręgały w powietrzu, lecz krótko...*

Biblioteka Narodowa, Wrocław–Kraków 1959)

<sup>60</sup> Wilamowitz twierdzi, że poeta „z upodobaniem” wdaje się w opis egzekucji (*Die Heimkehr des Odysseus*, wyd. cyt., s. 67). Jeżeli jednak autorytatywny filolog z takim entuzjazmem wspomina, że porównanie z sidłami na ptaki „trafnie i [...] nowoczesnie oddaje kołysanie się zwłok powieszonych” (tamże, por. też s. 76), nasuwa się wniosek, iż w znacznej mierze jest to jego własne upodobanie. Prace Wilamowitza należą do najdobitniejszych świadectw niemieckiej mieszaniny barbarzyństwa i kultury, leżącej u podstaw nowego filohelenizmu.

<sup>61</sup> Na pocieszycielskie intencje wiersza zwraca uwagę Gilbert Murray. Zgodnie z jego teorią sceny tortur u Homera zostały usunięte przez cywilizacyjną cenzurę. Pozostały sceny śmierci Melantiosa i służek (por. wyd. cyt., s. 146).

wszystko to działo się dawno temu. Prehistoria, barbarzyństwo i kultura splatają się ze sobą, ale Homer podsuwa na pociechę przypomnienie: BYŁ SOBIE RAZ... Dopiero jako powieść epepeja staje się bajką.

## Julia albo oświecenie i moralność

Oświecenie to wedle słów Kanta „wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność do posługiwania się własnym intelektem bez obcego kierownictwa”<sup>1</sup>. „Intelekt bez obcego kierownictwa” to intelekt kierowany przez rozum. Znaczy to tyle, że mocą własnej konsekwencji intelekt umie złączyć poszczególne osiągnięcia poznawcze w system. „Rozum ma [...] za przedmiot [...] tylko intelekt i jego celowe postępowanie”<sup>2</sup>. Rozum przyjmuje „pewną kolektywną jedność za cel czynności intelektu”<sup>3</sup>, a jednością tą jest system. Reguły rozumu to wskazówki dotyczące hierarchicznej budowy pojęć. U Kanta tak samo jak u Leibniza i Kartezjusza racjonalność polega na tym, że „zarówno we wznoszeniu się do wyższych rodzajów, jak i w zstępowaniu do niższych gatunków” dopełnia się „systematycznego związku”<sup>4</sup>. „Systematyczność poznania” to „jego spoistość wypływająca z [jednej] zasady naczelnej”<sup>5</sup>. Myślenie w sensie oświecenia to tworzenie jednolitego, naukowego porządku i wywodzenie poznania faktów z zasad, niezależnie od tego, czy te ostatnie interpretuje się jako arbitralnie ustanowione aksjomaty, jako wrodzone idee czy jako najwyższe abstrakcje. Prawa logiczne wytwarzają najogólniejsze relacje w obrębie porządku, definiują go. Jedność polega na zgodności. Zasada

<sup>1</sup> I. Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Werke*. Akademie-Ausgabe. T. 8, s. 35. (Por. przekład polski A. Landmana *Co to jest oświecenie?* W: T. Kroński: *Kant*, Warszawa 1966; tu cytuję we własnym przekładzie dla zachowania jednolitości w oddawaniu Kantowskich terminów *Vernunft* i *Verstand*, zgodnie z terminologią przyjętą przez R. Ingardena – *przyp. tłum.*).

<sup>2</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. T. 2. Warszawa 1957, s. 384.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Tamże, t. 2, s. 399.

<sup>5</sup> Tamże, t. 2, s. 386.

sprzeczności to już system *in nuce*. Poznanie polega na subsumpcji pod zasady. Jest tożsamy z osądem, który rozstrzyga o włączeniu do systemu. Myślenie inne niż to, które nastawione jest na system, to myślenie nieukierunkowane albo autorytarne. Rozum nie wnosi nic prócz idei systematycznej jedności, formalnych elementów trwałego związku pojęciowego. Wszelkie odniesienie treściowe, na które ludzie mogą się powoływać jako na poznawcze osiągnięcie rozumu, jest w ścisłym sensie oświecenia urojeniem, kłamstwem, „racjonalizacją”, nawet gdyby poszczególni filozofowie zadawali sobie najwyższy trud, by zignorować tę konsekwencję i zwrócić się ku bardziej ludzkiej sferze uczuć. Rozum to „zdolność wyrowadzania tego, co szczegółowe, z tego, co ogólne”<sup>6</sup>. Homogeniczność ogólności i szczegółowości zagwarantowana jest według Kanta przez „schematyzm czystego intelektu”. Tak nazywa się nieświadome działanie mechanizmu intelektualnego, który już postrzeżeniu nadaje strukturę odpowiednią dla intelektu. Inteligibilność, którą znajduje w rzeczy subiektywny sąd, narzucona jest rzeczy przez intelekt jako jej obiektywna jakość, zanim jeszcze wniknie w Ja. Bez takiego schematyzmu – inaczej: bez intelektualności postrzeżenia – wrażenie nigdy nie pasowałoby do pojęcia, kategoria do egzemplarza, nie byłoby mowy o jedności myślenia, a co dopiero systemu, do której to jedności przecież wszystko zmierza. Stworzenie jedności to świadome zadanie wiedzy. Jeżeli „wszystkie prawa empiryczne są tylko bliższymi określeniami czystych praw intelektu”<sup>7</sup>, praca badawcza musi stale zważać, by zasady były dobrze powiązane z sądem o faktach. „Ta zgodność przyrody z naszą władzą poznawczą zostaje przez władzę sądenia założona *a priori*.”<sup>8</sup> Władza sądenia jest „nicią przewodnią”<sup>9</sup> zorganizowanego doświadczenia.

System musi być zharmonizowany z przyrodą; z systemu wywodzi się fakty, i fakty potwierdzają system. Ale fakty należą do

<sup>6</sup> Tamże, t. 2, s. 387.

<sup>7</sup> Tamże, t. 1, s. 233 i nast.

<sup>8</sup> I. Kant: *Krytyka władzy sądenia*. Przeł. J. Gałęcki. Przekład przejrzał A. Landman. Warszawa 1964, s. 33.

<sup>9</sup> Tamże.

praktyki; oznaczają zawsze kontakt pojedynczego podmiotu z naturą jako społecznym przedmiotem: doświadczenie to zawsze realne działanie i doznawanie. W fizyce co prawda obserwacja, która pozwala zweryfikować teorię, sprowadza się zazwyczaj do elektrycznej iskry, która rozbłyskuje w eksperymentalnej aparaturze. Gdy iskra się nie pojawi, nie ma to z reguły praktycznych konsekwencji – może jedynie obalić teorię albo co najwyżej zniszczyć karierę asystenta, do którego należało przygotowanie eksperymentu. Ale warunki laboratoryjne stanowią wyjątek. Myślenie, które nie zapewnia harmonii systemu i oglądu, uchybia nie tylko odosobnionym doznaniom wzrokowym, ale wchodzi w konflikt z realną praktyką. Nie tylko nie następuje oczekiwane wydarzenie, ale – co więcej – następuje wydarzenie nieoczekiwane: załamuje się most, niszczeją plony, lekarstwo przyprawia o chorobę. Iskrą, która najdobitniej demonstruje niedostatek systematycznego myślenia, wykroczenie przeciwko logice – taką iskrą nie jest to czy owo ulotne postrzeżenie, ale nagła śmierć. System, do jakiego zmierza oświecenie, to taka postać poznania, która najlepiej umie uporać się z faktami, najskuteczniej wspiera podmiot w opanowywaniu przyrody. Naczelnymi zasadami tego systemu są zasady samozachowania. Niepełnoletność okazuje się tedy niezdolnością do zachowania siebie. Logicznym podmiotem oświecenia jest burżuazja w kolejnych swoich wersjach: właściciela niewolników, wolnego przedsiębiorcy, administratora.

Trudności, zawarte w pojęciu rozumu, a wynikające stąd, że podmioty – nosiciele jednego i tego samego rozumu – pozostają względem siebie w stosunkach realnego przeciwieństwa, zachodnie oświecenie maskuje pozorną jasnością swoich sądów. Natomiast w *Krytyce czystego rozumu* trudności te ujawniają się w niejasnej relacji między Ja transcendentalnym a empirycznym oraz w innych sprzecznościach. Pojęcia Kanta są niejednoznaczne. Rozum jako transcendentalne, ponadindywidualne Ja zawiera w sobie ideę swobodnego współzycia ludzi, którzy organizują się w podmiot powszechny i znoszą konflikt między rozumem czystym a empirycznym w świadomej solidarności, spajającej całość. Jest to idea prawdziwej ogólności – utopia. Zarazem jednak

Rozum stanowi instancję myślenia kalkulującego, które przyrządza świat zgodnie z celami samozachowania i jedyną jego funkcją jest spreparowanie przedmiotu tak, by materiał zmysłowy stał się materiałem ujarzmienia. Prawdziwą naturą schematyzmu, który z zewnątrz dopasowuje wzajem do siebie to, co ogólne, i to, co szczegółowe, pojęcie i pojedynczy przypadek, okazuje się ostatecznie w aktualnej nauce interes społeczeństwa przemysłowego. Byt traktowany jest w aspekcie przetwarzania i zarządzania. Wszystko staje się powtarzalnym, zastępowalnym procesem, kolejnym przykładem abstrakcyjnych modeli systemu – także poszczególny człowiek, nie mówiąc już o zwierzęciu. Konflikt między nauką administrującą, urzeczowiającą, między duchem publicznym a doświadczeniem jednostki jest w tych warunkach z góry uchylony. Zmysły są zdeterminowane przez aparat pojęciowy, zanim jeszcze dojdzie do aktu postrzeżenia, burżuazja *a priori* widzi świat jako tworzywo, z którego sobie świat buduje. Kant intuicyjnie dostrzegł to, co świadomie urzeczywistniono dopiero w Hollywood: obrazy już w trakcie produkowania cenzurowane są z góry podług standardów intelektu, zgodnie z którymi mają być potem oglądane. Postrzeżenie, które ma potwierdzić publiczną opinię, zostało przez tę z góry już uformowane, zanim jeszcze nastąpiło. Jeżeli utajona w pojęciu rozumu utopia poprzez przypadkowe różnice między podmiotami uwzględniała jeszcze ich stłumiony identyczny interes, to rozum, który w aspekcie celowym funkcjonuje wyłącznie jako nauka systematyczna, wraz z różnicami niweluje także ów identyczny interes. Nie dopuszcza żadnych innych określeń oprócz klasyfikacji społecznego przemysłu. Każdy jest tylko tym, kim się stał: użytecznym, odnoszącym sukcesy, doznającym niepowodzeń członkiem grup zawodowych i narodowych. Jest dowolnym reprezentantem swego geograficznego, psychologicznego, socjologicznego typu. Logika jest demokratyczna, traktuje wielkich i małych jednakowo. Ci pierwsi są prominentami, ci drudzy – ewentualnymi przedmiotami opieki społecznej. Nauka w ogólności odnosi się do przyrody i do ludzi tak jak szczegółowa nauka o ubezpieczeniach do życia i śmierci. Nieważne, kto umiera, chodzi o stosunek przypadków do zobowiązań towarzystwa ubezpiecze-

niowego. Formuła uwzględnia prawo wielkich liczb, nie cechy indywidualne. Zgodność tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe, zawiera się też już jawnie w intelekcie, intelekt bowiem postrzega to, co szczegółowe, tylko jako przypadek tego, co ogólne, to zaś, co ogólne – tylko jako tę stronę tego, co szczegółowe, od której można je ująć i posługiwać się nim. Sama nauka nie ma już żadnej świadomości siebie, jest narzędziem. Otóż oświecenie jest filozofią, która prawdę utożsamia z naukowym systemem. Próba uzasadnienia tej tożsamości, przez Kanta podjęta jeszcze w zamiarze filozoficznym, doprowadziła do pojęć, które nie mają żadnego sensu naukowego, nie są bowiem li tylko instrukcjami do manipulowania wedle reguł gry. Pojęcie samorozumienia się nauki sprzeczne jest z pojęciem samej nauki. Dzieło Kanta wykracza poza doświadczenie jako czystą operację, i dlatego jest dziś przez oświecenie wedle własnych swych pryncypiów odrzucone jako dogmatyczne. Punktem dojścia u Kanta jest potwierdzenie systemu naukowego jako postaci prawdy – tym samym myśl przypieczętowała swoją nicość, nauka bowiem jest ćwiczeniem technicznym, tak odległym od refleksji nad swym własnym celem jak inne rodzaje pracy pod presją systemu.

Moralne nauki oświecenia świadczą o rozpaczliwym wysiłku, by w miejsce osłabłej religii znaleźć intelektualne racje, które nakazywałyby wytrzymanie w społeczeństwie także wtedy, gdy motyw interesu zawodzi. Filozofowie jak autentyczni mieszczanie w praktyce paktują z potęgami, które wedle ich teorii są już skazane. Teorie są konsekwentne i twarde, nauki moralne propagandowe i sentymentalne, i to nawet wówczas, gdy trącą rygoryzmem – albo też są aktami przemocy, jakich można się dopuszczać na gruncie przeświadczenia, iż moralności wywieść się nie da, czego świadectwo składa Kant, powołując się na siły moralne jako na fakty. Kant, choć ostrożniejszy w tym względzie niż cała zachodnia filozofia, chciał wywieść obowiązek wzajemnego szacunku z prawa rozumu, zamysł ten jednak nie znajduje żadnego wsparcia w krytyce. Jest to zwykła dla myśli mieszczańskiej próba, by liczenie się z innymi – bez czego niemożliwa jest cywilizacja – uzasadnić inaczej niż przez interes materialny i przemoc, próba

wzniosła i iskrząca się paradoksami jak żadna przedtem, a ulotna jak wszystkie inne. Mieszczanin, który kierując się wyłącznie kantowskim motywem szacunku dla czystej formy prawa pozbawiłby się zysku, uchodziłby nie za człowieka oświeconego, ale za człowieka pełnego przesądów – za głupca. Kantowski optymizm, zgodnie z którym postępowanie moralne jest rozumne także wówczas, gdy postępek niegodziwy ma lepsze widoki powodzenia, rodzi się z przerażenia wobec nawrotu barbarzyństwa. Gdyby – pisał Kant w nawiązaniu do Hallera<sup>10</sup> – jedna z tych wielkich sił moralnych, jakimi są miłość wzajemna i szacunek, miała zaniknąć, „nicość (immoralizm) rozdziawioną paszczą pochłonęłaby całe królestwo istot (moralnych) jak kroplę wody”. Ale siły moralne wedle Kanta są wobec naukowego rozumu popędami i sposobami zachowania równie neutralnymi jak siły niemoralne – w które zresztą te pierwsze natychmiast się zmieniają, gdy skierowane są nie na ową ukrytą możliwość, lecz na pojednanie z potęgą. Oświecenie usuwa tę różnicę poza obręb teorii. Odnosi się do namiętności „*ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset*”<sup>11</sup>. Ustrój totalitarny potraktował to serio. Jeżeli dziewiętnastowieczny człowiek interesu, znajdujący się pod kontrolą własnej klasy społecznej, musiał przestrzegać Kantowskiej zasady poszanowania i wzajemnej miłości, to faszyzm, który uwolnił się od tej instytucji i stosując żelazną dyscyplinę oszczędza podległym mu narodom uczuć moralnych, nie potrzebuje przestrzegać już żadnej dyscypliny. Wbrew kategorycznemu imperatywowi, a za to w tym większej zgodności z czystym rozumem faszyzm traktuje ludzi jak rzeczy, ośrodki sposobów zachowania. Panujący starali się ochronić świat burżuazyjny przed zalewem jawnej przemocy, która faktycznie wtargnęła do Europy, tylko dopóty, dopóki ekonomiczna koncentracja nie posunęła się dostatecznie daleko. Przedtem jedynie biedacy i dzikusy byli narażeni na rozbuchany żywioł

<sup>10</sup> I. Kant, *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*. W: *Kants Werke*, wyd. cyt., t. 6, s. 449.

<sup>11</sup> „Jak gdyby chodziło o linie, płaszczyzny albo ciała” B. Spinoza: *Ethica*. Pars III: *Praefatio*. Przeł. I. Myśliński. Na nowo opr. L. Kołakowski. Warszawa 1954, s. 14.



kapitalizmu. Ustrój totalitarny przywraca jednak do praw myślenie kalkulujące i trzyma się nauki jako takiej. Jego kanonem jest własna krwawa sprawność. Ręka filozofii wypisała to na ścianie, od *Krytyki* Kanta do *Genealogii moralności* Nietzschego; ale jeden tylko doprowadził rzecz do końca, ze wszystkimi szczegółami. Dzieło markiza de Sade ukazuje „intelekt bez obcego kierownictwa” – uwolniony od kurateli mieszczański podmiot.

Samozachowanie jest konstytutywną zasadą nauki, duszą tabeli kategorii, nawet jeśli ma ona być rezultatem idealistycznej dedukcji, jak u Kanta. Nawet Ja, syntetyczna jedność apercepcji, instancja, którą Kant zowie najwyższym punktem, na którym zawieszona jest cała logika<sup>12</sup>, jest naprawdę zarówno produktem, jak warunkiem egzystencji materialnej. Jednostki, które muszą same troszczyć się o siebie, rozwijają Ja jako instancję refleksyjnej przeczności i nadzoru, Ja rozszerza się i kurczy wraz z szansami ekonomicznej samodzielności i własności środków produkcji w kolejnych pokoleniach. Na koniec przechodzi z wywłaszczonych burżuazyjnych przedsiębiorców na totalitarnych władców trustów, dla których nauka jest już tylko kwintesencją metod reprodukcji ujarzmionego społeczeństwa masowego. Markiz de Sade wcześniej wystawił pomnik ich zdolnościom planowania. Spisek władców przeciw ludom, możliwy dzięki nieuniknionej organizacji władców, jest od czasów Machiavellego i Hobbesa tak bliski oświeconemu duchowi jak mieszczańska republika. Dla ducha oświeconego wrogiem jest tylko autorytet, który nie ma sił, by zapewnić sobie posłuszeństwo, przemoc, która nie tworzy faktów. Póki nie zważa się, kto używa rozumu, jest on nie bardziej spokrewniony z przemocą niż z zapośredniczeniem; w zależności od sytuacji jednostek i grup rozum ukazuje wojnę albo pokój, tolerancję albo represje jako to, co dane. Demaskując cele treściowe jako władzę natury nad duchem, jako naruszenie własnego prawodawstwa, rozum ze swym formalizmem służyć może wszelkim naturalnym interesom. Myślenie staje się całkowicie narzędziem, zostaje na powrót włączone do natury. Dla panujących zaś ludzie stają się materiałem – jak materiałem jest cała natura dla

<sup>12</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. 1, s. 241, przypis.

społeczeństwa. Po krótkim interludium liberalizmu, kiedy to mieszczenie trzymali się wzajemnie w szachu, panowanie ukazuje się jako archaiczny straszak w swym kształcie po faszystowsku zrjonalizowanym. „Trzeba zatem – powiada książę de Francavilla do towarzystwa zebranego u króla Ferdynanda w Neapolu – zastąpić religijne chimery skrajnym terrorem; dość uwolnić lud od strachu przed piekłem, a przystanie na wszystko; ale ten chimeryczny strach zastąpić trzeba najsurowszym prawem karnym, które godzić będzie jedynie w sam lud, tylko lud bowiem sieje niepokój w państwie: tylko najniższe klasy rodzą niezadowolonych. Cóż obchodzi bogacza wyobrażenie cugli, których nie poczuje nigdy na samym sobie – jeżeli ten czczy pozór da mu prawo wyzyskiwania wszystkich tych, którzy żyją pod jego jarzmem? Nie znajdzie się pośród tej klasy takiego, który by nie zgodził się żyć w najgłębszym cieniu tyranii, dopóki w rzeczywistości tyranii tej podlegać będą inni”<sup>13</sup>. Rozum jest narzędziem kalkulacji, planu, w stosunku do celów jest neutralny, jego żywiołem jest koordynowanie. Co Kant uzasadnił transcendentalnie – związek poznania i planowania, który zrjonalizowanej aż po chwilę wytchnienia mieszczańskiej egzystencji w każdym szczególe nadaje charakter nieuniknionej celowości – tego na sto lat przed erą sportu dokonał empirycznie markiz de Sade. Nowoczesne ekipy sportowe, gdzie współdziałanie podlega ścisłym regułom, tak że żaden członek ekipy nie ma wątpliwości co do swej roli i każdy może być w każdej chwili zastąpiony przez czekającego już zmiennika – mają swój dokładny model w seksualnych teamach *Julii*, gdzie wykorzystuje się każdy moment, nie zaniedbuje żadnego otworu ciała i żaden organ nie pozostaje bezczynny. W sporcie jak we wszystkich branżach kultury masowej panuje napięta, celowa zapobiegliwość, choć niewtajemniczony obserwator nie zdoła domyślić się różnicy między poszczególnymi kombinacjami, sensu kolejnych odmian, którego miarą są arbitralnie ustanowione reguły. Własna architektoniczna struktura Kantowskiego systemu podobnie jak akrobatyczne piramidy orgii de

<sup>13</sup> D.A.F. de Sade, *Histoire de Juliette*. T. 5. Hollande 1797, t. 5, s. 319 i nast.

Sade'a i zasadniczość pierwszych łóż mieszczańskich – ich cynicznym odzwierciedleniem jest surowy regulamin towarzystwa libertynów ze *120 dni Sodomy* – zapowiada już wyzbytą merytorycznego celu organizację całości życia. W organizacjach takich bardziej niż o użycie chodzi o skrzyżne funkcjonowanie, o organizację, tak jak w innych zdemitologizowanych epokach – w Rzymie czasów cesarstwa, w epoce odrodzenia i baroku – schemat aktywności ważniejszy był niż jego treść. W czasach nowożytnych oświecenie wydobyło idee harmonii i spełnienia z hipostatycznego bytu w religijnych zaświatach i w formie systemu zrobiło z nich kryteria ludzkich dążeń. Gdy utopia – ta sama, która użyczyła nadziei rewolucji francuskiej – z całą siłą i bezsilnie zarazem wniknęła w niemiecką muzykę i filozofię, ustabilizowany ład mieszczański ostatecznie sfunkcjonalizował rozum. Rozum stał się bezcelową celowością, i dlatego właśnie daje się użyć do każdego celu. Jest planem samym w sobie. Totalitarne państwo manipuluje narodami. „Otóż to – powiada książę u Sade'a – rząd musi sam kierować ludnością, musi mieć w ręku wszystkie środki, aby ją wytępić, gdy się jej obawia, aby ją pomnożyć, gdy uważa to za niezbędną, i jedyną miarą jego sprawiedliwości musi być miara jego interesów lub namiętności, związana jedynie z namiętnościami lub interesami tych, którzy, jakeśmy powiedzieli, otrzymali odeń tyle władzy, ile trzeba, by spotęgować władzę rządu”<sup>14</sup>. Książę wskazuje drogę, którą od początku podążał imperializm, najstraszliwsza postać *ratio*. „...Odbierzcie ludowi, który chcecie ujarzmić, jego boga i zdemoralizujcie go; dopóki lud nie będzie miał innego boga, do którego mógłby zanosić modły, oprócz was, dopóki nie będzie miał innej moralności prócz waszej, dopóty będziecie nad nim panowali [...] toteż dajcie mu najrozleglejsze możliwości zbrodni; nie karajcie go nigdy – chyba że powstanie przeciwko wam”<sup>15</sup>.

Ponieważ rozum nie stawia żadnych celów merytorycznych, wszystkie afekty są mu równie dalekie. Są jedynie naturalne. Zasada, zgodnie z którą rozum jest tylko przeciwieństwem

<sup>14</sup> Tamże, s. 322 i nast.

<sup>15</sup> Tamże, s. 324.

wszelkiej nierozumności, stanowi podstawę prawdziwej opozycji między oświeceniem a mitologią. Mitologia mianowicie zna tylko ducha pogrążonego w naturze, ducha jako potęgę natury. Wewnętrzne porywy – tak samo jak siły zewnętrzne – są dla niej żywymi mocami pochodzenia boskiego lub demonicznego. Oświecenie natomiast zabiera wszelki związek, sens, życie i umieszcza je wyłącznie w podmiotowości, która dopiero przez tę rewindykację naprawdę się konstytuuje. Rozum jest tu chemicznym czynnikiem, który wchłania w siebie własną substancję rzeczy i sprawia, że ulatnia się ona w czystej autonomii samego rozumu. Aby uwolnić się od zabobonnego strachu przed naturą, rozum zdemaskował obiektywne ośrodki działania i postaci jako osłony chaotycznego materiału, a ich wpływ na człowieka potępił jako zniewolenie – aż podmiot zgodnie ze swą ideą stał się jedynym, nieograniczonym, pustym autorytetem. Wszelka siła natury jest już tylko niezróżnicowaną magmą, stawiającą opór abstrakcyjnej władzy podmiotu. Szczególną mitologią, z którą zachodnie oświecenie, także w formie kalwinizmu, musiało się rozprawić, była katolicka nauka o *ordo* oraz pogańska religia ludowa, nadal krzewiąca się bujnie pod osłoną tej nauki. Od niej chciała uwolnić ludzkość mieszczańska filozofia. Ale emancypacja poszła dalej, niż jej humanistyczni twórcy sobie zamyślali. Uwolniona gospodarka rynkowa była zarazem aktualną postacią rozumu i siłą, o którą rozum się roztrzaskał. Romantyczni reakcyoniści wypowiedzieli tylko to, co stało się doświadczeniem samej burżuazji: że wolność w ich świecie prowadzi do zorganizowanej anarchii. Katolicka kontrreformacja miała w swej krytyce oświecenia tyleż słuszności, co oświecenie krytykując katolicyzm. Oświecenie opowiedziało się za liberalizmem. Jeżeli wszystkie afekty są tyle samo warte, to samo zachowanie, które i tak określa kształt systemu, stanowi również najbardziej prawdopodobną maksymę postępowania. W wolnej gospodarce rynkowej powinno mieć pełną swobodę. Mroczni pisarze zarania ery mieszczańskiej – Machiavelli, Hobbes, Mandeville – którzy przyświadczały egoizmowi jaźni, tym samym uznawali społeczeństwo jako zasadę destrukcyjną i zaprzeczali harmonii, zanim jeszcze ta ostatnia została przez pisarzy jasnych,

klasyków, wyniesiona do rangi oficjalnej doktryny. Zachwalali totalność mieszczańskiego porządku jako potwora, który na koniec pochłonął jedno i drugie, to, co ogólne, i to, co szczegółowe, społeczeństwo i jaźń. W miarę rozwoju systemu gospodarczego, w którym panowanie prywatnych grup nad aparatem gospodarczym dzieli i różni ludzi, samozachowanie, przez rozum utrwalone w identycznej postaci, ten uprzedmiotowiony instykt mieszczańskiego indywiduum, okazuje się niszczyielską siłą natury, nieodłączną od autodestrukcji. Samozachowanie zlewa się z samozniszczeniem. Czysty rozum staje się nierozumnością, procedurą wolną od błędów i od treści. Owa utopia zaś, zapowiadająca pojednanie między naturą a jaźnią, irracjonalna i zarazem rozumna, wraz z rewolucyjną awangardą opuściła kryjówkę, którą miała w niemieckiej filozofii, jako idea zjednoczenia wolnych ludzi i ściągnęła na siebie całą furię mieszczańskiej *ratio*. W społeczeństwie takim jakie jest, mimo żałosnych usiłowań moralistów, którzy jako najbardziej racjonalny środek propagują człowieczeństwo, samozachowanie nadal wolne jest od utopii zdemaskowanej już jako mit. Sprytne samozachowanie w przypadku tych, którzy znajdują się u góry, polega na walce o faszystowską władzę, a w przypadku jednostek – na dostosowaniu się do niesprawiedliwości za wszelką cenę. Oświecony rozum nie umie znaleźć kryteriów, aby wyodrębnić jakiś popęd w sobie i w stosunku do innych popędów, podobnie jak nie umie uporządkować kosmosu według sfer. Swego czasu słusznie odkrył, że hierarchia w przyrodzie jest refleksem średniowiecznego społeczeństwa, a późniejsze próby wskazania nowego obiektywnego porządku wartości naznaczone były piętnem kłamstwa. Irracjonalizm, który przejawia się w takich nieciekawych rekonstrukcjach, daleki jest od tego, by stawić czoła przemysłowej *ratio*. Jeżeli wielka filozofia – z Leibnizem i Heglem – dopatrywała się roszczenia do prawdy również w tych subiektywnych i obiektywnych manifestacjach, które same nie są jeszcze myślami – w uczuciach, instytucjach, dziełach sztuki – to irracjonalizm, pod tym jak i pod innymi względami pokrewny ostatniemu odpryskowi oświecenia, nowoczesnemu pozytywizmowi, izoluje uczucia, religię i sztukę od wszystkiego, co się zowie

nauką. Ogranicza wprawdzie chłodny rozum na rzecz bezpośredniego życia, owo życie jednak traktuje po prostu jako zasadę wrogą myśli. W świetle tej wrogości uczucie, a ostatecznie wszelka ludzka ekspresja, ba – kultura w ogóle zostaje zwolniona z odpowiedzialności wobec myślenia, i w efekcie zmienia się w zneutralizowany element wszechogarniającej *ratio* systemu ekonomicznego, od dawna już irracjonalnego. Rozum nigdy nie mógł liczyć wyłącznie na własną atrakcyjność i uzupełniał ją kultem uczucia. A nawołując do uczuć, zwraca się przeciwko własnemu medium, myśleniu, które jemu samemu, wyobcowanemu rozumowi, zawsze wydawało się podejrzane. Egzaltacja czułych kochanków w filmie to cios w nieskłoną do wzruszeń teorię, a jej przedłużeniem są sentymentalne argumenty przeciwko myśli, która atakuje niesprawiedliwość. Ale gdy uczucia przestają w ideologię, nie umniejsza to w niczym wzgardy, jaka otacza je w rzeczywistości. Że zaś na tle gwiazdnych wyżyn, na jakie wynosi je ideologia, wydają się zawsze nazbyt wulgarne, przyczynia się to dodatkowo do ich niesławy. Wyrok na uczucia zapadł już z chwilą formalizacji rozumu. Nawet samozachowanie jako naturalny popęd wraz z innymi spontanicznymi odruchami ma nieczyste sumienie, tylko skrzętna zapobiegliwość i instytucje, które mają jej służyć – usamodzielnione struktury zapośredniczające, aparat, organizacja, systematyczność – mają jeszcze tak w poznaniu, jak i w praktyce opinię rozumnych; uczucia nie mają prawa bytu poza tymi instytucjami.

Oświecenie nowszych czasów od początku stało pod znakiem radykalizmu: to różni je od wszystkich wcześniejszych stadiów demitologizacji. Gdy z nowym sposobem społecznego bycia w dzieje powszechne wkraczała nowa religia i mentalność, wraz z dawnymi klasami, plemionami i ludami z reguły obalano w proch także dawnych bogów. Zwłaszcza gdy jakiś lud podążając za swym losem przechodził do nowej formy życia społecznego – np. Żydzi – tradycyjnie kulturowane zwyczaje, uświęcone czynności i przedmioty czci wyklinano – odtąd miały wzbudzać odrazę i strach. Lęki i idiosynkrazje dzisiejsze, wyszydzane i odstręczające cechy charakteru można rozszyfrować jako znamiona postępu w rozwoju

człowieka. Od wstępu do odchodów i ludzkiego mięsa aż po pogardę dla fanatyzmu, lenistwa oraz duchowej i materialnej nędzy wiedzy linia zachowań niegdyś stosownych i niezbędnych, a potem zohydronych. Jest to linia zniszczenia i cywilizacji. Każdy krok był krokiem naprzód, etapem oświecenia. Ale podczas gdy wszystkie dawniejsze przemiany, przejście od preanimizmu do magii, od kultury matriarchalnej do patriarchalnej, od politeizmu właścicieli niewolników do katolickiej hierarchii, ustanawiały w miejsce dawnych mitologii nowe, tyle że oświecone, a więc boga zastępów w miejsce wielkiej matki, kult baranka w miejsce totemu, to światło oświeconego rozumu rozbiło jako mit wszelkie oddanie, które uważało się za obiektywne, ugruntowane w rzeczy. Wszystkie uprzednio dane więzi stały się tabu, łącznie z tymi, które były niezbędne dla istnienia samego burżuazyjnego porządku. Instrument, dzięki któremu mieszczaństwo doszło do władzy – uwolnienie sił, powszechna wolność, samostanowienie, krótko mówiąc oświecenie – obrócił się przeciwko mieszczaństwu z chwilą, gdy mieszczański porządek jako system panowania zmuszony został do stosowania ucisku. Oświecenie zgodnie ze swą zasadą nie może tolerować nawet minimum wiary, bez wiary zaś świat mieszczański nie może istnieć. Oświecenie nie świadczy panowaniu rzetelnych usług, jak to czyniły zawsze dawne ideologie. Jego antyautorytarna tendencja, która – choć tylko podskórnie – komunikuje się z tamtą utopią w pojęciu rozumu, sprawia w końcu, że ustabilizowana burżuazja odnosi się do oświecenia równie wrogo jak arystokracja, z którą rychło też wchodzi w sojusz. Zasada antyautorytarna musi wreszcie obrócić się w swoje przeciwieństwo, w instancję przeciwną rozumowi: znosi wszystko, co samo przez się stanowi więź, a tym samym pozwala panowaniu suwerennie i wedle własnych potrzeb dekretować, co jest wiążące, i dowolnie tym manipulować. Filozofia, która nie umiała poradzić sobie z uzasadnieniem cnoty obywatelskiej i miłości bliźniego, ogłosiła cnotami także autorytet i hierarchię, gdy te na gruncie oświecenia dawno już stały się kłamstwami. Ale nawet w obliczu takiej perwersji własnych zasad oświecenie nie znajdowało argumentów, ponieważ szczerą prawdą nie ma żadnej przewagi nad zniekształceniem, racjonalizacja nie ma

żadnej przewagi nad *ratio*, dopóki nie będą mogły wykazać się np. większą przydatnością praktyczną. Wraz z formalizacją rozumu sama teoria, jeżeli chce być czymś więcej niż znakiem neutralnej metody, staje się pojęciem niezrozumiałym, a myślenie uchodzi za sensowne tylko pod warunkiem, że wyzbywa się sensu. Wprężone w panujący sposób produkcji oświecenie, dążące do podkopania porządku – teraz już represyjnego – samo doprowadza się do rozkładu. Znalazło to już wyraz we wczesnych atakach, jakie oświecenie w swej wersji popularnej przypuszczało na nieubłagane wszystko homogenizującą machinę myśli Kanta. Jeżeli Kantowska filozofia moralna ograniczała swą oświeceniową krytykę, by ocalić możliwość rozumu, to bezrefleksyjna myśl oświeceniowa, kierująca się względami samozachowania, wołała zawsze – odwrotnie – sama rozpuścić się w sceptycyzmie, aby pozostawić dość miejsca dla istniejącego porządku.

Dzieło markiza de Sade, podobnie jak dzieło Nietzschego, stanowi natomiast bezkompromisową krytykę praktycznego rozumu, wobec której krytyka wielkiego homogenizatora wydaje się rewokacją własnego myślenia. Zasada scjentyficzna zostaje tu spotęgowana do tego stopnia, że przerasta w destrukcję. Kant tak długo oczyszczał prawo moralne we mnie z wszelkich elementów heteronomicznej wiary, aż szacunek dla prawa moralnego stał się wbrew jego zapewnieniom już tylko naturalnym faktem psychologicznym, tak jak niebo gwiazdziste nade mną – faktem fizykalnym. „Fakt rozumu” – mówi sam Kant<sup>16</sup>, „ogólny instynkt społeczny” – powiada Leibniz<sup>17</sup>. Fakty jednak nie liczą się tam, gdzie ich nie ma. Sade nie zaprzecza istnieniu faktów. Justyna, która z dwóch siostr jest tą dobrą, to męczennica prawa moralnego. Julia natomiast wyciąga konsekwencje, których burżuazja wołałaby uniknąć: demonizuje katolicyzm jako najnowszą mitologię, a wraz z katolicyzmem – cywilizację w ogóle. Energie, które odnosiły się do sakramentu, zwracają się ku świętokradztwu. Ale ten zwrot przenosi się na wszelką wspólnotę. Zresztą Julia nie

<sup>16</sup> I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 54, s. 73, s. 80 i in.

<sup>17</sup> G.W. Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. T. 1. Ks. 1, rozdz. 2, § 9. Przeł. I. Dąbska. Warszawa 1955, s. 78.



zachowuje się bynajmniej fanatycznie, jak katolicyzm wobec Inków, a jedynie skrzętnie i w sposób oświecony uprawia świętokradztwo, które katolicy mają we krwi jeszcze z czasów archaicznych. Prehistoryczne zachowania, które cywilizacja uczyniła tabu, napiętnowane jako bestialstwo i zmienione w czynniki destrukcji, wiodły żywot podziemny. Julia uprawia je już nie jako zachowania naturalne, lecz jako zachowania obłożone tabu. Kompensuje więc wartościujący sąd, który je potępia – a jest nieuzasadniony, gdyż nieuzasadnione są wszystkie sądy wartościujące – sądem przeciwnym. Gdy Julia powtarza prymitywne reakcje, nie są to już reakcje prymitywne, lecz bestialskie. Julia, nieco podobna do markizy de Merteuil z *Niebezpiecznych związków*<sup>18</sup>, ucieleśnia – by uciec się do terminologii psychologicznej – nie libido niewysublimowane lub regresywne, lecz intelektualną radość z regresji, *amor intellectualis diaboli*, rozkosz pobicia cywilizacji jej własną bronią. Julia kocha system i konsekwencję! Posługuje się znakomicie narzędziami racjonalnego myślenia. Gdy chodzi o samoopanowanie się, jej nauki mają się niekiedy do nauk Kantowskich jak poszczególny przypadek do ogólnego twierdzenia. „Cnota zatem – czytamy u Kanta<sup>19</sup> – o ile ugruntowana jest w wewnętrznej wolności, zawiera także pewien pozytywny nakaz dla ludzi, mianowicie by poddać wszystkie swe zdolności i skłonności jego (rozumu) władzy, czyli nakaz panowania nad sobą, który idzie przed zakazem, mianowicie by nie dać uczuciom i skłonnościom panować nad sobą (obowiązek apatii): albowiem, gdy rozum nie ujmie rządów w swe ręce, one – uczucia i skłonności – właśnie mają władzę nad ludźmi”. Julia zaś tak oto naucza samodyscypliny zbrodni: „Proszę najpierw rozważyć swój plan na kilka dni naprzód, zastanowić się nad wszystkimi jego następstwami, zbadać starannie, co może panu dopomóc, [...] co ewentualnie mogłoby pana zdradzić, i proszę rozważać te rzeczy z taką zimną krwią, jak gdyby był pan pewien, że pana zdemaskują”<sup>20</sup>. Twarz mordercy musi okazywać maksymalny spokój. „...Niech pan okazuje spokój

<sup>18</sup> Por. przedmowa Henryka Manna do edycji Insel-Verlag.

<sup>19</sup> *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, wyd. cyt., s. 408.

<sup>20</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 4, s. 58.

i obojętność, niech pan spróbuje zdobyć się w tej sytuacji na zimną krew [...] bez pewności, że nie będzie pan miał najmniejszych wyrzutów sumienia, a tę pewność zyskuje się jedynie przez oswojenie ze zbrodnią, bez tej pewności więc, jak powiadam, nigdy nie zdoła pan zapanować nad mimiką...”<sup>21</sup>. Wolność od wyrzutów sumienia jest dla formalistycznego rozumu równie istotna jak wolność od miłości lub nienawiści. Skrucha zakłada przeszłość – która wbrew popularnej ideologii dla burżuazji nigdy nie miała znaczenia – jako coś istniejącego; skrucha to recydywa, a jeżeli dla burżuazyjnej praktyki skrucha ma cokolwiek na swe usprawiedliwienie, to tylko gdy chroni przed recydywą. Spinoza powiada przecież za stoikami: „*Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur, sed is, quem facti poenitet, bis miser seu impotens est*”<sup>22</sup>. Całkiem w duchu księcia de Francavilla dorzuca wprawdzie zaraz potem: „*terret vulgus, nisi metuat*”<sup>23</sup> i jako dobry makiawielista sądzi, że pokora i skrucha, podobnie jak strach i nadzieja, choć sprzeczne z rozumem, mogą być prawdziwie użyteczne. „Koniecznym warunkiem cnoty jest apatia (traktowana jako siła) – mówi Kant<sup>24</sup>, odróżniając poniekąd na modłę Sade’a „apatie moralną” od apatii w sensie obojętności na bodźce zmysłowe. Entuzjazm jest rzeczą złą. Siła cnoty bierze się ze spokoju i stanowczości. „Jest to stan zdrowia w życiu moralnym; natomiast afekt, nawet jeżeli wywołany jest wyobrażeniem dobra, to chwilowe olśniewające zjawisko, które pozostawia po sobie zmęczenie”<sup>25</sup>. Przyjaciółka Julii, Clairwil, to samo mówi o występku.<sup>26</sup> „Moja dusza jest twarda, i daleko mi do tego, bym wrażliwość przekładała nad szczęsną apatię, którą się cieszę. O Julio [...] chyba się mylisz co do tej niebezpiecznej wrażliwości, którą tylu głupców poczytuje sobie za coś dobrego.” Apatia pojawia się w tych zwrotnych punktach

<sup>21</sup> Tamże, s. 60 i nast.

<sup>22</sup> „Skrucha nie jest cnotą, czyli nie powstaje z rozumu, lecz ten, kto żałuje jakiegoś czynu, jest podwójnie nieszczęśliwy, czyli bezsilny”. B. Spinoza, *Ethica*, Pars IV, Prop. LIV. Wyd. cyt., s. 299.

<sup>23</sup> „Sroży się tłum, jeśli się nie boi”. Tamże, Schol.: wyd. cyt., s. 300.

<sup>24</sup> *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, wyd. cyt., s. 408.

<sup>25</sup> Tamże, s. 409.

<sup>26</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 2, s. 114.

historii burżuazji, a także historii starożytnej, gdy w obliczu przemożnej tendencji historycznej *pauci beati* uświadamiają sobie swą bezsilność. Oznacza ona wycofanie indywidualnej spontaniczności w sferę życia prywatnego, które dopiero wskutek tego ustanowione zostaje jako właściwie mieszczańska forma egzystencji. Stoicyzm – a jest to przecież filozofia mieszczańska – wskazując na cierpienia innych sprawia, że uprzywilejowanym łatwiej jest pogodzić się z zagrożeniami, które ich dotyczą. Stoicyzm umacnia ogólność w ten sposób, że do rangi zasady jako ochronę przed ogólnością wynosi życie prywatne. Sfera prywatna burżuazji to zdegenerowany dorobek kulturalny klasy wyższej.

Dla Julii nauka jest wyznaniem wiary. Wszelki kult, którego racjonalności nie można dowieść, napawa ją obrzydzeniem: wiara w Boga i jego martwego syna, przestrzeganie dziesięciorga przykazań, przekładanie dobra ponad zło, zbawienia nad grzech. Pociągają ją reakcje, które przez legendy cywilizacji zostały obłożone klątwą. Operuje semantyką i składnią logiczną jak najnowocześniejszy pozytywizm, ale – w przeciwieństwie do tego funkcjonariusza najnowszej administracji – nie kieruje swej analityczno-językowej krytyki przeciwko myśleniu i filozofii, lecz jako nieodrodna córka wojującego oświecenia – przeciw religii. „Martwy Bóg! – mówi o Chrystusie<sup>27</sup> – doprawdy, nic komiczniejszego niż to niedorzeczne zestawienie z katolickiego słownika: Bóg, czyli wieczność; śmierć, czyli zaprzeczenie wieczności. Głupi chrześcijanie, i cóż wy chcecie począć ze swoim martwym Bogiem?” Przemiana tego, co zostało bez naukowych dowodów potępione, w coś godnego zachodu, a tego, co było bezzasadnie uznane, w przedmiot odrazy, przewartościowanie wartości, „odwaga czynienia rzeczy zakazanych”<sup>28</sup>, bez owego zdradzieckiego „A niech tam!”, bez biologicznego idealizmu Nietzschego – oto specyficzna namiętność Julii. „Czyż trzeba pretekstu, by popełnić przestępstwo?” – wykrzykuje jej dobra przyjaciółka, księżna Borghese, całkiem w duchu nietzscheańskim<sup>29</sup>. Nietzsche głosi

<sup>27</sup> Tamże, wyd. cyt., s. 282.

<sup>28</sup> F. Nietzsche: *Umwertung...*, wyd. cyt., s. 213.

<sup>29</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 4, s. 204.

kwintesencję jej doktryny.<sup>30</sup> „Słabi i nieudani niechaj wyginą: oto pierwsze prawo naszej miłości bliźniego. Należy im w tym nawet dopomóc. Nad wszelki występki szkodliwsze jest – litość czynu dla wszystkiego, co niewydarzone i słabe – chrześcijaństwo...”<sup>31</sup> Chrześcijaństwo, „osobliwie zainteresowane w tym, by zawładnąć tyranami i przywieść ich do zasad braterstwa [...] rozgrywa tu partię słabego; reprezentuje go, musi przemawiać jak on [...] Możemy być przekonani, że ten sojusz w rzeczywistości zrodził się z inicjatywy słabego, i przez niego też został wprowadzony w życie, gdy przypadkiem raz wpadła mu w ręce władza kapłana”<sup>32</sup>. Oto przyczynek Noirceuil, mentora Julii, do genealogii moralności. Nietzsche złowrogo wysławia możnych tego świata i ich okrucieństwo zwrócone „na zewnątrz, tam, gdzie się zaczyna obczyzna”, tzn. w stosunku do wszystkiego, co nie należy do nich samych. „Tam używają zwolnienia od wszelkiego przymusu społecznego, w puszczy wynagradzają sobie napięcie, spowodowane długim zamknięciem i ujęciem w płoty pokoju, poracają ku niewinności sumienia drapieżców, jako radosne potwory, które może po okropnym szeregu mordów, podpaleń, zgwałceń i znęcań się odchodzą z junactwem i równowagą duchową, jakby spełnili jeno psotę uczniacką, w przekonaniu, że poeci znów na długo będą mieli co opiewać i słać [...] Ta »śmiałość« ras dostojnych, szalona, niedorzeczna, nagła w swym wyjawie, ta nieobliczalność, nawet nieprawdopodobieństwo jej przedsięwzięć [...] jej obojętność i pogarda dla bezpieczeństwa, ciała, życia, wygody, jej przerażająca pogoda i głęboka rozkosz w wszelkiem niszczeniu, we wszystkich uciechach zwycięstw i okrucieństwa...”<sup>33</sup> – ta śmiałość, którą głosi Nietzsche, porwała też Julię. „Życ niebezpiecznie” to także jej przesłanie: ...oser tout dorenavant sans peur<sup>34</sup>. Są słabi i mocni, są klasy, rasy i narody, które panują, i te, które żyją

<sup>30</sup> Na to powinowactwo zwrócił uwagę E. Dühren w *Neue Forschungen*, Berlin 1904, s. 453 i nast.

<sup>31</sup> F. Nietzsche: *Umwertung...*, wyd. cyt., s. 218.

<sup>32</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 4, s. 204.

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*. Przeł. L. Staff. Warszawa–Kraków 1913, s. 35 i nast.

<sup>34</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 1, s. 300.

w podległości. „Gdzież – woła pan de Verneuil<sup>35</sup> – śmiertelnik dość głupi, by wbrew wszelkiej oczywistości zapewniać, że ludzie rodzą się wedle prawa i faktycznie równi! Formułowanie podobnych paradoksów zastrzeżone było dla takiego wroga ludzkości jak Rousseau, bo, sam słabeusz, chciał ściągnąć na swój poziom tych, do których nie umiał się wznieść. Ale jakim czołem, pytam, Pigmej mierzący cztery stopy i dwa cale mógłby przyrównywać się wzrostem i mocą do modela, któremu natura użyczyła siłę i postać Herkulesa? Toż jakby muchę porównywać ze słoniem! Siła, piękność, postawa, wymowność: oto cnoty, które u zarania społeczeństwa decydowały o autorytecie władców”. „Żądać od siły – ciągnie dalej Nietzsche<sup>36</sup> – by objawiała się nie jako siła, aby nie była chęcią przemożenia, chęcią obalenia, chęcią owładnięcia, pragnieniem wrogów i oporów i triumfów, jest równie niedorzeczne, jak żądać od słabości, by objawiała się jako siła”. „Jakże to chcecie – prawi Verneuil<sup>37</sup> – by ten, kto od natury otrzymał wyjątkowe zadatki na zbrodniarza, czy to z racji wyższości sił, subtelności organów, czy to skutkiem stosownego wychowania lub bogactw; jakże to, powiadam, chcecie osobnika takiego sądzić wedle tych samych praw, co osobnika, którego wszystko skłania do cnoty albo umiaru? Czy prawo, które obu skarże jednakowo, będzie sprawiedliwe? Czy jest rzeczą naturalną, by ten, którego wszystko przywodzi do czynienia zła, traktowany był tak samo jak ten, którego wszystko popycha do ostrożności?”

Gdy obiektywny ład natury skwitowano jako przesąd i mit, pozostaje natura jako masa materii. Nietzsche nie zna prawa, „które byśmy nie tylko uznawali, ale także uznawali jako nadrzędne wobec nas”<sup>38</sup>. O ile intelekt, awansowany przez kryteria samozachowania, postrzega jakieś prawo życia, to jest to prawo silniejszego. Jeżeli nawet prawo to ze względu na formalizm rozumu nie może wyznaczać żadnego koniecznego wzorca po-

<sup>35</sup> D.A.F. de Sade, *Histoire de Justine*. T. 4. Hollande 1797. s. 4 (Cytowane również przez Dührena, *Neue Forschungen*, wyd. cyt., s. 452).

<sup>36</sup> *Z genealogii moralności*, wyd. cyt., s. 41.

<sup>37</sup> *Justine*, wyd. cyt., t.4, s. 7.

<sup>38</sup> *Nachlaß. Werke*, wyd. cyt., t. 11, s. 214.

stępowania, to w każdym razie ma wobec zakłamaney ideologii tę przewagę, że trzyma się faktów, Winę – naucza Nietzsche – ponoszą słabi, którzy sprytnie obchodzą prawo naturalne. „Chorowici są wielkiem niebezpieczeństwem dla człowieka: nie zli, nie »zwierzęta drapieżne« – ci, którzy już z urodzenia są rozbitkami, obalonymi, złamanymi – oni to, słabi, podminowują najbardziej życie pod człowiekiem, zatruwają i zarażają wątpieniem naszą ufność do życia, do człowieka, do siebie samych”<sup>39</sup>. To słabi sprowadzili na świat chrześcijaństwo – przedmiot odrazy i nienawiści tak Nietzschego, jak Sade’a. „...represje słabego wobec silnego nie są prawdą natury; są prawdą ducha, ale nie ciała; aby stosować represje, słaby musi użyć sił, których nie dostał; musi przybrać charakter, który nie jest mu dany, musi poniekąd zadać gwałt naturze. Co natomiast naprawdę wynika z praw tej mądrej matki, to to, że silny rani słabego, gdyż silnemu nie trzeba do tego nic więcej ponad to, co otrzymał od natury; silny nie musi – jak słaby – stroić się w inny charakter niż swój własny; obraca tylko przyrodzone przymioty w zewnętrzne działanie. Wszystko, co stąd wynika, jest zatem naturalne: ucisk ze strony silnego, gwałtowne czyny, okrucieństwa, tyrania, niesprawiedliwość [...] wszystko to jest czyste jak ręka, która w nim te cechy uformowała; i jeżeli on sam czyni użytek ze swych praw, aby pognębić i ograbić słabego, popełnia rzecz najnaturalniejszą w świecie [...] Nie powinniśmy tedy nigdy mieć skrupułów z powodu tego, co możemy odebrać słabemu, nie my bowiem popełniamy przestępstwo, przestępstwem jest raczej obrona lub zemsta słabego”<sup>40</sup>. Gdy słaby się broni, dopuszcza się tym samym bezprawia, gdyż „wykracza ze swego charakteru słabości, wpojonego mu przez naturę: natura stworzyła go na to, by był niewolnikiem i biedakiem, on zaś nie chce się jej podporządkować i tym samym poczyna sobie bezprawie”<sup>41</sup>. W tak kapitalnych słowach Dorval, przywódca jednego z szacownych paryskich gangów, roztacza przed Julią tajemne *credo* wszelkich klas panujących, które Nietzsche, w postaci wzbogaconej

<sup>39</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, wyd. cyt., s. 147.

<sup>40</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 1, s. 208.

<sup>41</sup> Tamże, s. 211 i nast.

o psychologię resentymentu, rezerwował dla współczesności. Nietzsche podobnie jak Julia podziwia „piękną straszliwość czynu”<sup>42</sup>, choć jako niemiecki profesor różni się od markiza de Sade tym, że dezawuuje przestępców kryminalnych, gdyż ich egoizm „kieruje się ku tak nikczemnym celom i do nich się też ogranicza. Gdy cele są wielkie, ludzkość ma inną miarę i »zbrodni«, choćby najstraszliwszej, za taką nie uważa”<sup>43</sup>. Taki przesąd w stosunku do wielkości, w istocie charakterystyczny dla świata mieszczańskiego, oświeconej Julii jest jeszcze obcy, w oczach Julii gangster nie będzie mniej sympatyczny od ministra, jeśli nawet ofiary jego co do ilości przedstawiają się skromniej. Dla Niemca jednak piękno rodzi się ze skali oddziaływania, pośród całego zmięzchu bogów Niemiec nie może wyzbyć się idealistycznego nawyku, który chce wieszać małych złodziejasków, a z imperialnych wypraw zbójceckich czyni dziejową misję. Niemiecki faszyzm, wyniosłszy kult siły do rangi historycznej doktryny, doprowadził go zarazem do absurdu. Jako oskarżenie cywilizacji moralność panów jest opaczną wyrazicielką uciśnionych: nienawiść do skarlałych instynktów zdradza obiektywnie prawdziwą naturę wychowawcy-oprawcy, która w jego ofiarach jedynie się ujawnia. Jako potęga i religia państwowa moralność panów stoi wszelako całkowicie po stronie cywilizacyjnych *powers that be*, po stronie zwartej większości, resentymentu i wszystkiego, przeciwko czemu sama kiedyś występowała. Urzeczywistnienie idei Nietzschego zaprzecza im i zarazem obnaża ich prawdę, mimo całej aprobaty dla życia nieodmiennie wrogą duchowi rzeczywistości.

Jeżeli skrucha uchodzi za nonsens, to litość jest po prostu grzechem. Kto jej ulega, „narusza powszechne prawo: a przeto litość, daleka od tego, by być cnotą, staje się faktycznie występkiem, gdy przywodzi nas do obalania nierówności wynikającej z praw natury”<sup>44</sup>. Sade i Nietzsche rozpoznali, że po sformalizowaniu rozumu litość pozostaje jeszcze poniekąd zmysłową

<sup>42</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*. Przeł. St. Wyrzykowski. Warszawa 1907, s. 102.

<sup>43</sup> *Nachlaß*, wyd. cyt., t. 12, s. 108.

<sup>44</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 1, s. 313.

świadomością tożsamości tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe, jako naturalizowane zapośredniczenie. Litość to najbardziej zniewalający przesąd, „*quamquis pietatis specimen prae se ferre videatur*”, jak powiada Spinoza<sup>45</sup>, „kogo bowiem nie skłania do pomagania innym ani rozum, ani współczucie, tego słusznie zwą nieludzkim”<sup>46</sup>. *Commiseratio* to człowieczeństwo w postaci bezpośredniej, ale zarazem „*mala et inutilis*”<sup>47</sup>, mianowicie jako przeciwieństwo męskiej dzielności, która od rzymskiej *virtus* poprzez Medyceuszy aż po *efficiency* za Fordów zawsze była jedyną prawdziwą cnotą mieszczańską. Clairwil nazywa litość uczuciem babskim i dziecinnym, chełpiąc się swoim „stoicyzmem”, „spokojem namiętności”, który pozwala jej „robić wszystko i wszystko wytrzymać bez wstrząsów”<sup>48</sup>. „...litość bynajmniej nie jest cnotą, to słabość zrodzona z lęku i nieszczęścia, słabość, którą trzeba przewyciężyć zwłaszcza wtedy, gdy pracuje się nad przewyciężeniem nadmiernej wrażliwości nerwów, to bowiem jest nie do pogodzenia z maksymami filozofii.”<sup>49</sup> Właśnie kobieta jest źródłem „wybuchów bezgranicznej litości”<sup>50</sup>. Sade i Nietzsche wiedzieli, że ich nauka o grzechu litości należy do dawnego dziedzictwa mieszczańskiego. Ten ostatni powołuje się na wszystkie „mocne epoki”, na „dostojne kultury”, ten pierwszy na Arystotelesa<sup>51</sup> i na perypatetyków<sup>52</sup>. Litość nie może się ostać wobec filozofii. Nawet Kant nie czyni tu wyjątku. Litość to według niego „pewnego rodzaju miękkość”, nie mająca w sobie nic z „dostojeństwa cnoty”<sup>53</sup>. Kant nie dostrzega jednak, że również zasada „ogólnej

<sup>45</sup> „... chociaż przybiera na siebie pozory moralności”. *Ethica*, Pars IV, Appendix Cap. XVI, wyd. cyt., s. 327.

<sup>46</sup> Tamże, wyd. cyt., s. 296.

<sup>47</sup> „złe i niepożyteczne”, tamże, Prop. L., Schol.: , wyd. cyt, s. 295.

<sup>48</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 2, s. 125.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner. Werke*, wyd. cyt., t. 8, s. 204.

<sup>51</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 1, s. 313.

<sup>52</sup> Tamże, wyd. cyt., t. 2, s. 126.

<sup>53</sup> I. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Akademie-Ausgabe, t. 2, s. 215 i nast.



przychylności wobec rodzaju ludzkiego”<sup>54</sup>, którą w przeciwieństwie do racjonalizmu Clairwil chciałby zastąpić litość, podpada pod zarzut irracjonalizmu dokładnie tak samo jak owa „dobrotliwa namiętność”, która łatwo przywieść może człowieka, by stał się „próżniakiem o miękkim sercu”. Oświecenie nie daje się ludzić, fakt ogólny nie ma tu żadnej przewagi nad szczegółowym, wszechogarniająca miłość – nad miłością ograniczoną. Litość ma złą opinię. Podobnie jak Sade także Nietzsche powołuje się na *ars poetica*. „Grecy według Arystotelesa cierpieli często na nadmiar litości: stąd konieczność wyładowania się w tragedii. Widzimy, jak podejrzana wydawała im się ta skłonność. Jest zagrożeniem dla państwa, odbiera niezbędną twardość i surowość, sprawia, że herosi zachowują się jak płaczki itd.”<sup>55</sup> Zaratustra rzecze: „Ile dobroci, tyle słabości widzę. Ile sprawiedliwości i współczucia, tyle słabości”<sup>56</sup>. W istocie w litościwym współczuciu zawiera się pewien moment sprzeczny ze sprawiedliwością, choć Nietzsche wrzuca jedno i drugie do tego samego worka. Litość potwierdza regułę niehumanizmu poprzez wyjątek, który czyni w praktyce. Wedle zasady litości niesprawiedliwość ma być zniesiona za sprawą miłości bliźniego, ta zaś jest przypadkowa, a zatem litość uznaje niewzruszone prawo powszechnego wyobcowania i stara się je jedynie złagodzić. Owszem, człowiek litościwy jako jednostka reprezentuje roszczenie ogólności, mianowicie roszczenie do życia, przeciwko ogólności, przeciwko naturze i społeczeństwu, które roszczenie to odrzucają. Ale jedność z tym, co ogólne, z ogólnością wewnątrz siebie, którą uruchamia indywiduum, okazuje się słaba, a przeto złudna. Nie miękkość, ale ograniczoność litości sprawia, że jest ona problematyczna, że jest jej zawsze za mało. Stoicka apatia, na której szkoli się mieszczańska oziębłość – antyteza litości – na swój żalorny sposób pozostała wierniejsza zasadzie ogólnej, z której się wycofała, niż litościwa pospolitość, przystosowująca się do ogółu – i tak też ci, którzy demaskowali litość, opowiadali się negatywnie za rewolucją. Narcystyczne deformacje litości, takie jak

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> *Nachlaß*, wyd. cyt., t. 11, s. 227.

<sup>56</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*. Przeł. W. Berent, Warszawa 1908, s. 236.

szczytne uczucia filantropów i moralna pewność opiekunów społecznych, to nadal tylko uwewnętrzzone potwierdzenie różnicy między biednymi i bogatymi. Skoro zaś filozofia nieostrożnie wygadała się, że twardość jest rozkoszą, zarazem oddała twardość w ręce tych, którzy najmniej gotowi byli wybaczyć jej to wyznanie. Faszystowscy panowie świata przełożyli odrazę do litości na odrazę do politycznej wyrozumiałości i apele o sądy doraźne, zgodni w tej kwestii z metafizykiem litości Schopenhauerem. W oczach Schopenhauera nadzieja na pomyślne ułożenie spraw ludzkości była zuchwałą mrzonką tych, którzy mogą spodziewać się jedynie nieszczęścia. Wrogowie litości nie chcieli utożsamiać człowieka z nieszczęściem. Istnienie nieszczęścia poczytywali za hańbę. Ich wrażliwa bezsilność nie mogła znieść, by nad człowiekiem się litowano. I bezsilność ta w rozpaczę przerodziła się w pochwałę silnej władzy, od której w praktyce, ilekroć wyciągała do nich rękę, mimo wszystko się odzęgnywali.

Dobroć i dobroczynność stają się grzechem, panowanie i ucisk – cnotą. „Wszystkie dobre rzeczy były niegdyś złemi rzeczami; każdy grzech pierwotny stał się cnotą pierwotną”<sup>57</sup>. Julia traktuje to na serio także w nowej epoce, po raz pierwszy świadomie uprawia przewartościowanie. W sytuacji gdy wszystkie ideologie uległy zniszczeniu, Julia wynosi do rangi swej własnej moralności to, czym chrześcijaństwo brzydziło się w ideologii, choć nie zawsze w praktyce. Jako dobra filozofka zachowuje przy tym chłód i zdolność do refleksji. Wszystko odbywa się bez złudzeń. Gdy Clairwil proponuje świętokradztwo, Julia odpowiada: „Skoro nie wierzymy w Boga, moja miła [...] to te twoje profanacje są już tylko zbyt dużą dziecinadą [...] Jestem zapewne jeszcze twardsza niż ty; mój ateizm sięga szczytów. Nie wyobrażaj więc sobie, że potrzeba mi tych dziecinstw, aby się utwierdzić w ateizmie; zrobię to, ponieważ sprawia ci to przyjemność, ale wyłącznie dla zabawy” – amerykańska morderczyni Annie Henry<sup>58</sup> powiedziała: *just for fun* – „a na pewno nie jako rzecz

<sup>57</sup> Z *genealogii moralności*, wyd. cyt., s. 135.

<sup>58</sup> Annie Henry zastrzeliła w 1940 r. mężczyznę, który zabrał ją i jej towarzysza na przejażdżkę, uprzednio przez całe godziny grożąc mu

niezbędną po to, by umocnić się w swoich poglądach albo udowodnić je innym”<sup>59</sup>. Pod wpływem przelotnej życzliwości dla współpracownicy Julia wprowadza swoje zasady w życie. Odkąd wskutek formalizacji rozumu wszystkie cele odarto z mamiących pozorów konieczności i obiektywności, nawet nieprawość, nienawiść, destrukcja stają się rozrywką. Czar przechodzi na gołe działanie, na środki – na przemysł. Formalizacja rozumu to tylko intelektualny wyraz zmechanizowanego sposobu produkcji. Środek staje się fetyszem: absorbuje rozkosz. Oświecenie w teorii demaskuje cele, w jakie stroiło się dawne panowanie, jako iluzje, ale zarazem pozbawia je też sensu praktycznego, a to przez możliwość nadmiaru. Panowanie trwa nadal jako cel sam w sobie, w formie przemocy ekonomicznej. Rozkosz użycia trąci już staroświecczyną, brakiem rzeczowości – jak metafizyka, która tej rozkoszy zakazywała. Julia wypowiada się na temat motywów zbrodni<sup>60</sup>. Sama jest równie ambitna i chciwa jak jej przyjaciel Sbrigani, ale ubóstwia rzeczy zakazane. Sbrigani, reprezentujący przeciętność i obowiązek, jest bardziej postępowy. „Bogacić się, o to chodzi, i zaniehbując ten cel bierzemy na siebie najcięższą winę; dopiero gdy jest się już naprawdę na drodze do bogactwa, można sobie pozwolić na przyjemności: do tej chwili należy o nich zapomnieć”. Mimo całej racjonalnej wyższości Julii pozostał jeszcze jeden przesąd. Uznaje ona naiwność świętokradztwa, ale ostatecznie znajduje w nim rozkosz. Rozkosz zaś świadczy zawsze o ubóstwieniu: zażywanie rozkoszy to oddanie się, zapamiętanie się w czymś innemu. Natura nie zna właściwie rozkoszy: nie posuwa się poza zaspokojenie potrzeb. Wszelka rozkosz ma charakter społeczny, tak w afektach niewysublimowanych, jak w wysublimowanych. Rozkosz wywodzi się z wyobcowania. Także wówczas, gdy obywa się bez wiedzy o zakazie, który łamie, ma swą podstawę w cywilizacji, w trwałym porządku, i z niego wrywa się

pistoletem i upokarzając go; por. „Los Angeles Examiner”, 29 listopada 1942 (przypis wydawcy do *Dialektyki oświecenia* w: Th. W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1980).

<sup>59</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 3, s. 78 i nast.

<sup>60</sup> Tamże, t. 4, s. 126 i nast.

tęsknie do natury, przed którą porządek ten ma chronić. Dopiero gdy skutek przymusu pracy, przywiązania jednostki do określonej społecznej funkcji, a wreszcie także do jaźni, marzenie kieruje się ku praczasom, nie znającym panowania ni rygorów, człowiek odczuwa urok użycia. Nostalgia człowieka uwikłanego w cywilizację, „obiektywna rozpacz” tych, którzy z samych siebie musieli zrobić elementy społecznego porządku – ta nostalgia była pożywką miłości do bogów i demonów, do nich zwracano się z uwielbieniem jako do przemienionej, opromienionej natury. Myślenie powstało w toku wyzwania się spod straszliwej władzy natury, która na koniec zostanie całkowicie ujarzmiona. Rozkosz jest niejako zemstą natury. Zażywając rozkoszy ludzie wyzbywają się myślenia, wymykają się cywilizacji. W najdawniejszych społeczeństwach nawrót taki przewidziany był w postaci święta, jako wspólny, zbiorowy akt. Pierwotne orgie to źródłowa, kolektywna forma użycia. „To interludium powszechnego zamętu, jakim było święto – powiada Roger Caillois – jawi się faktycznie jako moment zniesienia uniwersalnego porządku. Toteż w czasie świątecznym dozwolone są wszelkie ekscesy. Trzeba postępować wbrew regułom, wszystko ma odbywać się na odwrót. W epoce mitycznej bieg czasu był odwrotny: na świat przychodziło się starcem, umierało się dzieckiem [...] i tak naruszane są systematycznie wszystkie reguły, stojące na straży właściwego porządku naturalnego i społecznego”<sup>61</sup>. Człowiek oddaje się cudownie przemienionym pierwotnym mocom; ale ze względu na zawieszony zakaz akt ten ma charakter wybryku i szaleństwa.<sup>62</sup> Dopiero w miarę narastania cywilizacji i oświecenia wzmocniona jaźń i utwierdzone panowanie robią ze święta czystą farsę. Panujący wprowadzają użycie jako coś racjonalnego, jako trybut splecany nie do końca poskromionej naturze, starają się ze względu na samych siebie zarazem pozbawić rozkosz trującej mocy i zachować w wyższej kulturze; a swoim poddanym odpowiednio ją dozować wtedy, gdy nie można jej całkiem wzbronąć. Zażywanie rozkoszy staje się obiektem manipu-

<sup>61</sup> R. Caillois: *Theorie de la Fête*. „Nouvelle Revue Française” 1940, styczeń, s. 49.

<sup>62</sup> Por. R. Caillois, tamże.

lacji, aż wreszcie do szczętu przejęte zostaje przez instytucje. Od pierwotnego święta droga ewolucji prowadzi do ferii. „Im bardziej zaznacza się komplikacja społecznego organizmu, tym mniej gotów jest on tolerować unieruchomienie zwykłego biegu życia. Dziś tak jak wczoraj i jutro tak jak dziś wszystko musi toczyć się dalej. Powszechne pogrążenie się w żywiole jest już niemożliwe. Okres turbulencji przybrał charakter zindywidualizowany. Wakacje zastąpiły święto”<sup>63</sup>. W faszyzmie wakacje uzupełnia ponadto namiastka zbiorowego rauszu, produkowana przez radio, nagłówki gazet i benzedrynę. Sbrigani poniekąd to przeczuwa. Pozwala sobie na przyjemności „w drodze do bogactwa”, tytułem wakacji. Julia natomiast opowiada się za *ancien régime*. Ubóstwa grzech. Jej libertynizm uwarunkowany jest magią katolicyzmu tak jak ekstaza zakonniczy – magią pogaństwa.

Nietzsche wie, że wszelkie używanie ma jeszcze charakter mityczny. W oddaniu się naturze rozkosz odrzeka się tego, co byłoby możliwe – tak jak litość odrzeka się zmiany całości stosunków. W obydwu zawiera się moment rezygnacji. Nietzsche tropi ów moment wszędzie, jako samotne rozkoszowanie się sobą, jako masochistyczną rozkosz samoudręki. „Przeciwko wszystkim, którzy tylko używają!”<sup>64</sup>. Julia próbuje ów moment ocalić – w ten sposób, że odrzuca miłosne oddanie, miłość mieszczańską, która jako protest przeciw mieszczańskiej rozwadze charakterystyczna jest dla ostatniego stulecia burżuazji. W miłości rozkosz związana była z ubóstwieniem człowieka, który dawał rozkosz – była prawdziwie ludzką namiętnością. Ostatecznie jednak zostaje unieważniona jako wartość uwarunkowana płciowo. Marzycielska adoracja kochanka i bezgraniczny podziw, jaki żywiła dlań ukochana, ujawniają wciąż na nowo faktyczne zniewolenie kobiety. Uznanie tego zniewolenia stanowiło też wciąż na nowo płaszczyznę pojednania między płciami: kobieta zdawała się dobrowolnie przyjmować klęskę, mężczyzna zdawał się obiecywać jej zwycięstwo. Pod wpływem chrześcijaństwa hierarchia płci, jarzmo, jakie męski porządek własności narzuca kobiecemu charakterowi, prze-

<sup>63</sup> Tamże, s. 58 i nast.

<sup>64</sup> *Nachlaß*, wyd. cyt., t. 12, s. 364.

mienia się w zjednoczenie serc w małżeństwie, które łagodzi wspomnienie o przedpatriarchalnych lepszych czasach płci. Społeczeństwo wielkoprzemysłowe kasuje miłość. Rozpad średniej własności, upadek wolnego podmiotu gospodarczego godzi w rodzinę: rodzina nie jest już ową niegdyś sławioną komórką społeczeństwa, bo nie jest już podstawą ekonomicznej egzystencji mieszczaństwa. Dla dorastających dzieci rodzina nie stanowi już horyzontu życia, samodzielność ojca zanika, a wraz z nią także opór wobec ojcowskiego autorytetu. Dawniej zniewolenie w ojcowskim domu wzbudzało w dziewczynie namiętność, która zdawała się otwierać drogę do wolności, choćby nie znajdowała spełnienia ani w małżeństwie, ani poza nim. Gdy jednak dziewczyna ma widoki na *job*, miłość zamyka się przed nią. Im powszechniej system nowoczesnego przemysłu zaprzęga wszystkich do służby, tym bardziej ci, co nie zaliczają się do morza *white trash*, zagarniającego niewykwalifikowane bezrobocie i niewykwalifikowaną pracę, stają się drobnymi ekspertami, egzystencjami, które muszą się same o siebie troszczyć. W postaci wykwalifikowanej pracy samodzielność przedsiębiorcy, należąca już do przeszłości, rozciąga się na wszystkich dopuszczonych do produkcji, w tym także na kobietę „czynną zawodowo”, jako charakter. Szacunek, jaki ludzie mają dla samych siebie, rośnie proporcjonalnie do ich funkcjonalności. Sprzeciwianie się rodzinie przestaje być aktem odwagi, a obcowanie w wolnym od pracy czasie z boy-friendem nie otwiera już bram do nieba. Ludzie zyskują racjonalny, oparty na kalkulacji stosunek do własnej płciowości – co w oświeconym środowisku Julii od dawna już głoszone jako stara mądrość. Duch i ciało zostają w rzeczywistości rozdzielone, jak się tego domagali owi libertyni: mieszczenie nie-dyskretni. „Raz jeszcze, wydaje mi się – dekretuje racjonalistycznie Noirceuil<sup>65</sup> – że kochać i zażywać rozkoszy to dwie skrajnie różne rzeczy [...] albowiem czułość odpowiada kaprysowi i stosowności, bynajmniej zaś nie wiąże się z pięknym dekoltem albo wdzięczną krągłością bioder; i przedmioty te, które wedle naszego smaku mogą żywo wzniecać fizyczne afekty, nie mają żadnych praw do afektów duchowych. Aby dopełnić mej myśli: Bélize jest brzydka, dobiega czterdziestki, nie ma żadnej

<sup>65</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 2, s. 81 i nast.

gracji w obejściu, cienia regularnych rysów, nic z wdzięku; ale Bélize ma ducha, wspaniały charakter, milion rzeczy, które łączą się z mymi uczuciami i upodobaniami; nigdy nie zapragnę z nią spać, ale będę ją kochał do szaleństwa; Araminta natomiast wzbudzi we mnie żarliwe pożądanie, ale też i serdeczną odrazę z chwilą, gdy przeminie żądza...” Kartezjański podział człowieka na substancję myślącą i rozciągłą prowadzi konsekwentnie – jak powiedziano tu z całą dobitnością – do destrukcji romantycznej miłości. Miłość romantyczna uchodzi za osłonę, racjonalizację cielesnego popędu, „falszywą i zawsze niebezpieczną metafizykę”<sup>66</sup>, jak oświadcza hrabia de Belmor w swej wielkiej mowie o miłości. W oczach przyjaciół Julii, mimo całego ich libertynizmu, opozycja seksu i czułości, miłości ziemskiej i niebiańskiej rysuje się nie tylko nazbyt potężnie, ale i nazbyt niewinnie. Piękny dekolt i krągłość bioder działają na seksualność nie jako ahistoryczne, czysto naturalne fakty, ale jako obrazy, w których zawiera się całe społeczne doświadczenie; w doświadczeniu tym żyje intencja zwrócona ku temu, co jest inne od natury – ku miłości wykraczającej poza płęć. Natomiast czułość, najbardziej nawet odcieleśniona, to przemieniony seks, ruch ręki gładzącej włosy, pocałunek w czoło, które znamionują szaleństwo miłości duchowej, to uciszona forma razów i ukąszeń w miłosnym akcie australijskich dzikusów. Rozdział jest abstrakcyjny. Metafizyka – poucza Belmor – fałszuje fakty, przeszkadza widzieć ukochanego takim, jakim on jest, wywodzi się z magii, tworzy zasłonę. „I miałożby się jej nie zdzierać! To słabość [...] małoduszność. Gdy rozkosz przemija, chcemy zanalizować tę boginię, która nas przedtem olśniewała”<sup>67</sup>. Sama miłość jest pojęciem nienaukowym: „...falszywe definicje wciąż wprowadzają nas w błąd – oświadcza Dolmance w godnym uwagi piątym dialogu *Philosophie dans le Boudoir* – nie wiem, cóż to takiego: serce. Według mnie to tylko słabość ducha”<sup>68</sup>. „Przejdźmy na chwilę, jak powiada Lukrecjusz, do ukrytych podstaw życia”

<sup>66</sup> Tamże, t. 3, s. 172 i nast.

<sup>67</sup> Tamże, s. 176 i nast.

<sup>68</sup> D.A.F. de Sade, *La Philosophie dans le Boudoir*. Wydanie prywatne Helpeya, s. 267.

– to jest do chłodnej analizy – „a przekonamy się, że ani wywyższanie ukochanej, ani romantyczne uczucie nie zdoła się obronić. [...] co kocham, to jedynie ciało, i jedynie ciała żałuję, choć w każdej chwili mogę je znowu odnaleźć”<sup>69</sup>. Prawdziwy w tym wszystkim jest wgląd w rozkład miłości, dzieło postępu. Rozkład ten, który prowadzi do mechanizacji rozkoszy, a tęsknotę zniekształca w mamidło, godzi w samą istotę miłości. Julia przemienia pochwałę miłości seksualnej i perwersyjnej w krytykę tego, co nienaturalne, niematerialne, złudne, i w tym momencie liberynka przechodzi na stronę owej normy, która wraz z utopijną egzaltacją miłości postponuje także rozkosz fizyczną, wraz ze szczęściem wyniesionym na najwyższe wyżyny – także szczęście najbliższej bliskości. Dzikus bez złudzeń, w którego obronie występuje Julia, zmienia się za sprawą pedagogów seksualnych, psychoanalityków i fizjologów-endokrynologów w człowieka praktyki o otwartym umyśle, który swój pozytywny stosunek do sportu i higieny rozciąga także na życie seksualne. Krytyka Julii jest rozdwojona jak samo oświecenie. Póki zuchwała destrukcja tabu, sprzymierzona w pewnym momencie z rewolucją mieszczańską, nie stanie się normą nowej rzeczywistości, destrukcja ta współżyje z miłością wysublimowaną jako wierność wobec utopii, tej, która obiecuje fizyczną rozkosz wszystkim, i oto właśnie się przybliża.

„Śmieszny entuzjazm”, który wiąże nas z określonym indywiduum jako z tym jedynym, wyniesienie kobiety w miłości odsyła poza chrześcijaństwo do stadium matriarchalnego. „...nie ulega wątpliwości, że ów duch rycerskich zalotów, który przedmiotowi, zrobionemu wyłącznie dla naszych potrzeb, każe – czyż to nie śmieszne? – składać hołdy, nie ulega wątpliwości, powiadam, że duch ten wywodzi się z nabożnej czci, jaką nasi przodkowie żywili niegdyś dla kobiet, w związku z ich zawodem prorokiń, uprawianym w mieście i na wsi: na skutek strachu onieśmienie przeszło w kult – tak więc rycerskość zrodziła się z zabobonu. Ale w naturze tej nabożnej czci nigdy nie było, próżno jej tam szukać. Niższość tej płci w stosunku do naszej zbyt mocno

<sup>69</sup> *Juliette*, wyd. cyt., s. 176 i nast.



jest ugruntowana, byśmy kiedykolwiek mogli mieć dostateczny motyw, ażeby ją respektować, a miłość, która wyrasta z owej ślepej czci, jest takim samym jak ona przesądem”<sup>70</sup>. Społeczna hierarchia opiera się ostatecznie na przemocy, jakkolwiek przemoc ta może być osłaniana przez prawo. W obrębie ludzkości reprodukuje się panowanie nad przyrodą. Cywilizacja chrześcijańska, która ideę ochrony cielesnie słabszych obróciła w wyzysk silnych niewolników, nigdy nie zdołała do końca zawładnąć sercami nawróconych ludów. Sprawny intelekt i jeszcze sprawniejszy oręż w ręku chrześcijańskich panów skutecznie dezawuował zasadę miłości, aż wreszcie luteranizm – który miecz i różgę uczynił kwintesencją ewangelii – zlikwidował opozycję między państwem a nauką chrześcijańską. Duchowa wolność została utożsamiona bezpośrednio z aprobatą realnego ucisku. Kobieta zaś jest naznaczona słabością, z powodu tej słabości stanowi mniejszość, nawet gdy liczebnie góruje nad mężczyzną. Jak w przypadku ujarzmionych ludów we wczesnych tworcach państwowych, jak w przypadku tubylców w koloniach, którzy organizacją i uzbrojeniem ustępują zdobywcom, jak w przypadku Żydów pomiędzy aryjczykami – bezbronność kobiet stanowi tytuł do ich uciskania. Sade formułuje refleksję Strindberga. „Nie ma wątpliwości, że między mężczyzną a kobietą zachodzi różnica tak oczywista, tak istotna jak między człowiekiem a małpą z dżungli. Odmawiać kobietom przynależności do naszego gatunku moglibyśmy równie zasadnie, jak wzbraniamy się uznać naszych braci w małpach. Przyjrzyjmy się uważnie kobiecie i postawmy obok niej mężczyznę, w tym samym wieku, oboje nago, a łatwo przekonamy się, jak doniosła różnica – niezależnie od płci – zachodzi w strukturze obu istot, zobaczymy wyraźnie, że kobieta stanowi jedynie niższy stopień mężczyzny; różnice zachodzą także wewnątrz, a analiza anatomiczna obu rodzajów, jednoczesna i przeprowadzona z uważną skrupulatnością, wydobywa tę prawdę na światło dzienne”<sup>71</sup>. Chrześcijaństwo próbowało ucisk płci skompensować ideologicznie przez cześć dla kobiety i tym samym nadać wspomnieniom archaicznych

<sup>70</sup> Tamże, s. 178 i nast.

<sup>71</sup> Tamże, s. 188–199.

czasów postać szlachetną, miast po prostu je stłumić – rezultatem była uraza wobec tak wywyższonej kobiety i wobec teoretycznie wymancypowanej rozkoszy. Afektem, jaki pasuje do praktyki ucisku, jest pogarda, nie cześć, a przez stulecia chrześcijaństwa za miłością bliźniego stale czała się zakazana – a wskutek tego nieopanowana – nienawiść do przedmiotu, który wciąż przypominał o daremnych wysiłkach: nienawiść do kobiety. Kult Madonny okupiony został obsesją czarownicy, zemstą na wspomnieniu owej przedchrześcijańskiej prorokini, które ukradkiem podawało w wątpliwość uświęcony porządek patriarchalnego panowania. Kobieta wzbudza furję na wespół nawróconego mężczyzny, którego powinnością jest ją czcić, tak jak słabszy w ogóle wzbudza uczucia śmiertelnej wrogości w powierzchownie ucywilizowanym silniejszym, którego powinnością jest go oszczędzać. „Nigdy nie wierzyłem – powiada hrabia Ghigi, naczelnik rzymskiej policji – że z połączenia dwóch ciał może kiedykolwiek wyniknąć połączenie dwóch serc. Taki fizyczny związek może zrodzić pogardę [...] odrazę, ale w żadnym razie nie miłość”<sup>72</sup>. A Saint-Fonds, minister, gdy sterroryzowana przez niego – pełnomocnego urzędnika królewskiego – dziewczyna wybucha płaczem, wykrzykuje: „otóż tak właśnie lubię kobiety [...] dlaczego nie mogę ich wszystkich jednym jedynym słowem sprowadzić do tego stanu!”<sup>73</sup> Mężczyzna jako panujący odmawia kobiecie zaszczytu indywidualizacji. Pojedyncza kobieta jest społecznym egzemplarzem gatunku, przedstawicielką swojej płci, a przeto, do końca zawłaszczona przez męską logikę, reprezentuje naturę, substrat niekończącej się subsumpcji w idei, niekończącego się podporządkowania w rzeczywistości. Kobieta jako rzekoma istota naturalna jest produktem historii, która ją denaturalizuje. Ale rozpaczliwa wola zniszczenia wszystkiego, co ucieleśnia powab natury, powab tego, co jest fizjologicznie, biologicznie, narodowo, społecznie słabsze, dowodzi, że podjęta przez chrześcijaństwo próba nie powiodła się. „...*que ne puis-je, d'un mot, les reduire toutes en cet etat!*” Wytepić nienawistną, przemożną pokusę ześlizgnięcia się ponownie w naturę

<sup>72</sup> Tamże, t. 4, s. 261.

<sup>73</sup> Tamże, t. 2, s. 273.

– na tym polega okrucieństwo nieudanej cywilizacji, na tym polega barbarzyństwo, będące odwrotną stroną kultury. „Wszystkie!” Albowiem destrukcja nie uznaje wyjątków, woła niszczenia – i tylko ona – jest totalitarna. „Doszłam do tego – powiada Julia do papieża – że nawiedza mnie marzenie Tyberiusza: o, gdyby tak ludzkość miała jedną jedyną głowę, ażeby móc ją ściąć od jednego zamachu!”<sup>74</sup> Oznaki bezsilności, pośpieszne, nieskoordynowane ruchy, elementarny lęk, stłoczenie wywołują żądzę mordy. Wyjaśnić, skąd bierze się nienawiść do kobiety jako słabszej duchowo i fizycznie, noszącej na czole piętno panowania, to wyjaśnić zarazem nienawiść do Żydów. Po kobietach i Żydach poznać, że od tysięcy lat nie dane im było panować. Żyją, choć i te pierwsze, i tych drugich można by zlikwidować, a ich strach i słabość, ich bliższe spowinowacenie z naturą przez nieustający ucisk, stanowi ich żywioł. Silnego, który płaci za siłę pełnym napięciem dystansu do natury i wiecznie musi zabraniać sobie strachu, podnieca to do ślepej wściekłości. Silny utożsamia się z naturą, gdy po tysiącokrotnie przywozi swe ofiary do krzyku, którego jemu samemu wydać nie wolno. „Zwariowane stworzenia – pisze o kobietach Blammont w *Aline et Valcour* – jakże lubię widzieć je trzepoczące w mych rękach! Niczym jagniątko w szponach lwa”<sup>75</sup>. I, w tym samym liście: „Zupełnie jak przy zdobyciu miasta, trzeba zająć wzgórze ... zasadzamy się we wszystkich dominujących punktach, i stąd atakujemy plac, nie obawiając się już oporu”<sup>76</sup>. To, co leży powalone, ściga na siebie atak: najwięcej radości sprawia upokorzyć kogoś, kto już został dotknięty nieszczęściem. Im mniej zagrożenia dla tego, który znajduje się na górze, tym swobodniej i bez zakłóceń może on zażywać rozkoszy zadawania udręki: dopiero skrajna desperacja ofiary sprawia, że panowanie staje się zabawą i może z triumfem zawiesić dyscyplinę, na której się zasadza. Strach, który tym razem grozi komu innemu, wybucha w serdecznym śmiechu, świadczącym o zatwardziałości jednostki, która naprawdę wyżywa się dopiero w kolektywie. Cywilizacja

<sup>74</sup> Tamże, t. 4, s. 379.

<sup>75</sup> D.A.F. de Sade, *Aline et Valcour*. T. 1. Bruxelles 1883, s. 58.

<sup>76</sup> Tamże, s. 57.

zawsze zdradzała się gromkim śmiechem. „Ze wszystkich rodzajów lawy, które wyrzucać potrafi ów krater, usta ludzkie, najbardziej żrącą bywa radość” – pisze Victor Hugo w rozdziale zatytułowanym „Ludzkie burze, groźniejsze od burz oceanów”<sup>77</sup>. „Nieszczęście – poucza Julia<sup>78</sup> – trzeba, o ile to możliwe, przywalić całym ciężarem niegodziwości; łzy, które da się wycisnąć nędzy, mają ostrość zdolną wstrząsnąć całą substancją nerwową...”<sup>79</sup> Rozkosz sprzymierza się z okrucieństwem zamiast z czułością, a miłość płciowa staje się tym, czym według Nietzschego<sup>80</sup> była zawsze: „co do środków wojną, w swej istocie śmiertelną nienawiścią między płciami”. „U samca i samiczki – poucza nas zoologia – »miłość« albo pociąg płciowy ma pierwotnie i zasadniczo charakter »sadystryczny«: bez wątpienia należy doń zadawanie bólu; jest tak okrutny jak głód”<sup>81</sup>. Tak więc cywilizacja ostatecznie powraca do okrutnej natury. Śmiertelna miłość, zaprezentowana w pełnym świetle u Sade’a, i Nietzscheańska wstydliwie-bezwstydną wielkoduszność, która cierpiącemu chce za wszelką cenę oszczędzić wstydu: wizja okrucieństwa i wielkości poczyna sobie w zabawie i fantazjach z ludźmi równie twardo jak niemiecki faszyzm uczyni to później w rzeczywistości. Gdy jednak nieświadomy kolos rzeczywistości, bezpodmiotowy kapitalizm, dokonuje zniszczenia na ślepo, to szaleństwo zbuntowanego podmiotu zawdzięcza tej destrukcji spełnienie i z przejmującym chłodem opromienia ludzi, wykorzystywanych jako przedmioty, opaczną miłością, która w świecie rzeczy zajmuje miejsce miłości bezpośredniej. Choroba staje się symptomem ozdrowienia. Szaleństwo rozpoznaje w uświęcającej przemianie ofiary jej ponizienie. Zrównuje się z hydrą panowania, której cielesnie nie może pokonać. Jako groza imaginacja próbuje stawić czoła grozie. Rzymskie powiedzenie *res severa verum gaudium* jest nie tylko

<sup>77</sup> V. Hugo, *Człowiek śmiechu*. T. 2. Ks. 8, rozdz. 7. Przeł. H. Szumańska-Grossowa. Warszawa 1953, s. 279.

<sup>78</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 4, s. 199..

<sup>79</sup> Por. D.A.F. de Sade, *Les 120 Journées de Sodome*. T. 2. Paris 1935, s. 308.

<sup>80</sup> *Der Fall Wagner*, wyd. cyt., t. 8, s. 10.

<sup>81</sup> R. Briffault: *The Mothers*. T. 1. New York 1927, s. 119.

przykładem sztuki motywacji. Wyraża się w nim też nierozwiązywalna sprzeczność porządku, który jeśli sankcjonuje szczęście, to zmienia je w jego parodię, a stwarza je tylko wówczas, gdy je tępi. Sade i Nietzsche uwiecznili tę sprzeczność, a tym samym uczynili z niej pojęcie.

*Ratio* traktuje oddanie się uwielbianej istocie na równi z bałwochwalstwem. O tym, że praktyka ubóstwiania musi zaniknąć, przesądza zakaz mitologii, zadekretowany w żydowskim monoteizmie, a w historii myśli przez jego świecki wariant, oświecenie, wyegzekwowany na kolejnych formach kultu. Rozpad rzeczywistości ekonomicznej, leżącej zawsze u podstaw zabobonu, uwolnił specyficzne siły negacji. Chrześcijaństwo natomiast propagowało miłość: czyste uwielbienie Jezusa. Chciało wywyższyć ślepy popęd płciowy przez uświęcenie małżeństwa, a kryształowe prawo za sprawą niebiańskiej łaski zbliżyć do ziemi. Pojednanie cywilizacji z naturą, co chrześcijaństwo chciało z góry okupić nauką o ukrzyżowanym Bogu, było obce judaizmowi tak samo jak oświeceniowemu rygoryzmowi. Mojżesz i Kant nie głosili uczucia, ich zimne prawo nie zna ani miłości, ani stosów. Walka Nietzschego z monoteizmem zadaje poważniejszy cios chrześcijaństwu niż doktrynie judaistycznej. Nietzsche bowiem wprawdzie neguje prawo, ale chce przynależeć do „wyższej jaźni”<sup>82</sup>, nie do naturalnej, lecz do więcej-niż-naturalnej. Chce zastąpić Boga nadczłowiekiem, bo monoteizm, a zwłaszcza jego ułomna, chrześcijańska forma, zdemaskował się jako mitologia. Gdy jednak Nietzsche wysławia dawne ascetyczne ideały w służbie owej wyższej jaźni jako samoprzewyciężenie się w imię „wykształcenia panującej siły”<sup>83</sup>, owa wyższa jaźń okazuje się rozpaczliwym wysiłkiem ocalenia Boga, który umarł, ponowieniem Kantowskiej próby przekształcenia prawa boskiego w autonomię, po to, by ocalić europejską cywilizację, która w angielskim sceptycyzmie wyrzekła się ducha. Kantowska zasada – „czynić wszystko według maksymy swej woli jako takiej, która zarazem mogłaby mieć za przedmiot

<sup>82</sup> *Nachlaß*, wyd. cyt., t. 11, s. 216.

<sup>83</sup> Tamże, t. 14, s. 273.

samą siebie jako powszechnie prawodawczą”<sup>84</sup> – stanowi także sekret nadczłowieka. Jego wola jest równie despotyczna jak kategoriyczny imperatyw. Obie zasady mają na celu uniezależnienie od mocy zewnętrznych, bezwarunkową dojrzałość zdefiniowaną jako istota oświecenia. Jednakże gdy lęk przed kłamstwem, który sam Nietzsche jeszcze w jasnych momentach dezawuował jako „donkiszoterię”<sup>85</sup>, każe zastąpić prawo przez własne prawodawstwo i wszystko staje się tak przejrzyste jak jeden wielki zdemaskowany zabobon, wówczas samo oświecenie, ba – prawda we wszelkiej postaci – staje się idolem, i poznajemy, „że także my, poznający dzisiaj, my bezbożni i antymetafizycy, także s w ó j ogień jeszcze czerpiemy z pożaru, który wzniciła tysiące lat licząca wiara, owa wiara chrześcijańska, która była też wiarą Platona, że Bóg jest prawdą, że prawda jest boska”<sup>86</sup>. Krytyka metafizyki obejmuje zatem nawet naukę. Negacja Boga zawiera w sobie nieusuwalną sprzeczność, negację samej wiedzy. Sade nie doprowadził idei oświecenia aż do tego punktu przełomu. Autorefleksja nauki, sumienie oświecenia zarezerwowane było dla filozofii, to jest: dla Niemców. Dla markiza de Sade oświecenie jest nie tyle zjawiskiem duchowym, co społecznym. Sade zrywał więzi, które Nietzsche idealistycznie chciał przewyciężyć w wyższej jaźni, poddawał krytyce solidarność ze społeczeństwem, urzędem, rodziną<sup>87</sup>, aż po głoszenie anarchii. Jego dzieło odsłania mitologiczny charakter zasad, na których zgodnie z religią opiera się cywilizacja: dekalogu, autorytetu ojca, własności. Jest to dokładna odwrotność teorii społeczeństwa, jaką w sto lat później rozwinął Le Play<sup>88</sup>. Każde z dziesięciu przykazań zostaje po kolei przez instancję formalnego rozumu unieważnione. Wszystkie bez reszty zostają zdemaskowane jako ideologia. Mowę na rzecz morderstwa wygłasza na życzenie Julii sam papież<sup>89</sup>. I oto zadanie papieża – zracjonalizować

<sup>84</sup> I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przeł. M. Wartenberg, przekład przejrzał R. Ingarden, Warszawa br. w., s. 67.

<sup>85</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*. Przeł. L. Staff. Warszawa 1906, s. 291. Por. *Z genealogii moralności*, wyd. cyt., s. 7 i nast.

<sup>86</sup> *Wiedza radosna*, wyd. cyt., s. 291.

<sup>87</sup> *Nachlaß*, wyd. cyt., t. 11, s. 216.

<sup>88</sup> Por. Le Play: *Les Ouvriers Européens*. T. 1. Paris 1879, zwł. s. 133 i nast.

<sup>89</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 4, s. 303 i nast.

niechrześcijańskie czyny – okazuje się łatwiejsze niż zadanie tych, co w swoim czasie usiłowali na gruncie natury obronić chrześcijańskie zasady, zgodnie z którymi owe czyny pochodzą od diabła. *Le philosophe mitré*, uzasadniający morderstwo, nie musi uciekać się do tyłu sofizmatów, co Majmonides i święty Tomasz, którzy je potępiają. Rzymski rozum opowiada się po stronie silniejszych batalionów w większym jeszcze stopniu niż pruski Bóg. Prawo zostaje zdetronizowane, a miłość, która miała je ucłowieczać, zdemaskowana jako nawrót bałwochwalstwa. Nauka i przemysł niszczą – jako metafizykę – nie tylko romantyczną miłość płciową, ale w ogóle wszelką miłość, żadna bowiem nie może się ostać wobec rozumu: ani miłość kobiety do mężczyzny, ani miłość kochanka do ukochanej, ani miłość między rodzicami a dziećmi. Książę de Blangis obwieszcza podwładnym, że osoby pozostające w związkach z z rozkazodawcami, córki i żony, będą traktowane równie surowo, jak inne, a nawet z większą surowością, „właśnie dlatego, by pokazać, na ile godne pogardy są w naszych oczach więzy, jakimi czujecie się, być może, z nami związane”<sup>90</sup>. Miłość kobiety zostaje odrzucona tak samo jak miłość mężczyzny. Libertyńskie reguły, które Saint-Fonds przedstawia Julii, mają obowiązywać wszystkie kobiety.<sup>91</sup> Dolmance podaje materialistycznie demistyfikującą wykładnię miłości rodzicielskiej. „Te ostatnie więzi biorą się ze strachu rodziców, iż na starość zostaną opuszczeni, a interesowna uwaga, jaką okazują nam, gdy jesteśmy dziećmi, ma na starość zaowocować dla nich podobnymi względami z naszej strony”<sup>92</sup>. Argument markiza de Sade jest stary jak mieszczaństwo. Już Demokryt zdradzał ekonomiczne motywy miłości rodzicielskiej<sup>93</sup>. Sade tymczasem dezawuuje także egzogamię, fundament cywilizacji. Nie ma według niego żadnych racjonalnych argumentów przeciwko kazirodztwu<sup>94</sup>, a zastrzeżenie natury higienicznej zostało

<sup>90</sup> *Les 120 Journées de Sodome*, wyd. cyt., t. 1, s. 72; *120 dni Sodomy* (fragmenty), w: D. A. F. de Sade: *Powiedzieć wszystko*. Przeł. B. Banasiak, M. Bratuń, K. Matuszewski. Łódź 1991, s. 63

<sup>91</sup> Por. *Juliette*, wyd. cyt., t. 2, s. 185.

<sup>92</sup> *La Philosophie dans le Boudoir*, wyd. cyt., s. 185.

<sup>93</sup> Por. Demokryt, Diels Fragment 278. Berlin 1912, t. 2, s. 117 i nast.

<sup>94</sup> *La Philosophie dans le Boudoir*, wyd. cyt., s. 242.

odparte przez rozwój nauki. Nauka ratyfikowała chłodny osąd markiza. „...bynajmniej nie dowiedziono, że ze związków kazirodczych częściej rodzą się dzieci skretyniałe, głuchonieme, rachityczne itd.”.<sup>95</sup> Rodzina, której spoiwem nie jest miłość płciowa, ale miłość macierzyńska, stanowiąca podłoże wszelkiej czułości i uczuć socjalnych<sup>96</sup>, popada w konflikt ze społeczeństwem. „Nie wyobrażajcie sobie, że hodujecie dobrych republikanów, dopóki wasze dzieci, które należeć mają do wspólnoty, izolujecie w rodzinie [...] Gdy dzieci są tak pochłonięte interesami rodziny, często znacznie odbiegającymi od interesów ojczyzny, ma to najfatalniejsze skutki, a przeto z największym pożytkiem będzie je od rodziny oddzielić”<sup>97</sup>. „Więzi hymenu” należy zniszczyć ze względów społecznych, wiedza, kto jest ojcem, ma być dzieciom „*absolument interdite*”, są one „*uniquement les enfants de la patrie*”<sup>98</sup> – i oto anarchia, indywidualizm, głoszone przez Sade’a w walce przeciwko zasadom<sup>99</sup>, kończy się absolutnym panowaniem ogólności, republiki. Jak obalony Bóg powraca w postaci jeszcze bardziej nieustępliwego idola, tak dawne mieszczańskie państwo-nocny stróż przechodzi w przemoc faszystowskiego kolektywu. Sade przemyślał do końca założenia państwowego socjalizmu, przy którego pierwszych krokach Saint-Just i Robespierre ponieśli klęskę. Mieszczaństwo zaś posłało ich, swych najwierniejszych polityków, na gilotynę, tak jak jego, swego najbardziej szczerego pisarza, do piekła Biblioteki Narodowej. Albowiem *chronique scandaleuse* Justyny i Julii, produkcja poniekąd taśmowa, osiemnastowieczny prototyp literatury brukowej wieku dziewiętnastego i literatury masowej wieku dwudziestego, to homerycki epos, po odrzuceniu ostatniej osłony mitologicznej: dzieje myślenia jako narzędzia panowania. Gdy tedy myślenie we własnym zwierciadle przeraża się samo siebie, podnosi wzrok ku temu, co znajduje się poza nim. I jeśli dzieło Sade’a stwarza szansę

<sup>95</sup> S. Reinach: *La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur*. W: *Cultes, Mythes et Religions*. T. 1. Paris 1905, s. 157.

<sup>96</sup> *La Philosophie dans le Boudoir*, wyd. cyt., s. 238.

<sup>97</sup> Tamże, s. 238–249.

<sup>98</sup> Tamże.

<sup>99</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 4, s. 240–244.



ratunku oświecenia, to nie ze względu na harmonijny ideał społeczny, który także jemu majaczył w przyszłości: „*gardez vos frontières et restez chez vous*”<sup>100</sup>, ani nie ze względu na socjalistyczną utopię, przedstawioną w historii Zamé<sup>101</sup> – ale dlatego, że zgrozy, jaką oświecenie budzi samo w sobie, nie scedował bez reszty przeciwnikom.

Mroczni pisarze świata mieszczańskiego nie próbowali – jak jego apologety – odwracać konsekwencji oświecenia przez harmonistyczne doktryny. Nie udawali, że formalistyczny rozum pozostaje w ściślejszym związku z moralnością niż z niemoralnością. Gdy jasne pióra osłaniały nierozzerwalny sojusz rozumu i zbrodni, społeczeństwa mieszczańskiego i panowania przez zaprzeczanie owemu sojuszowi, tamci wypowiadali bez osłonek szokującą prawdę. „...Niebo składa te bogactwa w ręce splamione żono- i dzieciobójstwem, sodomią, morderstwami, prostytutką i infamią; oddaje mi je do dyspozycji, aby mnie wynagrodzić za te niegodziwości” – powiada Clairwil w podsumowaniu dziejów swego brata.<sup>102</sup> Clairwil przesadza. Sprawiedliwość złego panowania nie jest do końca tak konsekwentna, by wynagradzać tylko obrzydliwość. Ale tylko przesada jest prawdziwa. Istotą prehistorii jest ukazywanie się skrajnej grozy w poszczególnych przypadkach. W statystycznym ujęciu ofiar pogromu, uwzględniającym również tych, których z litości zastrzelono, zanika istota, ujawniająca się jedynie w dokładnym opisie wyjątku, najgorszej męczarni. Szczęśliwe bytowanie w świecie grozy zostaje przez samo jej istnienie zdezawuowane jako niegodziwe. Groza staje się istotą, szczęście – nicością. Do zabijania własnych dzieci i małżonek, do prostytutki i sodomii w epoce burżuazyjnej dochodziło wśród panujących zapewne rzadziej niż pośród podwładnych, którzy przejęli obyczaje dawniejszych panów. Za to, gdy szło o władzę, panujący nawet w późnych stuleciach produkowali stopy trupów. Wobec poglądów i uczynków panów epoki faszyzmu, kiedy to panowanie dochodzi do ostatecznego spełnienia, entuzjastyczny opis żywota

<sup>100</sup> *La Philosophie dans le Boudoir*, wyd. cyt., s. 263.

<sup>101</sup> *Aline et Valcour*, wyd. cyt., t. 2, s. 181 i nast.

<sup>102</sup> *Juliette*, wyd. cyt., t. 5, s. 232.

Brisa-Testy, w którym poglądy te i czyny łatwo można rozpoznać, spada do poziomu potocznej niewinności. Prywatne występki u Sade'a, podobnie jak już przedtem u Mandeville'a, to historia publicznych cnót ery totalitarnej *avant la lettre*. Że zaś na gruncie rozumu nie da się przedstawić zasadniczego argumentu przeciw zabijaniu, i że niemożność ta nie tylko nie została zatuszowana, ale jeszcze wykrzyczano ją na cały świat – to główny powód nienawiści, jaką do dziś właśnie postępowcy prześladowają Sade'a i Nietzschego. Obydwaj oni, w przeciwieństwie do logicznego pozytywizmu, wzięli naukę za słowo. Z jeszcze większą stanowczością niż pozytywizm obstawali przy *ratio*, z ukrytym zamysłem, by w ten sposób odstłonić utopię, która jak w Kantowskim pojęciu rozumu zawiera się w każdej wielkiej filozofii: utopię ludzkości, która sama nie jest już spaczona, toteż nie potrzebuje już wypaczeń. Bezlitosne nauki głoszące tożsamość panowania i rozumu są bardziej miłosierne od teorii moralnych lokajów mieszczaństwa. „W czym leżą największe twe niebezpieczeństwa?”<sup>103</sup> – zapytuje Nietzsche. „W litości”. Nietzsche w swej negacji ocala nieomylną ufność w człowieka, wobec której wszelkie pocieszycielskie zapewnienia dzień w dzień dopuszczają się zdrady.

<sup>103</sup> *Wiedza radosna*, wyd. cyt., s. 219.

# Przemysł kulturalny

Oświecenie jako masowe oszustwo

Codziennosc zadaje kłam socjologicznemu pogladowi, ze utrata oparcia w obiektywnej religii, rozpad ostatnich pozostalosci przedkapitalistycznych, techniczne i spoleczne zroznicowanie oraz specjalizacja spowodowaly chaos w sferze kultury. Pod wzgledem jednolitości kultura bije dzis na glowe wszystko. Film, radio, czasopisma stanowia zwarty system. W kazdej dziedzinie z osobna i we wszystkich razem panuje jednomyślność. Nawet estetyczne manifestacje rozbieżności politycznych gloszą na równi pochwałę stalowego rytmu. Jeśli chodzi o wystrój administracyjnych i wystawowych przybytków przemysłu, kraje autorytarne zaledwie różnią się od innych. Strzelające wszędzie w górę monumentalne budowle reprezentują zmysł planowania ponadpaństwowych koncernów – przedmiot ataków pozostawionych na pastwę losu przedsiębiorców, których pomnikami są posępne domy mieszkalne i firmowe smutnych miast. Starsze zabudowania otaczające betonowe centra robią już dziś wrażenie slumsów, a nowe bungalowy na peryferiach – podobnie jak nietrwale konstrukcje międzynarodowych targów – gloszą chwałę technicznego postępu i prowokują, by po krótkotrwałym użytkowaniu wyrzucić je jak puszkę po konserwie. Urbanistyczne projekty, przewidujące, że w higienicznych małych mieszkankach indywiduum ma się perpetuować jako poniekąd byt samodzielny, tym gruntowniej podporządkowują je stronie stronie przeciwnej, totalnej władzy kapitału. Praca i rozrywki wzywają mieszkańców do centrum, jako producentów i konsumentów, a zarazem komórki mieszkalne krystalizują się w doskonale zorganizowane kompleksy. Uderzająca jedność makro- i mikrokosmosu prezentuje ludziom model ich kultury: fałszywą jedność tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe. Wszelka kultura masowa pod rządami monopolu jest identyczna, a jej szkielet, fabrykowane przez monopol rusztowanie pojęć,

zaczyna się zarysowywać. Władcy nie są nawet specjalnie zainteresowani osłanianiem tej konstrukcji, im brutalniej ona sama się do siebie przyznaje, tym większa jej potęga. Film i radio nie muszą się już podawać za sztukę. Prawda, że są jedynie interesem, służy im jako ideologia, mająca uprawomocnić kicz, który rozmyślnie produkują. Same nazywają się przemysłem, a publikowane informacje o dochodach dyrektorów naczelnych nie pozostawiają żadnych wątpliwości co do społecznej niezbędności ich produktów.

Zainteresowani chętnie podają technologiczną wykładnię przemysłu kulturalnego. Mianowicie fakt, że w przemyśle tym uczestniczą miliony, wymusza procesy reprodukcji, które z kolei powodują siłą rzeczy, że w niezliczonych miejscach identyczne potrzeby zaspokajane są standardowymi produktami. Techniczna opozycja między nielicznymi ośrodkami wytwarzania a rozproszoną recepcją narzuca konieczność organizacji i planowania ze strony dysponentów. Standardy wywodzą się pierwotnie z potrzeb konsumentów: dlatego też są akceptowane bez sprzeciwu. Otóż w rzeczywistości jest to zamknięte koło manipulacji i zwrotnych potrzeb, coraz silniej przerośnięte tkanką jednolitego systemu. Milczeniem pomija się, że właściwy grunt, na którym technika zyskuje władzę nad społeczeństwem, stanowi władza ekonomicznych potentatów nad społeczeństwem. Dzisiaj racjonalność techniczna to racjonalność samego panowania. Wyznacza ona przymusowy charakter wyobcowanego społeczeństwa. Samochody, bomby i film utrzymują całość tak długo, aż ich niwelujący element ujawni swą siłę w niesprawiedliwości, której służył. Na razie technika przemysłu kulturalnego doprowadziła jedynie do standaryzacji i produkcji seryjnej oraz poświęciła to, czym logika dzieła różni się od logiki systemu społecznego. Nie wynika to jednak z praw rozwoju techniki jako takiej, a tylko z jej funkcji w dzisiejszej gospodarce. Potrzeby, które mogłyby się ewentualnie wymykać centralnej kontroli, są tłumione już przez kontrolę indywidualnej świadomości. Przejście od telefonu do radia jasno rozdzieliło role. Telefon pozwalał jeszcze liberalnie każdemu uczestnikowi grać rolę podmiotu. Radio czyni demokratycznie

wszystkich na równi słuchaczami, aby autorytarnie podporządkować ich jednolitym programom stacji. Nie rozwinęła się żadna aparatura repliki, a prywatne emisje utrzymywane są w podległości. Ograniczają się do apokryficznej dziedziny „amatorów”, którym w dodatku narzuca się odgórnie organizację. Każda spontaniczna inicjatywa publiczności w ramach oficjalnego radia podlega fachowej selekcji oraz sterowana jest i absorbowana przez łowców talentów, konkursy przed mikrofonem i wszelkiego rodzaju centralnie protegowane imprezy. Talenty należą do przemysłu, zanim jeszcze tenże zacznie je prezentować: w przeciwnym razie nie podporządkowałyby mu się tak skwapliwie. Nastawienie publiczności, które rzekomo i faktycznie sprzyja systemowi przemysłu kulturalnego, jest częścią systemu, a nie jego usprawiedliwieniem. Gdy jakaś gałąź sztuki poczyną sobie wedle tej samej recepty, co inna gałąź, odległa zarówno pod względem medium, jak tworzywa, gdy dramatyczne zawężenie radiowej „mydlanej opery” staje się pedagogicznym przykładem przewycięzania technicznych trudności, z którymi radzi sobie zarówno *jam*, jak i wyżyny jazzu, albo gdy śmiała „adaptacja” frazy Beethovena odbywa się wedle tej samej metody, co filmowa „adaptacja” powieści Tołstoja – powoływanie się na spontaniczne życzenia publiczności jest wątlą wymówką. Bliższe rzeczywistości jest już wyjaśnienie powołujące się na ciężar własny aparatu technicznego i personalnego, który jednak traktować należy pod każdym względem jako część mechanizmu ekonomicznej selekcji. Dochodzi umowa, a przynajmniej wspólna decyzja władz wykonawczych, by nie produkować ani nie dopuszczać nic, co nie pasuje do ich tabel, do ich wyobrażenia o konsumentach, a przede wszystkim do nich samych.

Jeżeli obiektywna tendencja społeczna w tej epoce ucieleśnia się w subiektywnych mrocznych zamiarach dyrektorów generalnych, to przede wszystkim w najpotężniejszych sektorach przemysłu: w przemyśle stalowym, naftowym, elektrycznym, chemicznym. Monopole kulturalne są w porównaniu z nimi słabe i zależne. Muszą skwapliwie dogadzać prawdziwym potentatom, aby ich sfera w społeczeństwie masowym, której swoisty typ towaru i tak wciąż jeszcze zbyt wiele ma wspólnego z niefrasobliwym liberaliz-

mem i żydowskimi intelektualistami, nie została dotknięta seria czystek. Zależność najpotężniejszego towarzystwa radiowego od przemysłu elektrycznego, zależność filmu od banków charakterystyczna jest dla całej sfery, której poszczególne branże z kolei splecione są między sobą. Wszystko jest tak powiązane, że koncentracja ducha osiąga rozmiary, które pozwalają jej pomijać linie demarkacyjne firm i technik. Bezwzględna jedność przemysłu kulturalnego zapowiada rychłą jedność polityki. Emfaticzne różnienia – na przykład między filmami A i B albo między historyjkami publikowanymi w magazynach o różnych kategoriach cen – nie tyle wynikają z rzeczy samej, ile służą klasyfikacji, organizacji i przyciąganiu konsumentów. Dla każdego coś przewidziano, aby nikt nie mógł się wymknąć, różnice zaznacza się wyraźnie i propaguje. Dostarczanie publiczności pewnej hierarchii seryjnych jakości służy tym pełniejszej kwantyfikacji. Każdy powinien zachowywać się niejako spontanicznie zgodnie ze swym z góry wyznaczonym przez wskaźniki *level* i sięgać po tę kategorię masowego produktu, która fabrykowana jest dla jego typu. Konsumenci, jako statystyczny materiał na mapie placówek badawczych – nie różniących się już niczym od placówek propagandy – podzieleni są na grupy dochodów, na pola czerwone, zielone i niebieskie.

Schematyzm procedury ujawnia się o tyle, że mechanicznie wyróżnione produkty okazują się zawsze tym samym. Że różnica między serią Chryslera a serią General Motors jest złudzeniem, o tym wie już każde dziecko, które się tą różnicą entuzjazmuje. To, co znawcy omawiają jako wady i zalety, służy jedynie utrwaleniu pozorów konkurencji i możliwości wyboru. Tak samo rzecz się ma z produkcjami Warner Brothers i Metro Goldwyn Mayer. Stopniowo zanikają też różnice między droższymi i tańszymi asortymentami kolekcji wzorcowej danej firmy: w przypadku samochodów różnice te sprowadzają się do liczby cylindrów, pojemności silnika, nowości gadżetów, w przypadku filmów – do liczby gwiazd, nakładu środków technicznych, pracy i wyposażenia, oraz wykorzystania najnowszych formułek psychologicznych. Jednolitość kryteriów polega na dozowaniu *conspicuous production*, wy-

stawianej na pokaz inwestycji. Budżetowe wyróżniki przemysłu kulturalnego nie mają zgoła nic wspólnego z merytorycznymi, z sensem produktów. Także techniczne media doprowadza się gwałtem do uniformizacji. Telewizja zdążyła do syntezy radia i filmu, które utrzymuje się, dopóki zainteresowani nie dogadają się ostatecznie między sobą, a których nieograniczone możliwości zapowiadają jednak tak radykalne zubożenie materiałów estetycznych, że przejściowo maskowana tożsamość wszystkich produktów przemysłu kulturalnego jutro może już jawnie triumfować – szydercze spełnienie Wagnerowskich marzeń o całościowym dziele sztuki. Zgodność słowa, obrazu i muzyki udaje się o tyle doskonalej niż w *Tristanie*, że elementy zmysłowe, które w sumie gładko protokołują powierzchnię społecznej rzeczywistości, zasadniczo produkowane są w tym samym procesie technicznym i wyrażają jego jedność jako swoją właściwą treść. Proces pracy integruje wszystkie elementy produkcji, od zezującego ku filmowi konceptu powieści aż po szczegóły efektów dźwiękowych. Jest to triumf inwestowanego kapitału. W sercach wywłaszczonych kandydatów do zatrudnienia wypisać ognistymi literami wszechmoc kapitału, ich pana i władcy – taki jest sens wszystkich filmów, niezależnie od wybranego akurat przez kierownictwo produkcji *plot*.

Konsument w swym czasie wolnym ma się kierować jednością produkcji. To, czego kantowski schematyzm oczekiwał jeszcze od podmiotów, mianowicie apriorycznego odnoszenia zmysłowej różnorodności do fundamentalnych pojęć – zostaje podmiotowi odebrane przez przemysł. Schematyzm to główna usługa, jaką przemysł świadczy na rzecz klientów. W duszy ma jakoby działać tajemny mechanizm, który preparuje bezpośrednio dane tak, że pasują one do systemu Czystego Rozumu. Dziś tajemnica ta została rozszyfrowana. Jeżeli planowanie mechanizmu przez tych, którzy dostarczają danych, czyli przez przemysł kulturalny, narzucane jest temuż przemysłowi siłą bezwładnego społeczeństwa, irracjonalnego mimo całej racjonalizacji, to jednak gdy owa fatalna tendencja przechodzi przez agentury interesu, zmienia się w przebiegły

zamysł samego interesu. Konsumenci nie mają już do klasyfikowania nic, co nie byłoby z góry ujęte w schematyzmie produkcji. Sztuka dla ludu, sztuka nie znająca marzeń, jest spełnieniem owego marzycielskiego idealizmu, który zdaniem idealizmu krytycznego posuwał się za daleko. Wszystko wywodzi się ze świadomości, u Malebranche'a i Berkeleya ze świadomości Boga, w sztuce masowej ze świadomości kierownictwa ziemskiej produkcji. Nie tylko typy szlagierów, gwiazd, oper mydlanych utrzymuje się cyklicznie jako sztywne niezmienniki, ale z nich wywodzi się też swoistą treść gry, pozorną zmienność. Szczegóły ulegają funkcjonalizacji. Szybkie następstwo interwałów, które sprawdziło się jako wpadające w uszy w któryś z przebojów, przejściowa kompromitacja bohatera, którą tenże umie znieść jako *good sport*, potężne lanie, jakie ukochana przyjmuje z silnej ręki męskiego gwiazdora, jego brutalna szorstkość wobec rozpieszczonej dziedziczki są jak wszystkie szczegóły gotowymi kliszami, które można dowolnie zastosować to tu, to tam, określonymi w pełni przez funkcję, jaka przypada im w schemacie. Motywy te żyją o tyle, o ile tworząc schemat zarazem go potwierdzają. Wiadomo, jak skończy się film, kto zostanie nagrodzony, ukarany, zapomniany, a w domenie lekkiej muzyki przygotowane ucho po pierwszych taktach szlagieru odgaduje ciąg dalszy, i jest szczęśliwe, gdy okaże się, że odgadło trafnie. Przeciętna liczba słów w *short story* jest nienaruszalną normą. Nawet gagi, efekty i dowcipy są wykalkulowane tak jak ogólna konstrukcja. Podlegają poszczególnym fachowcom i ich skąpa różnorodność daje się zasadniczo rozdysponować w biurze. Przemysł kulturalny rozwinął się pod znakiem dominacji efektu, konkretnego rozwiązania, technicznego szczegółu nad dziełem, które kiedyś było nośnikiem idei i wraz z nią uległo likwidacji. Szczegół, emancypując się, zrobił się krnąbrny i od romantyzmu po ekspresjonizm buntował się przeciwko organizacji. Harmonijne działanie szczegółów zatarło w muzyce świadomość całościowej formy, partykularny kolor zatarł w malarstwie kompozycję, psychologiczna dobitność zatarła architekturę powieści. Przemysł kulturalny przez swoją totalność kładzie temu kres. Ponieważ nie zna niczego prócz efektów, łamie ich nieposłuszeństwo i pod-



porządkowuje je formułce, zastępującej dzieło. Niszczy na równi całość i części. Całość narzuca się szczegółom nieubłaganie i bez związku, ponieważ jak kariera człowieka sukcesu, której wszystko ma służyć jako ilustracja i dowód rzeczowy, gdy w rzeczywistości ona sama jest tylko sumą owych idiotycznych wydarzeń. Tak zwana idea naczelna jest katalogiem rejestrowym i ustanawia porządek – a nie wewnętrzne powiązanie. Całość i szczegół, niesprzeczne wzajemnie i wzajemnie nie powiązane, noszą te same rysy. Ich z góry zagwarantowana harmonia jest szyderstwem z osiąganey harmonii wielkich dzieł sztuki burżuazyjnej. W Niemczech nad najpogodniejszymi filmami demokracji rozciągała się już cmentarna cisza dyktatury.

Całym światem zawiaduje filtr przemysłu kulturalnego. Dawne doświadczenie widza kinowego, który ulicę miasta postrzega jako ciąg dalszy dopiero co obejrzanego filmu, ponieważ film chce ściśle odtwarzać świat potocznego doświadczenia, stało się wytyczną produkcji. Jej technika dubluje przedmioty empiryczne, a im bardziej spójnie i gładko to czyni, tym łatwiej dziś o złudzenie, że świat zewnętrzny jest prostym przedłużeniem tego, który zna się z filmu. Odkąd ostatecznie zatriumfował film dźwiękowy, mechaniczne powielanie służy już wyłącznie temu zamiarowi. Życie nie powinno się w zasadzie niczym różnić od filmu. Film dźwiękowy, daleko przelicytowujący teatr iluzji, nie pozostawia już widzowi żadnego pola, gdzie jego wyobraźnia i myśli mogłyby – w ramach dzieła, choć poza kontrolą jego danych – swobodnie się toczyć i rozbiegać, nie tracąc wątku: a tym samym szkoli bezbronnych odbiorców, aby utożsamiali go bezpośrednio z rzeczywistością. Zubożenia wyobraźni i spontaniczności dzisiejszych konsumentów kultury nie trzeba wcale sprowadzać do mechanizmów psychologicznych. Już same produkty, zgodnie ze swym obiektywnym charakterem, przede wszystkim najbardziej znamienne spośród nich, film dźwiękowy, paraliżują owe zdolności. Są tak zrobione, że adekwatny odbiór wymaga wprawdzie refleksu, daru obserwacji, wprawy, ale zarazem jeżeli widz nie chce przegapić przemykających mu przed oczyma faktów, to wszelka aktywność myślowa jest mu wprost zakazana. Napięcie uwagi jest przy tym

tak głęboko wpojone, że w poszczególnych przypadkach wcale nie trzeba go aktualizować, i tak tłumi wyobraźnię. Kto tak jest pochłonięty przez kosmos filmu, gesty, obraz i słowo, że nie jest w stanie dodać doń tego, co dopiero uczyniłoby go kosmosem, nie musi koniecznie w czasie spektaklu zajmować się poszczególnymi funkcjami maszyny. Na podstawie innych filmów i produktów kultury, które konsument musi znać, wymagane funkcje uwagi zostały już tak przyswojone, że teraz działają automatycznie. Władza społeczeństwa przemysłowego działa w ludziach raz na zawsze. Produkty kulturalne mogą liczyć na to, że nawet roztargnienie odbiorcy nie przeszkodzi w żwawym ich konsumowaniu. Ale każdy produkt jest modelem kolosalnej maszyny ekonomicznej, która bez reszty zaprzęta wszystkich, przy pracy i w czasie podobnego do niej wypoczynku. W każdym dowolnym filmie, w każdej audycji radiowej daje się odnaleźć to, co jako skutek przypisać można nie poszczególnemu mechanizmowi działającemu w społeczeństwie, ale wszystkim im wspólnie. Każda poszczególna manifestacja przemysłu kulturalnego nieuchronnie reprodukuje ludzi jako to, czym stali się za sprawą całego przemysłu kulturalnego. Nad tym, by reprodukcja prosta ducha nie przeszła w reprodukcję rozszerzoną, czuwają wszyscy agenci, od *producer'a* po stowarzyszenia kobiece.

Lamenty historyków sztuki i adwokatów kultury, że oto na Zachodzie zamierają siły kształtujące styl, są przerażająco bezzasadne. Stereotypowe przekładanie wszystkiego, nawet tego, co nie zostało jeszcze pomyślane, na schemat mechanicznej reprodukowalności przewyższa rygory i znaczenie wszelkiego prawdziwego stylu, które to pojęcie w oczach przyjaciół kultury uświęca przedkapitalistyczną przeszłość jako organiczną. Żaden Palestrina nie tępiłby nieprzygotowanego i nierozwiązanego dysonansu tak purystycznie, jak czyni to aranżator jazzowy z każdym zwrotem, który nie przystaje ściśle do żargonu. Jeśli przerabia na jazz Mozarta, to nie tylko zmienia go tam, gdzie Mozart byłby za trudny lub za poważny, ale również tam, gdzie Mozart inaczej, ba – prościej harmonizuje melodię, niż to jest dziś w zwyczaju. Żaden średniowieczny budowniczy nie przyszedłby się tematowi witraży

i rzeźb kościelnych z taką podejrzliwością jak hierarchia studia bada ten czy ów temat Balzaca albo Victora Hugo, nim udzieli swego *imprimatur* i dopuści rzecz do obiegu. Kapituła deliberująca, jakie miejsce przyznać ma diabelskim gębom i mękom potępionych w *ordo* najwyższej miłości, nie poświęcała temu zagadnieniu tyle troskliwej uwagi, co kierownicy produkcji, gdy mają do litanii filmu wprowadzić tortury znoszone przez głównego bohatera albo podciągniętą spódnicę *leading lady*. Sformułowany *explicite* lub funkcjonujący *implicite* egzoteryczny i ezoteryczny katalog tego, co zakazane i co tolerowane, sięga tak daleko, że nie tylko dokładnie zakreśla pole swobodnego manweru, ale wkracza na nie i rządzi nim. Wszystko aż po ostatnie szczegóły modeluje się według tego katalogu. Przemysł kulturalny, podobnie jak jego przeciwieństwo, sztuka awangardowa, w drodze zakazów ustala pozytywnie swój własny język, ze składnią i słownikiem. Stały przymus wynajdywania nowych efektów, które wszak trzymają się starego schematu, pomnaża jedynie, jako dodatkowa reguła, władzę utartego zwyczaju, której poszczególne efekty chciałyby się wymknąć. Wszystko, co się pojawia, ma tak wyrazisty stempel, że w rezultacie nie może pojawić się nic, co z góry nie nosiłoby znamion żargonu, nie mogłoby się na pierwszy rzut oka wylegitymować aprobatą. Matadorami zaś, produkującymi i reprodukującymi, są ci, którzy tak lekko, swobodnie i radośnie mówią żargonem, jak gdyby był to język – choć przecież język od dawna został przez żargon zmuszony do milczenia. Na tym polega ideał naturalności w tej branży. Ideał ten narzuca się tym bardziej zniewalająco, im bardziej doskonała technika zmniejsza napięcie między tworem a codzienną egzystencją. Paradoks przebranej za naturę rutyny daje się rozpoznać we wszystkich produktach przemysłu kulturalnego, a często jest wręcz namacalnie uchwytny. Jazzman, który ma zagrać utwór muzyki poważnej, najprostszy menuet Beethovena, mimowolnie synkopuje i tylko z uśmiechem wyższości godzi się przystąpić do podziału na takty. Taka natura, skomplikowana przez wciąż obecne i przelicytowujące się rozszczenia specyficznego medium, wyznacza nowy styl, mianowicie „system nie-kultury, któremu zresztą można by przyznać pewną

»jedność stylu«, o tyle mianowicie, o ile ma sens mówić o stylowym barbarzyństwie”<sup>1</sup>.

Powszechna moc obowiązująca tej stylizacji zapewne przekracza już oficjalne przepisy i zakazy; szlagierowi daruje się raczej, że nie trzyma się 32 taktów albo zakresu nony, niż że wnosi choćby najbardziej ukryty szczegół melodii lub harmonii, który nie pasuje do idiomu. Wszystkie wykroczenia przeciw obyczajom rzemiosła, jakich dopuszcza się Orson Welles, będą mu wybaczone, ponieważ jako wliczone w rachunek wybryki tym skwapliwiej wzmacniają wagę systemu. Presja technicznie uwarunkowanego idiomu, który gwiazdy i dyrektorzy muszą produkować jako naturę, aby naród go sobie przyswoił, odnosi się do niuansów tak subtelnych, że dorównujących subtelnością niemal środkom awangardowego dzieła, choć te ostatnie, w przeciwieństwie do tych pierwszych, służą prawdzie. Rzadka zdolność skrupulatnego przestrzegania zobowiązań, narzucanych przez idiom naturalności we wszystkich dziedzinach przemysłu kulturalnego, staje się miernikiem umiejętności. Co i jak mówią – to powinno podlegać kontroli języka potocznego, tak jak w logicznym pozytywizmie. Ekspertami są producenci. Idiom wymaga zdumiewających sił produktywnych, pochłania je i trwoni. Diabolicznie prześcignął konserwatywne w sferze kultury rozróżnienie stylu autentycznego i sztucznego. Sztucznym można by nazwać ewentualnie styl narzucony z zewnątrz rozbieżnym impulsom przedstawianego kształtu. W przemyśle kulturalnym zaś materiał aż po najdrobniejsze szczegóły wywodzi się z tej samej aparatury, co żargon, w który materiał ten przechodzi. Spory, jakie specjaliści od sztuki toczą ze sponsorami i cenzorami o jakieś nazbyt już niewiarygodne kłamstwo, świadczą nie tyle o napięciach wewnątrzestetycznych, ile o rozbieżności interesów. Renoma specjalisty, gdzie niekiedy znajduje jeszcze przytulisko resztki merytorycznej autonomii, ściera się z polityką interesów kościoła albo koncernu, który produkuje towar kulturalny. Ale dzieło jest zgodnie ze swą istotą urzeczowione jako przeznaczone do zbytu, zanim jeszcze dojdzie do sporu między

<sup>1</sup> F. Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen*. W: *Werke* (Großoktavausgabe). T. 1. Leipzig 1917, s. 187.

instancjami. Święta Bernadetta \* jaśniała już w polu widzenia swego poety jako reklama dla wszystkich zainteresowanych konsorcjów, zanim jeszcze nabył do niej prawa Zanuck. Tyle wynikało z impulsów przedstawianej postaci. Dlatego styl przemysłu kulturalnego, który nie musi się już mierzyć z żadnym oporem materii, jest zarazem negacją stylu. Pojednanie tego, co ogólne, z tym, co szczególne, reguły i specyficznych roszczeń przedmiotu, w którego trakcie kształtuje się styl, sprowadza się do zera, gdyż nie dochodzi w ogóle do napięcia między biegunami: skrajności, które się stykają, przeszły w stan mętnej identyczności, to, co ogólne, może zastąpić to, co szczególne, i odwrotnie.

A jednak ta karykatura stylu ma pewną przewagę nad minionym stylem autentycznym. Pojęcie autentycznego stylu staje się w przemyśle kulturalnym przejrzyste jako estetyczny ekwiwalent panowania. Wyobrażenie stylu jako czysto estetycznej prawidłowości jest wstecznym fantazmatem romantyzmu. W jedności stylu nie tylko chrześcijańskiego średniowiecza, ale także renesansu, wyraża się za każdym razem odmienna struktura społecznej przemocy, a nie mroczne doświadczenie podległych panowaniu, doświadczenie, w którym zawiera się to, co ogólne. Wielkimi artystami nie byli nigdy ci, którzy najdoskonalej i najładziej ucieleśniali styl, ale ci, którzy styl wprowadzali do swego dzieła jako zapórę przeciwko chaotycznej ekspresji cierpienia, jako prawdę negatywną. W stylu dzieł ekspresja zyskiwała siłę, bez której istnienie rozplywa się – niewysłuchane. Nawet te dzieła, które zowie się klasycznymi, jak muzyka Mozarta, zawierają obiektywne tendencje, zmierzające w inną stronę niż styl, który ucieleśniały. Aż do Schönberga i Picassa wielcy artyści zachowali nieufność wobec stylu i w sprawach rozstrzygających trzymali się mniej stylu, a bardziej logiki rzeczy. Nieprawda stylu, to, co ekspresjoniści i dadaści traktowali polemicznie, triumfuje dziś w piosenkarskim żargonie Croonera \*\*, w akuratomnym wdzięku filmowej gwiazdy, ba – w mistrzowsko strzelonej przez fotografa chałupie robotnika rolnego. W każdym dziele sztuki

\* Powieść Franza Werfla *Pieśń o Bernadecie* (1941) stała się w Ameryce bestsellerem (*przyj. tłum.*).

\*\* Popularny wykonawca sentymentalnych szlagierów (*przyj. tłum.*).

jego styl jest obietnicą. To, co wyrażane, za pośrednictwem stylu przechodzi w panujące formy ogólności, w język muzyczny, malarski, werbalny, i w ten sposób ma pojednać się z ideą prawdziwej ogólności. Dzieło sztuki obiecuje, że przez przedstawienie postaci w formach społecznej tradycji ustanowi prawdę – jest to obietnica tyleż konieczna, co złudna. Zakłada realne formy istnienia jako absolutne, utrzymując, że w ich estetycznych derywatach antycypuje spełnienie. W tej mierze roszczenie sztuki zawsze jest ideologią. Ale sztuka znajduje wyraz dla cierpienia jedynie w ten sposób, że ściera się z utrwaloną w stylu tradycją. Ów moment w dziele sztuki, dzięki któremu wykracza ono poza rzeczywistość, nie da się naprawdę oderwać od stylu; moment ten jednak nie polega na osiągniętej harmonii, na problematycznej jedności formy i treści, strony wewnętrznej i zewnętrznej, jednostki i społeczeństwa, ale na tym, co ukazuje rozdarcie, na nieuchronnej klęsce namiętych dążeń do tożsamości. Zamiast narażać się na tę klęskę – która w przypadku wielkiego dzieła sztuki oznaczała zawsze negację stylu – słabe dzieło trzymało się podobieństwa do innych, surogatu tożsamości. Przemysł kulturalny zaś ostatecznie ustanawia absolut imitacji. Będąc stylem i niczym więcej, ujawnia tajemnicę stylu: posłuszeństwo wobec hierarchii społecznej. Estetyczne barbarzyństwo dopełnia dzisiaj groźby, zawisłej nad tworam i ducha, odkąd je powiązano i zneutralizowano jako kulturę. Mówienie o kulturze zawsze godziło w kulturę. Wspólny mianownik kultury oznacza wirtualnie ujęcie, skatalogowanie, klasyfikację – wszystko, co zagarnia kulturę do królestwa administracji. Takiemu pojęciu kultury odpowiada w całej pełni dopiero uprzemysłowiona, konsekwentna subsumpcja. Podporządkowanie wszystkich gałęzi duchowej produkcji jednemu celowi – zamknięcia ludzkich zmysłów od chwili wyjścia z fabryki wieczorem do chwili stawienia się pod zegarem kontrolnym następnego ranka pieczęciami procesu pracy, który w ciągu dnia sami ci ludzie muszą podtrzymywać – szyderczo czyni zadość pojęciu jednolitej kultury, które filozofowie osobowości przeciwstawiali umasowieniu.

Przemysł kulturalny, najbardziej niezłomny ze wszystkich stylów, okazuje się tedy celem dążeń liberalizmu, tego samego liberalizmu,

któremu zarzuca się brak stylu. Ze sfery liberalnej, z oswojonego naturalizmu tak jak z operetki i rewii wywodzą się kategorie i treści przemysłu kulturalnego, a ponadto nowoczesne koncerty kultury stanowią to miejsce w ekonomii, gdzie wraz z odpowiednimi typami przedsiębiorców żyje jeszcze jakaś część skądinąd właśnie likwidowanej sfery cyrkulacji. Ostatecznie temu czy owemu może się tam jeszcze poszczęścić, jeśli tylko nie upiera się zanadto przy swoim i można się z nim dogadać. Cokolwiek stawia opór, może przeżyć wyłącznie pod warunkiem, że stanie się elementem systemu. Raz zarejestrowane przez przemysł kulturalny jako coś odrębnego, należy do tegoż przemysłu, tak samo jak reformatorzy rolni należą do kapitalizmu. Oburzenie, będące słuszną reakcją na rzeczywistość, staje się znakiem firmowym tego, kto może zasilić przemysł nową ideą. Życie publiczne w dzisiejszym społeczeństwie nie dopuszcza do pojawienia się wyraźnych oskarżeń, w których nie dałoby się dosłuchać tonów zapowiadających, że oskarżyciel gotów jest się pojednać. Im bardziej niewymierna jest przepaść między chórem a czołówką, tym niezawodniej w czołówce znajdzie się miejsce dla każdego, kto umiejętnie zwracając na siebie uwagę obwieszcza swoją wyższość. Tym samym w przemyśle kulturalnym żyje nadal liberalna tendencja pozostawiania swobody działania dzielnym jednostkom. Dzisiaj przemysł kulturalny otwarty jest dla owych fachowców za sprawą skądinąd w znacznej mierze uregulowanego rynku, którego wolność już za czasów świetności była – w dziedzinie sztuki, jak i w każdej innej – dla głupich wolnością głodowania. Nie darmo system przemysłu kulturalnego wywodzi się z liberalnych krajów uprzemysłowionych, i w tych krajach też triumf odnoszą wszystkie charakterystyczne media, zwłaszcza kino, radio, jazz i magazyny. Źródłem ich postępu są ogólne prawa kapitału. Gaumont i Pathé, Ullstein i Hugenberg przy odrobinie szczęścia zdołali przyłączyć się do międzynarodowego pochodu; gospodarcza zależność kontynentu od USA po wojnie i inflacji zrobiła tu swoje. Wiara, że barbarzyństwo przemysłu kulturalnego jest skutkiem *cultural lag*, faktu, że amerykańska świadomość pozostaje w tyle za techniką, jest całkowicie złudna. Zacošana w stosunku do tendencji monopolu kulturalnego

była przedfaszystowska Europa. Ale właśnie temu zacofaniu duch zawdzięcza resztki swej samodzielności, a jego ostatni nosiciele swą choćby nawet bardzo przygaszoną egzystencję. W Niemczech paradoksalnie zadziałała niedostateczna penetracja życia przez demokratyczną kontrolę. Wiele dziedzin znalazło się poza zasięgiem mechanizmów rynkowych, tak rozbuchanych w krajach zachodnich. Niemiecki system oświaty wraz z uniwersytetami, artystycznie miarodajne teatry, wielkie orkiestry, muzea – wszystko to znajdowało się pod opieką. Polityczne siły, państwo i gminy, którym instytucje te przypadły jako spadek po absolutyzmie, zapewniały im część tej niezawisłości od deklarowanych na rynku stosunków panowania, którą w końcu aż po wiek dziewiętnasty pozostawiali im książęta i panowie feudalni. W ten sposób wzmocniony został kręgosłup późnej sztuki – stała się odporna na werdykty podaży i popytu, odporna nawet bardziej niż faktyczna opieka stwarzała po temu warunki. Danina, spłacana jakośiściom nie dającym się zwaloryzować i nie będącym jeszcze w obiegu, na rynku przemieniała się w siłę nabywczą: przyzwoici wydawcy literaccy i muzyczni mogli opiekować się autorami, którzy nie przynosili nic poza szacunkiem znawców. Dopiero przymus, pod ostatecznym zagrożeniem nakazujący w charakterze estetycznego eksperta wchodzić w system interesu, stał się dla artysty wędzidłem. Kiedyś jak Kant i Hume kreślili się „najpowolniejszymi sługami”, a zarazem wstrząsali podstawami tronu i ołtarza. Dziś są z szefami rządów po imieniu i w każdym artystycznym odruchu podporządkowują się osądowi swych niewykształconych pryncypałów. Analiza, sporządzona sto lat temu przez Tocqueville’a, potwierdziła się w całości. Przy prywatnym monopolu kultury tyrania „pozostawia ciało w spokoju, zmierza prostą drogą do zawładnięcia duszą. Władca nie mówi już: »Będziesz myślał tak jak ja albo umrzesz«. Powiada: »Jesteś wolny, możesz myśleć inaczej, twoje życie i twoje dobra należą do ciebie, ale odtąd będziesz wśród nas obcy«<sup>2</sup>. To, co się nie dostosowuje, porażone zostaje ekonomiczną bezsilnością, znajdującą przedłużenie w duchowej bezsilności

<sup>2</sup> A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*. Przeł. M. Król. Warszawa 1976, s. 195.



chodzącego własnymi drogami oryginała. Wykluczonemu z maszyny przemysłu łatwo jest przypiąć etykietkę nieudolności. Dziś w produkcji materialnej mechanizm podaży i popytu rozpada się, ale w sferze nadbudowy działa jako kontrola na rzecz panujących. Konsumentami są robotnicy i urzędnicy, farmerzy i drobnomieszczenie. Tkwią ciałem i duszą w gorsecie kapitalistycznej produkcji, i bez oporu podporządkowują się wszystkiemu, co się im oferuje. A że poddani traktowali moralność, która przychodziła do nich od panujących, zawsze bardziej serio niż ci ostatni, to dziś oszukiwane masy ulegają mitowi sukcesu znacznie bardziej niż ci, którzy sukces odnieśli. Masy mają pragnienia. Niezawodnie obstają przy ideologii, za której pomocą się ich zniewala. Niedobra miłość ludu do krzywd, jakie mu się wyrządza, daleko wyprzedza spryt instancji. Przewyższa rygorizm Hays Office\* – tak jak w wielkich czasach lud zagrzewał daleko silniejsze skierowane przeciwko sobie instancje, terror trybunałów. Opowiada się za Mickeyem Rooneyem\*\* przeciwko tragicznej Garbo i za Kaczorem Donaldem przeciwko Betty Boop. Przemysł dostosowuje się do *votum*, które sam sprowokował. Co dla firmy, która nie może w pełni wyzyskać kontraktu z przygasającą gwiazdą, oznacza *faux frais*, w skali całego systemu stanowi koszty całkowicie uprawnione. System sprytnie sankcjonuje żądania tandety i tym samym inauguruje harmonię totalną. Znaństwo i znajomość rzeczy skazane są na banicję jako zuchwalstwo ze strony kogoś, kto chce wynosić się nad innych, gdy wszak kultura tak demokratycznie wszystkich obdarza swym przywilejem. W obliczu ideologicznego rozejmu konformizm odbiorców – na równi z bezwstydem produkcji, którą odbiorcy utrzymują w ruchu – ma zapewnione

\* Właś. Joe Yule, jeden z najpopularniejszych ówczesnie aktorów, grał m. in. główną rolę w cyklu komedii filmowych o rodzinie Hardy (*przyp. tłum.*).

\*\* William Hays (1879–1954), polityk amerykański w latach 1922–1943 prezes Nation Picture Producers & Distributors of America, inicjator kodeksu zasad, jakimi ma kierować się produkcja filmowa, aby unikać skandali obyczajowych (*przyp. tłum.*).

czyste sumienie. Konformizm ten zadowala się reprodukowaniem stale tego samego.

Zasada wciąż tego samego reguluje też stosunek do przeszłości. Tym, co nowe w fazie kultury masowej w stosunku do fazy późnoliberalnej, jest wykluczenie nowości. Maszyna obraca się w tym samym miejscu. Skoro określa konsumpcję, to wyklucza rzeczy nie sprawdzone jako ryzykowne. Filmowcy podejrzliwie patrzą na każdy manuskrypt, który nie opiera się uspokajająco na jakimś bestsellerze. Dlatego właśnie wciąż mówi się o *idea*, *novelty* i *surprise*, o tym, co byłoby zarazem swojskie i niebywałe. Służy temu tempo i dynamika. Nic nie może pozostać tak jak było, wszystko musi się nieustannie posuwać, być w ruchu. Albowiem tylko uniwersalne zwycięstwo rytmu mechanicznej produkcji i reprodukcji obiecuje, że nic się nie zmieni, że nie pojawi się coś, co nie pasuje. Dodatki do wypróbowanego inwentarza kultury są zbyt spekulatywne. Skostniałe typy form, takie jak skecz, nowela, film problemowy, szlagier – to normatywnie stosowany, oktrowany pod groźbą kary przekrój smaku epoki późnoliberalnej. Potentaci agencji kulturalnych, którzy harmonizują ze sobą jak menedżer z menedżerem, niezależnie od tego, czy wywodzą się z branży konfekcyjnej czy z *college'u*, dawno już poddali ducha sanacji i racjonalizacji. Tak jak gdyby jakaś wszechobecna instancja dokonała przeglądu materiału i sporządziła miarodajny katalog dóbr kulturalnych, zwięzłe prezentujący dostępne w sprzedaży serie. Idee wypisane są na niebie kultury, w którym już u Platona były policzone, ba – były samymi liczbami, uchwalone raz na zawsze, niepomnażalne i niezmiennie.

Rozrywka, wszystkie elementy przemysłu kulturalnego, istniały już na długo przed nim samym. Teraz chwyta się je od góry i wynosi na poziom odpowiadający wymogom epoki. Przemysł kulturalny może się szczycić, że energicznie uporał się z przedtem niekiedy nieporadną transpozycją sztuki w sferę konsumpcji, wydzwignął ją do rangi zasady, oczyścił rozrywkę z natrętnych naiwności i ulepszył sposób wytwarzania towarów. W miarę jak stawał się się coraz bardziej totalny, coraz bezwzględniej każdego outsidera doprowadzał do bankructwa albo zapędzał do syn-

dykatu, tym bardziej robił się zarazem wykwintny i wzniosły, aż oto kończy na syntezie Beethovena i Casino de Paris. Odnosi podwójne zwycięstwo: to, co na zewnątrz tłumi jako prawdę, wewnątrz może dowolnie reprodukować jako kłamstwo. „Lekka” sztuka jako taka, rozrywka, nie jest formą schyłkową. Kto zarzuca jej zdradę ideału czystej ekspresji, ten ulega złudzeniom co do społeczeństwa. Czystość sztuki burżuazyjnej, która hipostazowała się jako królestwo wolności w przeciwieństwie do materialnej praktyki, była od początku okupiona wykluczeniem klasy niższej – sprawie tej klasy, prawdziwej ogólności, sztuka może być wierna tylko pod warunkiem, że wolna jest od celów ogólności fałszywej. Poważna sztuka uchylała się przed tymi, którym niedoła i bytowe konieczności powagę zmieniają w szyderstwo i którzy muszą się cieszyć, jeśli mogą dowolnie spędzać czas, kiedy nie sterczą przy kole napędowym. Lekka sztuka towarzyszyła sztuce autonomicznej jak cień. Jest ona społecznym nieczystym sumieniem sztuki poważnej. Okoliczność, że sztuka poważna wskutek społecznych uwarunkowań musiała rozmijać się z prawdą, nadaje sztuce lekkiej pozory rzeczowej słuszności. Prawdą jest samo rozszczepienie: wyraża ono przynajmniej negatywność kultury, na którą składają się obie sfery. Najgorszym sposobem pojednania sprzeczności jest wchłanianie sztuki lekkiej przez poważną lub odwrotnie. Tego zaś próbuje właśnie dokonywać przemysł kulturalny. Ekscentryczność cyrku, pantomimy i burdelu w stosunku do społeczeństwa jest dlań czymś równie przykrym jak ekscentryczność Schönberga i Karla Krausa. Dlatego jazzman Benny Goodman musi występować z budapeszteńskim kwartetem smyczkowym, i przestrzegać rytmu pedantycznie niż jakikolwiek klarncista orkiestry filharmonicznej, podczas gdy budapeszteńczycy przygrywiają gładko wertykalnie i słodko jak Guy Lombardo\*. Charakterystyczny jest tu nie brutalny brak kultury, głupota i nieokrzesanie. Przemysł kulturalny zlikwidował dawne partactwo przez własną perfekcję, przez zakaz i udomowienie dyletantyzmu, choć bezustannie popełnia ciężkie błędy, bez których nie można

\* Dyrygent, popularny zwłaszcza dzięki corocznym transmitowanym przez radio koncertom noworocznym (*przyp. tłum.*).

sobie w ogóle wyobrazić wysokiego poziomu. Nowością jest natomiast, że sprzeczne elementy kultury, sztuka i rozrywka, podporządkowane celowi, sprowadzone zostają do jednej fałszywej formuły: totalności przemysłu kulturalnego. Polega ona na powtarzaniu. Charakterystyczne innowacje polegają wyłącznie na ulepszaniu masowej reprodukcji – i nie jest to cecha zewnętrzna wobec systemu. Zainteresowanie niezliczonych konsumentów nie bez powodu zwraca się ku technice, nie ku sztywno powtarzanym, wyjałowionym i na wpuł już zarzuconym treściom. Społeczna potęga, do której modlą się widzowie, potwierdza się skuteczniej w wymuszonej przez technikę wszechobecności stereotypu niż w nieświeżych ideologiach, których rzecznikami mają być efemeryczne treści.

Mimo to przemysł kulturalny pozostaje przedsięwzięciem rozrywkowym. Dysponuje konsumentami za pośrednictwem rozrywki; nie w trybie dyktatu, ale przez immanentnie zawartą w zasadzie rozrywki wrogość w stosunku do wszystkiego, co jest czymś więcej niż rozrywką. Ponieważ wprowadzenie wszystkich tendencji przemysłu kulturalnego w krwiobieg publiczności dochodzi do skutku za sprawą całego procesu społecznego, to okoliczność, że w tej branży trwają nadal mechanizmy rynku, dodatkowo jeszcze tendencje te umacnia. Popyt nie został jeszcze zastąpiony przez czyste posłuszeństwo. Wielka reorganizacja filmu na krótko przed pierwszą wojną światową, stworzenie materialnych przesłanek jego ekspansji polegało właśnie na świadomym dostosowaniu się do rejestrowanych przez obroty kasowe potrzeb publiczności, których w pionierskim okresie kina w ogóle nie chciano brać pod uwagę. Kapitanowie filmu, którzy co prawda przymierzają wszystko do własnego przykładu, do mniej lub bardziej fenomenalnych przebojów, a przezornie nigdy do przykładu odwrotnego, do prawdy, i dzisiaj tak widzą sytuację. Ich ideologią jest interes. O tyle słusznie, że władza przemysłu kulturalnego polega na jego jedności z produkowanymi potrzebami, a nie na prostym przeciwieństwie do potrzeb, choćby ono samo było zarazem przeciwieństwem wszechwładzy i bezsilności. Rozrywka to przedłużenie pracy w późnym kapitalizmie. Poszukuje jej ten, kto chce się

wymknąć zmechanizowanemu procesowi pracy, aby na nowo móc mu sprostać. Zarazem jednak mechanizacja ma taką władzę nad człowiekiem korzystającym z wolnego czasu i jego szczęściem, określa tak dogłębnie wytwarzanie artykułów rozrywkowych, że człowiek ten może zetknąć się jedynie z wtórnymi obrazami samego procesu pracy. Rzekoma treść to jedynie zblakły plan pierwszy; co się utrwała, to przede wszystkim zautomatyzowane następstwo unormowanych czynności. Procesowi pracy w fabryce i biurze można wymknąć się tylko przez dostosowanie się do niego w czasie wolnym. Na to cierpi nieuleczalnie każda rozrywka. Przyjemność zastyga w nudę, gdyż, aby pozostać przyjemnością, nie może znów kosztować żadnego wysiłku, toteż porusza się po wydeptanych szlakach skojarzeń. Widz powinien obywać się bez własnych myśli: produkt szkicuje z góry każdą reakcję, nie przez kontekst merytoryczny – ten bowiem rozpada się, jeżeli wymaga myślenia – ale przez sygnały. Unika się skrupulatnie wszelkich związków logicznych, które zakładają duchowy oddech. Dalszy bieg wydarzeń powinien wynikać w miarę możliwości z bezpośrednio poprzedzającej sytuacji, a nie z idei całości. Nie ma akcji, która oparłaby się staraniom współpracowników, dążących do wydobywania z poszczególnej sceny wszystkiego, co da się z niej wydobyć. Wreszcie nawet sam schemat wydaje się niebezpieczny, gdyż ustanawia pewien – choćby i nader nędzny – kontekst sensu tam, gdzie aprobowany jest wyłącznie brak sensu. Często podstępnie pozbawia się akcję dalszego ciągu, do którego zmierzałyby charakter i sytuacje według starego schematu. Zamiast tego jako następny krok dobiera się pozornie najefektowniejszy pomysł. W akcję wdziera się tępo wykombinowana niespodzianka. Tendencja produktu, by odwoływać się fatalnie do czystego nonsensu, w którym prawowity udział miała sztuka ludowa, żart i kłowniada aż po Chaplina i braci Marx, uderza najbardziej w mniej kultywowanych gatunkach. Podczas gdy filmy z Greer Garson i Bette Davis, przedstawiające poszczególne przypadki społeczno-psychologiczne, mogą jeszcze pretendować do jednolitej akcji, to wspomniana tendencja zwycięża całkowicie w tekstach *novelty song*\*,

\* Piosenki ze wstawkami komicznymi (*przyp. tłum.*).

w filmie kryminalnym i w komiksach. Sama myśl, na równi z obiektami komizmu i grozy, zostaje zmasakrowana i poćwiartowana. *Novelty songs* żyły zawsze szyderstwem z sensu, który jako przodkowie i potomstwo psychoanalizy redukowały do monotonii symboliki seksualnej. W dzisiejszych filmach kryminalnych i przygodowych widzowi nie pozwala się już śledzić procesu uświadomienia. Musi nawet w nieironicznych produktach tego gatunku zadowalać się grozą niekoniecznie powiązanych ze sobą sytuacji.

Filmy trickowe były kiedyś eksponentami fantazji przeciwko racjonalizmowi. Pozwalały zwierzętom i przedmiotom, zelektryzowanym przez środki techniki filmowej, zaznać sprawiedliwości – użyczały niemym stworzeniom drugiego życia. Dziś potwierdzają już tylko zwycięstwo rozumu technologicznego nad prawdą. Przed niewielu laty miały zwartą akcję, która dopiero w ostatnich minutach rozwiązywała się w zamęcie gonitwy. Ich metoda przypominała dawny obyczaj ślapstickowej komedii. Potem relacje czasowe przesunęły się. Już w pierwszych sekwencjach podany zostaje motyw akcji, aby w toku rozwoju rozpętać nad nim furie zniszczenia: pośród wrzawy publiczności główny bohater poniewiera się w charakterze lumpa. W ten sposób ilość zorganizowanej rozrywki przechodzi w jakość zorganizowanego okrucieństwa. Samozwańczy cenzorzy przemysłu filmowego, jego powinowaci z wyboru, czuwają nad długością sekwencji niegodziwości, rozciągniętej jak polowanie z nagonką. Rozbawienie eliminuje wszelką rozkosz, jaką mógłby sprawiać widok uścisku, i przesuwa zaspokojenie na dzień pogromu. O ile filmy trickowe poza przyzwyczajeniem zmysłów do nowego tempa w ogóle jeszcze coś mogą osiągnąć, wbijają w mózgi starą prawdę, że nieustające ciągi, łamanie wszelkiego indywidualnego oporu, jest warunkiem życia w tym społeczeństwie. Kaczor Donald z komiksów i nieszczęśnicy w rzeczywistości dostają baty, aby widzowie przywykli do razów, które spadają na nich samych.

Frajda, jaką sprawia przemoc wymierzona w przedstawione postaci, przechodzi w przemoc wobec widza, rozrywka przechodzi w wysiłek. Zmęczone oko nie może pominąć niczego, co eksperci wykoncypowali jako efekt stymulujący, wobec sprytnego produk-

tu nie wolno wyjść na durnia, trzeba nadążać i samemu zdobywać się na brawurowe tempo, jakie demonstruje i propaguje oferta. W rezultacie staje się problematyczne, czy przemysł kulturalny jeszcze w ogóle spełnia funkcję rozrywki, czym tak się szczyci. Gdyby zamknąć większość radiostacji i kin, konsumenci może wcale nie odczuli by braku. Krok z ulicy do kina i tak nie prowadzi już w marzenia, a z chwilą, gdy instytucje przez fakt swego istnienia nie zobowiązują do korzystania z nich, nie ma też tak silnego dążenia do tego, by z nich korzystać. Zamknięcie radiostacji i kin nie byłoby bynajmniej aktem reakcyjnego luddyzmu. Zawodu doznałoby nie tyle entuzjaści, co ci, na których i tak wszystko się źle odbija, ci, co pozostali w tyle. Gospodyni domowej mrok kina mimo filmów, które mają ją silniej zintegrować, zapewnia azyl, gdzie przez parę godzin może sobie siedzieć niekontrolowana, jak kiedyś, kiedy były jeszcze mieszkania i fajranty, wyglądała przez okno. W klimatyzowanych lokalach bezrobotni wielkich miast znajdują latem chłód, a zimą ciepło. Poza tym nawet wedle kryteriów dzisiejszego stanu rzeczy rozbuchana aparatura przyjemności nie czyni ludzkiego życia bardziej godnym człowieka. Idea „wyczerpania” danych możliwości technicznych, pełnego wykorzystania środków masowej konsumpcji estetycznej wywodzi się z tego samego systemu ekonomicznego, który nie kwapi się z wykorzystaniem danych mu środków wówczas, gdy chodzi o likwidację głodu.

Przemysł kulturalny nieustannie oszukuje konsumentów na tym, co nieustannie im obiecuje. Weksel na przyjemność, wystawiany przez akcję i dekorację, jest bez końca prolongowany: podstępna obietnica, do której właściwie ogranicza się widowisko, oznacza, że nie dochodzi do rzeczy samej, że gość ma się zadowolić lekturą jadłospisu. Pożądaniu, wywołanemu przez wszystkie świetne nazwiska i obrazy, serwuje się ostatecznie jedynie pochwałę szarego dnia powszedniego – tego, od czego pożądanie chciało uciec. Dzieła sztuki także nie polegały na seksualnym ekshibicjonizmie. Ale ponieważ przedstawiały odmowę jako coś negatywnego, tym samym niejako odwoływały upokorzenie popędu i przez zapośredniczenie ocalały to, co zostało odmówione. Na tym

zasadza się tajemnica estetycznej sublimacji: przedstawiać spełnienie jako zakłócone. Przemysł kulturalny nie sublimuje, lecz tłumii. Eksponując wciąż na nowo przedmiot pożądania, biust w obcisłym sweterku i nagi tors wysportowanego bohatera, drażni tylko niewysublimowaną chętkę, która przywykły do zawodów od dawna już została porażona masochizmem. Nie zdarza się erotyczna sytuacja, która obok aluzji i podniet nie niesłaby informacji, że do niczego i nigdy nie może dojść. Hays Office potwierdza tylko rytuał, i tak ustanowiony już przez przemysł kulturalny: rytuał Tantała. Dzieła sztuki są ascetyczne i bezwstydne, przemysł kulturalny jest pornograficzny i pruderyjny. Redukuje miłość do *romance*. A w formie zredukowanej wiele można strawić, nawet libertynizm jako pokupną specjalność zakładu, w ograniczonych dawkach i ze znakiem fabrycznym „*daring*”. Seryjna produkcja seksu automatycznie prowadzi do wyparcia seksu. Gwiazda filmowa, w której należy się zakochać, jest już z tytułu swej wszechobecności swoją własną kopią. Każdy tenor brzmi z czasem jak płyta Carusa, a buzie dziewcząt z Teksasu z natury już podobne są do uznanych modeli, według których zostały dobrane w Hollywood. Mechaniczna reprodukcja piękna, której zresztą reakcyjne mrzonki o kulturze ze swym metodycznym kultem indywidualności doskonale służą, nie pozostawia miejsca na idolatrię nieświadomą, z którą związane było piękno. Nad pięknem triumfuje humor, złośliwa radość z każdego udanego zawodu. Publiczność śmieje się z tego, że nie ma się z czego śmiać. Śmiech, zarówno śmiech pojednania, jak śmiech grozy, pojawia się wówczas, gdy ustępuje strach. Jest znakiem wyzwolenia, czy to od niebezpieczeństwa fizycznego, czy to z pułapki logicznej. Śmiech pojednania rozbrzmiewa jak echo chwili, gdy udało się ująć groźnej potędze, niedobry śmiech pokonuje strach, godząc w instancje, które strach wzbudzają. Śmiech jest echem władzy jako czegoś nieuniknionego. *Fun* to kąpiel w żelazistej wodzie. Przemysł rozrywkowy aplikuje ją nieustannie. Śmiech staje się tu instrumentem oszukiwania na szczęściu. Chwile szczęścia nie znają śmiechu, tylko operetki, a potem filmy przedstawiają seks z gromkim śmiechem. Baudelaire tymczasem jest równie pozbawiony



humoru jak Hölderlin. W fałszywym społeczeństwie śmiech poraża szczęście jak choroba i wciąga je w niegodną totalność społeczną. Śmiech z czegoś jest zawsze wyśmiewaniem się, a życie, które według Bergsona w ten sposób przelamuje okowy, jest naprawdę inwazją barbarzyństwa, samoutwierdzeniem się, które przy towarzyskiej okazji nie waha się świętować swych wyzwoliny od skrupułów. Kolektyw śmiezków to parodia ludzkości. Są monadami, z których każda – kosztem każdej innej i mając za sobą większość – gotowa jest na wszystko i stąd czerpie uciechę. Ich harmonia jest karykaturą solidarności. Diabelstwo fałszywego śmiechu polega właśnie na tym, że siłą rzeczy parodiuje nawet to, co najlepsze, pojednanie. Tymczasem rozkosz jest surowa: *res severa verum gaudium*. Ideologia klasztorów, zgodnie z którą nie asceza, ale akt seksualny świadczy o rezygnacji z osiągalnej błogości, znajduje negatywne potwierdzenie w powadze kochanka, który w pełni świadomie uzależnia swoje życie od umykającej chwili. Przemysł kulturalny wstawia jowialną porażkę w miejsce bólu, który obecny jest zarówno w upojeniu, jak w ascezie. Naczelna reguła powiada, że ludziom w żadnym razie nie wolno dostąpić spełnienia, i tym właśnie ze śmiechem powinni się cieszyć. Każdy wykwit przemysłu kulturalnego jest dla odbiorcy kolejnym jednoznacznym doświadczeniem i demonstracją permanentnego zawodu, jaki narzuca cywilizacja. Cokolwiek oferuje się odbiorcy, zarazem zostaje mu odebrane. Dokonuje się to za sprawą gorliwej aktywności erotycznej. Wszystko obraca się wokół spółkowania, właśnie dlatego, że nie może do niego dojść. Na przykład nielegalny stosunek w filmie, jeżeli winnych nie spotyka kara, obłożony jest tabu surowszym niż możliwość, by przyszły zięć milionera działał w ruchu robotniczym. W przeciwieństwie do ery liberalnej kultura uprzemysłowiona może sobie tak samo jak kultura ludowa pozwolić na gest oburzenia wobec kapitalizmu; nie może natomiast wyrzec się groźby kastracji. Należy to do jej istoty. Kultura ta może przetrwać zorganizowane rozluźnienie obyczajów w stosunku do nosicieli uniformów – w produkowanych dla nich filmach i ostatecznie także w rzeczywistości. Dziś rozstrzygający jest już nie purytanizm, choć ten ostatni nadal dochodzi do głosu w or-

ganizacjach kobiecych, ale zawarta w systemie konieczność, by nie popuścić konsumentowi, nie pozwolić, by choćby przez chwilę pomyśleć mógł o oporze. Zgodnie z zasadą konsumentowi wpaja się przekonanie, że przemysł kulturalny może zaspokoić wszystkie potrzeby, ale z drugiej strony potrzeby te mają być z góry tak ułożone, by sam konsument widział siebie wyłącznie jako wiecznego konsumenta, jako obiekt przemysłu kulturalnego. Nie tylko wmawia mu się, że oszustwo jest zaspokojeniem, ale ponadto – że tak czy inaczej musi pogodzić się ze wszystkimi nakazami. Ucieczka od powszedniości, którą obiecuje przemysł kulturalny ze wszystkimi swymi gałęziami, to coś takiego jak obrazek przedstawiający uprowadzenie córki w jednym z amerykańskich pism satyrycznych: w mroku sam ojciec podtrzymuje drabinę. Przemysł kulturalny oferuje w charakterze rajy tę samą powszedniość. *Escape* podobnie jak *elopement* z założenia prowadzić mają z powrotem do punktu wyjścia. Dobra zabawa sprzyja rezygnacji, bo pomaga jej zapomnieć o sobie.

Rozrywka, wyzbyta wszelkich więzów, byłaby nie tylko przeciwieństwem sztuki, ale także skrajnością, która się ze sztuką styka. Absurdalny humor Marka Twaina, jakim amerykański przemysł kulturalny niekiedy kokietuje, mógłby stanowić pewną korektę sztuki. Im poważniej traktuje ona sprzeciw wobec istnienia, tym bardziej upodobnia się do powagi istnienia, będącej jej przeciwieństwem: im więcej pracy poświęca na to, by rozwijać się według własnej zasady formalnej, tym więcej pracy wymaga z kolei od rozumienia, choć w zamyśle miała właśnie uciążliwość pracy negocjować. W niektórych filmach rewiiowych, a przede wszystkim w grotesce i w *funnies*\* chwilami przeblyskuje możliwość samej tej negacji. Ale możliwość ta ma pozostać niezrealizowana. Czysta, konsekwentna rozrywka, luźne oddawanie się barwnym skojarzeniom i radosnemu nonsensowi, zostaje skażona rozrywką pokupną: zakłóca ją surogat spójnego sensu, który przemysł kulturalny z uporem przydaje swoim produktom, a zarazem z przymrużeniem oczu sens ten maltretuje i nadużywa go jako pretekstu do

\* Strony rozrywkowe w gazetach, wypełnione dowcipami i komiksami (*przyp. tłum.*).

pokazania gwiazdy. Fabuły biograficzne i inne zszywają strzępki bzdury w idiotyczną akcję. Słyszać dźwięk nie dzwoneczków u czapki błazna, ale kluczy kapitalistycznego rozumu, który nawet w obrazie zamknąć chce rozkosz awansu. Każdy pocałunek w filmie rewiowym ma się przyczynić do kariery boksera albo innych przebojowców, których sukcesy właśnie się podziwia. Oszustwo polega więc nie na tym, że przemysł kulturalny obsługuje rozrywkę, ale na tym, że przez solidne uwikłanie w ideologiczne klisze samolikwidującej się kultury psuje całą frajdę. Etyka i smak piętnują nieskrępowaną rozrywkę jako „naiwną” – naiwność uchodzi za grzech równie poważny jak intelektualizm – i w dodatku ograniczają jeszcze potencjał techniczny. Przemysł kulturalny jest zepsuty nie jako występna wieża Babel, lecz jako katedra podniosłej przyjemności. Na wszystkich jej piętrach, od Hemingwaya po Emila Ludwiga, od Mrs. Miniver\* po Lone’a Rangera\*\*, od Toscaniniego po Guya Lombarda duch, przejęty w postaci gotowej ze sztuki i nauki, skażony jest nieprawdą. Ślady czegoś lepszego zachowały się w tych segmentach przemysłu kulturalnego, które zbliżają go do cyrku, w upartej a pozbawionej sensu biegłości jeźdźca, akrobaty i clowna, w „obronie i usprawiedliwieniu sztuki fizycznej przeciwko sztuce duchowej”<sup>3</sup>. Ale planujący rozum, który chce, by wszystko legitymowało się znaczeniem i oddziaływaniem, nieubłaganie tropi ażyle bezdusznego artyzmu, reprezentującego człowieczeństwo wobec mechanizmów społecznych. Rozum ten tępi radykalnie nonsens na nizinach – podobnie jak tępi sens na wyżynach dzieł sztuki.

Fuzja kultury i rozrywki dokonuje się dziś nie tylko jako deprawacja kultury, ale również jako przymusowa intelektualizacja rozrywki. Polega ona choćby na tym, że obcuje się z rozrywką już tylko w formie odbitej, ogląda się filmową fotografię, słucha radiowego nagrania. W erze liberalnej ekspansji rozrywka żyła

\* Tytułowa postać radiowej powieści w odcinkach, później też sfilmowanej (*przyj. tłum.*).

\*\* Tytułowa postać radiowego serialu westernowego, później też sfilmowanego (*przyj. tłum.*).

<sup>3</sup> F. Wedekind: *Gesammelte Werke*. T. IX. München 1921, s. 426.

niezakłóconą wiarą w przyszłość: wiarą, że wszystko pozostanie jak było, a zarazem będzie lepiej. Dziś wiara ta ulega raz jeszcze uduchowieniu; staje się tak subtelna, że traci z oczu wszelki cel i stanowi już tylko złoty podkład, rzutowany jako tło dla rzeczywistości. Składa się z akcentów znaczeniowych, jakimi w widowisku – z zachowaniem ścisłej paraleli wobec życia – opatrzeni są wspaniały facet, inżynier, dzielna dziewczyna, bezwzględność przedstawiana jako charakter, zainteresowania sportowe, a wreszcie auta i papierosy, także wówczas, gdy rozrywka nie jest obliczona na reklamę bezpośrednich producentów, tylko systemu jako całości. Sama rozrywka zalicza się do ideałów, zajmuje miejsce wyższych dóbr, które całkowicie zaciera w oczach mas, gdyż posługuje się nimi jeszcze bardziej stereotypowo niż prywatnie opłacane slogany reklamowe. Życie wewnętrzne, subiektywnie ograniczona postać prawdy, zawsze było podporządkowane zewnętrznym władcom bardziej, niż samo przypuszczało. Przemysł kulturalny przerabia je na jawne kłamstwo. Zaznacza się już tylko jako szarlataneria, którą w religijnych bestsellerach, filmach psychologicznych i *women serials*\* tolerować można jako gorzko-słodką domieszkę, po to, by w życiu tym pewniej panować nad własnymi odruchami człowieczeństwa. W tym przypadku rozrywka zapewnia oczyszczenie afektów, co już Arystoteles przypisywał tragedii, a Mortimer Adler aktualnie przypisuje filmowi. Przemysł kulturalny odsłania prawdę o katharsis – podobnie jak prawdę o stylu.

Im silniejsza pozycja przemysłu kulturalnego, tym bardziej sumarycznie może on traktować potrzeby konsumentów, produkować je, sterować nimi, narzucać im dyscyplinę, łącznie z likwidacją rozrywki: postęp kulturalny nie zna tu granic. Ale odnośna tendencja zawiera się immanentnie w samej zasadzie rozrywki, zasadzie mieszczańskiego oświecenia. Potrzeba rozrywki została wyłoniona w znacznej mierze przez przemysł, który zalecał masom dzieło przez temat, oleodruk przez wyobrażone smakołyki, i od-

\* Powieści w odcinkach, zamieszczane w czasopismach kobiecych (przyp. tłum.)

wrotnie: budyń w proszku przez obrazek budyniu – a z kolei w samej rozrywce zawsze pobrzmiwa coś z gorliwej animacji, *sales talk*, głos jarmarcznego zachwalacza. Pierwotne powinowactwo interesu i rozrywki ujawnia się zaś w tym, co stanowi właściwy sens rozrywki: w apologii społeczeństwa. Dobra zabawa oznacza zgodę. Rozrywka jest możliwa tylko, gdy oddziela się szczerze od całości społecznego procesu, ogłupia i od początku krnąbrnie ignoruje roszczenie, jakie wysuwa nieuchronnie każde dzieło, nawet najlichsze: roszczenie, by w swym ograniczonym kształcie odzwierciedlić całość. Dobrze się bawić znaczy zawsze: nie musieć o tym myśleć, zapomnieć o cierpieniu, nawet jeżeli jest pokazywane. U podstaw dobrej zabawy leży bezsilność. Jest to faktycznie ucieczka, ale nie – jak sama twierdzi – ucieczka od złej rzeczywistości, lecz ucieczka przed ostatnią myślą o oporze, jaką rzeczywistość jeszcze dopuszcza. Wyzwolenie, jakie obiecuje rozrywka, jest wyzwoleniem od myślenia jako od negacji. Bezwstyd retorycznego pytania „czego chcą ludzie” polega na tym, że powołuje się ono na ludzi jako na myślące podmioty, choć specyficznym zadaniem rozrywki jest właśnie tychże samych ludzi odzwyczaić od podmiotowości. Nawet tam, gdzie publiczności zdarza się wzdragać na przemysł rozrywkowy, przemysł ten już zdążył wychować ją do konsekwentnego braku oporu. Mimo to coraz trudniej jest utrzymać publiczność. Postęp ogłupiania nie może pozostawać w tyle za jednoczesnym postępem inteligencji. W erze statystyki masy są zbyt sprytnie, aby identyfikować się z milionerem na ekranie, i zbyt tępe, by choć na włos wyłamywać się spod prawa wielkich liczb. Ideologia skrywa się w rachunku prawdopodobieństwa. Szczęście spotkać może nie każdego, ale tego, kto wyciągnie los, albo lepiej – tego, kto jest do szczęścia predestynowany przez jakąś wyższą potęgę, przeważnie przez przemysł rozrywkowy, przedstawiany jako instancja bezustannie poszukująca. Postaci, wytropione przez łowców talentów i następnie ustawione w świetle reflektorów to idealne typy nowego zależnego stanu średniego. Starletka ma symbolizować urzędniczkę, ale tak, że w odróżnieniu od rzeczywistej urzędniczki wydaje się od początku przeznaczona do noszenia wspaniałego wieczorowego płaszcza. W ten sposób

nie tylko prezentuje odbiorczyni możliwość, że ona sama mogłaby znaleźć się na ekranie, ale jeszcze dobitniej ukazuje dystans. Tylko jedna może wyciągnąć wielki los, tylko jeden jest wybitny, i nawet jeśli matematycznie wszyscy mają jednakowe szanse, to przecież w przypadku każdej jednostki szansa ta jest tak znikoma, że lepiej od razu zrezygnować i cieszyć się szczęściem innego, którym mogłoby się być, a którym nigdy się nie jest. Jeśli przemysł kulturalny zaprasza jeszcze do naiwnej identyfikacji, zostaje ona natychmiast zdementowana. Pomyłki są wykluczone. Kiedyś widz kinowy oglądał własne wesele w cudzym. Teraz szczęśliwcy na ekranie są egzemplarzami tego samego gatunku, co każdy członek publiczności, ale w równości tej założony jest nieprzeczwycięzalny rozdział ludzkich elementów. Całkowite podobieństwo jest absolutną różnicą. Tożsamość gatunku zakazuje tożsamości losów. Przemysł kulturalny podstępnie doprowadził do realizacji człowieka jako istoty gatunkowej. Każdy jest już tylko tym, ze względu na co może zastąpić każdego innego: jest funkcjonalny, jest egzemplarzem. On sam, jako indywiduum, jest czymś absolutnie zastępowalnym, czystą nicością, i właśnie to zaczyna odczuwać, gdy z czasem zatracą podobieństwo. W ten sposób zmianie ulega wewnętrzny skład religii sukcesu, przy której skądinąd surowo się obstraja. Zamiast drogi *per aspera ad astra*, która zakłada trudy i wysiłek, coraz ważniejsza staje się premia. Ideologia wielbi element ślepoty w rutynowych decyzjach co do tego, jaki *song* nadaje się na szlagier, która statystka na heroinę. Filmy uwydatniają przypadek. Zasadnicza identyczność postaci – z wyjątkiem łajdaków – posunięta aż do wykluczania fizjonomii, narzucających rezerwę, a więc na przykład jak Garbo nie wyglądających na takie, które zagadnąć można *per „bello sister”*, czyni poniekąd życie lżejszym. Widzów zapewnia się oto, że wcale nie muszą być inni, niż są, że im również mogłoby się powieść, i nie stawia się im wymagań, którym – jak sami wiedzą – nie mogliby sprostać. Ale zarazem daje im się znak, że żadne wysiłki na nic się nie zdadzą, ponieważ nawet mieszczańskie szczęście nie pozostaje już w żadnym związku z obliczalnymi efektami ich pracy. Widzowie rozumieją ten znak. W gruncie rzeczy wszyscy uznają przypadek, za

którego sprawą kogoś spotyka szczęście, za odwrotną stronę planowania. Siły społeczne zaszły już w procesie racjonalizacji tak daleko, że każdy może zostać inżynierem albo menedżerem, i właśnie dlatego jest sprawą kompletnie irracjonalną, kogo społeczeństwo obdarzy wykształceniem albo zaufaniem, by powierzyć mu tę funkcję. Przypadek i planowanie stają się tym samym, ponieważ wobec równości ludzi szczęście i nieszczęście jednostki aż po elity traci wszelkie znaczenie ekonomiczne. Sam przypadek jest zaplanowany; nie dlatego, że dotyka tę czy ową określoną jednostkę, ale dlatego, że wierzy się w jego rządy. Służy jako alibi dla planujących i wywołuje wrażenie, że tkanka transakcji i środków, w jaką zmieniło się życie, pozostawia miejsce na spontaniczne bezpośrednie stosunki między ludźmi. Swobodę tę symbolizuje w rozmaitych mediach przemysłu kulturalnego arbitralne wydobywanie losów przeciętnych. Zamieszczane w magazynach szczegółowe relacje o olśniewających w swej kategorii wycieczkach, zorganizowanych przez dany magazyn dla szczęściarza – najlepiej, by była to stenotypistka, która wygrała konkurs prawdopodobnie ze względu na układy z lokalnymi znakomitościami – odzwierciedlają bezsilność wszystkich innych. Wszyscy inni są mianowicie do tego stopnia tylko tworzywem, materiałem, że dysponenci mogą każdego wynieść do nieba i znowu strącić na niziny: jego racje i jego praca nie mają żadnego znaczenia. Przemysł interesuje się ludźmi tylko jako klientami i najemnymi pracownikami, i w istocie sprowadził ludzkość w całości, podobnie jak każdy z jej elementów, do tej wyłącznej formuły. W zależności od tego, który aspekt jest akurat miarodajny, w ideologii będzie się podkreślało planowość albo przypadek, technikę albo życie, cywilizację albo naturę. Jako najemnym pracownikom przypomina im się o racjonalnej organizacji i oczekuje się, że zdrowy rozsądek każe im się do tej organizacji dopasować. Jako klientom demonstruje się im – na przykładzie prywatnych losów przedstawianych na ekranie lub w prasie – swobodę wyboru, urok rzeczy nie zaprogramowanych. W obu przypadkach pozostają obiektami.

Im mniej przemysł kulturalny może obiecać, im gorzej daje sobie radę z wskazywaniem sensu życia, tym bardziej pusta staje się

z konieczności ideologia, jaką przemysł ten upowszechnia. Nawet abstrakcyjne ideały harmonijnego i dobrego społeczeństwa są w dobie uniwersalnej reklamy zbyt konkretne. Nauczono się bowiem właśnie abstrakcje identyfikować jako reklamy. Język, który powołuje się wyłącznie na prawdę, każe tym niecierpliwiej wyglądać interesownego celu, do którego w rzeczywistości dąży. Słowo, które nie jest środkiem, wydaje się bezsensowne, wszelkie inne słowo wydaje się fikcją, nieprawdą. Sądy wartościujące przyjmowane są albo jako reklama, albo jako czcza gadanina. Ale ideologia, która w efekcie zmienia się w niezobowiązującą mgławicę, ani nie staje się przez to bardziej przejrzysta, ani nie ulega osłabieniu. Właśnie mglistość, niemal scjentyficzna niechęć do stanowczego trwania przy czymś, czego nie można zweryfikować, funkcjonuje jako instrument panowania. Dobitnie i planowo zwiastuje to, co jest. Przemysł kulturalny zgodnie ze swą tendencją mógłby stać się zbiorem zdań protokolarnych, a tym samym nieodpartym prorocstwem istniejącego stanu rzeczy. Umie po mistrzowsku prześlizgiwać się między konkretną błędną informacją a objawioną prawdą, powtarza bowiem wiernie zjawisko, na tyle gęste, że poznanie zostaje zablokowane, a wszechobecne zjawisko ustanowione jako ideał. Ideologia rozszczepia się na fotografię drętwego istnienia i gołe kłamstwo dotyczące jego sensu, kłamstwo, którego się nie wypowiada, lecz sugeruje i wbija do głowy. Rzeczywistość jest cynicznie wciąż tylko powtarzana – w ten sposób dowodzi się jej boskiego charakteru. Taki fotologiczny dowód nie jest wprawdzie ścisły, ale za to obezwładniający. Kto w obliczu władzy monopolu żywi jeszcze wątpliwości, jest głupcem. Przemysł kulturalny dławi wszelki protest skierowany przeciwko niemu tak samo jak protest przeciwko rzeczywistości, którą chce dublować. Człowiek ma do wyboru jedynie współpracować albo usunąć się na bok: prowincjusze, którzy przeciwko kinu i radiu sięgają po wieczne piękno i amatorski teatr, politycznie znajdują się już tam, gdzie kultura masowa swoich odbiorców dopiero chce zapędzić. Kultura masowa jest dostatecznie zahartowana, by nawet dawne marzenia, ideał ojca na równi z absolutnym uczuciem wedle potrzeby wyszydząć lub skutecznie



nimi manipulować. Przedmiotem nowej ideologii jest świat jako taki. Ideologia wykorzystuje kult faktów, gdyż ogranicza się do tego, by za sprawą możliwie dokładnego przedstawienia awansować marne istnienie do królestwa faktów. Wskutek takiej transpozycji samo istnienie staje się surogatem sensu i słuszności. Wszystko, cokolwiek kamera reprodukuje, jest piękne. Zawiedzionym widokom na to, że samemu będzie się ta biurową myszą, której przypada w udziale premiowa podróż, odpowiadają rozczarowujące widoki dokładnie sfotografowanych okolic, przez jakie podróż wiedzie. Nie oferuje się Włoch, oferuje się pozór, że Włochy istnieją. Film może pozwolić sobie na to, by Paryż, w którym młoda Amerykanka próbuje ukoić swoje tęsknoty, przedstawić jako rozpaczliwą pustkę i tym bezwzględniej doprowadzić panienkę do dziarskiego amerykańskiego chłopca, którego poznać mogła nie ruszając się z domu. Okoliczność, że rzeczy w ogóle toczą się dalej, że system nawet w swej ostatniej fazie reprodukuje życie tych, na których się wspiera, zamiast od razu je zlikwidować – i ta okoliczność będzie poczytana za sens i zasługę systemu. „Tylko tak dalej” staje się w ogóle usprawiedliwieniem ślepego trwania systemu, a nawet usprawiedliwieniem jego nieodwołalności. Zdrowe jest to, co się powtarza, cykl przyrody i przemysłu. Z ilustrowanych magazynów wiecznie szczerzą zęby te same *babies*, wiecznie łoskocze machina jazzu. Mimo całego postępu techniki przedstawiania, reguł i specjalności, mimo gorączkowych zabiegów chleb, którym przemysł kulturalny karmi ludzi, pozostaje kamieniem stereotypu. Przemysł kulturalny odwołuje się do praw cyklu, do uzasadnionego zdumienia, że matki mimo wszystko wciąż jeszcze rodzą dzieci, że kółka wciąż jeszcze się kręca. W ten sposób jeszcze bardziej się uwydatnia nieodwołalny charakter stosunków. Falujące łany zbóż na końcu filmu Chaplina o Hitlerze dezawuuują antyfaszystowską przemowę o wolności. Przypominają rozwiane wiatrem jasne włosy niemieckiej dziewczyny sfotografowanej przez UFA na letnim obozie. Spółeczny mechanizm panowania ujmuje naturę jako zabawcze antidotum wobec społeczeństwa – tym samym natura zostaje wciągnięta w nieuleczalne społeczeństwo i sprzedana. Obrazowe

zapewnienie, że drzewa są zielone, niebo niebieskie, a chmury przeciągają, sprawia, że drzewa, niebo i chmury stają się kryptogramami kominów fabrycznych i stacji benzynowych. Natomiast kółka i części maszyn muszą ekspresywnie błyszczeć – zdegradowane, bo traktuje się je jako substraty duszy drzew i chmur. W ten sposób naturę i technikę mobilizuje się przeciwko stęchliznie, fałszywym wspomnieniom o społeczeństwie liberalnym, kiedy to jakoby przewalano się po dusznych, wymoszczonych pluszem pokojach, zamiast, jak to dziś jest we zwyczaju, zażywać aseksualnych kąpielei w odkrytych basenach, kiedy jeżdżono psującymi się przedpotopowymi modelami Benza, zamiast z szybkością rakiety przemieszczać się stąd, gdzie i tak się jest, tam, gdzie nie jest inaczej. Triumf wielkich koncernów nad inicjatywą przedsiębiorców opiewany jest przez przemysł kulturalny jako wieczna inicjatywa przedsiębiorców. Zwalcza się wroga, który jest już pobity – myślący podmiot. Rezurekcja antymieszczkańskiego *Hansa Sonnenstössera*\* w Niemczech i powodzenie, jakim cieszy się *The Life with Father*\*\* , świadczą o identycznej ewolucji.

W jednym punkcie co prawda ta wyjąłowana ideologia nie toleruje żartów: gdy zarzucać jej brak opiekuńczej troski. „Nikommu nie wolno głodować i marznąć; kto mimo to głoduje i marznie, idzie do obozu koncentracyjnego” – dowcip z hitlerowskich Niemiec mógłby widnieć jako maksyma nad portalami wszystkich przybytków przemysłu kulturalnego. Z naiwnym sprytem zakłada stan charakterystyczny dla społeczeństwa nowych czasów: umie ono trafnie dobrać swoich ludzi. Każdemu gwarantuje się formalną wolność. Nikt nie może oficjalnie ponosić odpowiedzialności za to, co myśli. Za to każdy już wcześniej ląduje w systemie kościół, klubów, zrzeszeń zawodowych i innych układów, stanowiących najczulszy instrument społecznej kontroli. Kto nie chce się doprowadzić do ruiny, nie może wedle skali tego

\* *Hans Sonnenstössers Höllenfahrt* – sluchowisko P. Apla, w 1937 r. na nowo wyreżyserowane przez Gustafa Gründgensa (*przyp. tłum.*).

\*\* Popularny amerykański serial radiowy, według sztuki Clarence'a Daya (*przyp. tłum.*).

instrumentu ważyć zbyt lekko. W przeciwnym razie nie nadały za życiem i w końcu zmarnieje. Jako że w każdej karierze, a przede wszystkim w wolnych zawodach fachowe wiadomości z reguły powiązane są z przepisowymi poglądami, łatwo może powstać pozór, że liczy się tylko fachowość. W rzeczywistości do irracjonalnego systemu planowania tego społeczeństwa należy to, że reprodukuje on jedynie życie swoich zwolenników. Hierarchia standardów życia odpowiada dokładnie wewnętrznym powiązaniom warstw i jednostek z systemem. Na menedżerze można polegać, godny zaufania jest jeszcze niski rangą urzędnik – Dagwood\* z humorystycznych broszurek i z rzeczywistości. Kto głoduje i marznie, zwłaszcza jeśli kiedyś miał dobre perspektywy, jest napiętnowany. Jest outsiderem, a jeśli pominąć zbrodnię główną, bycie outsiderem jest największą winą. W filmie ktoś taki może być w najlepszym przypadku oryginałem, obiektem niemile pobłażliwych żartów; przeważnie bywa *the villain*, który już przy pierwszym pojawieniu się, zanim akcja posunie się dostatecznie daleko, zostaje jako taki zidentyfikowany, aby ani na chwilę nie dopuścić do błędnego wrażenia, że społeczeństwo zwraca się przeciwko ludziom dobrej woli. W istocie wytwarza się dziś coś w rodzaju państwa dobrobytu na wyższym poziomie. Aby bronić własnej pozycji, utrzymuje się w ruchu gospodarkę, w której ze względu na skrajnie rozwiniętą technikę masy własnego kraju w zasadzie zbędne są jako producenci. Wedle ideologicznego pozoru robotnicy, właściwi żywicieli, żywni są przez liderów ekonomicznych. Pozycja jednostki staje się wskutek tego niepewna. W liberalizmie biedak uchodził za leniucha, dziś staje się automatycznie podejrzany. Ten, o którego nie dba się z zewnątrz, ląduje w obozie koncentracyjnym – a w każdym razie w piekle najgorszej pracy i slumsów. Przemysł kulturalny przedstawia pozytywną i negatywną opiekę nad tymi, którymi administruje, jako bezpośrednią solidarność ludzi w świecie pracowitych i rzetelnych. Nikt nie będzie zapomniany, wszędzie znajdą się sąsiedzi, społeczni opiekunowie, doktorzy Gillespie i domorośli filozofowie z sercem na dłoni, którzy utrwalaną społecznie nędzę za sprawą

\* Postać z komiksu *Blondie* (przyp. tłum.).

dobrotliwych bezpośrednich interwencji odruchu przerabiają na uleczalne przypadki pojedyncze – o ile na przeszkodzie nie stanie osobista degrengolada nieszczęśnika. Specjalistyczne służby zakładowe od kultywowania koleżeństwa, jakie funduje sobie dziś dla zwiększenia produkcji każda fabryka, podporządkowują społecznej kontroli ostatnie prywatne odruchy – właśnie przez to, że stosunkom w zakładzie produkcyjnym nadają pozory bezpośredniości, pozornie je reprivatyzują. Taka duchowa *Winterhilfe* rzuca pojednawcze cienie na pasma widzialności i słyszalności przemysłu kulturalnego, na długo nim przemysł ten z ram fabryki przeskoczy totalitarnie na społeczeństwo. Wielcy pomocnicy i dobroczyńcy ludzkości zaś, których naukowe osiągnięcia pismacy przedstawiać muszą jako akty miłosierdzia, aby wydobyć z nich pierwiastek fikcyjnych pobudek humanitarnych, funkcjonują jako namiestnicy przywódców narodowych, którzy wszak ostatecznie dekretują likwidację miłosierdzia i wytępiwszy wszystkich paralityków umieją zapobiegać zarazie.

Demonstrowanie złotych serduszek to sposób, w jaki społeczeństwo przyznaje się do powodowanych przez siebie cierpień: wszyscy wiedzą, że w tym systemie złote serca nie mogą pomóc nawet samym sobie, i ideologia musi to uwzględnić. Przemysł kulturalny nie zamierza tedy po prostu ukrywać cierpienia pod osłoną improwizowanego koleżeństwa, jego firmową ambicją jest po męsku patrzeć cierpieniu w twarz i znosić je z na siłę zachowywanym fasonem. Patos determinacji usprawiedliwia świat, który nie może obyć się bez determinacji. Takie jest życie, życie jest ciężkie, ale właśnie dlatego jest tak wspaniałe i zdrowe. Kłamstwo nie cofa się przed tragizmem. Społeczeństwo totalne nie likwiduje cierpienia, ale rejestruje je i planuje – i podobnie postępuje kultura masowa z tragizmem. Stąd uporczywe zapożyczanie się u sztuki. Sztuka dostarcza tragicznej substancji, której rozrywka w czystej postaci sama z siebie nie może zapewnić, a której potrzebuje, by poniekąd wiernie wypełniać naczelną zasadę, nakazującą dokładnie dublować świat zjawisk. Tragizm, przerobiony na wkalkulowany i zaaprobowany moment świata, jest dla niej błogosławieństwem. Chroni przed zarzutem rozmiłowania się z praw-

dą, podczas gdy w istocie prawda ta jest z cynicznym ubolewaniem zawłaszczana. Tragizm sprawia, że mdle ocenzone szczęście nabiera interesującego smaczku, a ów interesujący smaczek wygodny jest w użyciu. Tragizm oferuje tym konsumentom, którzy znali lepsze czasy w kulturze, surogat dawno zlikwidowanej głębi, a stałym gościom odpady wykształcenia, niezbędne dla utrzymania prestżu. Wszystkim udziela pociechy, że i dziś możliwe są mocne, autentyczne przeżycia i ich bezlitosne przedstawianie. Cudownie zwarte istnienie – którego podwajanie starcza dziś za ideologię – sprawia wrażenie tym potężniejsze, wspanialsze i bardziej monumentalne, im gruntowniej zaprawione jest niezbędnym cierpieniem. Przybiera wówczas aspekt losu. Tragizm sprowadzony zostaje do groźby, iż ten, kto nie współpracuje, będzie zniszczony, podczas gdy jego paradoksalny sens polegał kiedyś na beznadziejnym oporze przeciwko groźbie mitu. Tragiczny los przechodzi w sprawiedliwą karę, co zawsze było marzeniem mieszczańskiej estetyki. Moralność kultury masowej to zdegradowana moralność wczorajszych książeczek dla dzieci. W produkcji pierwszej klasy zło wciela się w postać histeryczki, która usiłuje ograbić ze szczęścia swoją trzymającą się rzeczywistości partnerkę i w końcu sama ponosi zgoła nieteatralną śmierć – wszystko przedstawione z nieledwie kliniczną dokładnością. Ale tyle naukowości zdarza się jedynie na samej górze. Na niższym poziomie koszty są niższe. Tragizmowi wybija się zęby bez socjopsychologii. Jak każda węgiersko-wiedeńska operetka w drugim akcie musiała zawrzeć tragiczny finał, co trzeciemu aktowi nie pozostawiało nic prócz sprostowania nieporozumień, tak przemysł kulturalny wyznacza tragizmowi stałe miejsce w rutynie. Już samo jawne istnienie recepty wystarcza, by uśmierzyć troskę, że tragizm jest nie do opanowania. *Getting into trouble and out again* – formuła dramatu w wersji gospodyni domowej – obejmuje całą kulturę masową od najgłępszego *women serial* aż po szczytowe osiągnięcia. Nawet najfatalniejsze zakończenie, choćby przedtem sprawy rysowały się lepiej, potwierdza porządek i korumpuje tragizm, gdy na przykład nieprzepisowo zakochana kobieta okupia krótkie szczęście śmiercią, albo gdy smutny koniec na ekranie pozwala tym jaśniej

rozbłysnąć niezniszczalności faktycznego życia. Filmowe tragedie stają się istotnie zakładami poprawy moralnej. Widok nieubłaganego życia i wzorowego zachowania filmowych ofiar ma przywoływać do porządku masy, zdemoralizowane przez egzystencję w systemie przymusu, a ucywilizowane o tyle, że na siłę wpojono im pewne zachowania, przez które każdą szparą prześwieca wściekłość i krnąbrny upór. Kultura zawsze przyczyniała się do poskramiania zarówno instynktów rewolucyjnych, jak i barbarzyńskich. Kultura uprzemysłowiona czyni jeszcze więcej. Wbija do głowy, pod jakim warunkiem można w ogóle utrzymać się przy nieubłaganym życiu. Jednostka powinna całe swoje zniechęcenie i obrzydzenie wykorzystać jako siłę napędową, wydając ją w ręce kolektywnej władzy, która w niej owo zniechęcenie i obrzydzenie budzi. Rozpaczliwe sytuacje, które stale nękają widza w codziennym życiu, w odtworzeniu nie wiadomo jakim sposobem stają się obietnicą, że wolno żyć dalej. Wystarczy zdać sobie sprawę z własnej nicości, wystarczy podpisać kapitulację, a już tkwi się w społecznej sieci. Społeczeństwo jest społeczeństwem desperatów, a przeto pastwą gangsterów. W kilku najznakomitszych powieściach niemieckich okresu przedfaszystowskiego, jak *Berlin Alexanderplatz* i *Co dalej, szary człowieku*, tendencja ta ujawnia się równie drastycznie jak w przeciętnym filmie i w metodzie jazzu. W gruncie rzeczy chodzi przy tym zawsze o drwinę mężczyzny z samego siebie. Nigdy nie stanie się ekonomicznym podmiotem, przedsiębiorcą, właścicielem; taka możliwość została całkowicie zlikwidowana. Samodzielne przedsiębiorstwo, którego prowadzenie i dziedziczenie – choćby był to tylko sklepik – wyznaczało byt mieszczańskiej rodziny i pozycję ojca, popada bez ratunku w zależność. Wszyscy stają się najemnymi pracownikami, a w cywilizacji najemników nie ma miejsca na – i tak wątpliwy – autorytet głowy rodziny. Zachowanie jednostki wobec gangu, z jakim styka się w interesach, w zawodzie czy w partii, niezależnie od tego, czy jest, czy dopiero ma zostać jego członkiem, gesty przywódcy wobec mas, gesty zakochanego wobec ukochanej nabierają osobliwie masochistycznych rysów. Każdy musi wciąż na nowo udowadniać swoje moralne kwalifikacje do istnienia w tym społeczeństwie,

toteż zachowuje się tak jak owi młodzieńcy w trakcie ceremonii przyjmowania w poczet członków plemienia, którzy pod razami kapłana poruszają się w kółko ze stereotypowym uśmiechem. Egzystencja w późnym kapitalizmie jest nieustającym rytuałem inicjacji. Każdy musi dowieść, że bez reszty identyfikuje się z władzą, która go maltretuje. Zawiera się to w zasadzie synkopy jazzowej, gdzie potknięcia zarazem się wyszydza i podnosi do rangi normy. Eunuchowaty głos Croonera w radio, przystojny kochanek bogatej dziedziczki, który w smokingu wpada do basenu – oto wzorce dla ludzi, którzy sami mają doprowadzić się do tego, do czego ich doprowadza – łamiąc – system. Każdy może być taki jak wszechpotężne społeczeństwo, każdy może być szczęśliwy, jeżeli tylko podda się, położy plackiem, wyrzeknie roszczeń do szczęścia. W jego słabości społeczeństwo rozpoznaje swoją siłę i coś niecoś mu z niej udziela. Brak oporu z jego strony kwalifikuje go jako partnera godnego zaufania. W ten sposób eliminuje się tragizm. Substancją tragizmu była kiedyś opozycja między jednostką a społeczeństwem. Tragizm oddawał hołd „odwadze i wolności uczucia w stosunku do potężnego wroga, wzniosłego potwora, problemu wzbudzającego grozę”<sup>4</sup>. Dziś tragizm pochłonęła nicość owej fałszywej tożsamości społeczeństwa i podmiotu, której groza uwidoczniła się przelotnie najwyżej w lichym pozorze tragizmu. Cud integracji, permanentny akt łaski ze strony dysponentów, którzy gotowi są przyjąć jednostkę, jeśli ta wyrzekła się oporu, jest znakiem faszyzmu. Zapowiada się to już w humanitaryzmie, z jakim Döblin pozwala ocaleć swemu Biberkopfowi, a podobnie w filmach o socjalnym zabarwieniu. Zdolność do przemknięcia się i wymknięcia, do przetrwania własnej klęski, owa zdolność przeskoczenia tragizmu, jest cechą nowej generacji; przedstawiciele jej zdolni są do każdej pracy, bo proces pracy nie dopuszcza, by za jakąkolwiek pracę odpowiadali. Przypomina to smutną giętkość powracającego z frontu żołnierza, którego wojna nic nie obchodziła, robotnika imającego się przygodnych zajęć, który w końcu wstępuje do związków i paramilitarnych organizacji. Likwidacja tragizmu potwierdza zagładę indywidualium.

<sup>4</sup> F. Nietzsche: *Götzendämmerung*. W: *Werke*, wyd. cyt., t. 8, s. 136.

W przemyśle kulturalnym indywiduum jest złudzeniem nie tylko wskutek standaryzacji sposobów produkcji. Tolerowane jest dopóty, dopóki nie ulega wątpliwości, że utożsamia się bezwzględnie z tym, co ogólne. Poczynając od znormalizowanej improwizacji w jazzie aż po oryginalną osobowość filmową, której musi zwisać kosmyk nad czołem, aby ją za taką uznano, wszędzie panuje pseudo-indywidualność. Indywidualny charakter sprowadza się do tego, że to, co przypadkowe, zostaje dostatecznie nacechowane ogólnością, by można je było zachować. Właśnie krnąbrna skrytość albo wyszukana aparycja prezentowanego indywiduum produkowane są seryjnie jak zamki *yale*, różniące się od siebie ułamkami milimetrów. Szczegółność jaźni jest społecznie uwarunkowanym towarem monopolowym, udającym naturalność. Redukuje się do wąsika, francuskiego akcentu, głębokiego tonu głosu światowej damy, *Lubitsch touch*: do odcisków linii papilarnych na skądinąd identycznych legitymacjach, jakimi pod presją władzy ogólności stają się życiorysy i twarze wszystkich jednostek, od gwiazdy filmowej po aresztantów. Pseudo-indywidualność jest warunkiem zawłaszczenia i zneutralizowania tragizmu: tylko dzięki temu, że indywidua nie są indywiduami, a jedynie punktami przecięcia ogólnych tendencji, można je gładko przywrócić ogólności. Tym samym kultura masowa odsłania fikcję, jaką od początku epoki burżuazyjnej była forma indywiduum, i niesłusznie tylko chęłpi się ową nieczystą harmonią ogólności i szczególności. Zasada indywiduacji zawsze była wewnętrznie sprzeczna. Po pierwsze do indywiduacji w rzeczywistości nigdy nie doszło. Klasowa forma samozachowania utrzymywała wszystkich na poziomie istot gatunkowych. Każda mieszczańska postać, mimo swej odrębności i właśnie dzięki niej, wyrażała to samo: bezwzględność społeczeństwa konkurencji. Jednostka, na której opierało się społeczeństwo, nosiła jego piętno; mimo swej pozornej wolności była produktem ekonomicznej i socjalnej maszyny społeczeństwa. Władza, ilekroć potrzebowała aprobaty ze strony pokrzywdzonych przez nią grup, powoływała się na panujące stosunki władzy. Zarazem w toku ewolucji społeczeństwo mieszczańskie rozwijało też indywiduum. Wbrew woli swych sterników



technika doprowadziła do tego, że ludzie z dzieci stali się osobami. Każdy taki postępowanie indywidualności odbywał się jednak kosztem indywidualności, w której imieniu go dokonywano, i z indywidualności nie pozostało w rezultacie nic prócz decyzji, by w każdych okolicznościach dążyć do własnego celu. Mieszczanin, którego życie dzieli się na interesy i życie prywatne, życie prywatne na reprezentację i intymność, intymność na markotną wspólnotę małżeńską i gorzką pociechę zupełnej samotności, mieszczański skłócony ze sobą i ze wszystkimi wirtualnie jest już nazistą, porwanym entuzjazmem i zarazem narzekającym, albo dzisiejszym mieszkańcem wielkiego miasta, który umie sobie wyobrazić przyjaźń już tylko jako *social contact*, jako społeczne zetknięcie wewnętrznie nietkniętych jednostek. Przemysł kulturalny potrafi tak skutecznie obchodzić się z indywidualnością tylko dlatego, że w indywidualności od początku reprodukowałą się kruchość społeczeństwa. Twarze bohaterów filmowych i osób prywatnych, przyrządzone wedle schematów z okładek pism, rozwiewają pozory, w które i tak już nikt nie wierzy, a miłość do owych modelowych bohaterów karmi się tajemnym zadowoleniem, że nareszcie nie trzeba się już wysilać na indywidualność – choć za to tym bardziej na imitację. Próżna jest nadzieja, że wewnętrznie sprzeczna, rozpadająca się osobowość nie może przetrwać pokoleń, że system musi się załamać na skutek takiego psychologicznego rozdarcia, że kłamliwe podstawianie stereotypów w miejsce indywidualności będzie dla ludzi samo z siebie nie do zniesienia. Jedność osobowości zdemaskowana jest jako pozór już od czasów Szekspirowskiego Hamleta. Dzisiaj syntetycznie produkowane fizjonomie nie pamiętają już, że kiedyś było w ogóle coś takiego jak pojęcie ludzkiego życia. Społeczeństwo od stuleci przygotowywało się na Victora Mature'a\* i Mickeya Rooneya. Dokonując rozbicia, postaci te przybywają, aby dać spełnienie.

Heroizacja przeciętności jest elementem kultu tandety. Najlepiej opłacane gwiazdy przypominają reklamy anonimowych artykułów. Nie darmo rekrutują się często z gromady komercyjnych

\* Popularny aktor (*przyp. tłum.*)

modelek. Panujący smak czerpie swe ideały z reklamy, z piękna użytkowego. Tak więc ostatecznie powiedzenie Sokratesa, że piękne jest to, co jest użyteczne, doczekało się ironicznego spełnienia. Kino reklamuje koncert kultury jako totalność, w radiu towary, ze względu na które istnieją dobra kulturalne, są też zachwalane oddzielnie. Za pięćdziesiąt miedziaków ogląda się film, który kosztował miliony, za dziesięć kupuje się gumę do żucia, za którą stoi majątek i umacnia się dzięki sprzedaży każdego kawałka. *In absentia*, choć za powszechną aprobatą identyfikuje się wybrankę legionów, nie tolerując przy tym prostytucji na tyłach. Najlepsze orkiestry świata, które nie są najlepszymi orkiestrami świata, dostarczane są gratis do domu. Wszystko to przypomina szyderczo krainę pieczonych gołąbków, tak jak wspólnota narodowa przypomina wspólnotę ludzką. Dla każdego coś miłego. Przemysł kulturalny dawno już podchwycił konstatację prowincjusza, który wybrał się do starego berlińskiego Metropoltheater: niesłychane, czego to ludzie nie potrafią zrobić za pieniądze, co więcej – ta konstatacja stała się substancją produkcji. Produkcja ta nie tylko triumfalnie chełpi się, że jest możliwa, ale wręcz jest samym tym triumfem. *Show* to pokazywanie, co się ma i może. Do dziś jest jarmarkiem, tyle że nieuleczalnie chorym na kulturę. Na jarmarku ludzie zwabieni głosem zachwalacza pokonywali rozczarowanie dzielnym uśmiechem, w końcu wiedzieli od początku, co ich czeka – i podobnie widz wyrozumiale odnosi się do instytucji kina. Wraz z tandetą seryjnych produktów *de luxe* i ich uzupełnieniem, uniwersalnym oszustwem, toruje sobie drogę przemiana towarowego charakteru samej sztuki. Nowością jest nie to, że sztuka jest towarem, ale że sumiennie się do tego przyznaje, że odrzeka się swej autonomii, że z dumą staje w szeregu dóbr konsumpcyjnych – dopiero to ma posmak nowości. Sztuka jako wydzielona dziedzina możliwa była tylko jako sztuka mieszczańska. Nawet jej wolność jako negacja społecznej celowości sprzężona jest z założeniami gospodarki towarowej: stanowi atut na rynku. Czyste dzieła sztuki, które samą swą autonomią negują towarowy charakter społeczeństwa, były zawsze zarazem towarami: aż do osiemnastego wieku, póki opieka zleceniodawcy chroniła artystów przed ryn-

kiem, były natomiast podporządkowane zleceniodawcy i jego celom. Bezcelowość wielkich dzieł sztuki nowszych czasów wynika z anonimowości rynku. Wymogi rynku są tak wielorako zapośredniczone, że artysta zwolniony jest – oczywiście tylko do pewnego stopnia – od określonych obciążeń, ponieważ jego autonomii, tylko tolerowanej, towarzyszył na przestrzeni całej mieszczańskiej historii moment nieprawdy, który w końcu przerozdził się w społeczną likwidację sztuki. Śmiertelnie chory Beethoven, który odrzuca powieść Waltera Scotta z okrzykiem: „Facet pisze dla pieniędzy!”, a zarazem przy spieniężaniu ostatnich kwartetów, skrajnie nie liczących się z rynkiem, sam okazuje się doświadczonym i upartym biznesmenem, stanowi najwspanialszy przykład jedności przeciwieństw rynku i autonomii w sztuce mieszczańskiej. Ofiarą ideologii padają właśnie ci, którzy zakrywają tę sprzeczność, miast świadomie podjąć ją we własnej produkcji, jak Beethoven, który improwizacją wyrażał wściekłość z powodu utraconych groszy, a metafizyczne „Tak Musi Być”, które stara się estetycznie znieść presję świata w ten sposób, że bierze ją na siebie, zaczerpnął od gospodyni domagającej się pieniędzy. Zasada idealistycznej estetyki, celowość bez celu, jest odwróceniem schematu, jakiemu społecznie podlega mieszczańska sztuka: bezcelowości dla celów, dekretowanych przez rynek. Wreszcie w wymogu rozrywki i odprężenia cel pożarł królestwo bezcelowości. Gdy zaś roszczenie waloryzacji sztuki staje się totalne, zapowiada to już przesunięcie w wewnętrznej strukturze ekonomicznej towarów kulturalnych. Mianowicie pożytek, jaki ludzie w antagonistycznym społeczeństwie obiecują sobie po dziele sztuki, to w znacznej mierze samo istnienie czegoś bezużytecznego, które wszak wskutek pełnego podporządkowania zasadzie użyteczności ulega likwidacji. Gdy dzieło sztuki całkowicie dostosowuje się do zapotrzebowania, z góry dokonuje oszustwa wobec ludzi, którym miało ofiarować wyzwolenie od zasady użyteczności. To, co można by nazwać wartością użytkową w recepcji dóbr kulturalnych, zostaje zastąpione przez wartość wymienną, miejsce użycia i radości zajmuje asystowanie przy czymś i bycie poinformowanym, przyrost prestiżu wypiera znanstwo. Konsument staje się

ideologią przemysłu rozrywkowego, którego instytucjom nie jest w stanie się wymknąć. Trzeba oglądać Mrs. Miniver, tak jak trzeba abonować „Life” i „Time”. Wszystko postrzega się tylko w aspekcie przydatności do czegoś innego, jakkolwiek mgliście by się to coś innego rysowało. Wszystko ma wartość tylko o tyle, o ile może być wymienione, a nie dlatego, że samo czymś jest. Wartość użytkowa sztuki, jej byt, uchodzi za fetysz, a fetysz, jej społeczna ocena, traktowana fałszywie jako ranga dzieł sztuki, staje się jedyną wartością użytkową sztuki, jedyną jakością, jakiej się zażywa. W ten sposób towarowy charakter sztuki rozpada się właśnie wtedy, gdy się w pełni realizuje. Sztuka staje się rodzajem towaru, znormalizowanym, zawłaszczonym, dostosowanym do produkcji przemysłowej, sprzedajnym i funkcjonalnym, ale towar-sztuka, który polegał na tym, że dawał się sprzedawać, będąc zarazem niesprzedajnym, staje się pozornie niesprzedajny z chwilą, gdy interes jest już nie tylko jego intencją, ale jego jedyną zasadą. Toscanini przez radio jest poniekąd niesprzedajny. Słucha się go gratis, a zarazem do każdego dźwięku symfonii dodana jest wzniosła reklama, że oto symfonia nie jest przerywana reklamami – *this concert is brought to you as a public service*. Numer taki jest możliwy pośrednio dzięki zyskom wszystkich zjednoczonych fabrykantów samochodów i mydła, z których opłat utrzymują się stacje, i naturalnie także dzięki zwiększonym obrotom przemysłu elektrotechnicznego, produkującego odbiorniki. Radio, postępowe późne dziecko kultury masowej, wyciąga konsekwencje, na jakie filmowi chwilowo nie pozwala jego pseudo-rynek. Techniczna struktura komercyjnego radia uodpornia je na liberalne odchylenia, na które przemysł filmowy na własnym poletku jeszcze może sobie pozwalać. Radio jest przedsiębiorstwem prywatnym, które reprezentuje już suwerenną całość, i o tyle wyprzedza inne pojedyncze koncerty. Chesterfield to tylko narodowy papieros, ale radio to narodowa tuba. Totalnie wciągając produkty kulturalne w sferę towarową radio rezygnuje z tego, by swoje produkty kulturalne podsuwać ludziom jako towary. Radio w Ameryce nie ściąga od publiczności żadnych opłat. Dzięki temu zyskuje złudną formę bezinteresownego, ponadpartyjnego autorytetu, jak stwo-

zonego na potrzeby faszyzmu. Radio w stosunkach faszystowskich staje się uniwersalną paszczą Wodza; w ulicznych megafonach jego głos przechodzi w paniczne wycie alarmowych syren, od których i tak trudno odróżnić nowoczesną propagandę. Sami narodowi socjaliści wiedzieli, że radio nadaje kształt ich sprawie, tak jak prasa drukarska nadała kształt reformacji. Wymyślona przez socjologów religii metafizyczna charyzma Wodza okazała się ostatecznie tylko wszechobecnością jego przemówień radiowych, demonicznie parodiującą wszechobecność boskiego ducha. Monumentalny fakt, że przemówienie wszędzie dociera, zastępuje jego treść, podobnie jak dobrodziejstwo transmisji Toscaniniego wypiera jej treść, symfonię. Prawdziwego sensu symfonii nie zdoła już pojąć żaden słuchacz, zaś przemówienie Wodza i tak jest kłamstwem. Ustanowienie ludzkiego słowa jako absolutu, fałszywe przykazanie, to immanentna tendencja radia. Rekomendacja staje się komendą. Zachwalanie identycznych towarów pod różnymi nazwami firmowymi, naukowo ugruntowana pochwała środka przeczyszczającego, wygłaszana tłustym głosem spikera pomiędzy uwerturą *Traviaty* i *Rienzi*, jest nie do wytrzymania już z racji swej niezręczności. Przesłonięty pozorami możliwości wyboru dyktat produkcji – poszczególne reklamy – może oto nareszcie przejść w jawne komendy Wodza. W społeczeństwie faszystowskich gangsterów, którzy porozumieli się w kwestii, co ze społecznego produktu przydzielić trzeba narodom dla zaspokojenia niezbędnych potrzeb, anachronizmem wydawałoby się zachęcać do używania określonego mydła w proszku. Wódz zarządza nowocześniej, bez ceremonii, zarówno losem ofiar, jak zaopatrzeniem ludności w tandetę.

Już dzisiaj przemysł kulturalny podsuwa odpornej publiczności dzieła sztuki, podobnie jak hasła polityczne, odpowiednio przyrządzone, po zaniżonych cenach, ich konsumowanie zostaje masom udostępnione jak parki publiczne. Dzieła sztuki zatraciły autentyczny charakter towarów, ale nie znaczy to, że w życiu wolnego społeczeństwa zostały zniesione, lecz – że runęła ostatnia zaporę chroniąca je przed stoczeniem się do poziomu dóbr kulturalnych. Zniesienie przywileju wykształcenia i zastąpienie go

sprzedażą wykształcenia nie powoduje napływu mas w obszary, które przedtem przed nimi zamykano, ale służy, w istniejących warunkach społecznych, właśnie rozkładowi wykształcenia, postępowi barbarzyńskiej anarchii. Kto w dziewiętnastym wieku i na początku dwudziestego wydawał pieniądze, aby obejrzeć dramat lub wysłuchać koncertu, okazywał imprezie co najmniej tyle samo szacunku, co wydanym pieniądзом. Mieszczanin, który chciał coś z tego mieć, starał się niekiedy jakoś ustosunkować do dzieła. Świadczy o tym tak zwana literatura wprowadzająca do Wagnerowskich dramatów muzycznych i komentarze do *Fausta*. Dopiero w ten sposób dzieła sztuki nadają biografii poloru i mają praktyczne skutki, których się dziś od nich wymaga. Nawet w czasach wczesnego rozkwitu biznesu wartość użytkowa nie była zwykłym dodatkiem do wartości wymiennej, ale ceniona była i rozwijana jako warunek tej ostatniej i w wymiarze społecznym wyszło to dziełom sztuki na dobre. Sztuka trzymała mieszczaństwo na pewien dystans dopóty, dopóki była droga. Otóż to się skończyło. Niczym nie ograniczona, nie zapośredniczona żadnymi pieniędzmi bliskość sztuki wobec tych, którzy wystawieni są na jej działanie, dopełnia procesu wyobcowania i upodobnia wzajem do siebie obie strony pod znakiem triumfującej przedmiotowości. Przemysł kulturalny powoduje zanik tak krytyki, jak respektu: schedę po krytyce przejmuje mechaniczna ekspertyza, schedę po respekcie – obdarzony krótką pamięcią kult znakomitości. Dla konsumentów nic nie jest już drogie. Wyczuwają oni jednak, że im mniej cała rzecz kosztuje, tym mniej zostają obdarowani. Podwójna nieufność wobec kultury tradycyjnej jako ideologii miesza się z nieufnością wobec kultury uprzemysłowionej jako oszustwa. Zredukowane do rangi dodatku, zdeprawowane dzieła sztuki są przez uszczęśliwianych nimi konsumentów potajemnie odrzucane razem z tandetą, z jaką zrównuje je medium. Konsumenci mogą cieszyć się, że jest tyle do oglądania i słuchania. Właściwie wszystko można mieć. *Screens*\* i wodewile w kinie, konkursy dla specjalistów od zapamiętywania kawałków muzycznych, darmowe

\* Konkursy dla widzów, organizowane w przerwach między spektaklami (przyp. tłum)

zeszyty seryjnych wydawnictw, premie i prezenty, ofiarowywane słuchaczom określonych programów radiowych, to nie tylko akcydensy, lecz kontynuacja tego, co dzieje się z samymi produktami kulturalnymi. Symfonia staje się nagrodą za słuchanie radia, a gdyby technika miała swoją własną wolę, film dostarczany byłby do mieszkań na wzór radia. Film zmierza w kierunku *commercial system*. Telewizja wskazuje drogę ewolucji, która łatwo mogłaby zepchnąć Warner Brothers na niewątpliwie niemiłe im pozycje uprawianej kameralnie muzyki i konserwatyzmu w kulturze. System nagród tymczasem pozostawił trwale ślady w zachowaniu konsumentów. Z chwilą, gdy kultura przedstawia się jako dodatek, którego prywatna i społeczna użyteczność co prawda nie ulega wątpliwości, jej recepcja sprowadza się do wychwytywania szans. Konsumenty cisną się ze strachu, żeby czegoś nie przegapić. Czego – nie wiadomo, ale szansę ma tylko ten, kto sam się nie wyklucza. Faszyzm zaś spodziewa się, że wytrenowanych przez przemysł kulturalny odbiorców premii przerobi na swoją regularną świętą przymusową.

Kultura to paradoksalny towar. Podporządkowana jest do tego stopnia prawu wymiany, że sama już wymianie nie podlega; tak bez reszty sprowadza się do użyteczności, że nie można jej już używać. Jakoż zlewa się z reklamą. Im bardziej bezsensowna wydaje się reklama w sytuacji, gdy i tak rządzi monopol, tym bardziej staje się wszechpotężna. Motywy są natury ekonomicznej. Jest aż nadto pewne, że można by się obyć bez całego przemysłu kulturalnego, zbyt wiele przesytu i apatii wytwarza on wśród konsumentów. Sam przez się niewiele może na to poradzić. Reklama jest jego eliksirem życia. Ponieważ jednak produkt kulturalny nieustannie redukuje przyjemność, jaką obiecuje jako towar, do gołej obietnicy, w końcu zbiega się z reklamą, której potrzebuje z racji swej własnej jałowości. W społeczeństwie konkurencji społeczna funkcja reklamy polegała na tym, by zorientować nabywcę w ofercie rynku, ułatwiać wybór, a co prężniejszym nieznanym dostawcom ułatwić dotarcie z towarem do właściwych ludzi. Reklama kosztowała, ale także oszczędzała pracy. Dziś, gdy epoka wolnego

rynku dobiega końca, w reklamie oszańcowuje się panowanie systemu. Reklama umacnia więź, łączącą konsumentów z wielkimi koncernami. Tylko ten, kto może na bieżąco płacić kolosalne sumy, jakie pobierają agencje reklamowe, a przede wszystkim samo radio, a więc ten, kto i tak już należy albo uchwałą kapitału bankowego i przemysłowego zostaje dokooptowany, może w ogóle wystąpić na pseudo-rynku jako sprzedawca. Koszty reklamy, które w końcu i tak spływają na powrót do kieszeni koncernów, oszczędzają kłopotliwego wyniszczania niepożądanych outsiderów; są gwarancją, że klika miarodajnych pozostanie w swoim towarzystwie; podobnie uchwały rady gospodarczej w totalitarnym państwie kontrolują otwieranie i dalszą działalność zakładów przemysłowych. Reklama jest dziś zasadą negatywną, szlabanem: wszystko, co nie nosi jej pieczętki, jest gospodarczo podejrzane. Wszechogarniająca reklama nie jest bynajmniej konieczna, by ludzie poznali artykuły, do których i tak ogranicza się oferta. Reklama służy zbytwi tylko pośrednio. Zlikwidowanie bieżącej praktyki reklamowej przez poszczególną firmę oznacza utratę prestżu, w istocie jest wykroczeniem przeciwko dyscyplinie, jaką miarodajna klika narzuca swoim członkom. W czasie wojny nadal reklamuje się towary, których już nie ma na rynku, wyłącznie dla zademonstrowania potęgi przemysłu. Bardziej niż powtarzanie nazw liczy się wówczas subwencjonowanie ideologicznych mediów. Gdy pod presją systemu każdy produkt posługuje się techniką reklamy, wkracza ona do idiomu, do „stylu” przemysłu kulturalnego. Jej zwycięstwo jest tak zupełne, że w kluczowych miejscach nie musi już być ostentacyjne: monumentalne budowle największych potentatów, skamieniałe reklamy w świetle reflektorów, są wolne od reklam, ewentualnie u szczytu prezentują spokojnie lśniące, wyższe nad samochwalstwo inicjały firmy. Natomiast te z dziewiętnastowiecznych budynków, którym udało się przeżyć, a których architektura wstydliwie ujawnia swój konsumpcyjny charakter, cele mieszkalne – te budynki obwieszane są od parteru po dach plakatami i transparentami; krajobraz staje się już tylko tłem dla wywieszek i znaków. Reklama staje się po prostu sztuką, z jaką utożsamiał ją świadomy rzeczy Goebbeles,



staje się *l'art pour l'art*, reklamą samą dla siebie, czystym przedstawieniem potęgi społeczeństwa. W miarodajnych amerykańskich magazynach „Life” i „Fortune” pobieżne spojrzenie zaledwie zdoła odróżnić obrazek i tekst reklamowy od części redakcyjnych. Od redakcji pochodzi entuzjastyczny i bezpłatny fotoreportaż o życiu prominenta i stosowanych przezeń zabiegach kosmetycznych, co owemu prominentowi przysparza wielbicieli, podczas gdy strony anonsów bazują na tak rzeczowych i życiowych zdjęciach i danych, że ucieleśniają wciąż niedościgły dla części redakcyjnej ideał informacji. Każdy film jest zapowiedzią następnego filmu, który ponownie obiecuje złączyć tę samą parę bohaterów pod tym samym egzotycznym słońcem: kto się spóźnia, nie wie, czy ogląda dopiero zapowiedź, czy już rzecz samą. Dla przemysłu kulturalnego charakterystyczna jest technika montażu, syntetyczne, sterowane wytwarzanie produktów, metoda fabryczna nie tylko w studiu filmowym, ale wirtualnie także przy kompilowaniu tandetnych biografii, powieści reportażowych i szlagierów – wszystko to z góry nadaje się do reklamy: z chwilą, gdy pojedynczy moment jest wymienny, funkcjonalny, również technicznie wyobcowany w stosunku do wszelkich kontekstów sensu, może służyć także celom zewnętrznym wobec dzieła. Efekt, trick, wyizolowany i powtarzalny szczegół zawsze służyły reklamowaniu towarów, a dziś każde powiększone zdjęcie aktorki filmowej stało się reklamą jej nazwiska, każdy szlagier to już *plug*\* własnej melodii. Reklama i przemysł filmowy zlewają się zarówno pod względem technicznym, jak ekonomicznym. W obu dziedzinach to samo pojawia się w niezliczonych miejscach, a mechaniczna repetycja tego samego produktu kulturalnego sama w sobie jest repetycją jego sloganu propagandowego. W obu dziedzinach nakaz skuteczności zmienia technikę w psychotechnikę, w metodę oddziaływania na ludzi. W obu dziedzinach liczą się te same normy: produkt ma uderzać, zaskakiwać, a zarazem sprawiać wrażenie swojskości, ma być lekki, ale zapadać w pamięć, ma być

\* Krótka pochwalna wypowiedź o książce, płycie itp. podawana przez radio dla celów reklamowych (*przyp. tłum.*)

wyrafinowany, ale prosty; chodzi o to, by zawładnąć klientem, uważanym za roztargnionego albo opornego.

Sam język przyczynia się już do nadania kulturze charakteru reklamy. Gdy mianowicie język roztapia się w informacji, gdy słowa przestają być substancjalnymi nośnikami znaczeń, a stają się bezjakościowymi znakami, gdy coraz czyściej i przezroczyściej komunikują zamierzone treści, tym bardziej stają się nieprzejrzyste. Demitologizacja języka, jako element całego procesu oświecenia, obraca się z powrotem w magię. Kiedyś słowo i treść łączyły się ze sobą jako wielkości odrębne i niewymienne. Pojęcia takie jak melancholia, dzieje, a nawet życie, rozpoznawane były w słowach, które je wyodrębniały i przechowywały. Postać słowna konstituowała je i zarazem odzwierciedlała. Stanowczy rozdział, który brzmienie słowne uznaje za przypadkowe, a przyporządkowanie do przedmiotu za arbitralne, kładzie kres zabobonnemu mieszaniu słowa i rzeczy. Gdy ustalona sekwencja liter wyrasta ponad korelację i staje się wydarzeniem, ów naddatek traktuje się jako niejasny i skazuje na wygnanie w domenę słownej metafizyki. Tym samym jednak słowo, które ma już tylko oznaczać, a nie znaczyć, jest tak uwiązane do rzeczy, że kamienieje w formułkę. Dotyczy to w równej mierze języka i przedmiotu. W słowie nie dane jest już doświadczenie przedmiotu, oczyszczone słowo eksponuje przedmiot jako przypadek abstrakcyjnego momentu, a wszystko inne, w imię bezwzględnej jasności odcięte od ekspresji, której odtąd już nie ma, zanika także w rzeczywistości. Lewy Skrzydłowy w piłce nożnej, Czarna Koszula, Hitlerjunge *etc.* to już tylko nazwy i nic więcej. Jeżeli przed racjonalizacją słowo wraz z tęsknotą pobudzało też kłamstwa, to słowo zracjonalizowane stało się gorsetem krępującym raczej tęsknotę niż kłamstwo. Ślepotą i niemotą danych, do jakich pozytywizm redukuje świat, przechodzą na sam język, który ogranicza się do rejestrowania danych. Same oznaczenia stają się nieprzejrzyste, zyskują siłę rażenia, moc przyciągania i odrzucania, która upodobnia je do tego, co jest ich skrajnym przeciwieństwem: do czarnoksiężskiej formuły. Znowu działają jako pewnego rodzaju praktyki magiczne – na przykład gdy w studio według statystycznych doświadczeń wymyśla się nazwis-

ko divy, gdy stroje opiekuńcze opatruje się odstrasżającymi określeniami tabu, w rodzaju „biurokraci” albo „intelektualiści”, gdy podłość chroni się pod swojskim mianem. Zresztą nazwa, z którą głównie wiążą się magiczne praktyki, podlega dziś swoistej chemicznej przemianie. Przeistacza się w arbitralne i funkcjonalne określenia, których działanie jest wprawdzie obliczalne, ale właśnie dlatego samowładne dokładnie tak samo jak działanie archaicznych nazw. Imiona, pozostałości czasów archaicznych, zostały zaktualizowane, gdyż albo stylizuje się je na marki reklamowe – w przypadku gwiazd filmowych również nazwiska są imionami – albo kolektywnie standaryzuje. Mieszczkańskie nazwisko, nazwisko rodowe, które nie było znakiem towaru, ale indywidualizowało nosiciela przez odniesienie do jego prehistorii, brzmi dziś staroświecko. Wywołuje u Amerykanów swoiste zakłopotanie. Aby zatuszować niewygodny dystans w stosunkach międzyludzkich, Amerykanie zowią się Bob albo Harry, przedstawiają się jako funkcjonalne elementy zespołu. Ten zwyczaj sprowadza stosunki między ludźmi do braterstwa publiczności sportowej, które chroni przed prawdziwym braterstwem. Sygnifikacja, jedyne, na co semantyka pozwala słowu, spełnia się w sygnalizowaniu. Słowa stają się tym bardziej sygnałami, im szybciej modele językowe są odgórnie puszczane w obieg. Ludowe pieśni nazwano – słusznie lub niesłusznie – upadłym tworem kultury warstw wyższych, ale w każdym razie pieśni te przyjmowały swą popularną postać w toku długiego i wielorako zapośredniczonego procesu doświadczeń. Natomiast rozpowszechnianie *popular songs* dokonuje się błyskawicznie. Amerykańskie wyrażenie *fad* na określenie epidemicznie występujących mód, wzniecanych zresztą przez skoncentrowane potęgi gospodarcze, wyodrębniło ten fenomen na długim wytyczaniu aktualnych linii generalnych w kulturze dostało się w ręce totalitarnych szefów reklamy. Gdy niemieccy faszyści lansują przez megaforny wyrażenie *untragbar* (nie do zniesienia), następnego dnia mówi tak cały naród. Wedle tego samego schematu narody, przeciwko którym kierował się niemiecki *Blitzkrieg*, przyjęły to słowo do swego żargonu. Powszechne powtarzanie określeń dotyczących podejmowanych środków i decy-

zji sprawia, że stają się one swojskie, tak jak w czasach wolnego rynku wszechobecność nazwy towaru zwiększała zbyt. Ślepe i szybko się rozszerzające powtarzanie wyznaczonych słów łączy reklamę z totalitarnym hasłem. Warstwa doświadczenia, która sprawiała, że słowa należały do ludzi, którzy nimi mówili, została zlikwidowana, a język śpiesznie przyswajany nabiera chłodu, dotychczas znamionującego jedynie słupy ogłoszeniowe i kolumny anonsów w gazetach. Mnóstwo ludzi używa słów i zwrotów, których albo w ogóle już nie rozumie, albo którymi posługuje się tylko według ich behawiorystycznej wartości, niczym znakami ochronnymi, które ostatecznie tym silniej przywierają do przedmiotów, im mniej postrzegany jest ich sens językowy. Minister oświaty mówi z całkowitą ignorancją o dynamicznych siłach, a szlagiery śpiewają nieprzerwanie o *rêverie* i *rhapsody*, i w zabiegach o popularność stawiają właśnie na magię niezrozumiałości, podniecający dreszczyk wyższych sfer. Inne stereotypy, jak *memory*, są jeszcze w pewnej mierze rozumiane, ale odrywają się od doświadczenia, które mogłoby wypełnić je treścią. Tkwią w języku mówionym jak enklawy. W niemieckim radiu Flescha i Hitlera rozpoznać je można po afektowanej niemczyźnie spikera, który deklamuje narodowi „Do usłyszenia” albo „Tu mówi Hitlerjugend” czy zgoła „Führer” w tonacji przejmowanej potem przez miliony. W takich zwrotach przecięta zostaje ostatnia więź między zasiedzonym doświadczeniem a językiem, więź, która w dziewiętnastym wieku działała jeszcze jednająco w dialekcie. Redaktorowi, który dzięki elastycznej postawie awansował na stanowisko *schriftleiters*\*, niemieckie słowa kamieniają pod ręką w obce. Po każdym słowie można rozpoznać, jak dalece zostało przez faszystowską wspólnotę narodową zepsute. Z czasem jednak język ten ogarnia wszystko, staje się totalitarny. W słowach nie można już dosłyszeć gwałtu, jaki im zadano. Spiker radiowy nie musi mówić nienaturalnie; więcej, nie może być tak, by jego wymowa różniła się gatunkowo od wymowy podległej mu grupy słuchaczy. Za to język i gestykulacja słuchaczy i widzów aż po niuanse, niedostępne

\* Obco brzmiące słowo *Redakteur* zostało przez nazistów zastąpione słowem *Schriftleiter* (przyp. tłum.).

dotąd żadnej metodzie eksperymentalnej, przesycone są schematami przemysłu kulturalnego silniej niż kiedykolwiek. Przemysł kulturalny przejął dziś cywilizacyjną schedę po demokracji pionierów i przedsiębiorców, gdzie wycucie duchowych odrębności też nie było zbyt subtelnie rozwinięte. Wszyscy mogą swobodnie tańczyć i oddawać się uciechom, tak jak – skoro religia uległa historycznej neutralizacji – mogą swobodnie przystępować do niezliczonych sekt. Ale wolność w wyborze ideologii, która zawsze odbija przymus ekonomiczny, okazuje się we wszystkich dziedzinach wolnością do zawsze tego samego. Sposób, w jaki młoda dziewczyna umawia się na obowiązkową randkę, i sposób, w jaki ją odbywa, ton głosu w telefonie i w najbardziej intymnych sytuacjach, dobór słów w rozmowie, ba – całe jej życie wewnętrzne, poszufladkowane wedle porządkujących pojęć podupadłej psychologii głębi, świadczy o usiłowaniu, by z samej siebie uczynić sprawny aparat, aż po instynktowne odruchy odpowiadający modelowi prezentowanemu przez przemysł kulturalny. Najbardziej intymne reakcje ludzi są w stosunku do samych ludzi tak urzeczowione, że idea czegoś charakterystycznego istnieje już tylko w postaci skrajnie abstrakcyjnej: *personality* nie oznacza bodaj nic prócz olśniewających zębów i wolności od spoconych pach oraz emocji. Oto triumf reklamy w przemyśle kulturalnym: przymusowy mimetyzm konsumenta względem demaskowanych zarazem towarów kulturalnych.

# Żywioty antysemityzmu

Granice oświecenia

## I

Antysemityzm jest dziś dla jednych kluczowym zagadnieniem ludzkości, dla innych – zasłoną dymną. Według faszystów Żydzi nie są mniejszością, ale anty-rasą, zasadą negatywną jako taką; od ich wytepienia zależy szczęście świata. Teza skrajnie przeciwna głosi, że Żydzi, nie mający żadnych znamion narodowych albo rasowych, stanowią pewną grupę wyróżniającą się przekonaniami religijnymi i tradycją, niczym ponadto. Żydowskie znaki szczególne odnoszą się do Żydów ze Wschodu, w każdym razie do Żydów nie całkiem zasymilowanych. Obie doktryny są zarazem prawdziwe i fałszywe.

Doktryna pierwsza jest prawdziwa w tym sensie, że faszyzm uczynił ją prawdziwą. Żydzi są dziś grupą, która tak praktycznie, jak teoretycznie przyciąga wolę niszczenia, wolę, którą fałszywy porządek społeczny produkuje sam z siebie. Przez zło absolutne Żydzi napiętnowani są jako zło absolutne. O tyle rzeczywiście są narodem wybranym. W sytuacji, gdy panowanie z ekonomicznego punktu widzenia stało się zbędne, Żydzi zdefiniowani są jako absolutny przedmiot panowania, jedyny, który ma jeszcze mu podlegać. Robotnikom, o których wszak ostatecznie chodzi, nikt ze zrozumiałych powodów nie mówi tego wprost; Murzynów trzyma się tam, gdzie ich miejsce, ale Żydów trzeba uprzętać z powierzchni ziemi, i w sercach wszystkich potencjalnych faszystów wszystkich krajów apel, by tępić Żydów jak robactwo, znajduje oddźwięk. W wizerunku Żyda, jaki narodowcy roztaczają przed światem, wyraża się ich własna istota. Pożądamy wyłącznego posiadania, zawłaszczenia, władzy bez granic, za wszelką cenę. Żyd, obarczony ich winą, wyszydzony jako Król, zostaje przybity do krzyża – w ten sposób faszyści bez końca powtarzają ofiarę, w której moc nie umieją wierzyć.

Druga teza, liberalna, jest prawdziwa jako idea. Zawiera obraz społeczeństwa, w którym furia już się nie reprodukuje i nie szuka właściwości, które mogłyby ją zaktywizować. Ale teza liberalna, zakładająca, że jedność ludzi zasadniczo już się zrealizowała, działała na rzecz apologii istniejącego stanu rzeczy. Usiłowanie, by przez politykę mniejszościową i demokratyczną strategię odwrócić skrajne niebezpieczeństwo, jest dwuznaczna jak defensywa ostatnich mieszczańskich liberałów. Ich bezsilność przyciąga wrogów bezsilności. Żydzi, jako byt i zjawisko, kompromitują istniejącą ogólność przez niedostateczne dostosowanie. Uporczywe trwanie przy własnym porządku życia ustawiło ich w niepewnym stosunku wobec tego porządku życia, który dziś dominuje. Oczekiwali, że porządek ten ich utrzyma, choć sami go nie opanowali. Ich relację do narodów panujących wyznaczało pożądanie i lęk. Ilekroć zaś wyrzekali się tego, co różniło ich od typu dominującego, jako arywiści przybierali w zamian chłodną, stoicką postawę, jaką społeczeństwo do dziś narzuca ludziom. Dialektyczny spłot oświecenia i panowania, dwoisty stosunek postępu do okrucieństwa i wyzwolenia – z czym Żydzi stykali się u wielkich oświecicieli i w demokratycznych ruchach ludowych – przejawia się także w charakterze samych zasymilowanych. Oświecone panowanie nad sobą, z jakim przystosowani Żydzi przewyciężali w sobie przykre pamiątki czasów, kiedy sami byli pod panowaniem innych, niejako drugie obrzezanie, wyrwało ich z własnej, zwietrzałej wspólnoty i bez reszty popchnęło ku nowożytnemu mieszczaństwu, które tymczasem cofało się niepowstrzymanie do gołego ucisku, przekształcało się w stuprocentową rasę. Rasa to nie – jak chcą narodowcy – bezpośrednio naturalny charakter szczególności. Rasa to raczej redukcja do naturalności, do nagiej przemocy, do upartego partykularyzmu, który w istniejącym stanie rzeczy jest właśnie ogólnością. Dziś rasa to samoutwierdzenie się mieszczańskiego indywiduum, zintegrowanego w barbarzyńskim kolektywie. Liberalni Żydzi, którzy opowiadali się za harmonią społeczeństwa, musieli w końcu zaznać jej na własnej skórze jako harmonii wspólnoty narodowej. Sądzieli, że to dopiero antysemityzm wypacza porządek, podczas gdy w rzeczywistości po-

rządek ten nie może istnieć bez wypaczania ludzi. Prześladowanie Żydów, jak prześladowanie w ogóle, jest nieodłącznym elementem tego porządku. Jego istotą, choćby w niektórych epokach głęboko ukrytą, jest przemoc, która dziś się ujawnia.

## II

Antysemityzm jako ruch ludowy był zawsze tym, co jego podżegacze lubili zarzucać socjaldemokratom: brutalnym zrównywaniem. Tym, którzy nie mają żadnej władzy rozkazodawczej, ma powodzić się równie źle jak ludowi. Od niemieckiego urzędnika po Murzynów w Harlemie, zachłanni prześladowcy w gruncie rzeczy zawsze wiedzieli, że na koniec sami nic z tego nie będą mieli prócz radości, że inni też już nic nie mają. Aryzacja mienia żydowskiego, na czym skorzystali przede wszystkim prominenci, nie przyniosła bodaj masom w III Rzeszy więcej pożytków niż Kozakom nędzne łupy, zgarniane w splądrowanych dzielnicach żydowskich. Realną korzyścią było częściowe zdemaskowanie ideologii. Jeżeli ekonomiczna daremność panaceum, proponowanego przez narodowców, czyni je tym bardziej atrakcyjnym, to okoliczność ta ujawnia jego prawdziwą naturę: owo panaceum nie pomaga ludziom, lecz ich pędowi do destrukcji. Właściwy zysk, na który liczy ten czy ów członek wspólnoty narodowej, to usankcjonowanie jego furii przez kolektyw. Im mniej innych rezultatów, tym bardziej uporczywie, wbrew lepszej wiedzy, będzie się trzymał ruchu. Antysemityzm okazał się odporny na argument nieopłacalności. Dla ludu antysemityzm jest luksusem.

Jego użyteczność dla celów panowania jest oczywista. Antysemityzm odwraca uwagę, jest tanim środkiem przekupstwa, ustanawia terroryzujący przykład. Czcigodni gangsterzy utrzymują go, a niegodni uprawiają. Kształt ducha, społeczna i indywidualna mentalność, która manifestuje się w antysemityzmie, prehistoryczno-historyczny splot, w którym antysemityzm tkwi jako rozpaczliwa próba wyłamania się – wszystko to pograżone jest w mroku. Gdy poznanie nie oddaje sprawiedliwości cierpieniu tak



głęboko zakorzenionemu w cywilizacji, nie zdoła go złagodzić poznaniem nawet jednostka tak pełna dobrej woli jak same ofiary. Przekonywająco racjonalne, ekonomiczne i polityczne deklaracje i kontrargumenty – choćby na wskroś słuszne – nie są w stanie tego dokonać, albowiem powiązana z panowaniem racjonalność sama ma u swych podstaw cierpienie. Prześladowcy i ofiary, ślepo uderzający i ślepo się broniący, tkwią na równi w fatalnym błędnym kole. Antysemickie zachowania wybuchają wówczas, kiedy w zaślepionych, pozbawionych podmiotowości ludziach nagle roznieca się podmiotowość. Zachowania te są – dla uczestników – zabójczymi i zarazem bezsensownymi reakcjami, jak stwierdzają behawioryści, nie dając zresztą żadnej interpretacji. Antysemityzm jest wpojonym schematem, ba – rytuałem cywilizacji, a pogromy to faktyczne mordy rytualne. Demonstrują bezsilność tego, co mogłoby im położyć kres, bezsilność refleksji, znaczenia, w końcu – prawdy. Absurdalna rozrywka, jaką jest zabijanie, potwierdza otępiełe życie, na które ludzie się godzą.

Dopiero ślepotą antysemityzmu, fakt, że pozbawiony jest on intencji, użycza nieco prawdziwości stwierdzeniu, że antysemityzm jest wentylem bezpieczeństwa. Furia wyładowuje się na tym, kto w widoczny sposób nie korzysta z żadnej osłony. I tak jak ofiary są między sobą wymienne, w zależności od danej konstelacji: waga-bundzi, Żydzi, protestanci, katolicy, tak każda z nich może zająć miejsce morderców, z tą samą ślepą uciechą zabijania, gdy tylko poczuje w sobie siłę normy. Nie ma autentycznego antysemityzmu, na pewno nie istnieją urodzeni antysemita. Dorośli, u których wołanie o żydowską krew stało się drugą naturą, nie wiedzą, dlaczego tak jest, podobnie jak młodzież, którą tę krew ma rozlać. Wysocy zleceńodawcy zaś, którzy wiedzą, nie nienawidzą Żydów i nie lubią popleczników. Poplecznicy tymczasem, którzy nie otrzymują ani satysfakcji ekonomicznej, ani seksualnej, nienawidzą bez granic; nie zniosą odprężenia, ponieważ nie znają spełnienia. Zorganizowanych zbójów ożywia w istocie coś na kształt dynamicznego idealizmu. Wyruszają, by plądrować, i dorabiają do tego wielką ideologię, bełkoczą o ratowaniu rodziny, ojczyzny, ludzkości. Ponieważ w końcu zostają nabrani, czego zresztą w skrytości

ducha się spodziewali, żaloszny motyw racjonalny – rabunek – któremu miała służyć cała racjonalizacja, odpada i racjonalizacja staje się mimowolnie ucziwa. Ciemny popęd, z którym racjonalizacja od początku była bliżej spokrewniona niż z rozumem, bierze górę. Racjonalna wysepka zostaje zatopiona, a desperaci ukazują się już tylko jako obrońcy prawdy, odnowiciele ziemi, którzy muszą zreformować wszystko aż do ostatniego zakamarka. Wszystko, co żywe, staje się materiałem ich okropnego obowiązku, nie zmaconego już żadną skłonnością. Czyn naprawdę staje się autonomicznym celem samym w sobie, osłania własną bezcelowość. Antysemityzm wzywa zawsze do wykonania całej roboty. Między antysemityzmem a totalnością istniał od początku najściślejszy związek. Zaślepienie ogarnia wszystko, ponieważ niczego nie pojmuje.

Liberalizm zagwarantował Żydom posiadanie, ale bez władzy rozkazodawczej. Sensem praw człowieka było obiecywać szczęście także tam, gdzie nie ma żadnej władzy. Ponieważ oszukiwane masy domyślają się, że obietnica ta, jako ogólna, pozostaje kłamstwem dopóty, dopóki istnieją klasy, wzbudza to ich furię; czują się wydrwione. Muszą wciąż na nowo tłumić myśl o owym szczęściu, nawet jako możliwość, nawet jako ideę, zaprzeczają jej tym gwałtowniej, im bardziej jest aktualna. Gdziekolwiek myśl ta wydaje się zrealizowana – pośród zasadniczych rozczarowań – muszą powtarzać ucisk, jakiego doznała ich własna tęsknota. To, co stwarza okazję do takiego powtórzenia, choćby samo było bardzo żaloszne, Ahaswer i Mignon, obcość, która przypomina o ziemi obiecanej, piękno, które przypomina o płci, zwierzę, potępione jako budzące wstręt, które przypomina o promiskuityzmie – wywołuje wolę zniszczenia u cywilizowanych, którzy bolesnego procesu cywilizacji nigdy nie zdołali doprowadzić do końca. W oczach tych, którzy kurczowo opanowują naturę, natura udręczona podniecająco odzwierciedla pozór bezsilnego szczęścia. Myśl o szczęściu bez władzy jest nie do zniesienia, ponieważ ono dopiero byłoby w ogóle szczęściem. Urojony spisek lubieżnych żydowskich bankierów, którzy finansują bolszewizm, jest znakiem przyrodzonej bezsilności, dobre życie jest znakiem szczęścia.

Dochodzi do tego obraz intelektualisty; wydaje się myśleć, na co inni sobie nie pozwalają, oraz nie ocieka potem trudu i siły fizycznej. Bankier na równi z intelektualistą, pieniądze i duch, ci eksponenci cyrkulacji, to zakłamaný obraz pragnień tych, którzy zostali okaleczeni przez panowanie, którymi panowanie posługuje się dla uwiecznienia siebie.

### III

Dzisiejsze społeczeństwo, w którym pierwotne i odrodzone uczucia religijne podobnie jak masa spadkowa rewolucji stały się przedmiotem rynkowych przetargów, w którym faszystowscy przywódcy za zamkniętymi drzwiami handlują ziemią i życiem narodów, podczas gdy doświadczona publiczność przy radioodbiorniku oblicza cenę; społeczeństwo, w którym demaskujące je słowo tym samym właśnie wystawia sobie rekomendację do politycznego gangu: to społeczeństwo, w którym już nie tylko polityka jest interesem, ale interes stanowi całą politykę – oburza się na przestarzałe maniere przekupnia u Żyda i określa go jako materialistę, krętacza, który powinien chylić czoła przed płomiennym duchem tych, co interes wynieśli do rangi absolutu.

Mieszkański antysemityzm ma pewne swoiste podłoże ekonomiczne: okoliczność, że panowanie przebrało się za produkcję. Jeżeli w dawniejszych epokach panujący stosowali bezpośrednią represję, gdyż nie tylko pozostawiali pracę wyłącznie podwładnym, ale deklarowali też, że praca jest hańbą – jaką pod panowaniem zawsze była – to w epoce merkantylizmu absolutny monarcha zmienia się w wielkiego pana manufaktury. Produkcja uzyskuje wstęp na dworskie salony. Panowie zmieniając się w mieszczan zrzucili wreszcie kolorowy frak i przywdziali strój cywilny. Praca nie hańbi, powiadali, aby w sposób bardziej racjonalny zawładnąć pracą innych. Sami zaliczali się do wytwórców, choć pozostali jak zawsze zgarniaczami. Fabrykant ryzykował i inkasował jak potentat handlowy i bankier. Kalkulował, dysponował, kupował, sprzedawał. Na rynku konkurował z tamtymi o zysk, odpowiadający

jego kapitałowi. Zgarniał jednak nie tylko na rynku, lecz także u źródła: jako funkcjonariusz klasy troszczył się, by nie wyjść źle na pracy swoich ludzi. Robotnicy mieli dawać z siebie możliwie jak najwięcej. Jako prawdziwy Shylock fabrykant obstawał przy swoim pozornym wizerunku. Z tytułu posiadania maszyn i materiału wymuszał produkcję na innych. Nazwał się producentem, ale jak wszyscy w głębi ducha wiedział, jak jest naprawdę. Produktywną pracą kapitalisty, niezależnie od tego, czy uzasadniał swój zysk zapłatą należną przedsiębiorcy – w liberalizmie – czy poborami dyrektora – jak dzisiaj – była ideologia, zasłaniająca istotę umowy o pracę i grabieżczy charakter systemu ekonomicznego w ogóle.

Dlatego krzyczy się: Łapać złodzieja! i wskazuje na Żyda. Żyd jest w rzeczywistości kozłem ofiarnym, nie tylko w odniesieniu do poszczególnych manewrów i manipulacji, ale w szerokim sensie: obciąża się go ekonomicznymi niesprawiedliwościami całej klasy. Fabrykant ma swoich dłużników, robotników, na oku i kontroluje ich świadczenia, zanim wypłaci pieniądze. Co dzieje się naprawdę, tego robotnicy dowiadują się dopiero, gdy zobaczą, co mogą za to kupić: byle magnat może dysponować usługami i towarami na skalę niedostępną dawniejszym władcom; robotnicy natomiast otrzymują tak zwane minimum kulturalne. Nie dość, że na rynku przekonują się, jak niewiele dóbr na nich przypada, ale w dodatku sprzedawca zachwala jeszcze to, na co nie mogą sobie pozwolić. Dopiero stosunek płac do cen wyraża to, czego odmawia się robotnikom. Wraz z zapłatą robotnicy przyjęli zarazem zasadę wynagradzania. Kupiec przedstawia im weksel, który wystawili fabrykantowi. Kupiec jest sądowym egzekutorem całego systemu i za innych bierze na siebie odium. Odpowiedzialność sfery cyrkulacji za wyzysk jest społecznie niezbędnym pozorem.

Sferę cyrkulacji zajmowali nie tylko Żydzi. Ale Żydzi zbyt długo byli w niej zamknięci, by w ich charakterze nie odbijała się nienawiść, jaką odwiecznie znosili. W przeciwieństwie do aryjskich kolegów dostęp do źródeł wartości dodatkowej był im w znacznej mierze wzbroniony. Do własności środków produkcji dopuszczono ich z trudem i późno. Owszem, w dziejach Europy i jeszcze w cesarstwie niemieckim ochrzczeni Żydzi dochodzili do

wysokich stanowisk w administracji i przemyśle. Zawsze jednak musieli to usprawiedliwiać zdwojonym oddaniem, nakładem pilności, surowym samozaparciem. Dopuszczano ich pod warunkiem, że swym zachowaniem milcząco przyjmą i raz jeszcze potwierdzą werdykt wydany na innych Żydów: taki jest sens chrztu. Największe nawet osiągnięcia prominentów nie doprowadziły do przyjęcia Żyda w poczet narodów Europy, nie pozwalano mu zapuścić korzeni i lżono go jako niezakorzonego. Pozostawał zawsze Żydem pod ochroną – *Schutzjude* – zależnym od cesarza, książąt albo absolutystycznego państwa. Książęta i państwo górowali ekonomicznie nad pozostającą w tyle ludnością. Gdy potrzebowali Żyda w charakterze pośrednika, chronili go przed masami, które musiały płacić koszty postępu. Żydzi byli kolonizatorami postępu. Odkąd jako kupcy pomagali krzewić rzymską cywilizację w szlacheckiej Europie, byli zgodnie ze swą patriarchalną religią przedstawicielami stosunków miejskich, mieszczańskich, wreszcie przemysłowych. Rozpowszechniali kapitalistyczne formy egzystencji i ściągali na siebie nienawiść tych, którym formy te przysparzały cierpień. Gwoli gospodarczego postępu, od którego dziś giną, Żydzi od początku byli cierniem w oku rzemieślników i chłopów, zdeklasowanych przez kapitalizm. Teraz sami na sobie doświadczają, czym jest ekskluzywny, partykularny charakter kapitalizmu. Ci, którzy zawsze chcieli być pierwszymi, pozostaną daleko w tyle. Nawet żydowski regent amerykańskiego trustu rozrywkowego żyje mimo całego przepychu w rozpaczliwej defensywie. Kaftan był widmową pozostałością prastarego ubioru mieszczańskiego. Dziś wskazuje, że jego nosiciele wyparci zostali na margines społeczeństwa, które dopełniwszy procesu oświecenia wygania widma swej prehistorii. Ci, którzy propagowali indywidualizm, abstrakcyjne prawo, pojęcie osoby, zdegradowani zostali do gatunku. Ci, którzy nigdy nie mogli niefrasobliwie korzystać z praw obywatelskich, mających im przyznawać cechę człowieczeństwa, noszą dziś znowu ryczałtem miano Żyda. Nawet w dziewiętnastym wieku Żyd skazany był na przymierze z władzą centralną. Powszechne, przez państwo chronione prawo było rękojmnią jego bezpieczeństwa, ustawy wyjątkowe – symbolem

grozy. Pozostawał obiektem, zdany na łaskę nawet wtedy, gdy powoływał się na prawo. Handel nie był jego zawodem, był jego losem. Żyd traumatyzuje przemysłowego rycerza, który musi przedstawiać się jako wytwórca. W żydowskim żargonie kapitalista dosłuchuje się tego, za co sam sobą potajemnie gardzi: jego antysemityzm jest nienawiścią do samego siebie, nieczystym sumieniem pasożyta.

#### IV

Antysemityzm głoszony przez narodowców chce abstrahować od religii. Twierdzi, że chodzi tu o czystość rasy i narodu. Narodowcy biorą pod uwagę, że ludzie dawno przestali troszczyć się o zbawienie wieczne. Przeciętny wierzący jest dziś już tak mądry jak przedtem bywał tylko kardynał. Zarzucanie Żydom, że są zatwardziałymi niedowiarkami, nie poruszy już dziś mas. Ale religijna wrogość, która przez dwa tysiące lat popychała do prześladowania Żydów, nie wygasa tak łatwo. Gorliwość, z jaką antysemityzm wypiera się tradycji religijnej, świadczy raczej o tym, że skrycie tradycja ta tkwi w nim równie głęboko, jak dawniej w gorliwości wiary tkwiła świecka idiosynkrazja. Religia nie została zniesiona, ale wchłonięta jako dobro kulturalne. Sojusz oświecenia i panowania wyklucza, by do świadomości przeniknęło to, co jest w religii jej momentem prawdy, i zachowuje jej urzeczowione formy. Jedno i drugie jest ostatecznie korzystne dla faszyzmu: nieopanowana tęsknota zostaje skanalizowana w formie ludowej rebelii, potomkowie ewangelistycznych marzycieli obracają się wzorem Wagnerowskich rycerzy Graala w zaprzysięgłych członków wspólnoty krwi i gwardii doborowej, religia jako instytucja po części stapia się bezpośrednio z systemem, po części przechodzi w przepych kultury masowej i defilad. Fanatyczna wiara, którą szczyci się Wódz i jego świta, to nic innego jak zawzięta wiara, która przedtem wspierała zrozpaczonych – zaprzepaszczono tylko jej treść. Jedyłą jej żywą dziś treścią jest nienawiść do tych, którzy wiary nie podzielają. U niemieckich

chrześcijan\* z religii miłości nie zostało się nic prócz antysemityzmu.

Chrześcijaństwo nie jest po prostu regresem poza judaizm. W toku ewolucji od postaci henoteistycznej do uniwersalnej Bóg żydowski nie do końca wyzbył się cech demona przyrody. Strach, pochodzący z preanimistycznych praczasów, odrywa się od przyrody i wnika w pojęcie absolutnej jaźni, która jako stwórca i władca podporządkowuje sobie przyrodę. Mimo całej swej nieopisanej mocy i wspaniałości, której używa mu to wyobcowanie, jest dostępny dla myśli, która właśnie przez odniesienie do tego, co najwyższe, transcendentalne, staje się uniwersalna. Bóg jako duch przeciwstawia się naturze jako inna zasada, która nie tylko gwarantuje ślepy cykl natury, jak wszyscy bogowie mityczni, ale może też zeń wyzwolić. Jednakże abstrakcyjność i odległość Boga wzmocniła zarazem strach przed tym, co niewspółmierne, a spiżowe „Jam jest”, które nie toleruje niczego obok siebie, swoją obeszładniającą mocą przewyższa nawet bardziej ślepe, ale za to także bardziej wieloznaczne wyroki anonimowego losu. Bóg żydowski żąda tego, co mu się należy, i rachuje się z opieszalymi. Wciąga swoje stworzenie w sieć powinności i zasług. Chrześcijaństwo natomiast uwydatniło moment łaski, który zresztą zawierał się w samej religii żydowskiej pod postacią przymierza Boga z ludźmi i w obietnicy Mesjasza. Chrześcijaństwo złagodziło straszliwość absolutu, w chrześcijaństwie bowiem stworzenie w boskości odnajduje samo siebie: boski pośrednik nosi człowiecze imię i umiera człowieczą śmiercią. Jego posłanie brzmi: Nie lękajcie się; zakon kruszeje wobec wiary; wyższa ponad wszelki majestat jest miłość, jedyne przykazanie.

Ale te same czynniki, które sprawiają, że chrześcijaństwo znosi magiczną władzę religii naturalnej, sprawiają też, że raz jeszcze wytwarza ono idolatrię, w formie uduchowionej. O ile absolut zbliża się do skończoności, o tyle skończoność ulega absolutyzacji. Chrystus, duch obleczony w ciało, to boska postać maga. Autore-

\* Deutsche Christen – ruch łączący treści chrześcijaństwa z ideologią germańskości, powstały w latach 20., od początku sprzyjający narodowemu socjalizmowi (*przyp. tłum.*).

fleksja człowieka w absolicie, uczłowiczenie Boga przez Chrystusa to *proton pseudos*. Postęp w stosunku do judaizmu okupiony jest twierdzeniem, że człowiek imieniem Jezus był Bogiem. Właśnie refleksyjny moment chrześcijaństwa, uduchowienie magii, winien jest nieszczęścia. Jako istota duchowa przedstawiane jest akurat to, co w stosunku do ducha okazuje się istotą naturalną. A wszak duch to właśnie sprzeciw wobec takich roszczeń ze strony skończoności. Nieczyste sumienie musi zatem zalecać proroka jako symbol, magiczną praktykę jako przemianę. To sprawia, że chrześcijaństwo jest religią, w pewnym sensie jedyną religią: myślowym przywiązaniem do tego, co myślowo jest podejrzane, obszarem wydzielonym w obrębie kultury. Judaizm przedchrześcijański, tak jak wielkie systemy azjatyckie, jako wiara zaledwie daje się oddzielić od życia narodowego, od sprawy powszechnego samozachowania. Przekształcenie pogańskiego rytuału ofiarnego nie dokonało się ani tylko w kulcie, ani tylko w umysłach, wyznaczało formę procesu pracy. Jako schemat procesu pracy ofiara staje się czymś racjonalnym. Tabu zmienia się w racjonalny regulamin procesu pracy. Reguluje sprawę rządów w czasie wojny i pokoju, siewy i zbiory, przygotowywanie pokarmów i ubój zwierząt. Nawet jeżeli reguły nie wyrastają z racjonalnej myśli, to przecież z reguł wynika racjonalność. Wysiłek uwolnienia się od bezpośredniego strachu stworzył u ludów prymitywnych ceremoniał rytuału – w judaizmie krystalizuje się w uświęcony rytm życia rodzinnego i państwowego. Kapłani mieli czuwać nad przestrzeganiem obyczaju. Ich funkcja w systemie panowania ujawniała się w teokratycznej praktyce; chrześcijaństwo tymczasem chciało pozostać duchowe, nawet gdy dążyło do panowania. Przez ostatnią ofiarę, ofiarę Człowieka-Boga, uczyniło wyłom w ideologii samozachowania, ale tym samym przekazało zdegradowane istnienie sferze świeckiej: prawo możeszowe zostaje zniesione, ale zarówno cesarzowi, jak Bogu oddaje się to, co im się należy. Przyświadcza się świeckiej zwierzchności albo się ją uzurpuje, a chrześcijaństwo uprawia się jako koncesjonowany resort zbawienia. Naśladowanie Chrystusa jest nakazane jako sposób przezwyciężenia samozachowania. Tak więc pełna poświęcenia miłość



zostaje pozbawiona naiwności, oddzielona od miłości naturalnej i zaksięgowana w rubryce zasług. Miłość zapośredniczona przez wiedzę o zbawieniu, ma zarazem być miłością bezpośrednią; pojednaniem przyrody i tego, co nadprzyrodzone. Na tym polega jej nieprawda: że w sposób złudnie afirmatywny nadaje sens zaparciu się samego siebie.

Sens ten jest złudny, ponieważ kościół stoi wprawdzie tym, że ludzie według jego nauki – w wersji katolickiej żądającej dobrych uczynków, w wersji protestanckiej żądającej wiary – widzą drogę zbawienia, ale nie może zagwarantować osiągnięcia celu. Okoliczność, że duchowa obietnica zbawienia nie ma mocy wiążącej – ów żydowski i negatywny moment w chrześcijańskiej doktrynie, relatywizujący magię i w końcu także kościół – okoliczność tę człowiek naiwnie wierzący potajemnie neguje, chrześcijaństwo, religia nadprzyrodzona, staje się dlań magicznym rytuałem, religią naturalną. Wierzy tylko wtedy, gdy zapomina o swej wierze. Wmawia sobie wiedzę i pewność jak astrologowie i spirytyści. W stosunku do teologii przepojonej duchem jest to niekoniecznie najgorsza postawa. Stara Włoszka, która ofiarowuje świętemu Gennaro świeczkę w intencji wnuka na wojnie, jest może bliższa prawdy niż wolni od bałwochwalstwa popi i proboszczowie, błogosławiący broń, przeciwko której święty Gennaro jest bezsilny. Dla prostoduszności sama religia staje się namiastką religii. Tego rodzaju intuicje towarzyszyły chrześcijaństwu od samego początku, ale tylko paradoksalni chrześcijanie, chrześcijanie antyoficjalni, od Pascala przez Lessinga i Kierkegaarda po Bartha, traktowali je jako zasadnicze przesłanki swej teologii. Świadomość ta nie tylko czyniła ich radykałami, ale użyczała także tolerancji. Inni natomiast, którzy intuicje te tłumili i z nieczystym sumieniem wmawiali sobie chrześcijaństwo jako niezawodne posiadanie, musieli szukać potwierdzenia własnej wiecznej szczęśliwości w doczesnym nieszczęściu tych, którzy nie złożyli mrocznej ofiary z rozumu. Takie są religijne źródła antysemityzmu. Wyznawcy religii Syna nienawidzą zwolenników religii Ojca za ich lepszą wiedzę. Duch zakrzepły w zbawienie jest wrogiem ducha. Dla chrześcijańskich antysemitów zgorzeniem jest prawda, która umie

sprostać nieszczęściu nie racjonalizując go i która zachowuje ideę niezasłużonej szczęśliwości wbrew biegowi świata i porządkowi zbawienia, gdzie ma się ona jakoby realizować. Antysemityzm ma potwierdzać, że rytuał wiary i historii jest słuszny, dopełniając go na tych, którzy słuszności tej zaprzeczają.

## V

„Rzekłem, że cię nie znoszę – pamiętać o tym racz” – powiada Zygfryd, gdy Mime zabiega o jego względy. Stara odpowiedź wszystkich antysemitów to powołanie się na idiosynkrazję. Od tego, czy treść idiosynkrazji stanie się pojęciem, czy zawrze się w niej świadomość własnej bezsensowności, zależy emancypacja społeczeństwa od antysemityzmu. Idiosynkrazja zaś odnosi się do tego, co szczególne. Za naturalne uchodzi to, co ogólne, to, co pasuje do celowych struktur społeczeństwa. Natura, która kanałami porządku pojęć nie awansowała do celowej funkcji, przenikliwy zgrzyt rysika po tabliczce, *haut goût*, który ewokuje nieczystości i zgniliznę, pot, występujący na czoło strudzonego człowieka, wszystko, co nie dotrzymuje kroku albo narusza zakazy, w których gromadzi się postępek stuleci, przejmując dreszczem i wzbudza odrazę.

Motywy, do których odnosi się idiosynkrazja, przypominają o pochodzeniu. Przywołują momenty biologicznej prehistorii; znaki niebezpieczeństwa, przy których jeżyły się włosy na głowie i krew zastygała w żyłach. Idiosynkrazja to stan, w którym poszczególne organy wymykają się panowaniu podmiotu; spontanicznie idą za głosem fundamentalnych bodźców biologicznych. Ja, które doświadcza siebie w reakcjach takich jak drętwienie skóry, mięśni, członków, nie włada wszak nimi do końca. Reakcje te upodobniają Ja przez chwilę do otaczającej nieruchomej natury. Gdy jednak to, co ruchliwe, zbliża się do tego, co nieruchome, gdy wyżej rozwinięte życie zbliża się do czystej natury, zarazem wyobcowuje się w stosunku do niej, gdyż nieruchoma natura, w którą – jak Dafne – chce się przeistoczyć żywa istota w stanie

najwyższego podniecenia, zdolna jest jedynie do najbardziej zewnętrznych, przestrzennych relacji. Przestrzeń jest alienacją absolutną. Gdy ludzka istota chce upodobnić się do natury, zarazem twardnieje, zniczula się w stosunku do niej. Ochrona jako strach jest formą *mimicry*. Owe reakcje znieruchomienia u człowieka to archaiczne schematy samozachowania: postać martwoty jest ceną, jaką życie płaci za przetrwanie.

Organiczną adaptację do tego, co inne, czyli zachowania ściśle mimetyczne, cywilizacja zastępuje, najpierw, w fazie magicznej, zorganizowanym stosowaniem mimetyzmu, a wreszcie, w fazie historycznej, racjonalną praktyką, pracą. Niekontrolowany mimetyzm zostaje odrzucony. Anioł z ognistym mieczem, który wypędza ludzi z raju na drogę technicznego postępu, sam jest symbolem takiego postępu. Surowość, z jaką przez stulecia panujący zarówno własnemu potomstwu, jak masom poddanych wzbraniali nawrotu do mimetycznych form istnienia, poczynając od religijnego zakazu czynienia wizerunku przez społeczną pogardę dla aktorów i Cyganów, aż po pedagogikę, która oducza dzieci od dziecinności, to warunki cywilizacji. Społeczne i indywidualne wychowanie utwierdza ludzi w obiektywizujących gestach pracy i strzeże ich przed ponownym pograżeniem się w falującym cyklu otaczającej przyrody. Każdy stan dekoncentracji, ba – każde oddanie się czemuś zawiera cechy *mimicry*. Ja wykuwa się w procesie uodpornienia na *mimicry*. Poprzez konstytucję Ja dokonuje się przejście od odzwierciedlającej mimesis do kontrolowanej refleksji. Miejsce fizycznego upodobnienia do natury zastępuje „rozpoznawanie w pojęciu”, ujmowanie tego, co różne, przez to, co jednakowe. Wszelako konstelacja, w której tworzy się jednakowość, bezpośrednia w *mimesis* i zapośredniczona w syntezie, upodobnienie do rzeczy w ślepym odruchu życia i porównywanie urzeczowionego zjawiska w toku konstruowania naukowego pojęcia, powstaje pod znakiem strachu. Społeczeństwo jest kontynuacją groźnej natury jako trwały, zorganizowany przymus, który reprodukuje się w jednostkach jako konsekwentne samozachowanie, godzi zwrot nie w naturę jako społeczne panowanie nad naturą. Nauka jest powtórzeniem, uszlachetnionym w formie zaobserwowanej prawi-

dłowości, utrwalanym w stereotypach. Matematyczna formuła jest świadomie stosowaną regresją, jak kiedyś magiczny rytuał; jest najbardziej wysublimowanym użytkiem *mimicry*. W technice adaptacja do martwoty w służbie samozachowania nie dokonuje się już jak w magii przez cielesne naśladowanie zewnętrznej natury, ale przez automatyzację duchowych procesów, przez ich zamianę w ślepe przebiegi. Wraz z triumfem techniki ludzka ekspresja zostaje poddana kontroli i zarazem staje się przymusowa. Z wszystkich praktyk przystosowania się do natury pozostaje wyłącznie uodpornienie się w stosunku do natury. Barwą ochronną i odstraszącą jest dziś ślepe panowanie nad naturą, tożsame z daleko siężną celowością.

W burżuazyjnym sposobie produkcji nieusuwalne mimetyczne pozostałości wszystkich praktyk skazane są na zapomnienie. Bezlitosny zakaz regresji sam nabywa charakteru fatalnej siły, negacja stała się tak totalna, że realizuje się poza świadomością. Ludzie oślepieni przez cywilizację stykają się z własnymi rysami mimetycznymi – już stanowiącymi dla nich tabu – dopiero w pewnych gestach i sposobach zachowania, które napotyka u innych i które jako wyizolowane resztki, zawstydzające rudymenty rzucają się w oczy na tle zrjonalizowanego otoczenia. To, co odpycha jako obce, jest w rzeczywistości aż nadto swojskie.<sup>1</sup> Są to zaraźliwe gesty stłumionej przez cywilizację bezpośredniości: dotykanie, przytulanie się, uspokajanie, namowa. Niewczesność takich odruchów jest dziś gorsząca. Wydają się one przekładać od dawna urzeczowione stosunki między ludźmi na osobiste stosunki władzy – za pomocą tych gestów chce się kupca zmiękczyć pochlebstwem, dłużnika groźbą, wierzyciela błaganiem. W końcu każdy spontaniczny odruch odstręcza, jego moc oddziaływania słabnie. Wszelka ekspresja nie-manipulowana wydaje się grymasem, tym, czym zawsze była ekspresja manipulowana – w kinie, w linczu, w przemówieniach Wodza. Niezdyscyplinowana mimika jest piętnem dawnych form panowania, wyciśniętym na żywej substancji poddanych i mocą nieświadomego procesu naśladowa-

<sup>1</sup> Por. S. Freud: *Das Unheimliche*. W: *Gesammelte Werke*, wyd. cyt., t. 12, s. 254, 259 i nast.

nia we wczesnym dzieciństwie przenoszona z pokolenia na pokolenie, z Żyda handlującego starzyzną na bankiera. Taka mimika wywołuje wściekłość, ponieważ pośród nowych stosunków produkcji obnosi się z dawnym strachem, o którym trzeba było zapomnieć, aby w tychże nowych stosunkach przeżyć. Na ten moment przymusowości, na wściekłość dręczonego i dręczyciela, którzy ukazują się znowu w grymasie, i to nierozróżnialni, człowiek cywilizowany reaguje własną wściekłością. Odpowiedzią na bezsilny pozór jest zabójcza rzeczywistość, odpowiedzią na grę – śmiertelna powaga.

Grymas wydaje się grą, ponieważ zamiast spełniać poważną pracę, demonstruje raczej niechęć. Wydaje się wymykać powadze istnienia, ponieważ bez skrępowania jej przyświadcza: a zatem jest nieautentyczny. Ekspresja jest bolesnym echem przemocy, przeważającej siły, która daje o sobie znać w skardze. Zawsze jest przesadna, choćby była najbardziej autentyczna, ponieważ, jak w każdym dziele sztuki, tak w każdym głosie skargi wydaje się zawierać cały świat. Adekwatny wobec przemocy jest tylko czyn. Czyn, a nie mimetyzm, zdolny jest położyć kres cierpieniu. Ale konsekwencją czynu jest nieruchoma i niewzruszona twarz, u końca epoki wreszcie jest to dziecinna twarz ludzi praktyki, polityków, klechów, generalnych dyrektorów i gangsterów. Ryk faszystowskich podszuczawczy i starszych obozowych ukazuje odwrotną stronę tej samej sytuacji społecznej. Ryk jest tak zimny jak zimny jest interes. Wywłaszczają skargę natury i robią z niej element swoich technik. Ich wycie jest dla pogromu tym, czym urządzenie alarmowe dla niemieckich bomb lotniczych: przyciśnięciem guzika włącza się krzyk strachu, który wywołuje strach. Na dźwięk krzyku bóleści, który najpierw nazywa przemoc po imieniu, ba – na dźwięk zwykłego słowa, które oznacza ofiarę: Francuz, Murzyn, Żyd – wprawiają się rozmyślnie w desperację prześladowanych, którzy muszą uderzać. Są fałszywym konterfektem bojaźliwej *mimesis*. Reprodukują w sobie nienasycenie władzy, której się boją. Potrzeba im wszystkiego, wszystko ma do nich należeć. Sama egzystencja innych jest drażniąca. Inni rozpierają się łokciami i trzeba ich odesłać tam, gdzie ich miejsce, wskazać

granice – granice bezgranicznego strachu. Kto szuka schronienia, nie znajdzie go; tym, którzy wyrażają to, czego pragną wszyscy – pokoju, ojczyzny, wolności – nomadom i kuglarzom odwiecznie odmawiano prawa osiedlania się. To, czego człowiek się boi, zostanie mu wyrządzone. Nawet ostatni spoczynek nie będzie spokojny. Niszczenie cmentarzy nie jest wybrykiem antysemityzmu, jest samym antysemityzmem. Wygnańcy wzbudzają natrętnie chęć wygnania. Piętno, jakie pozostawiła na nich przemoc, bez końca wznieca przemoc. To, co chce jedynie wegetować, będzie wytępione. W chaotyczno-regularnych reakcjach ucieczki niższych zwierząt, w obrazach mrowiącej się ciżby, w konwulsyjnych ruchach torturowanych przejawia się to, co z nędznego życia mimo wszystko nie daje się nigdy od końca opanować: impuls mimetyczny. W śmiertelnej walce, w sferze skrajnie przeciwstawnej wolności, wolność prześwieca nieodparcie jako przekreślona determinacja materii. Przeciwko niej kieruje się idiosynkrazja, która jako swój motyw podaje antysemityzm.

Psychiczną energią, jaką uruchamia antysemityzm polityczny, jest właśnie taka zracjonalizowana idiosynkrazja. Wszystkie preteksty, umiejętnie podsuwane przez Wodza i jego świtę, służą temu, by bez jawnego naruszania zasady realności, niejako z honorem, ulec pokusie mimetyzmu. Nie mogą znieść Żyda i wciąż go naśladują. Nie ma antysemitę, który nie miałby we krwi zdolności naśladowania tego, czym jest dla niego Żyd. Jest to zawsze ten sam mimetyczny szyfr: wymowny gest ręki, śpiewna intonacja, która niezależnie od sensu wypowiedzi odmalowuje ruchomy obraz rzeczy i emocji, nos to – fizjonomiczne *principium individuationis*, niejako znak pisarski, który naznacza twarz jednostki szczególnym charakterem. W wachactwie z jego wieloznacznymi skłonnościami żyje dawna tęsknota do niższych form istnienia, do bezpośredniego zjednoczenia się z otaczającą naturą, z ziemią i błotem. Ze wszystkich czynności zmysłów akt wachania, które jest przyciągane, a nie uprzedmiotowia, świadczy najdobitniej o nieświadomym pragnieniu zatracenia się w czymś innym i utożsamienia z nim. Dlatego woń i powonienie, percepcja i przedmiot percepcji – które w akcie wachania stapiają się ze sobą – mają więcej ekspresji niż

inne zmysły. Widząc pozostaje się tym, kim się jest, wachając – ztraca się tożsamość. Toteż dla cywilizacji zapach jest hańbą, znakiem niższych warstw społecznych, gorszych ras i nieszlachetnych zwierząt. Człowiekowi cywilizowanemu wolno oddawać się takim uciechom tylko wtedy, gdy zakaz zostanie zawieszony w imię rzeczywistości lub pozornie praktycznych celów. Można dogodzić zakazanemu popędowi, gdy nie ulega wątpliwości, że chodzi o jego wytępienie. Na tym polega fenomen żartu albo figla. Jest to żalosna parodia spełnienia. Jako wzgardzona, gardząca samą sobą funkcja mimetyczna dostarcza tajemnych rozkoszy. Kto wietrzy zapachy, „brzydkie zapachy”, aby je tępić, może do woli naśladować węszenie, które w zapachu znajduje niezracjonalizowaną uciechę. Gdy człowiek cywilizowany zdezynfekuje zakazany odruch przez bezwzględną identyfikację z zakazującą instancją, wolno mu się tego odruchu dopuścić. Po przekroczeniu tego progu zaczyna się królestwo śmiechu. Tak wygląda schemat antysemitycznych reakcji. Antysemita zbiera się, by świętować chwilę autorytatywnego zniesienia zakazu, bo tylko ta chwila czyni z nich kolektyw, konstytuuje ich jako wspólnotę podobnych. Ich wrzawa to zorganizowany śmiech. Im okrutniejsze oskarżenia i groźby, im większa furia, tym bardziej zniewalająca jest też drwina. Wściekłość, drwina i jadowite naśladowanie to w gruncie rzeczy to samo. Sens faszystowskiego formalizmu, rytualnej dyscypliny, mundurów i całej pozornie irracjonalnej aparatury polega na tym, by umożliwić zachowania mimetyczne. Sztucznie wymyślone symbole, właściwe każdemu ruchowi kontrrewolucyjnemu, trupie główki i maskarady, barbarzyńskie bębnienie, monotonne powtarzanie słów i gestów to nic innego jak zorganizowane naśladowanie praktyk magicznych, *mimesis* w stosunku do *mimesis*. Wódz ze swoją szmirowatą twarzą i charyzmą nakręconej historii przewodzi korowodowi. Jego wizerunek zastępczo i *in effigie* dokonuje tego wszystkiego, co innym w rzeczywistości jest zabronione. Hitler może gestykulować jak kłown, Mussolini może sobie pozwalać na falset jak prowincjonalny tenor, Goebbels może mówić prędko jak żydowski akwizytor, którego poleca zamordować, Coughlin może głosić miłość jak sam Zbawiciel, którego

ukrzyżowanie przedstawia po to, by dalej trwał przelew krwi. Faszyzm jest totalitarny także o tyle, że stara się bunt uciśnionej natury przeciwko panowaniu wykorzystać bezpośrednio w służbie panowania.

Ten mechanizm potrzebuje Żydów. Ich sztucznie spotęgowana widoczność działa na prawowitego syna cywilizacji dobrze urodzonych jak pole magnetyczne. Gdy człowiek dobrze zakorzeniony dostrzeże w tym, co różni go od Żyda, miarę równości, człowieczeństwa, indukcyjnie wzbudza w sobie poczucie przeciwieństwa, obcości. W ten sposób odruchy obłożone tabu, gdyż sprzeczne z panującym porządkiem pracy, zostają przetransponowane w konformizujące idiosynkrazje. Ekonomiczna pozycja Żydów, ostatnich oszukanych oszustów ideologii liberalistycznej, nie stanowi zaś bynajmniej niezawodnej ochrony. Ponieważ Żydzi tak dobrze nadają się do wytwarzania owych psychicznych prądów indukcyjnych, automatycznie są predestynowani do pełnienia takich funkcji. Dzielą los buntującej się natury, ustawieni w tej roli przez faszyzm, ślepo i przezornie zarazem. Nie ma większego znaczenia, czy Żydzi jako jednostki rzeczywiście mają jeszcze owe mimetyczne cechy, fatalnie zaraźliwe, albo czy im się te cechy tylko przypisuje. Z chwilą gdy ekonomiczni potentaci raz przewyciężą strach przed faszystowskimi zarządcami, Żydzi natychmiast mają przeciwko sobie harmonię narodowej wspólnoty. Panowanie porzuca ich, skoro tylko mocą postępującego wyobcowania od natury przeobraża się w gołą naturę. Żydom zarzuca się zbiorowo zakazane praktyki magiczne, krwawe rytuały. Podświadoma u tubylców chętka powrotu do mimetycznych praktyk ofiarnych, zamaskowana jako oskarżenie, święci triumfalne zmartwychwstanie w świadomości. Z chwilą gdy cała groza pryncypów, pokonanych przez cywilizację, zostaje wskutek projekcji na Żydów zrehabilitowana jako racjonalny interes, nie ma już żadnych hamulców. Grozę można zrealizować, a realizacja ta przewyższa jeszcze złą treść projekcji. Rodzime fantazje narodowców o żydowskich zbrodniach, o dzieciobójstwie i sadystycznych ekscesach, o zatrutowaniu narodu i międzynarodowym spisku – wszystko to definiuje dokładnie antysemityczne marzenia, lecz nie osiąga stadium



realizacji. Gdy raz do tego dojdzie, wówczas samo słowo „Żyd” wydaje się krwawym grymasem, którego odzwierciedleniem jest chorągiew ze swastyką – trupia czaszka i krzyż z zagiętymi ramionami; nazwać kogoś Żydem to domagać się zmasakrowania go, by przypominał ten wizerunek.

Cywilizacja to triumf społeczeństwa nad naturą, który wszystko przemienia w gołą naturę. Sami Żydzi uczestniczyli w tym procesie przez tysiąclecia, wnosząc zarówno wkład oświecenia, jak cynizmu. Najstarszy patriarchat, jaki przetrwał, wcielenie monoteizmu, zmienił tabu w cywilizacyjne maksymy w czasach, gdy inni trwali jeszcze przy magii. Wydaje się, że Żydom udało się to, o co daremnie zabiegało chrześcijaństwo: odczłowieczenie magii jej własną mocą, która jako służba boża obraca się przeciwko samej sobie. Nie tyle wytępiłi upodobnienie do natury, ile znieśli je w czystych obowiązkach rytuału. Tym samym upodobnienie przetrwało w pojednawczej pamięci, i nie uległo – poprzez symbolizację – regresowi do mitologii. Dlatego Żydzi w oczach zaawansowanej cywilizacji uchodzą za tych, którzy pozostali w tyle i wysforowali się zanadto do przodu, za podobnych i niepodobnych, za sprytnych i głupich. Obwinia się ich o to, co – jako pierwsi przedstawiciele cywilizacji mieszczańskiej – pierwsi w sobie przelamali: podatność na uwodzicielski urok niższych form życia, pociąg do zwierzęcości i do ziemi, idolatrię. Ponieważ wynaleźli pojęcie koszerności, prześladowani są jako świnie. Antysemita występuje w roli egzekutora Starego Testamentu: dbają o to, by Żydzi, którzy spożyli owoc drzewa wiadomości, obrócili się w proch.

## VI

Antysemityzm opiera się na fałszywej projekcji. Projekcja ta stanowi przeciwieństwo autentycznej *mimesis*, bliska jest zasadniczo *mimesis* wypartej, ba – jest bodaj jej patycznym przejawem. *Mimesis* to upodobnienie się do otoczenia, fałszywa projekcja upodobnia otoczenie do siebie. Jeżeli ta pierwsza znajduje w świecie zewnętrznym model, do którego upodobnia się wewnętrznie,

obcość przeobraża w swojskość, to ta druga transponuje wewnętrzne napięcie na świat zewnętrzny i temu, co najbardziej swojskie, nadaje piętno wroga. Własne odruchy, których podmiot nie chce dopuścić, ale które przecież należą do niego, przypisywane są przedmiotowi: potencjalnej ofierze. Zwykły paranoik nie może sam wybierać ofiary, jego wybory podyktowane są prawidłowościami choroby. W faszyzmie zachowania te podchwytują politycy, przedmiot choroby jest odpowiednio do sytuacji wyznaczony, obłąkany system staje się racjonalną normą w świecie, a odstępstwo od niego traktowane jest jako neuroza. Mechanizm, którym posługuje się totalitarny porządek, jest tak stary jak cywilizacja. Stłumione przez rodzaj ludzki odruchy seksualne umiały zarówno u jednostek, jak u całych narodów, przetrwać i przebić się, gdy otaczający świat w rojeniach przybierał postać diabolicznego systemu. Żądny mordu zaślepieniec zawsze widział w ofierze prześladowcę, na którego rzucał się w desperackiej obronie własnej, a największe mocarstwa, nim zdecydowały się napaść na najślabszych sąsiadów, dopatrywały się w tychże nieznośnego zagrożenia. Racjonalizacja była trickiem i zarazem przymusem. Ten, kogo obiera się wrogiem, jest już postrzegany jako wróg. Zaburzenie polega na tym, że podmiot nie potrafi dokładnie wyodrębnić własnego i cudzego udziału w treściach projekcji.

W pewnym sensie wszelkie postrzeganie jest projekcją. Projekcja wrażeń zmysłowych to dziedzictwo animalnych praczasów, mechanizm służący celom ochrony i zdobycia pożywienia, przedłużony organ gotowości do walki, jaką wyższe gatunki zwierząt, ochoczo bądź niechętnie, reagują na każdy ruch, niezależnie od jego intencji. U człowieka projekcja jest zautomatyzowana, jak inne funkcje związane z atakiem i obroną, które stały się odruchami. W ten sposób konstytuuje się jego świat przedmiotowy, jako produkt owej „sztuki ukrytej w głębiach duszy ludzkiej, której prawdziwych tricków nigdy chyba nie odgadniemy w przyrodzie i nie postawimy ich sobie niezakrytych przed oczy”<sup>2</sup>. System rzeczy, stałe uniwersum, którego nauka jest tylko abstrak-

<sup>2</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. Warszawa 1957, t. 1, s. 292.

cyjnym wyrazem, to – jeśli przenieść Kantowską krytykę poznania na antropologię – nieświadomy wytwór zwierzęcych narzędzi w walce o życie, rezultat owej automatycznej projekcji. W ludzkim społeczeństwie, gdzie wraz z wykształceniem się indywiduum różnicuje się też życie emocjonalne i intelektualne, jednostka musi w rosnącej mierze kontrolować projekcję, musi się nauczyć zarazem ją wysubtelniać i powściągać. Pod presją ekonomiczną jednostka uczy się rozróżniać między cudzymi a własnymi myślami i uczuciami – tak powstaje różnica między światem zewnętrznym a wewnętrznym, możliwość dystansu i identyfikacji, samowiedza i sumienie. Aby zrozumieć kontrolowaną projekcję i jej degenerację w formie fałszywej projekcji, która należy do istoty antysemityzmu, potrzebne będą bardziej szczegółowe rozważania.

Fizjologiczna teoria postrzeżenia, przez filozofów od czasów kantyizmu wzgardzona jako naiwnie realistyczna i oparta na błędnym kole, objaśnia świat postrzeżeń jako sterowane przez intelekt odzwierciedlenie danych, dostarczanych mózgowi przez rzeczywiste przedmioty. Zgodnie z tym poglądem odebrane informacje punktowe, wrażenia, porządkowane są przez intelekt. Jeżeli nawet zwolennicy gestaltyzmu obstają przy tym, że fizjologiczna substancja odbiera nie tylko punkty, ale od razu też strukturę, to wszak Schopenhauer i Helmholtz więcej wiedzieli o krzyżujących się relacjach między podmiotem a przedmiotem – mimo i właśnie dlatego, że ujmowali tę relację jako koło – niż dopuszczała oficjalna linia szkoły, tak neopsychologicznej, jak neokantowskiej: postrzeżenie zawiera w sobie istotnie pojęcia i sądy. Między prawdziwym przedmiotem a niepodważalnymi danymi zmysłowymi, między światem wewnętrznym a zewnętrznym zieje przepaść, którą podmiot musi przebyć na własne ryzyko. Aby odzwierciedlić rzecz taką, jaka jest, podmiot musi dać jej więcej, niż od niej otrzymuje. Podmiot odtwarza raz jeszcze świat, który go otacza, na podstawie śladów, jakie świat pozostawia w jego zmysłach: jedność rzeczy z całą wielorakością cech i stanów; i zwrrotnie konstytuuje w ten sposób Ja, uczy się bowiem nie tylko zewnętrznym, ale także z wolna od tychże wyodrębniającym się wewnętrznym wrażeniom nadawać syntetyczną jedność. Tożsame

Ja jest najpóźniejszym stałym produktem projekcji. W procesie, który historycznie mógł rozpocząć się dopiero w miarę rozwoju sił, rządzących konstytuowaniem się ludzkiej fizjologii, Ja rozwinęło się jako funkcja syntetyczna i zarazem ekscentryczna. Zresztą także jako coś, co samoistnie się obiektywizuje, jest tylko tym, czym jest dla niego świat obiektywny. Wewnętrzna głębia podmiotu to nic innego jak tylko subtelność i bogactwo zewnętrznego świata postrzeżeń. Gdy ta krzyżowa relacja zostaje zakłócona, Ja zastyga w kamień. Jeżeli – jak chcą pozytywiści – Ja polega na rejestrowaniu danych, bez własnego przyczynku – tym samym kurczy się do wielkości punktu, a jeżeli – jak chcą idealisci – projektuje świat z bezmiernych źródeł samego siebie, wyczerpuje się w tępych powtarzaniu. Oba stanowiska rezygnują z ducha. Tylko w zapośredniczeniu, kiedy to nieistotne dane zmysłowe poruszają myśli do pełnej produktywności, a z drugiej strony myśl bez zastrzeżeń oddaje się przemożnemu wrażeniu – tylko w ten sposób przewyciężona zostaje chorobliwa samotność, w jakiej uwięziona jest cała natura. Nie pewność, której nie podważy żadna myśl, nie przedintelektualna jedność postrzeżenia i przedmiotu, ale ich refleksyjnie ujęte przeciwieństwo stwarza możliwość pojednania. Rozróżnienie dokonuje się w podmiocie, który ma świat zewnętrzny we własnej świadomości, a przecież uznaje go za coś innego od siebie. Toteż owa refleksja, życie rozumu, dokonuje się jako świadoma projekcja.

Elementem patycznym w antysemityzmie nie jest zachowanie projekcyjne jako takie, lecz to, że brak w nim refleksji. Z chwilą, gdy podmiot nie umie już oddać przedmiotowi tego, co odeń otrzymał, on sam nie staje się bynajmniej bogatszy, lecz uboższy. Traci zdolność do refleksji w obu kierunkach: ponieważ nie ogarnia refleksją przedmiotu, sam też nie poddaje już siebie żadnej refleksji, a przeto traci zdolność odróżniania. Zamiast głosu sumienia słyszy głosy: zamiast wnikać w siebie i protokołować własną żądzę władzy, przypisuje innym protokoły mędrców Syjonu. Rozrasta się ponad miarę i zarazem kurczy. Obdarza hojnie świat tym, co tkwi w nim samym; ale na dary te składa się doskonała nijakość, sztucznie rozdęte środki bez celów, stosunki,

gierki, ponura praktyka bez perspektywy myślowej. Samo panowanie, które – nawet w postaci absolutnej – jest zawsze jedynie środkiem, staje się w nieskrępowanej projekcji zarazem własnym i cudzym celem, celem jako takim. W schorzałym indywiduum zaostrzony aparat intelektualny działa przeciwko innym ludziom znowu jako ślepy narząd wrogości, przynależny do zwierzęcych pracasów – którym w skali gatunku nigdy nie przestał być wobec całej zewnętrznej natury. Od początku swej kariery *species* człowiek ukazuje się innym gatunkom jako najbardziej rozwinięta i dlatego najstraszliwsza siła destrukcyjna, a w obrębie ludzkości bardziej zaawansowane rasy i technicznie lepiej uzbrojone ludy występują w tej roli wobec prymitywniejszych i powolniejszych, i w takim stosunku pozostaje też chora jednostka wobec innych jednostek, zarówno w manii wielkości, jak manii prześladowczej. W obu przypadkach podmiot znajduje się w środku, świat jest tylko okazją do szaleństwa; staje się bezsilnym albo wszechmocnym zbiorem projektowanych nań treści. Opór, na jaki paranoik bezustannie się uskarża, jest następstwem braku oporu, pustki, jaką wytwarza wokół siebie zaślepieniec. Paranoik nie może przestać. Idea, która nie znajduje w rzeczywistości żadnego punktu zaczepienia, utrwala się i staje się *idée fixe*.

Ponieważ paranoik postrzega świat tak, jak to odpowiada jego ślepym celom, może powtarzać tylko własną jaźń, wyobcowaną w abstrakcyjną manię. Goły schemat władzy jako takiej, przemożnej w stosunku do innych i w stosunku do własnego, rozszczepionego Ja, chwyta wszystko, co mu się nastęrcza, i nie zważając na szczególny charakter tego czegoś, wplata je w pajęczynę swego mitu. Zamknięty krąg wiecznie tego samego staje się surogatem wszechmocy, jak gdyby wąż, który obiecał pierwszym ludziom, że będą jako Bóg, dopełnił swej obietnicy w paranoiku. Paranoik tworzy wszystko na swój obraz. Wydaje się nie potrzebować żadnej żywej istoty, a żąda zarazem, by wszyscy mu służyli. Jego wola przenika kosmos, oplata wszystko siecią relacji. Jego systemy nie znają luk. Jako astrolog wyposaża gwiazdy w moce, sprowadzające nieoczekiwaną zgubę – na obcych w stadium przedklinicznym, na niego samego w stadium klinicznym.

Jako filozof czyni historię egzekutorem nieuchronnych katastrof i upadków. Jako skończony szaleniec albo absolutny racjonalista niszczyznaczonych indywidualnym aktem terroru albo przemyślaną strategią eksterminacji. Odnosi sukcesy. Kobiety uwielbiają typ niewzruszonego paranoidalnego mężczyzny, tak jak ludy padają na kolana przed totalitarnym faszyzmem. U oddanych wielbicielek element paranoiczny zostaje pobudzony przez paranoika jako demona, lęk przed głosem sumienia z wdzięcznością wita tego, kto jest sumienia pozbawiony. Idą za tym, który nie zwraca na nie uwagi, który nie traktuje ich jako podmioty, ale używa do wszelkich możliwych celów. Kobiety te czynią sobie religię z zajmowania ważniejszych i mniej ważnych pozycji władzy, własnoręcznie robią z siebie potwory, za jakie uważa je społeczeństwo. Toteż spojrzenie, które nawołuje je do wolności, musi wydawać im się spojrzeniem nazbyt naiwnego uwodziciela. Ich świat jest światem opacznym. Zarazem zaś wiedzą, jak dawni bogowie, którzy obawiali się wzroku wiernych, że za zasłoną kryje się martwota. W spojrzeniu nie-paranoicznym, ufny, dopatrują się ducha, który w nich obumarł, ponieważ wszędzie na zewnątrz widzą jedynie zimne środki służące ich samozachowaniu. Taki kontakt zawstydzia je i rozwściecza. Tymczasem szaleniec nie może ich osiągnąć, nawet jeśli jako Wódz patrzy im w oczy. Szaleniec wznieca w nich jedynie zapal. Przysłowiowe spojrzenie w oczy nie liczy się z indywidualnością, tak jak spojrzenie wolności, ale mierzy i zafiksowuje. Zmusza innych do jednostronnej wierności, gdyż zamyka je w pozbawionych okien ścianach monady ich własnej osoby. Nie budzi sumienia, ale z góry pociąga do odpowiedzialności. Spojrzenie penetrujące i wymijające, hipnotyczne i obojętne mają tę samą naturę, wyłączają podmiot. Brak im refleksji, toteż na bezrefleksyjnych działają elektryzująco. Niosą zdradę: kobiety będą porzucone, narody wyniszczone. Szaleniec pozostaje karykaturą boskiej władzy. Mimo suwerennej postawy rzeczywista moc twórcza jest mu niedostępna, i analogicznie – jak diabłu – brak mu atrybutów zasady, którą sobie uzurpuje: wiernej miłości i ugruntowanej w sobie wolności. Szaleniec jest zły, podległy przymusom i tak słaby jak jego siła. Jeżeli boska wszechmoc ma przyciągać ku

sobie stworzenia, to sataniczna, urojona wszechmoc wciąga wszystko w swoją bezsilność. Na tym polega sekret jej panowania. Kompulsywnie projektująca jaźń może rzutować na zewnątrz tylko własne nieszczęście, a jako pozbawiona zdolności refleksji nie może też dostrzec przyczyny tego nieszczęścia, tkwiącego w niej samej. Toteż wytwory fałszywej projekcji, stereotypowe schematy myśli i rzeczywistości, są tworamizguby. Dla Ja, które pogrąża się w bezsensowną otchłań samego siebie, przedmioty stają się alegoriami destrukcji – zawiera się w nich sens jego własnego upadku.

Teoria psychoanalityczna za istotę patycznej projekcji uznała przeniesienie odruchów podmiotu, które społeczeństwo tabuuje, na przedmiot. Pod naciskiem *super-ego* Ja projektuje na świat zewnętrzny wychodzące od *id* i przez swą siłę niebezpieczne dla niego samego agresywne porywy jako złe intencje i dzięki temu, reagując na tak zaprojektowany świat zewnętrzny, może się od nich uwolnić, już to w wyobraźni, przez identyfikację z rzekomym złem, już to w rzeczywistości, w akcie rzekomej obrony własnej. Transponowane w agresji tabu ma przeważnie charakter homoseksualny. Z lęku przed kastracją posłuszeństwo wobec ojca posunięte zostaje aż do jej antycypacji w upodobnieniu świadomego życia uczuciowego do mentalności małej dziewczynki, a nienawiść do ojca zostaje wyparta jako wieczny uraz. W paranoi nienawiść ta przechodzi w chęć kastracji jako uogólniony pęd do destrukcji. Chory cofa się do stadium nierozróżniania miłości i gwałtownej dominacji. Dąży do fizycznej bliskości, do zawładnięcia, do stosunku za wszelką cenę. Ponieważ nie może sam przed sobą przyznać się do żądzy, rzuca się na innego, jako zazdrośnik albo prześladowca, tak jak wypierający własne pragnienia sodomita rzuca się na zwierzę jako myśliwy albo naganiacz. Siła przyciągania wywodzi się z nazbyt głębokiego związku albo rodzi się spontanicznie; jej ośrodkim mogą być wielcy – w przypadku kwerulantów i zabójców prezydentów, albo ci, którzy stoją najniżej – jak w przypadku pogromów. Przedmioty fiksacji są wymienne, jak figury ojca w dzieciństwie; chodzi o to, by ugodzić, nieważne w kogo; mania nawiązania stosunku czepia się wszystkiego, nie

uznając żadnych związków. Patyczna projekcja to rozpaczliwe przedsięwzięcie Ja, które – według Freuda – jest nieskończenie mniej odporne na bodźce wewnętrzne niż na bodźce zewnętrzne: pod naciskiem nagromadzonej agresji homoseksualnej mechanizm psychiczny zapomina o swej filogenetycznie najpóźniejszej zdobyczy, autopercepcji, i doznaje owej agresji jako wroga zewnętrznego, aby tym lepiej jej sprostać.

Nacisk ten jednak ciąży także na zdrowym procesie poznania, jako moment jego naiwności, nie objętej refleksją i popychającej do przemocy. Gdziekolwiek energia intelektualna rozmyślnie koncentruje się na świecie zewnętrznym, a więc wszędzie, gdzie człowiek chce coś wysledzić, ustalić, uchwycić, gdzie chodzi o funkcje, które ze stadium prymitywnego pokonywania zwierzęcości wysublimowały się w naukowe metody opanowywania przyrody, schematyzacja łatwo pomija proces subiektywny i ustanawia system jako rzecz samą. Uprzedmiotowione myślenie, podobnie jak myślenie chore, zawiera w sobie arbitralność obcego wobec rzeczy subiektywnego celu, zapomina o rzeczy i tym samym zadaje jej już gwałt, który potem zadany jej będzie w praktyce. Bezwarunkowy realizm cywilizowanej ludzkości, kulminujący w faszyzmie, jest szczególnym przypadkiem paranoicznej manii, która wyludnia naturę i na koniec wyludnia same ludy. Paranoja ma swe siedlisko w przepaści niepewności, jaką musi przebyć każdy akt obiektywizacji. Ponieważ nie ma żadnego absolutnie zniewalającego argumentu przeciwko sądom materialnie fałszywym, tedy zniekształconej percepcji, nawiedzanej przez takie sądy, nie można uleczyć. Każde postrzeżenie zawiera nieświadomie elementy pojęciowe, tak jak każdy sąd bezwiednie zawiera elementy fenomenalistyczne. Ponieważ prawda wymaga wyobraźni, tym, których wyobraźnia została uszkodzona, zawsze może się wydawać, że prawda jest fantazją, a ich złudzenia – prawdą. Chory człowiek karmi się immanentnie przynależnym do prawdy elementem fantazji, nieustannie go eksponując. Demokratycznie ob staje przy równouprawnieniu swego szaleństwa, ponieważ w istocie prawda też nie jest zniewalająca. Nawet gdy mieszczanin przyzna już, że antysemita nie ma racji, to chce przynajmniej, by i ofiara



była winna. Jakoż Hitler domaga się usprawiedliwienia masowych mordów w imię uznanej przez prawo narodów zasady suwerenności, która toleruje wszelką przemoc w innym kraju. Jak każdy paranoik wykorzystuje oszukańczą tożsamość prawdy i sofistyki; ich rozdział, choć tak ścisły, nie musi być uznawany. Postrzeżenie jest możliwe tylko pod warunkiem, że rzecz będzie postrzegana jako coś już określonego, na przykład jako egzemplarz pewnego gatunku. Percepcja to zapośredniczona bezpośredniość, myśl mająca uwodzicielską siłę zmysłowości. Percepcja na ślepo lokuje elementy podmiotowe w pozornej samoprezentacji przedmiotu. Uwolnić się od tej domieszki halucynacji może tylko świadoma siebie praca myśli, według Leibnicjańskiego i Hegłowskiego idealizmu – filozofia. Gdy myśl w procesie poznania identyfikuje bezpośrednio założone w percepcji, a przeto zniewalające momenty pojęciowe jako takie, stopniowo przywraca je znowu podmiotowi i ogołaca z nieodpartej siły postrzeżenia. W procesie takim każda wcześniejsza faza, także faza nauki, okazuje się wobec filozofii jeszcze niejako postrzeżeniem, inkrustowanym nierozpoznanymi elementami intelektualnymi, wyobcowanym fenomenem; obstawanie przy tej fazie, bez zanegowania jej – świadczy o patologii poznania. Człowiek, który naiwnie absolutyzuje, choćby był wszechstronnie czynny, zawsze biernie ulega, porażony oślepiającą mocą fałszywej bezpośredniości.

Ale takie zaślepienie jest konstytutywnym elementem wszelkiego sądu, koniecznym pozorem. Każdy sąd, również negatywny, zwiększa bezpieczeństwo. Jeżeli nawet dla celów autokorekty podkreśla własne wyizolowanie i relatywizm, nie może podawać swych treści, choćby najostrożniej formułowanych, jako izolowanych i relatywnych. Na tym polega istota sądu, w klauzuli okopuje się czyste roszczenie. Prawda – w odróżnieniu od prawdopodobieństwa – nie jest stopniowalna. Negacja, wykraczająca poza pojedynczy sąd i ocalająca jego prawdę, jest możliwa tylko pod warunkiem, że sąd ten sam siebie uznawał za prawdę i był niejako paranoiczny. Prawdziwe wariactwo polega dopiero na niezmienności, na niezdolności myśli do negacji, która w przeciwieństwie do utrwalonego sądu jest zasadą myślenia. Paranoiczna

nadkonsekwencja, zła nieskończoność niezmiennie tego samego sądu, jest niedostatkiem konsekwencji myślenia; zamiast myślowo doprowadzić absolutne roszczenie do porażki i dzięki temu dalej kształtować sąd, paranoik zacina się w swym roszczeniu, które skazuje myślenie na porażkę. Zamiast iść dalej i wnikać w rzecz, całe myślenie zużyte zostaje na beznadziejną obsługę partykularnego sądu. Sąd ten jest niewzruszenie pozytywny, i o tyle nie do odparcia, a słabość paranoika polega na słabości myślenia. Refleksja, która u zdrowego człowieka kruszy moc bezpośredniości, nigdy nie jest tak zniewalająca jak pozór, który znosi. Jako negatywny, zwrotny, nie wprost ukierunkowany ruch refleksja pozbawiona jest brutalności, właściwej pozytywizmowi. Jeżeli psychiczna energia paranoi wywodzi się z owej libidinalnej dynamiki, którą odsłania psychoanaliza, to jej obiektywna odporność zasadza się na wieloznaczności, nieodłącznej od aktu uprzedmiotowienia; czynnikiem pierwotnie decydującym jest właśnie halucynogenna moc tego aktu. W języku teorii selekcji powiedziałyby się, że w okresie kształtowania się ludzkiego aparatu odbiorczego przeżywały te osobniki, u których mechanizmy projekcyjne najsilniej ingerowały w rudymen tarne funkcje logiczne albo najmniej były ograniczone przedwczesnymi czynnościami refleksyjnymi. Do dziś te przedsięwzięcia naukowe, które mają przynosić praktyczne rezultaty, wymagają nieskrępowanej zdolności definiowania, zdolności zatrzymywania myśli w miejscu wyznaczonym przez społeczne potrzeby, ograniczania pola, które będzie badane w najdrobniejszych szczegółach, bez pokusy transcendencji – i podobnie paranoik nie potrafi wykroczyć poza wyznaczony mu przez los kompleks interesów. Jego bystrość wyczerpuje się w zafiksowanym kręgu, tak jak *ingenium* ludzkości likwiduje się samo w kieracie zakreślonym przez cywilizację techniczną. Paranoja jest cieniem poznania.

Fatalna gotowość do fałszywej projekcji jest tak złowieszczo nieodłącznym pierwiastkiem ducha, że jako wyizolowany wzorzec samozachowania grozi zdominowaniem wszystkiego, co wykracza poza samozachowanie: kultury. Fałszywa projekcja jest uzurpatorem królestwa wolności i wykształcenia; paranoja jest znamie-

niem pół-inteligenta. Wszystkie słowa stają się dlań elementem obłąkanego systemu, próbą duchowego zawłaszczenia obszarów, którym jego własne doświadczenie nie może sprostać; pół-inteligent chce gwałtem nadać sens światu, który jego samego pozbawia sensu, a zarazem chce znieśliwić ducha i doświadczenie, w których nie ma udziału, oskarża je o ekskluzywizm, chociaż w rzeczywistości udziału tego wzbrania mu społeczeństwo. Połowiczne wykształcenie, które w przeciwieństwie do zwykłego braku wykształcenia hipostazuje ograniczoną wiedzę jako prawdę, nie może znieść skrajnego rozziwu między światem wewnętrznym a zewnętrznym, między indywidualnym losem a prawami społeczeństwa, między zjawiskiem a istotą. W tym cierpieniu zawiera się pewien element prawdy w porównaniu z prostą akceptacją danej rzeczywistości, która powołuje się na wyższą racjonalność. Jednakże strach każe połowicznemu wykształceniu stereotypowo sięgać po którąś z charakterystycznych dlań formuł, aby bądź uzasadnić nieszczęście, które już się wydarzyło, bądź przepowiedzieć katastrofę, przebieraną niekiedy za odrodzenie. Wyjaśnienie, w którym własne chęci występują jako czynnik obiektywny, jest zawsze zewnętrzne i wydrążone z sensu, tak jak wyizolowane zdarzenie, zarazem niezręczne i ponure. Obskuranckie systemy pełnią dziś tę samą funkcję, co w średniowieczu mit diabła na usługach oficjalnej religii: arbitralnie nadają sens zewnętrznemu światu, tak jak poszczególny paranoik czyni to według prywatnych schematów, przez nikogo nie podzielanych i z tego powodu dopiero sprawiających wrażenie szaleństwa. Z pomocą spieszą tu fatalne konwentykle i panacea, które stroją się w naukowe piórka i zabijają myślenie: teozofia, numerologia, medycyna naturalna, eurytmia, abstynenctwo, yoga i rozliczne inne sekty, konkurujące ze sobą i wymienne, wszystkie wyposażone w akademie, hierarchie, fachowy język, fetyszystyczne formuły nauki i religii. W czasach, gdy istniało wykształcenie, były tworamia apokryficznymi i nie zasługującymi na szacunek. Dziś jednak, gdy wykształcenie zamiera z przyczyn ekonomicznych, powstały i rozwinęły się na nieoczekiwaną skalę nowe warunki dla masowej paranoi. Minione systemy wiary, przyjmowane przez całe narody jako zwarte formy

paranoidalne, nie były tak szczelne. Ze względu na swą racjonalną strukturę i właściwości pozostawiały – przynajmniej od góry – miejsce na wykształcenie i ducha, których pojęcie było ich właściwym medium. W pewien sposób przeciwdziałały wręcz paranoi. Freud powiada o neurozach – w tym przypadku nawet słusznie – że są to „formy aspołeczne”, które usiłują „osiągnąć środkami prywatnymi to, co w społeczeństwie powstało przez pracę zbiorową”<sup>3</sup>. Systemy wiary zachowują coś z tego kolektywnego charakteru, który chroni jednostki przed chorobą. Choroba ulega socjalizacji: w upojeniu wspólnej ekstazy – ba, po prostu jako wspólnota – zaślepienie staje się relacją, a paranoiczny mechanizm poddany zostaje kontroli, bez wyeliminowania strachu. Być może był to największy wkład religii w dzieło samozachowania gatunku. Paranoidalne formy świadomości sprzyjają tworzeniu związków, frond i gangów. Członkowie ich boją się, że są w swej obłąkanej wierze osamotnieni. W trybie projekcji dopatrują się wszędzie spisków i prozelityzmu. Ukonstytuowana grupa zachowuje się w stosunku do innych zawsze paranoicznie; pod tym względem wielkie mocarstwa, a nawet organizacje całej ludzkości nie różnią się niczym od łowców głów. Ci, którzy bez własnej woli wykluczeni są poza nawias ludzkości, podobnie jak ci, którzy z tęsknoty do ludzkości sami się z niej wykluczają, wiedzą, że prześladowanie wzmacnia patologiczną więź wewnętrzną. Normalny członek społeczeństwa roztopia swoją paranoję przez uczestnictwo w paranoi kolektywnej i czepia się namiętnie obiektywizujących, kolektywnych, sprawdzonych form obłądu. *Horror vacui*, który każe im przystępować do związków i stowarzyszeń, spaja ich mocno razem i użycza niemal nieprzewycięzalnej siły.

Wraz z mieszczańską formą własności upowszechniło się też wykształcenie. Wyparło paranoję w mroczne zakamarki społeczeństwa i duszy. Ale jako że realna emancypacja człowieka nie nadążała za oświeceniem ducha, chorobą dotknięte zostało samo wykształcenie. Im większy dystans między świadomością wykształconą a społeczną rzeczywistością, tym bardziej świadomość

<sup>3</sup> S. Freud, *Totem i tabu*. Przel. J. Prokopiuk, M. Poręba, Warszawa 1993. s. 74.

ta ulegała procesowi urzeczowienia. Kultura stała się w pełni towarem, rozpowszechnianym w trybie informacji, nie przenikając do tych nawet, do których docierała jako informacja. Myślenie ma krótki oddech, ogranicza się do chwytania izolowanych faktów. Związki myślowe odrzucane są jako niewygodny i zbędny wysiłek. Moment rozwojowy w myśleniu, geneza i intensywność, ulega zapomnieniu i degradacji do bezpośredniej terażniejszości, ekstensywności. Dzisiejszy porządek życia nie pozostawia Ja wolnej przestrzeni na duchowe konsekwencje. Myśl zredukowana do wiedzy ulega neutralizacji, staje się wyłącznie kwalifikacją na specyficznych rynkach pracy, podnosi wartość towaru, jakim jest osobowość. W ten sposób niszczy owa duchowa zdolność do autorefleksji, przeciwdziałająca paranoi. Warunki późnego kapitalizmu sprawiają wreszcie, że połowiczne wykształcenie staje się duchem obiektywnym. W totalitarnej fazie panowania połowiczne wykształcenie przywraca do godności prowincjonalnych szarlatanów polityki i wraz z nimi obłądny system jako *ultima ratio*, oraz narzuca ów system większości poddanych, i tak już skorumpowanych przez wielki przemysł i przemysł kulturalny. Absurd panowania jest dla zdrowej świadomości dziś tak oczywisty, że przy życiu utrzymać się może jedynie świadomość chora. Gdy panowanie z konieczności staje się prześladowaniem, znieść je mogą tylko cierpiący na manię prześladowczą, ponieważ tym samym wolno im prześladować innych.

Ponadto faszyzm, w którym odpowiedzialność za kobietę i dziecko, mozolnie wyhodowana przez mieszczańską cywilizację, zanika wskutek tego, że jednostka stale musi kierować się regulaminem, likwiduje sumienia. Sumienie – wbrew temu, co wyobrażali sobie Dostojewski i niemieccy apostołowie życia wewnętrznego – polega na tym, że Ja wrażliwe jest na zewnętrzną substancjalność, zdolne uznać cudzą sprawę za własną. Zdolność ta to zdolność do refleksji, w której receptywność spleta się z wyobraźnią. Z chwilą gdy wielki przemysł, usuwając niezależne podmioty gospodarcze, po części przez to, że eliminuje samodzielnych przedsiębiorców, a po części przez to, że przekształca robotników w obiekty syndykatów, niepowstrzymanie likwiduje ekonomiczne

podłoże decyzji moralnych, refleksja musi zamierać. Dusza, jako możliwość przyznania się przed samym sobą do winy, niszczy. Sumienie staje się bezprzedmiotowe, gdyż miejsce odpowiedzialności jednostki za siebie i swoich bliskich zajmują – choć nadal pod dawnym sztandarem moralnym – świadczenia na rzecz aparatu. Nie dochodzi już do konfliktu wewnętrznego, który jest warunkiem kształtowania sumienia. Zamiast uwewnętrznienia nakazów społecznych, skutkiem czego są one nie tylko bardziej zobowiązujące i zarazem bardziej otwarte, ale także niezależne od społeczeństwa, a ewentualnie mogą nawet kierować się przeciwko niemu, w grę wchodzi szybka, bezpośrednia identyfikacja ze stereotypową skalą wartości. Wzorowa Niemka, ucieleśnienie cech kobiecych, i prawdziwy Niemiec, ucieleśnienie cech męskich, podobnie jak ich odpowiedniki cudzoziemskie, to przykłady aspołecznego konformizmu. Panowanie – mimo i właśnie dlatego, że jest złe – stało się tak potężne, że bezsilna jednostka może stawić czoła swemu losowi jedynie za cenę ślepej uległości.

W tym stanie rzeczy od sterowanego przez partię przypadku zależy, kogo istota desperacko walcząca o samozachowanie obarczy – w drodze projekcji – winą za swój strach. Predestynowani do tego są Żydzi. Sfera cyrkulacji, gdzie mieli zapewnioną silną pozycję ekonomiczną, zanika. Liberalistyczna forma przedsiębiorstwa dawała rozproszonemu majątkowi jeszcze pewne wpływy polityczne. Dziś przedsiębiorcy, którzy ledwo zdążyli się wyemancypować, wydani są potęgom kapitału, które stopiły się z aparatem państwowym i wyrosły ponad konkurencję. Nieważne, jacy są naprawdę Żydzi, ich wizerunek – obraz przewycięzonej formy – nosi cechy nieuchronnie przyciągające wrogość totalitarnego panowania: szczęście bez władzy, zapłata bez pracy, ojczyzna bez kamieni granicznych, religia bez mitu. Wszystkiego tego panowanie nie toleruje, ponieważ tego pragną dla siebie potajemnie podwładni. Panowanie może się utrzymać dopóty, dopóki sami podwładni we własnych oczach zohydzają przedmiot swych pragnień. Jest to możliwe za pośrednictwem patycznej projekcji, jako że również nienawiść prowadzi do zjednoczenia ze swym przedmiotem – w zniszczeniu. Nienawiść jest negatywną stroną pojed-

niania. Pojednanie to najwyższe pojęcie judaizmu, a sensem judaizmu jest oczekiwanie: niezdolność do oczekiwania rodzi paranoiczną formę reakcji. Antysemici urzeczywistniają własnymi siłami swój negatywny absolut, zmieniają w piekło świat, który zawsze uważali za piekło. Odwrócenie tej fatalności zależy od tego, czy poddani w obliczu absolutnego szaleństwa owładną sobą i położą szaleństwu kres. Dopiero uwolnienie myśli od panowania, obalenie przemocy mogłoby urzeczywistnić ideę, która do tej pory pozostawała nieprawdziwa: mianowicie że Żyd jest człowiekiem. Byłby to krok od społeczeństwa antysemickiego, które zarówno Żydów, jak innych wpędza w chorobę, ku społeczeństwu ludzkiemu. Spełniłoby się też wówczas wbrew sobie faszystowskie kłamstwo: kwestia żydowska okazałaby się rzeczywiście punktem zwrotnym dziejów. Wraz z pokonaniem choroby duchowej, pleniącej się na żyznym gruncie przez żadną refleksję nie zmaconej pewności siebie, ludzkość, która do tej pory jest powszechną anty-rasą, stałaby się gatunkiem, który będąc naturą jest jednak czymś więcej niż natura, gdyż posiada obraz samego siebie. Indywidualna i społeczna emancypacja od panowania to ruch przeciwny fałszywej projekcji, a Żyd, który kiedykolwiek stałby się obiektem tejże, nie byłby już znakiem nieszczęścia, które dziś bezsensownie godzi w niego, podobnie jak we wszystkie prześladowane istoty, zwierzęta i ludzi.

## VII \*

Ale antysemitów już nie ma \*\*. Ostatnio byli nimi liberałowie, którzy chcieli wyrażać antyliberalne opinie. Staroświecki konser-

\* Rozdziału tego nie było jeszcze w wydaniu z 1944 r.; por. „Przedmowa”, s 17 (*przyp. tłum.*).

\*\* Poczynając od 1879 r. powstawało w Niemczech mnóstwo partii, frakcji i ugrupowań, mających w nazwie i programie antysemityzm (Liga Antysemitów, Antysemickie Zjednoczenie Niemieckie, Antysemicka Partia Niemiecko-Socjalna, Antysemicka Partia Ludowa *etc.*); miały na ogół krótki żywot i niewielkie znaczenie w bieżącej polityce, przyczyniły się natomiast walnie do zmiany klimatu politycznego (*przyp. tłum.*).

watywny dystans szlachty i korpusu oficerskiego wobec Żydów miał pod koniec XIX wieku czysto reakcyjny charakter. Na czasie byli Ahlwardtowie i Pałka-Kunzowie\*. Skupiali wokół siebie ludzi, stanowiących już materiał dla Führera, cieszyli się poparciem najmniejszych figur i maniaków z całego kraju. Demonstrowany antysemityzm we własnych oczach był zarazem ruchem obywatelskim i buntowniczym. Złorzeczenia z ust narodowców były karykaturą swobód cywilnych. Antysemityczne politykowanie przy piwie ujawniało kłamstwo niemieckiego liberalizmu: karmiło się liberalizmem i ostatecznie zgotowało mu kres. Jakkolwiek antysemita uważali, że ich własna przeciętność w stosunku do Żydów daje im prawo do rękoczynów, które zawierały już w sobie ziarno powszechnego mordy, to w kwestiach ekonomicznych mieli wciąż jeszcze dość przezorności, by zestawiać ryzyko Trzeciej Rzeszy z korzyściami swoistej wrogiej tolerancji. Antysemityzm był jeszcze jednym z konkurencyjnych motywów subiektywnego wyboru. Decyzja odnosiła się specyficznie do antysemityzmu. Ale przyjęcie teorii narodu zakładało już cały szowinistyczny słownik. Antysemityczne poglądy były zawsze świadectwem stereotypowości myślenia. Dziś stereotypy są już niepotrzebne. Nadal dokonuje się wyboru, ale wybiera się tylko między totalnościami. Miejsce antysemitycznej psychologii zajmuje prosta akceptacja faszystowskiego pakietu wyborczego (*ticket*)\*\* inwentarza haseł przebojowego wielkiego przemysłu. Na kartce wyborczej masowej partii machina partyjna udostępnia wyborcy nazwiska tych, którzy i tak nigdy nie znaleźli się w kręgu jego doświadczenia i na których może głosować tylko *en bloc*, i podobnie główne punkty ideologii skodyfikowane są na niewielu listach. Wyborca musi zdecydować się *en bloc* na jedną z list, jeżeli nie chce, by jego własna postawa

\* Hermann Ahlwardt, autor antysemitycznych pamfletów, poseł do Reichstagu, hospitant Deutsch-Soziale Reformpartei; Hermann Kunze, teoretyk wojskowości, wykładowca w szkole kadetów, przew. Deutsch-Soziale Reformpartei, antysemityczny demagog; przydomek Pałka (*Knüppelkunze*) wziął się stąd, że organizowane przez niego zebrania często przeradzały się w bijatyki (*przyjp. tłum.*).

\*\* *Ticket* – w amerykańskim systemie wyborczym lista kandydatów wystawionych przez daną partię (*przyjp. tłum.*)



okazała się równie bez znaczenia jak rozproszone głosy w dniu wyborów w porównaniu z wynikami statystycznych kolosów. Antysemityzm nie jest już samoistnym impulsem, ale deską platformy wyborczej: kto daje szansę faszyzmowi, ten podpisując się pod rozbiciem związków zawodowych i krucjatą antybol-szewicką, podpisuje się automatycznie pod zagładą Żydów. Przekonania antysemitów – choćby najbardziej zakłamane – zostały wchłonięte przez z góry ustalone i bezpodmiotowe programy głoszone przez rzeczników partii. Gdy masy akceptują reakcyjny pakiet, zawierający punkt przeciwko Żydom, ulegają społecznym mechanizmom, w których indywidualne doświadczenia kontaktów z Żydami nie odgrywają żadnej roli. Rzeczywiście okazało się, że antysemityzm w regionach niezażydzonych\* ma równie duże szanse, jak w samym Hollywood. Miejsce doświadczenia zajmują *clichés*, miejsce czynnej w doświadczeniu wyobraźni – pilna recepcja. Członkom każdej warstwy przepisane jest pewne *pensum* orientacji, pod karą szybkiej porażki. Przymus orientacji dotyczy zarówno wiedzy o najnowszych samolotach, jak akcesu do którejs z narzuconych instancji władzy.

W świecie seryjnej produkcji stereotypizacja – jego schemat – zajmuje miejsce pracy kategorialnej. Sąd nie opiera się już na rzeczywiście dokonanej syntezie, ale na ślepej subsumpcji. Jeżeli w fazie historycznie wcześniejszej sądy polegały na szybkim rozróżnieniu, które pozwalało natychmiast wypuścić zatrutą strzałę, to od tej pory wymiana i wymiar sprawiedliwości zrobiły swoje. Sądzenie przechodziło przez kolejne stopnie rozważań, co chroniło podmiot sądzący przed brutalną identyfikacją z orzeczeniem. W późnym społeczeństwie przemysłowym następuje regres do egzekucji bez osądu. Gdy faszyzm zastąpił uciążliwe postępowanie sądowe w sprawach karnych procedurą przyspieszoną, współcześni byli do tego ekonomicznie przygotowani; nauczyli się już bezrefleksyjnie patrzeć na rzeczy poprzez myślowe modele, *termini tecnici*, które w czasach rozpadu języka stanowią zawsze swoistą żelazną rację. Postrzegający nie jest już obecny w procesie

\* W oryg. *judenrein* – typowe wyrażenie słownictwa nazistowskiego (przyj. tłum.).

postrzegania. Nie wykazuje już owej czynnej bierności poznania, w której elementy kategorialne i konwencjonalnie uformowane *datum* kształtują się wzajemnie, na nowo i odpowiednio, tak by uczynić zadość postrzeganemu przedmiotowi. W dziedzinie nauk społecznych, tak samo jak w świecie doświadczeń jednostkowych, łączy się sztywno i bez zapośredniczenia ślepa naoczność i puste pojęcia. W epoce trzystu słów podstawowych zanika zdolność do wysiłku sądzenia, a tym samym zanika różnica między prawdą a fałszem. Myślenie w wysoce wyspecjalizowanej formie stanowi jeszcze w pewnych branżach podziału pracy część zawodowego ryzsztunku, poza tym otaczane jest wzgardą jako staroświecki luksus: *armchair thinking*. Od ludzi oczekuje się, by czegoś dokonywali. Im bardziej wskutek rozwoju techniki zbędna staje się praca fizyczna, tym bardziej stawia się ją za przykład pracy duchowej, której nie wolno ulec pokusie wyciągnięcia stąd konsekwencji. Na tym polega sekret ogłupiania, jakże korzystnego dla antysemityzmu. Jeżeli nawet w obrębie logiki pojęcie jest wobec danej szczegółowej treści czymś czysto zewnętrznym, to cóż dopiero w społeczeństwie – biada wszystkiemu, co reprezentuje różnicę! Każdemu przykleja się etykietkę: przyjaciela lub wroga. Lekceważenie podmiotu ułatwia sprawę administracji. Całe grupy ludności przemieszcza się w inne regiony, indywidualia ze stemplem „Żyd” wysyła się do gazu.

Obojętność wobec indywidualium, znajdująca swój wyraz w logice, wyciąga wnioski z procesu ekonomicznego. Indywiduum stało się hamulcem produkcji. Niejednoczesność rozwoju techniki i człowieka, *cultural lag*, nad czym kiwali głowami socjologowie, zaczyna zanikać. Racjonalność ekonomiczna, sławetna zasada minimalizacji środków, nieustannie przekształca ostatnie jednostki gospodarcze: przedsiębiorstwo i człowieka. Najbardziej postępuje forma staje się formą dominującą. Kiedyś dom towarowy wywłaszczył sklepiki w starym stylu. Sklepiki takie, wyrosłe z reżimu merkantylistycznego, były ośrodkiem inicjatywy, zarządzania i organizacji i – jak dawne młyny i kuźnie – stawały się małymi fabryczkami, niezależnymi przedsiębiorstwami. Wymagało to wiele zachodu, było kosztowne i ryzykowne. Toteż kon-

kurencja wyłoniła bardziej wydajną, scentralizowaną formę sklepu detalicznego: dom towarowy. To samo dzieje się z psychologicznym odpowiednikiem małego przedsiębiorstwa – z indywiduum. Indywiduum powstało jako dynamiczna komórka aktywności gospodarczej. Wyemancypowawszy się spod kurateli, jakiej podlegało w dawniejszych fazach rozwoju ekonomicznego, troszczyło się samo o siebie: proletariusz wynajmował się na rynku pracy i stale dostosowywał do nowych warunków technicznych, przedsiębiorca nieustrudzenie realizował idealny typ *hominis oeconomici*. Psychoanaliza przedstawia owo w ten sposób powstałe wewnętrzne małe przedsiębiorstwo jako złożony układ dynamiczny podświadomości i świadomości, *id*, *ego* i *super-ego*. W konfrontacji z *super-ego*, instancją kontrolną społeczeństwa nad jednostką *ego* utrzymuje popędy w granicach niezbędnych dla samozachowania. Tarcia są silne, neurozy – *faux frais* w ekonomii popędów – nieuniknione. Mimo to skomplikowana aparatura psychiczna umożliwiła do pewnego stopnia swobodną grę między podmiotami, będącą podstawą gospodarki rynkowej. W erze wielkich koncernów i wojen światowych takie zapośredniczanie procesu społecznego przez niezliczone monady okazuje się anachronizmem. Podmioty ekonomii popędów podlegają psychologicznemu wywłaszczeniu – ekonomia ta przechodzi pod bardziej racjonalny zarząd samego społeczeństwa. Jednostka nie musi już określać swoich powinności w trybie bolesnej wewnętrznej dialektyki sumienia, samozachowania i popędów. Za człowieka czynnego zawodowo decyzje podejmuje hierarchia zrzeczeń aż po administrację narodową, w sferze prywatnej za pośrednictwem schematów kultury masowej, której przymusowi konsumenci podlegają aż po ostatnie wewnętrzne impulsy. Funkcje *ego* i *super-ego* przejmują gremia i gwiazdy, a masy, wyzbyte nawet pozoru osobowości, formują się zgodnie z hasłami i modelami, co powoduje daleko mniej niż przedtem tarć między instynktami a wewnętrzną cenzurą. Jeżeli w epoce liberalizmu indywidualizacja części ludności była elementem adaptacji całego społeczeństwa do stanu techniki, to dziś funkcjonowanie aparatury gospodarczej wymaga kierowania masami nie zakłóconego przez indywidualizację. Wytyczony przez

ekonomię kierunek całościowego procesu społecznego, który zawsze odbijał się na duchowej i fizycznej konstytucji człowieka, pozwala zmarnieć tym organom jednostki, które działały na rzecz samodzielnego kształtowania własnej egzystencji. Odkąd myślenie stało się sektorem w podziale pracy, plany odnośnych ekspertów i wodzów sprawiają, że niepotrzebne są jednostki planujące swoje własne szczęście. Irracjonalność pilnego i uległego dostosowywania się do rzeczywistości jest dla jednostki czymś bardziej racjonalnym od rozumu. Jeżeli kiedyś mieszczanin interioryzował przymus jako obowiązek sumienia – dokonując tej operacji na samym sobie i na swoich robotnikach – to tymczasem cały człowiek stał się podmiotem-przedmiotem represji. W toku postępu społeczeństwa przemysłowego – które ma jakoby cudownym sposobem zlikwidować zasadę pauperyzacji, choć zasada ta jest jego owocem – pohańbieniu ulega pojęcie, będące usprawiedliwieniem całego procesu: pojęcie człowieka jako osoby, jako nosiciela rozumu. Dialektyka oświecenia przeradza się obiektywnie w obłąd.

Ten obłąd jest zarazem obłądem rzeczywistości politycznej. Jako gęsta tkanina nowoczesnej komunikacji świat stał się tak jednolity, że narodowy koloryt ujawnia się już tylko w sztucznie wymyślanych różnicach między śniadaniem dyplomatycznym w Dumbarton Oaks i w Persji, a o narodowej odrębności świadczą przede wszystkim miliony głodne ryżu, które wymknęły się przez ciasne oczka sieci. Obfitość dóbr, które można produkować wszędzie i w tym samym czasie, sprawia, że walka o surowce i rynki zbytu wydaje się coraz większym anachronizmem, a zarazem ludzkość podzielona jest na kilka bloków militarnych. Bloki te rywalizują ze sobą jeszcze zacieklej niż firmy w dobie anarchistycznej produkcji towarowej i zmierzają do wzajemnej likwidacji. Im bardziej niedorzeczny jest antagonizm, tym sztywniejszy podział na bloki. Dopóki totalna identyfikacja z tymi monstrualnymi potęgami narzucana jest wszystkim mieszkańcom odnośnych stref władzy jako druga natura, a wszystkie pory świadomości są szczelnie zatykane, dopóty masy utrzymywane będą w stanie absolutnej apatii, która uzdatnia je do cudów wydajności. Na pozór wydaje się, że decyzje należą wciąż do jednostki – w rzeczy-

wistości podejmowane są w znacznej mierze z góry. Głoszona przez polityków tych obozów nieprzeczwycięzalna wrogość obu ideologii sama jest tylko ideologią ślepego układu władzy. Myślenie w kategoriach pakietu (*Ticketdenken*), produkt uprzemysłowienia i jego reklamy, rozciąga się na stosunki międzynarodowe. To, czy obywatel wybierze pakiet komunistyczny czy faszystowski, zależy od tego, czy bardziej imponuje mu Armia Czerwona, czy laboratoria Zachodu. Urzeczowienie, za którego sprawą struktura władzy, możliwa tylko przy bierności mas, jawi się tymże jako niewzruszona rzeczywistość, stało się tak gęste, że każdy spontaniczny odruch, a nawet samo tylko wyobrażenie prawdziwego stanu rzeczy nieuchronnie staje się skamieniałą utopią, dewiacyjnym sekciarstwem. Sieć pozorów stała się tak gęsta, że przejrzanie jej na wylot, jej zdemaskowanie obiektywnie nabiera charakteru halucynacji. Natomiast wybrać pakiet to dostosować się do pozoru skamieniałego w rzeczywistość, który przez każdy taki akt dostosowania w nieskończoność się reprodukuje. Każdy, kto choćby żywi wątpliwości, jest już napiętnowany jako dezertier. Od czasów Hamleta wahanie było znakiem myślenia i człowieczeństwa. Strwoniony czas reprezentował i zarazem zapośredniczał dystans między tym, co indywidualne, a tym, co ogólne – jak w ekonomii cyrkulacja zapośredniczała konsumpcję i produkcję, Dziś jednostki otrzymują gotowy pakiet wyborczy od władz, tak jak konsumenci nabywają samochód w dziale zbytu fabryki. Zadośćuczynienie rzeczywistości, adaptacja do władzy nie jest już rezultatem dialektycznego procesu między podmiotem a rzeczywistością, ale bezpośrednim produktem kółek zębatych przemysłu. Mamy likwidację zamiast zniesienia, negację formalną zamiast negacji określonej. Nie znające hamulców produkcyjne kolosy pokonały indywidualium nie dlatego, że zapewniły mu całkowite zaspokojenie, ale dlatego, że zniszczyły je jako podmiot. Na tym polega ich doskonała racjonalność, zbieżna z ich szaleństwem. Skrajna dysproporcja między kolektywem a jednostkami unicestwia napięcie, ale niezakłócona harmonia wszechmocy i bezsilności sama jest niepośredniczoną sprzecznością, absolutnym przeciwieństwem pojednania.

Wraz z indywiduum nie zanikły więc jego psychologiczne determinanty, które zawsze były agenturami fałszywego społeczeństwa wewnątrz człowieka. Ale typy charakterologiczne mają dziś dokładnie wyznaczone miejsce w planie maszynierii władzy. Kalkulacja uwzględnia ich współczynniki działania i tarcia. Sam pakiet wyborczy jest już kołem zębatym. To, co w mechanizmie psychologicznym zawsze było przymusowe, zależne i irracjonalne, jest precyzyjnie dopasowane. Reakcyjny pakiet, którego składnikiem jest antysemityzm, dostosowany jest do syndromu destrukcyjno-konwencjonalnego. Reakcja przeciwko Żydom nie ma charakteru pierwotnego, lecz raczej najpierw wykształca się pewien kierunek instynktownych działań, i dopiero pakiet podsuwa stosowny przedmiot prześladowań. Związane z doświadczeniem „żywioty antysemityzmu”, pozbawione mocy wskutek utraty doświadczeń, której wyrazem jest myślenie pakietowe, zostają przez pakiet raz jeszcze zmobilizowane. Dokonany już rozkład tych żywiolów powoduje nieczyste sumienie u neo-antysemitę i tym samym nienasycony pęd do zła. Właśnie dlatego, że psychologia jednostek tworzy sama siebie i swoje treści już tylko za pośrednictwem społecznie dostarczanych syntetycznych schematów, dzisiejszy antysemityzm ma tak nijaki, nieprzejrzysty charakter. Żydowski pośrednik staje się doskonałym wizerunkiem diabła dopiero wtedy, gdy ekonomicznie już właściwie nie istnieje; w ten sposób triumf jest łatwiejszy, a nawet antysemita ojciec rodziny staje się wolnym od odpowiedzialności widzem niepowstrzymanej tendencji dziejowej, ingerującym tylko wówczas, gdy wymaga tego jego rola funkcjonariusza partyjnego albo pracownika fabryki cyklonu. Administracja totalitarnych państw, która zarządza wytepienie tych części narodu, które nie odpowiadają wymogom czasu, jest tylko egzekutorem z dawna zapadłych werdyktów ekonomicznych. Ci, którym podział pracy wyznaczył inne miejsce, mogą się temu przyglądać z taką samą obojętnością, jaką czytelnik gazet wykazuje wobec doniesienia o pracach porządkowych na miejscu wczorajszej katastrofy. Bo też i sama odrębność, w której imię morduje się ofiary, dawno już się zatarła. Ludzi, którzy jako Żydzi podpadają pod dekret, trzeba dopiero wyszukiwać na podstawie

kłopotliwych kwestionariuszy – gdyż pod niwelującym naciskiem późnego społeczeństwa przemysłowego wrogie religie, niegdyś konstytuujące różnicę, zostały tymczasem w drodze skutecznej asymilacji przetworzone w czyste dobra kulturalne. Żydowskie masy uchylają się od myślenia pakietowego w stopniu równie niewielkim jak członkowie którejś z wrogich organizacji młodzieżowych. Faszystowski antysemityzm musi poniekąd dopiero wyznajdować swój obiekt. Paranoja zmierza do swego celu już nie na podstawie indywidualnej historii choroby samego prześladowcy; stawszy się sposobem społecznej egzystencji, musi ten cel sama ustanowić w zaślepiającym kontekście wojen i koniunktur, zanim rzucą się nań, wewnątrz i zewnątrz, towarzysze rodacy, odpowiednio predysponowani psychologicznie jako pacjenci.

Okoliczność, że w tendencji antysemityzm jest już tylko pozycją w wymiennym pakiecie, nieodparcie uzasadnia nadzieję na jego koniec. Żydzi mordowani są w czasie, kiedy Wodzowie mogliby wymienić antysemicką deskę platformy równie łatwo jak ludzkie zespoły można z jednego miejsca na wskroś zracjonalizowanej produkcji przenieść na inne. Podłożem ewolucji, która prowadzi do myślenia pakietowego, jest uniwersalna redukcja wszystkich specyficznych energii do jednej, zawsze tej samej, abstrakcyjnej formy pracy – od pola bitwy po gabinet. Ale przejście od takich warunków do stanu ludzkiego jest niemożliwe, ponieważ dobro zaznaje tego samego losu, co zło. Wolność w postępowym pakiecie jest dla politycznych struktur czystej władzy, będących koniecznym celem postępowych decyzji, czymś tak zewnętrznym, jak wrogość wobec Żydów dla trustu chemicznego. Wprawdzie postępowy pakiet przyciąga jednostki psychologicznie bardziej ludzkie, ale wskutek kurczącego się pola doświadczeń również zwolennicy postępowego pakietu stają się wrogami różnicy. Antysemityzmem jest nie dopiero pakiet zawierający antysemickie treści, lecz mentalność pakietowa jako taka. Wściekła reakcja na różnicę – ten teleologicznie nieodłączny element owej mentalności, jako resentyment podmiotów panowania nad naturą, którzy sami podlegają panowaniu – gotowa jest uderzyć w naturalną mniejszość, jakkolwiek podmioty te zagrażają przede wszystkim mniej-

szości społecznej. Odpowiedzialną za społeczeństwo elitę daleko trudniej jest zlokalizować niż inne mniejszości. W mgławicy stosunków własności, posiadania, dysponowania i zarządzania, elita ta skutecznie wymyka się teoretycznemu określeniu. Ideologia rasy i rzeczywistość klasy ujawnia jedynie abstrakcyjną różnicę w stosunku do większości. Jeżeli jednak postępowy pakiet zmierza do czegoś, co jest gorsze niż jego treść, to treść pakietu faszystowskiego jest tak nijaka, że jako namiastka czegoś lepszego może być utrzymana tylko dzięki rozpaczliwym wysiłkom oszukanego. Jego groza polega na jawnym, a mimo to utrzymującym się kłamstwie. Nie dopuszcza żadnej prawdy, która byłaby miernikiem jego oceny, w bezmiarze jego niedorzeczności rysuje się jednak z bliska prawda negatywnie całkiem już uchwytna – i tylko całkowita zaturać myślenia może od niej oddzielić ludzi, pozbawionych zdolności osądu. Zawładnąwszy sobą i przeistaczając się w przemożną siłę, samo oświecenie mogłoby przełamać granice oświecenia.



# Notatki i szkice

## PRZECIWKO DOBRZE ZORIENTOWANYM

Czasy hitlerowskie pouczyły nas między innymi o głupocie bystrych umysłów. Ileż to rzeczowych argumentów przytaczali Żydzi, kwestionując szanse sukcesu Hitlera w chwili, gdy nie było już co do tego żadnych wątpliwości. Zapamiętałem rozmowę, w której pewien ekonomista, powołując się na interesy bawarskich browarników, dowodził niemożności uniformizacji Niemiec. Inni znawcy twierdzili z kolei, że faszyzm na Zachodzie nie wchodzi w grę. Ludzie dobrze zorientowani zawsze ułatwiają sprawę barbarzyńcom, ponieważ są tacy głupi. Te uwzględniające wielość aspektów, dalekowzroczne sądy, prognozy oparte na statystyce i doświadczeniu, stwierdzenia zaczynające się od słów „W końcu ja się na tym znam”, wyczerpujące i rzetelne opinie – właśnie one są nieprawdziwe.

Hitler był przeciwko duchowi i przeciwko ludzkości. Ale istnieje również pewien typ ducha, który zwraca się przeciwko ludzkości: jego znakiem szczególnym jest poczucie wyższości, oparte na rozległej orientacji.

### *Dopisek*

Dobra orientacja kończy się głupotą – taka jest historyczna tendencja. Rozumność, w sensie, w jakim Chamberlain jeszcze podczas konferencji w Godesberg nazwał żądania Hitlera nierozumnymi, znaczy tyle, że należy zachować równowagę między dawaniami a braniem. Taki rozum kształcił się w szkole wymiany. Cele można osiągać tylko pośrednio, poniekąd w trybie mechanizmu rynkowego, poprzez drobne korzyści, jakie osiąga siła zgodnie z regułami gry, czyli wedle zasady wzajemnych ustępstw. Bystry umysł zawodzi, gdy siła przestaje kierować się regułami gry i zmierza do bezpośredniego zawłaszczenia. Medium tradycyjnej

inteligencji mieszczańskiej – dyskusja – ulega rozkładowi. Już jednostki nie mogą ze sobą rozmawiać i wiedzą o tym: dlatego zrobiły z gry poważną, odpowiedzialną instytucję, która pochłania wszystkie siły, tak że ani nie dochodzi do rozmowy, ani do zamknięcia. To samo dzieje się w skali globalnej. Faszysty nie da się przekonać. Z chwilą gdy partner zaczyna mówić, faszysta uważa to za bezczelny wtęret. Jest nieprzenikalny dla rozumu, ponieważ rozum oznacza dla niego wyłącznie ustępstwa ze strony innych.

Głupota bystrego umysłu, spreczna sama w sobie, jest koniecznością. Albowiem mieszczańska *ratio* musi pretendować do uniwersalności, a zarazem ją ograniczać. W akcie wymiany każdy dostaje swoje, a mimo to wszelki akt wymiany produkuje społeczną niesprawiedliwość – i podobnie refleksyjna forma wymiany gospodarczej, rozum panujący – sprawiedliwy, ogólny, a przecież partykularystyczny – jest narzędziem przywileju w ramach równości. Temu rozumowi faszysta wystawia rachunek. Reprezentuje jawnie partykularność i tym samym demaskuje własne ograniczenia *ratio*, która bezprawnie chępi się swą ogólnością. Gdy dobrze zorientowani okazują się głupcami, rozum uzyskuje dowód własnej nierozumności.

Ale i faszysta majstruje przy tej sprzeczności. Mieszczański rozum bowiem jest w rzeczywistości nie tylko partykularny, lecz także i ogólny, a jego ogólność musi doścignąć faszyzm, choć ten jej zaprzecza. Ci, którzy doszli do władzy w Niemczech, byli sprytniejsi niż liberałowie i głupszy od nich. Postępowego kroku wiodącego do nowego ładu dokonali w znacznej mierze ci, którzy nie nadążali za postępem – bankruci, sekciarze, błaźni. Są uodpornieni na błędy, dopóki mają dość władzy, by nie dopuszczać konkurencji. Jednak w konkurencji państw faszyci są już tak samo jak wszyscy narażeni na popełnianie błędów, a co więcej ich krótkowzroczność, tępy upór, nieznamość sił ekonomicznych, a zwłaszcza niezdolność dostrzegania stron negatywnych i uwzględniania ich w ocenie sytuacji, także subiektywnie popycha ich do katastrofy, której w skrytości zawsze oczekiwali.

## DWA ŚWIATY

Tu, w tym kraju, nie ma żadnej różnicy między losem ekonomicznym a człowiekiem. Człowiek to tyle, co jego majątek, dochody, stanowisko, szanse. Ekonomiczna maska charakteru i to, co tkwi pod spodem, pokrywają się w świadomości ludzi – łącznie z pokrzywdzonymi – aż po najdrobniejsze zmarszczki. Każdy jest tyle wart, ile zarabia, każdy zarabia tyle, ile jest wart. Czym jest, dowiaduje się ze zmiennych kolei swej egzystencji gospodarczej. W innym charakterze siebie nie zna. Jeżeli kiedyś materialistyczna krytyka społeczna głosiła przeciwko idealizmowi, że nie świadomość określa byt, ale byt – świadomość, że prawdy o społeczeństwie szukać należy nie w jego idealistycznych wyobrażeniach o samym sobie, lecz w jego gospodarce, to współczesna samowiedza zdążyła już wyzbyć się tego idealizmu. Ludzie oceniają swoją jaźń wedle swej wartości rynkowej i uczą się, czym są, na podstawie tego, jak im się wiedzie w kapitalistycznej gospodarce. Ich los, choćby najsmutniejszy, nie jest dla nich czymś zewnętrznym – uznają go. Chińczyk, żegnając się,

Rzekł schrypniętym głosem: O przyjacielu,  
Szczyście nie uśmiechnęło się do mnie na tym świecie.  
Dokąd idę? Wędruję w góry,  
Poszukam spokoju dla mego samotnego serca.

Amerikanin powiada: *I am a failure.*  
*And that is that.*

## PRZEMIANA IDEI W PANOWANIE

Z najdawniejszej egzotycznej historii wylaniają się niekiedy tendencje historii najnowszej i najbliższej, i wskutek oddalenia stają się tym wyraźniejsze.

W swym komentarzu do *Isa-upaniszady* Deussen<sup>1</sup> wskazuje, że hinduska myśl dokonuje w tym dziele tego samego kroku naprzód, jakiego Jezus według Ewangelii św. Mateusza dokonał w stosunku

<sup>1</sup> P. Deussen: *Sechzig Upanishad's des Veda*. Leipzig 1905, s. 524.

do Jana Chrzciciela, a stoicy w stosunku do cyników. Uwaga ta jest pod względem historycznym o tyle jednostronna, że bezkompromisowe idee Jana Chrzciciela i cyników, podobnie jak poglądy, względem których postęp stanowiąc mają owe pierwsze wersy *Isa-upaniśady*<sup>2</sup>, przypominają raczej lewicowe nurty secesyjne, wyłamujące się z potężnych klik i partii, niż główne linie rozwoju historycznego, z których następnie dopiero wyodrębniła się europejska filozofia, chrześcijaństwo i żywotna religia wedyjska. W zbiorach hinduskich też, jak relacjonuje sam Deussen, *Isa-upaniśada* znajduje się na początku, a więc przed tymi, których ma jakoby być przezwyciężeniem. Niemniej przeto w tym pierwszym utworze, o którym mowa, istotnie zawiera się coś ze zdrady młodzieńczego radykalizmu, rewolucyjnej opozycji wobec panującej rzeczywistości.

Przejście do zorganizowanych form wedyzmu, stoicyzmu i chrześcijaństwa polega na udziale w społecznej rzeczywistości, na budowaniu jednolitego systemu teoretycznego. Elementem pośredniczącym jest nauka, zgodnie z którą aktywna rola w życiu nie szkodzi zbawieniu duszy, jeżeli tylko ma się właściwą postawę. Chrześcijaństwo dochodzi do tego jednak dopiero w swej wersji Pawłowej. Idea zdystansowana wobec istniejącego stanu rzeczy staje się religią. Gani się tych, którzy nie uznają kompromisu. Obce im jest „pragnienie dzieci, pragnienie majątku, pragnienie świata, wędrują jako żebracy. Albowiem pragnąć dzieci to pragnąć majątku, a pragnąć majątku to pragnąć świata; albowiem jedno i drugie jest pragnieniem daremnym”<sup>3</sup>. Kto tak uważa, mówi może według rycerzy cywilizacji prawdę, ale nie dotrzymuje kroku pochodowi życia społecznego. Jakoż ludzi tych czekał los szaleńców. Faktycznie przypominali Jana Chrzciciela, który „miał na sobie odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany wokół bioder swoich, i jadał szarańczę i miód leśny”<sup>4</sup>. „Cynicy – mówi Hegel<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Zwl. *Brihadaranyaka-Upanishad* 3, 5, 1 i 4, 4 22. P. Deussen, *Sechzig...* wyd. cyt., s. 436 i nast., 479 i nast.

<sup>3</sup> Tamże, s. 436.

<sup>4</sup> Mk. 1, 6.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 2. Band. W: Werke*, wyd. cyt., t. 14, s. 159 i nast.

– mają niewielkie wykształcenie filozoficzne i nigdy nie stworzyli systemu, nauki; dopiero później, dzięki stoikom, rzecz stała się filozoficzną dyscypliną”. „Świńscy, bezwstydni żebracy”<sup>6</sup> – powiada o ich następcach.

Za tymi bezkompromisowymi, o których mówi historia, musiała podążać jakaś zorganizowana grupa, w przeciwnym razie ich imiona nie dotrwałyby do czasów współczesnych. Stworzyli przynajmniej fragment systematycznej nauki albo reguł postępowania. Nawet na te atakowane przez *Isa-upanisząde*, bardziej radykalne upaniszady składają się wersy i formuły ofiarne związków kapłańskich<sup>7</sup>, Jan nie został twórcą religii, ale założył zakon<sup>8</sup>. Cynicy stworzyli szkołę filozoficzną; jej założyciel Antystenes naszkicował wręcz zarys teorii państwa<sup>9</sup>. Teoretyczne i praktyczne systemy takich outsiderów historii nie są jednak tak sztywne i scentralizowane, od systemów, które odniosły sukces, różni je szczypta anarchii. Idea i jednostka miały dla nich większe znaczenie niż administracja i kolektyw. Dlatego wywoływały furję. Ideolog panowania Platon ma na myśli cyników, gdy występuje gwałtownie przeciwko zestawianiu urzędu króla ze stanowiskiem pastucha oraz przeciw luźno zorganizowanej ludności bez narodowych granic, co byłoby państwem świń<sup>10</sup>. Ludzie bezkompromisowi mogli być nawet gotowi do zjednoczenia i kooperacji, ale do solidnego budowania zamkniętej od dołu hierarchii nie nadawali się. Ani ich teoria, nie dość jednolita i konsekwentna, ani praktyka, której brakowało ukierunkowanej siły przebiccia, nie odzwierciedlała świata takim, jakim rzeczywiście był.

Różnica między radykalnymi a konformistycznymi nurtami w religii i filozofii miała charakter formalny, nie przesądzały o niej poszczególne treści. Idea ascezy nie stanowiła tu na przykład

<sup>6</sup> Tamże, s. 168.

<sup>7</sup> Por. P. Deussen, *Sechzig...* wyd. cyt., s. 373.

<sup>8</sup> Por. E. Meyer: *Ursprung und Anfänge des Christentums*. T. 1. Stuttgart-Berlin 1921, s. 90.

<sup>9</sup> Diogenes Laertios, VI, 16. Przeł. W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa, opr. I. Krońska. Warszawa 1984.

<sup>10</sup> Por. *Państwo*, 372; *Politykę*, 267 i nast., por. też E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig 1922. Cz. 2, rozdz. 1, s. 325 i nast, przypis.

wyróżnika. Wszak sekta ascetycznego Buddy podbiła cały świat azjatycki. Sam Budda wykazywał już wielki talent organizacyjny. Jeżeli nawet w przeciwieństwie do reformatora Kankary nie pozbawiał niższych warstw dobrodziejstwa swej nauki<sup>11</sup>, to przecież *explicite* uznawał niewolnictwo i szczyił się „synami szlachejnych rodów”, którzy wstępowali do jego zakonu, gdzie pariasi „jeżeli w ogóle się zdarzali, to, jak się zdaje, tylko wyjątkowo”<sup>12</sup>. Uczniowie byli zaraz na początku klasyfikowani według wzorów bramińskich.<sup>13</sup> Kalekom, chorym, przestępcom i wielu innym odmawiano przyjęcia<sup>14</sup>. W chwili przyjmowania zadawano pytania: Czy masz trąd, skrofuły, białą wysypkę, suchoty, padaczkę? Czy jesteś człowiekiem? Czy jesteś mężczyzną? Czy jesteś panem samego siebie? Czy nie masz długów? Czy nie jesteś na służbie u króla? itd. Zgodnie z brutalnym patriarchalizmem Indii do prabuddyjskich klasztorów bardzo niechętnie przyjmowano kobiety w charakterze uczennic. Musiały podporządkowywać się mężczyznom, w rzeczywistości były ubezwłasnowolnione.<sup>15</sup> Cały zakon cieszył się względami panujących, stanowił znakomicie dopasowany element hinduskiego życia.

Asceza i materializm, dwa przeciwieństwa, mają w jednakowej mierze podwójny sens. Asceza, jako odmowa udziału w istniejącej złej rzeczywistości, zbiega się w sytuacji ucisku z materialnymi roszczeniami mas, tak jak odwrotnie – asceza jako środek dyscyplinowania, narzucona przez kliki, ma na celu przystosowanie do niesprawiedliwości. Materialistyczne urządzenie się w istniejącej rzeczywistości, partykularny egoizm, zawsze powiązany był z wyrzeczeniem, podczas gdy spojrzenie niemieszczańskie marzyciela wybiega ponad istniejącą rzeczywistością ku krainie miodem i mlekiem płynącej. Prawdziwy materializm zawiera w sobie w formie zniesionej ascezę, a prawdziwa asceza – analogicznie

<sup>11</sup> Por. P. Deussen: *Das System des Vedanta*. Wyd. 2., Leipzig 1906. S. 63 i nast.

<sup>12</sup> H. Oldenberg: *Buddha*, Stuttgart-Berlin 1914, s. 174.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 386.

<sup>14</sup> Tamże, s. 393 i nast.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 184 i nast., s. 424 i nast.

– materializm. Historia owych dawnych religii i szkół, jak historia nowoczesnych partii i rewolucji poucza, że ceną przeżycia jest współdziałanie w praktyce, przemiana idei w panowanie.

#### PRZYCZYNEK DO TEORII DUCHÓW

Teoria Freuda, że wiara w duchy bierze się ze złych myśli o zmarłych, z pamięci o formułowanych kiedyś pod ich adresem życzeń śmierci, jest zbyt płaska. Nienawiść do zmarłych jest tyleż poczuciem winy, co zazdrością. Ten, kto pozostał przy życiu, czuje się opuszczony, obwinia zmarłego o ból, jakiego mu przyczynił. Na tym etapie rozwoju ludzkości, kiedy śmierć uważano jeszcze bezpośrednio za przedłużenie egzystencji, opuszczenie przez śmierć siłą rzeczy wydaje się zdradą, i nawet w oświeconych umysłach dawna wiara nie całkiem jeszcze wygasła. Myśl o śmierci jako o absolutnej nicości nie przystaje do świadomości, absolutna nicość nie daje się pomyśleć. A gdy ów pozostały zaczyna znów odczuwać ciężar życia, sytuacja zmarłego łatwo może wydać się lepszym stanem. Sposób, w jaki osieroceni po śmierci bliskiego na nowo układają sobie życie, gorliwy kult zmarłego albo odwrotnie, zapomnienie, zrjonalizowane jako takt, to nowoczesne odpowiedniki wiary w duchy, która w formie niewysublimowanej nadal grasuje jako spirytyzm. Jedynie całkiem uświadomiona zgroza w obliczu unicestwienia ustanawia właściwy stosunek do zmarłych: jedność ze zmarłymi, bo my, żyjący, na równi z nimi jesteśmy ofiarami tej samej ludzkiej kondycji i tej samej zawiedzionej nadziei.

#### *Dopisek*

Zakłócony stosunek do zmarłych – zapomnienie i mumifikacja – to jeden z symptomów choroby, jaką dotknięte jest dziś doświadczenie. Można by niemal powiedzieć, że w ten sposób rozpada się samo pojęcie ludzkiego życia, rozumianego jako jedność historii pewnego człowieka: życie jednostki definiuje się już tylko przez swoje przeciwieństwo, unicestwienie, utraciło zaś

ową harmonię, ową ciągłość świadomych wspomnień i mimowolnej pamięci – utraciło sens. Jednostki zostają zredukowane do gołej sekwencji punktowych obecności, które nie pozostawiają śladu albo raczej: ślad ten, jako irracjonalny, zbędny, nieaktualny, wzbudza nienawiść. Jak każda książka, która nie ukazała się ostatnio, jak myśl o historii – poza dziedziną profesjonalnych zabiegów naukowych – przyprawia współczesne umysły o zdenerwowanie, tak miniona postać ludzka doprowadza je do wściekłości. To, czym człowiek kiedyś był i czego doświadczał, zostaje anulowane w obliczu tego, czym jest teraz i do czego ewentualnie może się przydać. Dobroduszno-groźna rada, jakiej często udziela się emigrantowi – aby zapomniał o wszystkim, co było, ponieważ nie nadaje się to do transferu, i spisawszy przeszłość na straty natychmiast rozpoczął nowe życie – jest wobec intruza, który nawiedza nas jak duch, gwałtem, jaki dawno już nauczyliśmy się zadawać samym sobie. Tłumimy historię w sobie i w innych, ze strachu, że mogłaby przypomnieć o rozkładzie naszej własnej egzystencji, o rozkładzie, którego istotnym czynnikiem jest właśnie tłumienie historii. Potępienie tego, co nie ma wartości rynkowej, godzi we wszystkie uczucia, a najbardziej w to, które nie rokuje nawet psychologicznego odtworzenia siły roboczej – w uczucie żałoby. Żałoba staje się raną cywilizacji, społecznym sentymentem, który zdradza, że wciąż jeszcze nie udało się zagnać ludzkości pod sztandary królestwa celów. Dlatego żałobą tak się poniewiera, dlatego świadomie robi się z niej towarzyską formalność: zresztą impreza, w której udział biorą upiększone zwłoki i nieczułe serca, nigdy niczym innym nie była. W *funeral home* i krematorium, gdzie zmarły przerobiony zostaje w przenośną garstkę popiołu, kłopotliwą własność, doprawdy nie na czasie byłoby stracić fason – owa panienka, która z dumą opisywała luksusowy pogrzeb babci i dorzuciła: „*a pity that daddy lost control*”, tatuś bowiem uronił parę łez, jest znakomitym przykładem. Zmarłym wyrządza się w rzeczywistości to, co u dawnych Żydów uchodziło za najgorsze przekleństwo: obyś był zapomniany. Ludzie zapominają siebie samych – i rozpacz z tego powodu wyładowują na zmarłych.



## QUAND MÊME

Do przewyciężenia własnego bezwładu, do produkcji dzieł materialnych i duchowych skłoniła ludzi presja zewnętrzna. W tej kwestii nie mylą się myśliciele od Demokryta po Freuda. Kontynuacją oporu zewnętrznej natury, do którego ostatecznie spowadza się ta presja, są w obrębie społeczeństwa klasy, a twardość innych ludzi jest tą jego formą, z jaką każda jednostka styka się od dzieciństwa. Ludzie są miękczy, gdy chcą czegoś od silniejszych, są odpychający, gdy nagabuje ich o coś słabszy. Taki jest klucz do istoty osoby w dotychczasowym społeczeństwie.

Wniosek, jaki wyprowadzili stąd konserwatyści – że strach i cywilizacja są nierozłączne – nie jest bezzasadny. Cóż mogłoby doprowadzić ludzi do umiejętności pozytywnego radzenia sobie ze skomplikowanymi bodźcami, jeżeli nie własna, z wysiłkiem dokonana ewolucja, pobudzona przez zewnętrzny opór? Ów pobudzający opór ucieleśnia się najpierw w osobie ojca, potem wyrasta mu tysiąc głów: nauczyciel, zwierzchnik, klient, konkurent, przedstawiciele społecznej i państwowej władzy. Ich brutalność stymuluje indywidualną spontaniczność.

Mrzonką wydaje się, by w przyszłości możliwe było dozowanie surowych rygorów, by krwawe kary, jakimi przez tysiąclecia poskramiano ludzkość, można było zastąpić zakładaniem sanatoriów. Udawany przymus jest bezsilny. Rozwój kultury przebiegał pod znakiem kata; co do tego Księga Rodzaju, opowiadająca o wypędzeniu z raju, i *Les Soirées de Petersbourg* są ze sobą zgodne. Znak kata przyświeca pracy i uciechom. Zaprzeczanie temu jest obrazą wszelkiej nauki, wszelkiej logiki. Nie można wyeliminować strachu i jednocześnie zachować cywilizacji. Już osłabienie strachu oznacza początek rozkładu. Można stąd wyciągać najrozmaitsze konsekwencje: padać na kolana przed faszystowskim barbarzyństwem albo szukać schronienia w kręgach piekła. Istnieje jeszcze inna możliwość: drwić sobie z logiki, która zwraca się przeciw ludzkości.

## PSYCHOLOGIA ZWIERZĄT

Na skraju autostrady stoi wielki pies. Jeżeli ufnie pójdzie dalej, wpadnie pod samochód. Łagodny wyraz pyska świadczy o tym, że zazwyczaj lepiej się nim opiekują – domowe zwierzę, któremu nikt nie czyni krzywdy. Ale czy mieszczańscy synkowie, którym nikt nie czyni krzywdy, mają łagodny wyraz twarzy? Opiekowano się nimi nie gorzej niż psem, który teraz wpada pod samochód.

## DEDYKOWANE WOLTEROWI

Twój rozum jest jednostronny – szepcze jednostronny rozum – niesprawiedliwie potraktowałeś władzę. Patetycznie, płaczliwie, sarkastycznie, na cały głos obwieszczasz hańbę tyranii; dobrodziejstwa władzy natomiast ignorujesz. Bez bezpieczeństwa, jakie tylko władza może zapewnić, dobro nie mogłoby istnieć. Pod skrzydłami władzy kwitnie życie i miłość, władza wytargowała od wrogiej natury twoje własne szczęście.

To, co mają do powiedzenia apologeci, jest prawdziwe i fałszywe zarazem. Mimo wszelkich dobrodziejstw władzy tylko władza może popełniać niesprawiedliwość, gdyż niesprawiedliwy jest tylko wyrok, który zostaje wykonany – nie mowa obrończa, która nie została uwzględniona. Mowa bierze udział w powszechnej niesprawiedliwości tylko wówczas, gdy sama zmierza do ucisku i broni władzy miast bronić bezsilności.

Ale władza, szepcze dalej jednostronny rozum, reprezentowana jest przez ludzi. Demaskując władzę, godzisz w ludzi. A ci, którzy przyjdą po nich, będą może gorsi.

Kłamstwo to mówi prawdę. Gdy faszystowscy mordercy już się czają, nie należy szczuć ludzi przeciwko słabemu rządowi. Ale nawet sojusz z mniej brutalną władzą nie oznacza, że należy przemilczać niegodziwość. Szansa, że ujawnienie nieprawości, która chroni kogoś przed diabłem, zaszkodzi dobrej sprawie, zawsze była mniejsza niż korzyść, jaką odnosił diabeł, gdy pozwalano, by dopiero on ujawnił nieprawości. Jak nisko musiało upaść społeczeństwo, w którym już tylko łajdacy mówią prawdę,

a Goebbels podtrzymuje pamięć radośnie kontynuowanych linczów. Przedmiotem teorii nie jest dobro, ale zło. Teoria z góry zakłada reprodukcję życia w każdorazowo określonych formach. Jej żywiołem jest wolność, jej tematem ucisk. Gdy język staje się apologią, oznacza to, że teoria uległa korupcji, nie może już być ani neutralna, ani praktyczna.

Czy nie mógłbyś przedstawić dobrych stron i głosić miłości jako zasady miast wiecznego rozgoryczenia?

Jest tylko jeden sposób wyrażania prawdy: myśl, która nie godzi się z niesprawiedliwością. Obstawanie przy dobrych stronach bez zniesienia ich w negatywnej całości uświęca to, co jest ich przeciwieństwem: przemoc. Słowami mogę intrygować, propagować, sugerować – tą drogą zostają one uwikłane, jak wszelki czyn, w rzeczywistość, i tą jedynie drogą umie poruszać się kłamstwo. Kłamstwo insynuuje, że nawet protest przeciwko istniejącemu stanowi rzeczy służy jedynie nadciągającym potęgom, konkurencyjnym biurokracjom i egzekutorom. Kłamstwo, któremu towarzyszy bezimienny strach, może i chce widzieć tylko to, czym samo jest. Medium kłamstwa jest język traktowany instrumentalnie: cokolwiek dostaje się w to medium, upodobnia się do kłamstwa, jak w ciemnościach wszystkie rzeczy są podobne do siebie. Ale jak prawdą jest, że nie ma słowa, którym kłamstwo w końcu nie mogłoby się posłużyć, tak nie kłamstwo, a jedynie myśl niezłomnie protestująca przeciw władzy może pokazać także jej dobre strony. Bezkompromisowa nienawiść do terroru stosowanego wobec wszelkiego stworzenia uprawomocnia wdzięczność tych, których oszczędzono. Modły do słońca są bałwochwalstwem. Dopiero w spojrzeniu na uschnięte drzewo żyje przeczucie majestatu, którego promienie rozjaśniają świat, a nie palą.

#### KLASYFIKACJA

Ogólne pojęcia, ukute przez poszczególne nauki w drodze abstrakcji albo aksjomatycznie, są środkiem przedstawiania, tak jak nazwy w stosunku do pojedynczych rzeczy. Walka z ogólnymi pojęciami jest nonsensem. Ale nie znaczy to, że ogólności przy-

sługuje specjalne dostojęństwo. Cecha wspólna wielu pojedynczym rzeczom jednostkowym albo zawsze się powtarzająca bynajmniej nie musi być bardziej stabilna, odwieczniejsza, głębsza niż jakaś cecha indywidualna. Skala gatunków nie pokrywa się ze skalą ważności. Na tym właśnie polegał błąd eleatów i wszystkich ich następców, z Platonem i Arystotelesem na czele.

Świat jest wydarzeniem jednorazowym. Proste powtarzanie momentów, które nawracają wciąż w tej samej postaci, przypomina raczej daremną i kompulsywną litanie niż słowo zbawienia. Klasyfikacja jest warunkiem poznania, a nie poznaniem samym, i poznanie wciąż na nowo rozbija klasyfikację.

## LAWINA

Współcześnie nie dokonują się żadne zwroty. Zwrot oznacza zawsze obrót ku lepszemu. Gdy zaś w czasach takich jak dzisiejsze nieszczęście sięga szczytu, niebo rozwiera się i pluje ogniem na tych, którzy i tak są straceni.

Wrażenie takie wywołuje przede wszystkim to, co pospolicie zowie się sferą socjalną, polityczną. Strony tytułowe gazet, które kiedyś szczęśliwym kobietom i dzieciom wydawały się obce i wulgarne – dziennik przypominał knajpę i wrzaskliwe popisy – teraz tłustym drukiem wkroczyły do domów jako rzeczywista groźba. Zbrojenia, kolonie, napięcie w strefie Morza Śródziemnego, nie wiedzieć jakie jeszcze rozpierające się szeroko pojęcia wprawiły w końcu ludzi w autentyczny strach, nim wybuchła pierwsza wojna światowa. Potem przyszła inflacja z przyprawiającymi o zawrót głowy cyframi. Gdy inflację powstrzymano, nie nastąpił żaden zwrot, tylko jeszcze gorsze nieszczęście, racjonalizacja i redukcje. W miarę jak rosły sukcesy wyborcze Hitlera, skromnie, ale niepowstrzymanie, stawało się jasne, że ruch ma charakter lawiny. Wyniki wyborcze są dla tego zjawiska znamienne. Gdy wieczorem w dniu przedfaszystowskich wyborów nadchodzą wyniki z poszczególnych regionów, jedna ósma, jedna szesnasta głosów daje już wyobrażenie o całości. Jeżeli dziesięć albo dwadzieścia okręgów *en masse* wybrało pewien kierunek, to

sto pozostałych okręgów nie zmieni tej tendencji. Panuje już duch uniformizacji. Istota świata zbiega się z prawami statystyki, które klasyfikują jego powierzchnię.

W Niemczech faszyzm wygrał pod sztandarem jaskrawie ksenofobicznej, wrogiej kulturze, kolektywistycznej ideologii. Teraz, kiedy pustoszy ziemię, narody muszą z nim walczyć, nie ma innego wyjścia. Ale wcale nie jest powiedziane, że gdy wszystko się skończy, w Europie zapanuje duch liberalny. Narody Europy mogą popaść w tę samą ksenofobię, wrogość wobec kultury i pseudokolektywizm, jakie cechowały faszyzm, przeciwko któremu narody te zmuszone były się bronić. Klęska faszyzmu nie oznacza, że powstrzyma się lawinę.

Zasadą filozofii liberalnej było „zarówno..., jak...”. Dziś wydaje się obowiązywać zasada „albo..., albo...”, i to tak, jak gdyby waga przechyliła się już na tę złą stronę.

#### IZOLACJA PRZEZ KOMUNIKACJĘ

Medium komunikacji izoluje – dotyczy to nie tylko dziedziny duchowej. Załgany głos spikera w radiu utrwała się w umyśle jako obraz języka i przeszkadza ludziom rozmawiać ze sobą, zachwalanie coca-coli zagłusza zapowiedź katastrofy całych kontynentów, model filmowych bohaterów przyświeca widmowo uściskowi nastolatków i zdradzie małżeńskiej. Ale na tym rzecz się nie kończy – postęp dosłownie rozdziela ludzi. Małe okienko na dworcu albo w banku pozwalało urzędnikowi poszeptać z kolegą i podzielić się z nim ubogą tajemnicą; przeszkłone nowoczesne biura, kolosalne sale, gdzie siedzą razem niezliczeni urzędnicy, wydani bez osłony nadzorowi publiczności i menedżerów, nie dopuszczają już żadnych prywatnych rozmówek i idylli. W miejscach urzędowych podatnik nie musi się obawiać, że najemni pracownicy marnują czas. Są izolowani w kolektywie. Medium komunikacji rozdziela ludzi także fizycznie. Samochody zastąpiły kolej. Posiadanie własnego auta redukuje znajomości zawierane w podróży do autostopu, czasem niebezpiecznego. Ludzie podróżują w ścisłej izolacji, na gumowych oponach. Za to w każdym

jednorodzinny samochodzie mówi się o tym samym; rodzinne rozmowy dyktowane są praktycznymi interesami. Każda rodzina o określonych dochodach wydaje tę samą ich część na mieszkanie, kino i papierosy, wedle ustaleń statystyki, i podobnie rozmowy uschematyzowane są według klasy samochodu. Gdy w niedzielę albo w czasie podróży goście spotykają się w restauracjach o identycznym jadłospisie i wystroju w ramach danej kategorii cen, mogą stwierdzić, że wraz z rosnącą izolacją upodobniają się wzajem do siebie. Komunikacja powoduje upodobnienie ludzi przez ich odosobnienie.

#### PRZYCZYNEK DO KRYTYKI FILOZOFII DZIEJÓW

Słyszy się, że gatunek ludzki jest wybrykiem historii naturalnej, ubocznym i chybionym produktem hipertrofii mózgu. Otóż nie. Dotyczy to jedynie rozumu u niektórych jednostek, a w krótkich okresach może całych krajów, gdzie ekonomia pozostawiła takim jednostkom swobodę ruchów. Mózg, ludzka inteligencja jest dostatecznie mocna, by wyznaczać całą epokę w dziejach ziemi. Gatunek ludzki wraz ze wszystkimi swymi maszynami, chemikaliami, siłami organizacyjnymi – dla czegoż bowiem traktować je inaczej niż zęby niedźwiedzia, skoro służą temu samemu celowi, tyle że lepiej funkcjonują – jest w tej epoce ostatnim krzykiem adaptacji. Ludzie nie tylko wyprzedzili swych bezpośrednich poprzedników, ale wytępilli ich tak gruntownie, jak bodaj nie uczynił tego żaden z nowszych *species* z innym, nie wyłączając mięsożernych jaszczurów.

W tej sytuacji swoistym kaprysem wydaje się konstruowanie historii powszechnej, jak uczynił to Hegel, ze względu na kategorie takie jak wolność i sprawiedliwość. Kategorie te mają swe źródło w owych nedorzecznym indywiduach, które z punktu widzenia rozwoju całości nic nie znaczą, chyba że przejściowo pomagają stworzyć stosunki społeczne, gdzie produkuje się szczególnie dużo maszyn i chemikaliów dla wzmocnienia gatunku i ujarznienia innych gatunków. W sensie tej poważnej historii wszystkie idee, zakazy, religie, przekonania polityczne są interesujące tylko o tyle,

o ile – niezależnie od swej genezy – wzmacniają albo osłabiają naturalne szanse ludzkości na ziemi albo we wszechświecie. Wyzwolenie mieszczaństwa od niesprawiedliwości epok feudalnych i absolutystycznych przyczyniło się za pośrednictwem liberalizmu do rozkręcenia maszyny, podobnie jak emancypacja kobiety kończy się przysposobieniem do służby wojskowej. Duch – i wszystko, co dobre w jego genezie i istnieniu – jest nieuleczalnie uwikłany w potworność. Surowica, którą lekarz podaje choremu dziecku, pochodzi z zamachu na bezbronne stworzenie. W pieszczotliwych słowach kochanków i w najświętszych symbolach chrześcijaństwa odzywa się apetyt na mięso kozłątka, który to apetyt z kolei trąci dwuznacznym respektem wobec totemicznego zwierzęcia. Zróznicowane pojęcia dotyczące kuchni, kościoła i teatru to jedna z konsekwencji wyrafinowanego podziału pracy, jaki odbywa się kosztem natury w obrębie ludzkiego społeczeństwa i poza nim. Historyczna funkcja kultury polega na zwrotnym wspomaganie tej organizacji. Toteż autentyczna myśl, która się od tego odrywa, rozum w swojej czystej postaci, nabiera rysów szaleństwa, i w oczach tych, którzy mocno stoją na ziemi, zawsze też była szaleństwem. Gdyby ludzie naprawdę myślący mieli odnieść walne zwycięstwo, byłoby to równoznaczne z zagrożeniem mocarstwowej pozycji gatunku. Wówczas słuszna okazałaby się teoria wybryku. Ale teoria ta, cynicznie usłużna wobec krytyki antropocentrycznej filozofii dziejów, sama jest nadto antropocentryczna, aby mieć rację. Rozum gra rolę narzędzia adaptacji, a nie środka uśmierzającego, jak mogłoby się wydawać, gdyby sądzić po użytku, jaki niekiedy czynią zeń jednostki. Jego chytryść polega na tym, by zrobić z ludzi coraz potężniejsze bestie, a nie na doprowadzaniu do tożsamości podmiotu i przedmiotu.

Filozoficzna konstrukcja dziejów powszechnych miałyby pokazać, jak mimo wszelkich manowców i przeszkód konsekwentne dążenie do opanowania natury coraz bardziej stanowczo toruje sobie drogę i integruje wszystkie wewnętrzne właściwości człowieka. Stąd należałoby też wywodzić formy gospodarki, panowania, kultury. Idea nadczłowieka może znaleźć zastosowanie tylko w sensie przejścia ilości w jakość. Jeśli lotnika, który kilkoma

okrężeniami potrafi za pomocą rozpylania określonej substancji oczyścić kontynenty z ostatnich zwierząt, można nazwać nadczłowiekiem w stosunku do troglodyty, to może powstanie też w końcu ludzka super-amfibia, wobec której dzisiejszy lotnik wyda się niewinną jaskółką. Wątpliwe, czy po człowieku w ogóle może powstać autentyczny, o szczebel wyższy w hierarchii gatunek naturalny. Bo antropomorfizm o tyle faktycznie ma słuszość, że historia naturalna nie liczyła się – by tak rzec – z owym fortunnym rzutem, któremu zawdzięcza człowieka. Destrukcyjne zdolności człowieka zapowiadają się tak świetnie, że gdy ten gatunek raz się wyczerpie, pozostanie po nim *tabula rasa*. Albo pożre sam siebie, albo doprowadzi do ruiny całą faunę i florę ziemi, a jeśli ziemia będzie wtedy jeszcze dość młoda, będzie musiała – aby posłużyć się wariantem sławnego wyrażenia – zacząć na daleko niższym szczeblu całe paskudztwo od początku.

Filozofia dziejów, lokując humanistyczne idee jako czynne moce w historii i każąc im na końcu triumfować, zarazem pozbawiła je przynależnej im niewinności. Szydzić, że idee te kompromitowały się zawsze, ilekroć nie stała za nimi ekonomia, czyli przemoc, to szydzić ze słabości, i w szyderstwie tym autorzy mimowolnie identyfikowali się z uciskiem, który chcieli zlikwidować. W filozofii dziejów powtarza się to, co zdarzyło się w chrześcijaństwie: dobro, które naprawdę wydane jest na pastwę cierpienia, przebrane zostaje za siłę, która wyznacza bieg świata i na końcu triumfuje. Ubóstwia się dobro jako ducha dziejów lub przynajmniej ich immanentną zasadę. W ten sposób jednak nie tylko obraca się dzieje w ich przeciwieństwo, lecz także zniekształca się samą ideę, która ma przełamać konieczność, logiczny bieg wydarzeń. Niebezpieczeństwo wybryku zostaje zażegnane. Uznając bezsilność za siłę, raz jeszcze przez ten awans się jej zapieramy, wyrzucamy ją z pamięci. Toteż chrześcijaństwo, idealizm i materializm, które same w sobie zawierały też prawdę, ponoszą również winę za łajdactwa, jakie w ich imieniu popełniano. Jako heroldy siły – choćby siły dobra – same stały się dobrze zorganizowanymi siłami historii i jako takie odegrały krwawą rolę w rzeczywistych dziejach ludzkości: rolę narzędzi organizacji.



Ponieważ historia jako korelat jednolitej teorii, jako konstrukcja, nie jest dobrem, a przeciwnie – grozą, to myślenie jest naprawdę elementem negatywnym. Nadzieja na lepsze stosunki, jeśli nie jest czystą iluzją, opiera się nie tyle na zapewnieniu, że ów lepszy stan niezawodnie nastąpi oraz okaże się stanem trwałym i ostatecznym, ile właśnie na braku szacunku wobec tego, co jest tak mocno ugruntowane w powszechnym cierpieniu. Nieskończona cierpliwość, ów nigdy nie wygasający czuły pociąg stworzenia do ekspresji i światła, który wydaje się łagodzić i uśmierzać gwałtowność twórczego rozwoju, nie przedstawia – jak racjonalne wersje filozofii dziejów – określonej praktyki jako zbawiennej, nawet praktyki uległości. Pierwszy przeblysłk rozumu, jaki zaznacza się w tym popędzie i prześwieca w myślącej pamięci człowieka, napotyka nawet w najszczęśliwszym dniu nieusuwalną sprzeczność: fatum, którego rozum sam nie może odwrócić.

#### POMNIKI HUMANIZMU

Humanizm zawsze miał swą siedzibę raczej we Francji niż gdziekolwiek indziej. Ale Francuzi już o tym nie wiedzieli. To, co zawierały ich książki, było ideologią, powszechnie już rozpoznaną. Lepsza częśćka wiodła jeszcze własną, oderwaną egzystencję: w tonie głosu, w zwrotach językowych, w sztuce jedzenia, w istnieniu burdeli i pisuarów z lanego żelaza. Jednak już rząd Bluma wypowiedział wojnę tym przejawom szacunku dla jednostki, i nawet konserwatyści niewiele zrobili, by ocalić jego pomniki.

#### Z TEORII PRZESTĘPCY

Kara pozbawienia wolności, tak jak przestępstwo, miała charakter mieszczański. W średniowieczu więziono książęce potomstwo, reprezentujące niewygodne roszczenia do dziedzictwa. Natomiast przestępcę zamęczano na śmierć, aby wpoić masom ludności szacunek dla porządku i prawa, ponieważ przykład surowości i okrucieństwa wychowuje surowych i okrutnych do miłości.

Regularna kara pozbawienia wolności zakłada wzrost zapotrzebowania na siłę roboczą. Odzwierciedla mieszczański sposób życia jako cierpienie. Szeregi cel w nowoczesnym więzieniu przedstawiają monady w autentycznie Leibnicjańskim sensie. „Monady nie mają okien, przez które by cokolwiek mogło się do nich dostać lub z nich wydostać. Właściwości nie mogą się oderwać ani przechadzać poza substancjami, jak to ongiś czyniły jakości zmysłowe scholastyków. Tak więc ani substancja, ani właściwość nie mogą się z zewnątrz dostać do monady”<sup>16</sup>. Monady nie wywierają na siebie wzajemnie wpływu, ich życie regulowane jest i koordynowane przez Boga, względnie przez zarząd.<sup>17</sup> Absolutna samotność, przemocą narzucony zwrot ku własnej jaźni, której cały byt polega na pokonywaniu materiału, w monotonnym rytmie pracy, określają w charakterze upiórów egzystencję człowieka w nowoczesnym świecie. Radykalna izolacja i radykalna redukcja do wciąż tej samej, beznadziejnej nicości są tym samym. Człowiek w więzieniu to wirtualny obraz typu burżuazyjnego, jakim człowiek w rzeczywistości dopiero powinien się stać. Komu nie udało się wyrobić w świecie zewnętrznym, ten przedzie w straszliwie czystej postaci obróbkę w więzieniu. Racjonalizacja istnienia więzień, powołująca się na konieczność oddzielenia przestępcy od społeczeństwa lub zgoła poprawy, rozmija się z istotą rzeczy. Więzienia to skrajnie konsekwentny obraz burżuazyjnego świata pracy, znak firmowy, symbolizujący nienawiść ludzi do tego, na co muszą się przerobić. Osobnik słaby, nie nadążający, zdegenerowany musi znosić porządek życia, fachowo narzucony mu przez tych, którzy porządku tego sami nie lubią; zawzięcie odbijają sobie na nim uwewnętrznioną przemoc. Przestępca, któremu przy dokonywaniu przestępstwa chodziło przede wszystkim o samozachowanie, jest naprawdę jaźnią słabszą, bardziej chwiejną; recydywista jest osobnikiem debilnym.

Więźniowie to jednostki chore. Słabość doprowadziła ich do sytuacji, która już zaatakowała ciała i dusze i atakuje dalej.

<sup>16</sup> G.W. Leibniz: *Monadologia*. Przeł. H. Elzenberg. Toruń 1991, § 7, s. 48.

<sup>17</sup> Por. tamże, § 51, s. 58.

Większość z nich była już chora przed popełnieniem czynu, który zawiódł ich do więzienia: chora wskutek własnej konstytucji, chora wskutek panujących stosunków. Inni postąpili tak, jak postąpiłby przy podobnym układzie bodźców i motywów każdy zdrowy – tyle że mieli pecha. Reszta to ludzie gorsi i okrutniejsi niż większość poruszających się na wolności, ludzie osobiście tak źli i okrutni, jak źli i okrutni są faszystowscy panowie przez swoją pozycję. Czyn pospolitego przestępcy jest ograniczony, osobisty, bezpośrednio destrukcyjny. Bardzo prawdopodobne, że żywa substancja, jednakowa u wszystkich, żadną miarą nie mogłaby oprzeć się presji ustroju fizycznego i znoszonego od dzieciństwa indywidualnego losu, które przestępcę doprowadziły do skrajnego czynu, że ty i ja, bez łaski rozeznania, która dzięki splotowi okoliczności stała się naszym udziałem, postąpilibyśmy tak samo jak ten, który popełnił morderstwo. Więźniowie są biernymi ofiarami cierpienia, kara dopełnia się ślepo, jest obcym zdarzeniem, nieszczęściem takim jak rak albo zawalenie się domu. Więzienie to choroba. Świadczą o tym twarze więźniów, ich ostrożny krok, mozolny sposób myślenia. Jako chorzy umieją mówić już tylko o swej chorobie.

Gdy – jak dzisiaj – granice między rozbojem zażywającym szacunku a rozbojem nielegalnym stały się obiektywnie płynne, zacierają się także granice psychologiczne. Dopóki przestępcy byli jednak chorymi, jak w XIX w., więzienie było zniekształconym obrazem ich słabości. Zdolność wyodrębniania się spośród otoczenia jako indywiduum i zarazem komunikowania się z otoczeniem w koncesjonowanych formach, aby się w nim utrzymać – ta zdolność ulegała u przestępcy nadwątleniu. Przestępca reprezentował tę tendencję, głęboko nurtującą żywe istoty, której przewyciężenie jest znakiem rozwoju: tendencję, by zatracić się w otaczającym świecie, zamiast dzień w dzień się z nim borykać, skłonność, by dać sobie spokój, zatonąć w naturze. Freud nazywa to popędem ku śmierci, Caillois mimetyzmem<sup>18</sup>. Tendencja ta przenika wszystko, co sprzeciwia się nieuchronnemu postępowi,

<sup>18</sup> Por. R. Caillois: *Le Mythe et l'Homme*. Paris 1938, s. 125 i nast.

od przestępstwa, które odmawia podążania okreśną drogą aktualnych form pracy, aż po wniosłe dzieła sztuki. Miękkosc wobec rzeczy, bez czego nie istnieje sztuka, niewiele odbiega od zdeperowanego gwałtu, jakim jest przestępstwo. Niemożność powiedzenia „nie”, która nieletnią popycha do prostytucji, warunkuje też kariery przestępcze. W przypadku przestępcy chodzi o to, że negacja nie zawiera w sobie oporu. Tej płynności, która bez określonej świadomości, nieśmiało i bezsilnie – nawet w swych najbardziej brutalnych formach – zarazem imituje i niszczy bezlitosną cywilizację, cywilizacja przeciwstawia mocne mury więzień i zakładów pracy, swój własny kamienny ideał. Według Tocqueville’a republiki mieszczańskie w przeciwieństwie do monarchii nie dokonują gwałtu na ciele, ale godzą bezpośrednio w dusze, i tak też przeciw duszom wymierzony jest mieszczański system karny. Męczennicy ustroju burżuazyjnego nie umierają przez długie dni i nocę łamania kołem, ale giną duchowo, jako niewidoczny dla nikogo przykład, w wielkich więzieniach, które od domów dla obłąkanych różni niemal wyłącznie nazwa.

Faszyzm kasuje jedne i drugie. Koncentracja zarządzania całą produkcją spycha społeczeństwo ponownie na poziom bezpośredniego panowania. Likwidacja pośrednictwa rynku w obrębie narodu pociąga za sobą zanik duchowych form zapośredniczenia, łącznie z prawem. Myślenie, które rozwijało się w toku transakcji, jako rezultat egoizmu zmuszonego do rokowań, sprowadza się już tylko do planowania gwałtem przeprowadzanego zawłaszczenia. Na scenę wkracza faszystowski morderca, czysta postać niemieckiego fabrykanta, nie różniący się od przestępcy już niczym oprócz większej władzy. Droga pośrednia jest już zbędna. Prawo cywilne, które nadal funkcjonowało dla regulowania spraw spornych między przedsiębiorcami przetrwałymi w cieniu wielkiego przemysłu, przedsiębiorcami, stało się czymś w rodzaju sądu rozjemczego, wymiarem sprawiedliwości wobec słabszych, nie broniącym już, choćby kiepsko, interesów pokrzywdzonych – stało się narzędziem terroru. Ochrona prawna – dziś zanikająca – definiowała własność. Monopol, jako doskonała forma własności prywatnej, niszczy pojęcie własności. Z kontraktu państwowego i społecznego

cznego, który faszyzm zastępuje tajnymi porozumieniami potęg, pozostaje już tylko uwewnętrzniony przymus tego, co ogólne, egzekwowany przez sługi faszyzmu wobec reszty ludzkości. W państwie totalnym kara i przestępstwo ulegają likwidacji jako przesady, a świadoma swych politycznych celów jawna zagłada wszystkiego, co stawia opór, szerzy się pod rządami przestępców w całej Europie. Więzienie w porównaniu z obozem koncentracyjnym wydaje się pamiątką dawnych dobrych czasów, jak niegdysiejsza gazeta dla oświeconych, która oczywiście też dopuszczała się odstępstw od prawdy, w porównaniu z magazynem na lśniącym papierze, którego zawartość literacka – choćby szło o Michała Anioła – jeszcze bardziej niż ogłoszenia spełnia funkcję raportu o stanie interesów, znaku panowania i reklamy. Izolacja, którą więźniom kiedyś narzucano z zewnątrz, wniknęła tymczasem w ciało i krew jednostek. Ich wyćwiczone dusze i ich szczęście są puste jak więzienna cela, bez której możnowładcy mogą się już obejść, ponieważ przypadła im w udziale cała siła robocza narodów. Kara pozbawienia wolności blednie w obliczu społecznej rzeczywistości.

#### *LE PRIX DU PROGRÈS*

Niedawno odnaleziony list francuskiego fizjologa Pierre'a Flourens, który niegdyś zaznał smutnej sławy zwycięskiego rywala Victora Hugo w wyborach do Akademii Francuskiej, zawiera niezwykle fragment: „Nadal mam wątpliwości, czy należy udzielić zgody na stosowanie chloroformu w powszechnej praktyce operacyjnej. Jak zapewne Panom wiadomo, poświęciłem temu środkowi rozległe studia i na podstawie doświadczeń ze zwierzętami jako pierwszy opisałem jego swoiste właściwości. Skrupuły moje opierają się na prostym fakcie, że operacja pod chloroformem, prawdopodobnie tak samo jak inne znane formy narkozy, stanowi oszustwo. Specyfiki te działają jedynie na pewne ośrodki motoryczne i koordynacyjne, jak również na szczytkową sprawność substancji nerwowej. Substancja ta pod wpływem chloroformu zatracza w znacznej mierze zdolność rejestrowania śladów wrażeń,

ale bynajmniej nie wrażliwość jako taką. Moje obserwacje wskazują – odwrotnie – że w połączeniu z ogólnym paraliżem systemu nerwowego bóle odczuwane są jeszcze gwałtowniej niż w stanie normalnym. Złudzenie publiczności wynika stąd, że pacjent po przeprowadzonej operacji niezdolny jest przypomnieć sobie, co zaszło. Gdybyśmy mówili naszym pacjentom prawdę, zapewne żaden z nich nie zdecydowałby się na ten środek, podczas gdy teraz, wskutek naszego milczenia, nalegają na jego użycie.

Ale nawet pomijając to, że jedyną problematyczną korzyścią jest obejmujące czas operacji osłabienie pamięci, upowszechnienie tej praktyki pociąga za sobą, jak sądzę, inne jeszcze poważne niebezpieczeństwo. Przy rosnącej powierzchowności ogólnego wykształcenia akademickiego naszych lekarzy medycyna mogłaby przez nieograniczone stosowanie tego środka ulec pokusie niefrasobliwego podejmowania coraz bardziej skomplikowanych i trudnych interwencji chirurgicznych. Dziś w służbie badań przeprowadza się doświadczenia na zwierzętach – kiedyś nasi pacjenci mogą stać się bezwiednie osobnikami doświadczalnymi. Jest do pomyślenia, że bolesne bodźce, które wskutek swej swoistej natury mogą przewyższać wszystkie znane uczucia tego rodzaju, wywołują trwale szkody psychiczne w chorym albo wręcz już w trakcie narkozy powodują śmierć wśród nieopisanych męczarni, o czym krewni i świat nigdy się nie dowiedzą. Czy to nie nazbyt wysoka cena za postęp?”

Gdyby Flourens miał w tym liście rację, mroczne drogi boskiej opatrności doczekałyby się raz przynajmniej usprawiedliwienia. Zwierzę pomściłoby swoje cierpienia na oprawcy: każda operacja byłaby wiwisekcją. Zachodziłoby podejrzenie, że zachowujemy się wobec ludzi, ba – wobec stworzeń w ogóle – nie inaczej niż wobec samych siebie po przeżytej operacji, ślepi na mękę. Przestrzeń, która dzieli nas od innych, dla poznania jest tym samym, co czas upływający między nami a cierpieniem naszej własnej przeszłości; stwarza nieprzekraczalną barierę. Utrwalające się panowanie nad przyrodą, medyczna i pozamedyczna technika czerpie siły z tego zaślepienia, jej szansą jest zapomina-

nie. Utrata pamięci jako transcendentálny warunek nauki. Wszelkie urzeczowienie jest zapomnieniem.

#### CZYSSTE PRZERAŻENIE

Gapienie się na nieszczęście ma w sobie coś z fascynacji. Ale zarazem coś z potajemnej zgody. Nieczyste sumienie społeczne, jakie ma każdy, kto uczestniczy w niesprawiedliwości, i nienawiść do spełnionego życia są tak silne, że w krytycznych sytuacjach obracają się przeciwko własnym interesom, jako immanentna zemsta. Francuskie mieszczaństwo miało w sobie fatalną determinację, przypominającą, o ironio, heroiczny ideał faszystów: cieszyło się triumfem swych pobratymców, którego wyrazem była kariera Hitlera, choć triumf ten im samym zagrażał katastrofą – ba, własną katastrofę uważali za dowód słuszności porządku, jaki reprezentowali. Rudymentarną formą takiego zachowania jest stosunek wielu bogaczy do zbiednienia, którego wizję przywołują w racjonalizacjach oszczędności, ukryta skłonność do tego, by – walcząc zajadle o każdy grosz – w danej sytuacji bez walki zrezygnować z całego majątku albo nieodpowiedzialnie nim ryzykować. Faszyzm daje im syntezę żądzy panowania i nienawiści do samych siebie, a przerażeniu w czystej postaci towarzyszy nieodmiennie gest: zawsze tak to sobie wyobrażałem.

#### ZAINTERESOWANIE CIAŁEM

Pod znaną historią Europy przebiega historia podziemna. Składa się na nią los stłumionych i wypaczonych instynktów i namiętności człowieka. Z perspektywy faszystowskiej terażniejszości, kiedy to, co ukryte, wychodzi na światło dzienne, widać także związek historii jawnej z ową mroczną stroną, pomijaną tak w oficjalnej legendzie państw narodowych, jak i w jej postępowej krytyce.

Kalectwem dotknięty jest przede wszystkim stosunek do ciała. Podział pracy, który po jednej stronie umieścił korzyści, a po drugiej pracę, rzucił odium na siłę fizyczną. Im bardziej panującym

niezbędna była praca innych, tym niżej ją ceniono. Praca – jak niewolnik – została naznaczona piętnem. Chrześcijaństwo wysławiało pracę, za to degradowało ciało jako źródło wszelkiego zła. Podczas gdy w Starym Testamencie praca uchodziła za przekleństwo, sprzymierzone z poganinem Machiavellim chrześcijaństwo pochwałą pracy wieściło nowoczesny porządek burżuazyjny. U pustelników, Doroteusa, Mojżesza Rozbójnika, Pawła Protopostawskiego i innych ubogich duchem praca służyła jeszcze bezpośrednio wejściu do królestwa niebieskiego. U Lutra i Kalwina więź między pracą a zbawieniem była już tak zasupłana, że reformacyjne nawoływanie do pracy brzmi niemal jak szyderstwo, kopniak wymierzony robaczce.

Książęta i patrycjusze mogli religijną przepaść, ziejącą między ich doczesnym życiem a wiecznym przeznaczeniem, tuszować myślą o dochodach, jakie wyciągali z pracy innych. Irracjonalność łaski otwierała przed nimi tak czy owak możliwość zbawienia. Ci inni natomiast uginali się pod jeszcze silniejszym naciskiem. Przeczuwali niejasno, że poniżanie ciała przez władzę to nic innego jak ideologiczne odzwierciedlenie ucisku, jakiemu sami podlegają. Los starożytnych niewolników był udziałem wszystkich uciemiężonych aż po czasy kolonialne: uchodzili za gorszych. Z natury istniały dwie rasy, zwierzchników i podwładnych. Emancypacja europejskiego indywiduum związana była z ogólną przemianą w kulturze: rozdarcie tym silniej zaznaczało się w psychice wyemancypowanych, im bardziej słabła presja zewnętrzna. Wyzyskiwane ciało miało uchodzić dla podwładnych za zło, a sprawy ducha, na które inni mieli czas, za najwyższe dobro. W ten sposób Europa uzdolniona została do najwyższych osiągnięć kulturalnych, ale podejrzenie oszustwa, od początku widocznego, wraz z kontrolą nad ciałem wzmocniło też niezdrowy, miłośno-nienawistny stosunek do ciała, który przez wieki przepajał mentalność mas i którego wyrazem jest język Lutra. W stosunku jednostki do ciała, własnego i cudzego, powtarza się irracjonalność i niesprawiedliwość panowania jako okrucieństwo, tak samo odległe od stosunku rozumiejącego i szczęśliwej refleksji, jak panowanie odległe jest od wolności. Doniosłość tego rozpoznał Nietzsche w swej teorii



okrucieństwa, a jeszcze lepiej de Sade; Freudowska teoria narcyzmu i popędu śmierci przynosi interpretację psychologiczną.

Zaprawiona nienawiścią miłość do ciała zaznacza się we wszystkich nowożytnych kulturach. Ciało, jako podrzędne, zniewolone, zostaje raz jeszcze wyszydzone i odepchnięte, a zarazem jako to, co zakazane, urzeczowione, wyobcowane – jest obiektem pożądania. Dopiero kultura zna ciało jako rzecz, którą można posiadać, dopiero w kulturze ciało odróżnia się od ducha – kwintesencji mocy i władzy – jako przedmiot, martwa rzecz, *corpus*. W autodegradacji człowieka do ciała natura mści się za to, że człowiek zdegradował ją do przedmiotu panowania, do surowca. Przymus okrucieństwa i destrukcji wyrasta z organicznego stłumienia intymnego stosunku do ciała – tak jak zgodnie z genialną intuicją Freuda wstręt rodzi się wówczas, gdy wraz z postawą wyprostowaną, oddaleniem od ziemi, organicznemu stłumieniu ulega zmysł powonienia, który przyciągał samca do menstruującej samicy. W cywilizacji zachodniej, a zapewne w ogóle w każdej, cielesność staje się tabu, przedmiotem przyciągania i niechęci. W Grecji i w czasach feudalnych wśród panów stosunek do ciała warunkowało jeszcze to, że osobista sprawność fizyczna była jednym z warunków panowania. Dbano o ciało miała – najwnie – swój społeczny cel. Formuła *kalos kagathos* była tylko w części pozorem, gdyż w części gimnazjum było elementem podtrzymywania władzy, przynajmniej jako trening władczej postawy. Gdy panowanie w całości przybiera formę burżuazyjną, zapośredniczoną przez handel i komunikację, a na dobre wskutek uprzemysłowienia, następuje formalna zmiana. Ludzkość pozwala się odtąd zniewalać już nie mieczem, ale za pomocą gigantycznej aparatury, która ostatecznie zresztą ponownie kuje miecze. Racjonalny sens wywyższania męskiego ciała zanika; romantyczne próby odrodzenia ciała w dziewiętnastym i dwudziestym wieku wiodą jedynie do idealizacji ciała martwego i okaleczonego. Nietzsche, Gauguin, George, Klages rozpoznali bezimienne głupstwo, będące rezultatem postępu. Ale wyciągnęli stąd fałszywy wniosek. Nie zdemaskowali nieprawości, która dzieje się dziś, a uświęcili nieprawość dawną. Odwrot od mechanizacji stał się ozdóbką przemysłowej

kultury masowej, która nie może obejść się bez szlachetnych gestów. Artyści wbrew woli przyrządzili utracony obraz jedności duszy i ciała dla potrzeb reklamy. Pochwała przejawów witalności, od blond bestii do wyspiarzy z południowych mórz, prowadzi nieuchronnie do filmów o egzotycznym wystroju, plakatów reklamujących witaminy i kremy do pielęgnacji skóry, w których wyraża się immanentny cel reklamy: nowy, dorodny, piękny, szlachetny typ człowieka, Wódz i jego drużyna. Faszystowscy wodzowie znowu sami biorą do ręki narzędzia mordy, zabijają więźniów strzałem z rewolweru i razami pejsza, ale nie dzięki swej fizycznej przewadze, tylko dlatego, że owa gigantyczna aparatura i jej prawdziwi panowie – którzy ciągle jeszcze sami tego nie robią – dostarczają im ofiary racji stanu do piwnic kwatery głównej.

Korpusu nie da się z powrotem przemienić w ciało. Korpus, choćby najbardziej sprawny i wyćwiczony, pozostaje zwłokami. Transformacja w martwość, zapisana w nazwie, była częścią długotrwałego procesu przerabiania natury na tworzywo i materię. Dorobek cywilizacyjny jest produktem sublimacji, owej nabytej miłosnej nienawiści do ciała i ziemi, od których oderwało ludzi panowanie. Medycyna to produkt psychicznej reakcji na korporealizację człowieka, technika to produkt psychicznej reakcji na urzeczowienie całej natury. Mordercy, oprawcy, zezwierzęceni olbrzymi, których władcy, legalni i nielegalni, wielcy i mali, potajemnie wykorzystują w charakterze egzekutorów, brutale, którzy zawsze znajdują się pod ręką, gdy trzeba kogoś załatwić, uczestnicy linczów i członkowie Ku-Klux-Klanu, siłacz, który zrywa się z miejsca, gdy ktoś odważy się szemrać, straszne typy, na których pastwę wydany jest każdy, kto nie czuje nad sobą ochronnych skrzydeł władzy, kto traci pieniądze i stanowisko, wszelkiego rodzaju wilkołaki, wiodące żywot w mroku historii i podtrzymujące strach, bez którego niemożliwe byłoby panowanie – to ci, u których nienawistna miłość do ciała manifestuje się jawnie i bezpośrednio, którym uraz urzeczowienia każe bezcześcić wszystko, czego dotkną, niszczyć wszystko, co zobaczą, w ślepej furii powtarzać na żywym obiekcie proces, którego nie mogą cofnąć: rozdarcie życia na ducha i jego przedmiot. Człowiek nieodparcie

ich pociąga, mordercy chcą zredukować człowieka do ciała, nikomu i niczemu nie wolno żyć. Taka, niegdyś starannie hodowana i pielęgnowana przez zwierzchników świeckich i duchowych wrogość podwładnych wobec życia, które im zniszczono, życia, z którym dziś homoseksualnie i paranoicznie obcują przez morderczy cios, zawsze była niezbędnym instrumentem sztuki rządzenia. Wrogi stosunek zniewolonych do życia jest niewyczerpaną historyczną siłą mrocznej strony dziejów. Nawet purytański eksces, pijaństwo, to rozpaczliwy akt zemsty na życiu.

Umiłowanie natury i przeznaczenia w totalitarnej propagandzie to jedynie wątła reakcja upozorowana na uwięzienie w ciele, na nieudaną cywilizację. Od ciała nie można się uwolnić, więc się je wysławia, gdy nie ma się swobody, by je maltretować. „Tragiczny” światopogląd faszystów to ideologiczny wieczór kawalerski przed krwawymi godami. Ci, którzy wysławiają ciało, gimnastycy i skauci, zawsze mieli pociąg do zabijania, jak miłośnicy przyrody do myślistwa. Widzą w ciele jedynie ruchomy mechanizm, części zginające się w stawach, mięśnie jako wymoszczenie szkieletu. Manipulują ciałem, obchodzą się z jego członkami tak, jak gdyby były już oddzielone. Żydowska tradycja przechowuje strach przed mierzeniem człowieka metrową miarką, ponieważ mierzy się zmarłych – do trumny. W tym właśnie lubują się manipulatorzy ciała. Mierzą innych nieświadomie spojrzeniem fabrykanta trumien. Zdradzają się dopiero, podając wyniki: mówią o człowieku, że jest długi, krótki, tłusty, ciężki. Interesuje ich choroba, przy jedzeniu wyglądają już śmierci współbiesiadnika, a przejmowanie się zdrowiem bliźnich to jedynie wątła racjonalizacja tego zainteresowania. Język dotrzymuje im kroku. Zamienia spacer w ruch, a potrawy w kalorie – podobnie jak w potocznej angielszczyźnie i francuszczyźnie to samo słowo oznacza żywy las i drewno. Cyframi śmiertelności społeczeństwo degraduje życie do procesu chemicznego.

W szatańskim poniżeniu więźnia obozu koncentracyjnego, jakie nowoczesny oprawca bez żadnego racjonalnego sensu dorzuca do męczeńskiej śmierci, przejawia się niewysublimowany, choć tłumiony bunt wyklętej natury. Bunt ten dotyczy w całej potworności

męczenników miłości, rzekomych przestępców seksualnych i libertynów, ponieważ seks to ciało nie zredukowane, ekspresja, to, czego męczennicy miłości potajemnie i desperacko szukają. Swoboda życia płciowego przeraża mordercę jako utracona bezpośredniość, pierwotna jedność, w której nie umie już żyć. Jedność ta jest martwa, a przecież wstaje i ożywa. Morderca zatem sprowadza wszystko do jednego, sprowadzając wszystko do nicości, ponieważ musi zdławić jedność w samym sobie. Ofiara reprezentuje dlań życie, które przetrwało rozdział – to życie zatem ma zostać złamane, a uniwersum niechaj wypełni kurz i abstrakcyjna władza.

#### SPOŁECZEŃSTWO MASOWE

Uzupełnieniem kultury gwiazd jest społeczny mechanizm, który zrównuje wszystko, co się wyróżnia, gwiazdy są tylko wzorami dla ogarniającej cały świat konfekcji oraz dla nożyc prawniczej i ekonomicznej sprawiedliwości, obcinających ostatnie zwisające niteczki.

#### *Dopisek*

Pogląd, że niwelacji i standaryzacji ludzi odpowiada z drugiej strony spotęgowanie indywidualności w tak zwanych osobowościach przywódczych, na miarę ich władzy, jest błędny i sam stanowi część ideologii. Dzisiejsi faszystowscy władcy są nie tyle nadludźmi, co funkcjami własnego aparatu reklamy, punktami przecięcia identycznych reakcji niezliczonych mas. Jeżeli w psychologii dzisiejszych mas Wódz nie reprezentuje już ojca, a raczej kolektywną i nieskończenie spotęgowaną projekcję bezsilnego Ja każdej jednostki, to postaci wodzów rzeczywiście temu odpowiadają. Nie darmo wyglądają jak fryzjerzy, prowincjonalni aktorzy i rewolwerowcy dziennikarstwa. Jakaś część ich moralnej siły polega właśnie na tym, że sami w sobie bezsilni, podobni do pierwszego lepszego, ucieleśniają jako reprezentanci wszystkich innych ogrom władzy, choć sami nadal są tylko pustymi miejscami, na które akurat padła władza. Nie stanowią bynajmniej wyjątku od

zasady rozkładu indywidualności, przeciwnie, dotknięta rozkładem indywidualność triumfuje w nich i poniekąd odbiera nagrodę za rozkład. Wodzowie stali się dokładnie tym, czym po trosze zawsze byli w ciągu całej epoki mieszczańskiej – aktorami grającymi rolę wodzów. Między indywidualnością Bismarcka a indywidualnością Hitlera dystans jest nie mniejszy niż między prozą *Myśli i wspomnień* a żargonem *Mein Kampf*. W walce z faszyzmem sprawą nie najmniej ważną jest sprowadzenie napuszonych wizerunków Wodza do rozmiarów ich nicości. Film Chaplina utrafił w sedno przynajmniej jeśli chodzi o podobieństwo między golarzem z getta a dyktatorem.

#### SPRZECZNOŚCI

Moralność jako system, z twierdzeniami podstawowymi i wywiedzionymi, niezłomnie logiczny, niezawodny w zastosowaniu do każdego dylematu moralnego – oto czego żąda się od filozofów. Filozofowie z reguły spełniali te oczekiwania. Nawet jeśli nie dostarczali systemu praktycznego, rozbudowanej kazuistyki, to z systemu teoretycznego umieli zawsze wywieść posłuszeństwo wobec zwierzchności. Na ogół, z całym luksusem argumentów zróżnicowanej logiki, oglądu i oczywistości, raz jeszcze uzasadniali całą skalę wartości, które publiczna praktyka już była usankcjonowała. „Oddawajcie cześć bogom w tradycyjnej rodzimej religii” – powiada Epikur<sup>19</sup>, a jeszcze Hegel mu wtóruje. Od tych, którzy wzdragają się przed takim wyznaniem wiary, tym natarczywiej żąda się podania gotowej zasady ogólnej. Jeśli myślenie nie zadowala się prostym usankcjonowaniem panujących reguł, musi zalecać się większą pewnością siebie, uniwersalizmem i autorytatywnością niż wtedy, gdy tylko usprawiedliwia to, co i tak już obowiązuje. Uważasz, że panująca władza jest niesprawiedliwa, wolisz może, żeby zamiast władzy panował chaos? Krytykujesz uniformizację życia i postęp? Mamy wieczorem zapalać świece, a nasze miasta wypełniać smród odpadów, jak w średniowieczu?

<sup>19</sup> *Die Nachsokratiker* T. 1. 72a (Opr. Wilhelm Nestle). Jena 1923, s. 195.

Nie podobają ci się rzeźnie – czy społeczeństwo ma odtąd żywić się surowymi warzywami? Pozytywna odpowiedź na takie pytania, jakkolwiek absurdalna, znajduje posłuch. Polityczny anarchizm, rękodzielnicza reakcja kulturalna, radykalny wegetarianizm, niedorzeczne sekty i partie mają tak zwaną siłę atrakcji. Doktryna musi tylko być ogólna, pewna siebie, uniwersalna i imperatywistyczna. Nie do zniesienia są próby wyminięcia alternatywy „albo-albo”, nieufność wobec abstrakcyjnej zasady, nieomylność bez doktryny.

Rozmawiają dwaj młodzi ludzie:

A: Nie chcesz być lekarzem?

B: Lekarze zawodowo mają wciąż do czynienia z umierającymi, to znieczuła. W dodatku przy postępującej instytucjonalizacji lekarz reprezentuje wobec chorego zakład i jego hierarchię. Często kusi go, by występować jako administrator śmierci. Staje się agentem wielkiego przemysłu wobec konsumentów. Gdy chodzi o samochody, to jeszcze pół biedy, ale gdy dobrem, którym się zarządza, jest życie, a użytkownicy – pacjentami, nie chciałbym znaleźć się w takiej sytuacji. Zawód lekarza domowego był może bezpieczniejszy, ale teraz upada.

A: Więc uważasz, że nie powinno wcale być lekarzy, albo niech wrócą dawni znachorzy?

B: Tego nie powiedziałem. Zgroza mnie bierze tylko na myśl, że sam miałbym zostać lekarzem, a tym bardziej tak zwanym lekarzem naczelnym, zarządzającym masowym szpitalem. Mimo to uważam naturalnie, że lepiej niech będą lekarze i szpitale, niż żeby chorych zostawiać ich losowi. Nie chciałbym też być prokuratorem, choć pozostawianie wolnej ręki mordercom i rabusiom wydaje się daleko większym złem niż istnienie cechu, który posyła ich do więzienia. Sprawiedliwość jest racjonalna. Nie jestem przeciwko racjonalności, chcę tylko rozpoznać, w jakiej postaci występuje.

A: Popadasz w sprzeczność. Sam nieustannie czerpiesz korzyści z istnienia lekarzy i sędziów. Jesteś tak samo winny jak oni. Tyle że nie chcesz obarczać się pracą, którą inni wykonują za ciebie. Twoja własna egzystencja zakłada zasadę, której chciałbyś się wymknąć.

B: Tego się nie wypieram, ale sprzeczność jest tu konieczna. Jest odpowiedzią na obiektywne sprzeczności społeczeństwa. Przy

tak zróżnicowanym podziale pracy jak dzisiejszy w jakimś miejscu może dojść do potworności, za którą winę ponoszą wszyscy. Jeśli się rozpowszechni, ba – jeśli choćby drobna część ludzi sobie to uświadomi, domy wariatów i zakłady karne mogłyby może stać się bardziej ludzkie, a sądy na koniec w ogóle niepotrzebne. Ale nie dlatego chcę zostać pisarzem. Chciałbym po prostu jaśniej uprzytomnić sobie straszliwy stan, w jakim wszystko się znajduje.

A: Gdyby wszyscy myśleli tak jak ty, i nikt nie miałby ochoty brudzić sobie rąk, nie byłoby ani lekarzy, ani sędziów i świat wyglądałby jeszcze bardziej przerażająco.

B: Otóż wydaje mi się to wątpliwe, bo gdyby wszyscy myśleli tak jak ja, to spodziewam się, że nie tylko skurczyłyby się środki zaradcze przeciwko złu, ale i samo zło. Ludzkość ma jeszcze inne możliwości. Nie jestem całą ludzkością i po prostu nie mogę myśleć tak, jakbym występował w jej imieniu. Moralna reguła, że każdy mój uczynek mógłby nadawać się na powszechną maksymę, jest bardzo problematyczna. Pomija historię. Dlaczego moja niechęć do zawodu lekarza miałaby być równoznaczna z poglądem, że w ogóle nie ma być lekarzy? W rzeczywistości jest tylu ludzi, którzy świetnie nadają się na lekarzy i mają spore szanse nimi zostać. Jeżeli potrafią postępować moralnie w granicach, jakie dziś zakreślono tej profesji, żywią dla nich szacunek. Może przyczyniają się nawet do umniejszenia zła, które ci opisałem, może jednak pogłębiają je mimo całej swej fachowej sprawności i moralności. Moja egzystencja, tak jak ją sobie wyobrażam, moja zgroza i moja wola poznania wydają mi się tak samo uprawnione jak zawód lekarza, nawet jeśli nie zdołam bezpośrednio nikomu dopomóc.

A: A gdybyś wiedział, że dzięki medycznym studiom zdołasz kiedyś uratować życie ukochanej osobie, która bez twojej pomocy byłaby nieuchronnie skazana, czy nie zdecydowałbyś się natychmiast?

B: Prawdopodobnie, ale sam widzisz, że twoje upodobanie do nieubłaganej konsekwencji prowadzi cię do absurdalnych przykładów, podczas gdy ja z moim niepraktycznym uporem i moimi sprzecznościami pozostałem przy zdrowym rozsądku.

Ta rozmowa powtarza się zawsze, ilekroć ktoś nie chce w obliczu praktyki zrezygnować z myślenia. Taki ktoś ma logikę

i konsekwencję zawsze przeciwko sobie. Kto jest przeciwny wiwisekcji, temu nie wolno nawet odetchnąć, gdyby ten oddech miał kosztować życie jednego bakcyła. Logika służy postępowi i reakcji, w każdym razie rzeczywistości. Ale w dobie radykalnie realistycznego wychowania rozmowy stały się rzadsze, a neurotycznemu B trzeba będzie nadludzkiej siły, by nie ozdrowieć.

## NOTATKA

Między czterdziestką a pięćdziesiątką ludzie czynią zazwyczaj pewne zdumiewające doświadczenie. Odkrywają, że większość tych, z którymi wzrastali i pozostali w kontakcie, wykazuje zaburzenia w zwyczajach i świadomości. Jeden zaniedbuje się w pracy do tego stopnia, że interes podupada, inny rozbija swoje małżeństwo i winy za to bynajmniej nie ponosi żona, trzeci dopuszcza się malwersacji. Ale nawet ci, u których nie zachodzą tak radykalne wydarzenia, zdradzają oznaki degrengolady. Rozmowa z nimi staje się jałowa, hałaśliwa, bełkotliwa. Przedtem człowiek znajdował także w innych źródło duchowej inspiracji, starzejąc się odnosi wrażenie, że bodaj już tylko on żywi jakieś szersze zainteresowania.

Najpierw skłonny jest traktować ewolucję rówieśników jako niemiły przypadek. Akurat zmienili się na gorsze. Może to sprawa pokolenia i jego szczególnych losów. Na koniec odkrywa, że doświadczenie to jest mu znane, tylko od innej strony: z perspektywy młodego człowieka, który styka się z dorosłymi. Czy nie był wówczas przekonany, że z tym czy owym nauczycielem, wujami i ciotkami, przyjaciółmi rodziców, potem z profesorami na uniwersytecie albo z szefem coś nie gra? Objawiali jakieś śmieszne, zwariowane cechy, albo też przestawanie z nimi było jałowe, uciążliwe, rozczarowujące.

Wtedy nie zastanawiał się nad tym, traktował niższość dorosłych po prostu jako fakt naturalny. Teraz uzyskuje potwierdzenie: w danych warunkach, przy zachowaniu poszczególnych sprawności, technicznych lub intelektualnych, egzystencja już w wieku męskim prowadzi do kretynizmu. Światowcy nie stanowią tu



wyjątku. Jak gdyby ludzi za karę, że zdradzili nadzieje młodości i dostosowali się do świata, porażała przedwczesna ruina.

### *Dopisek*

Dzisiejszy rozkład indywidualności każe nie tylko traktować tę kategorię jako historyczną, ale wzbudza wątpliwości co do jej pozytywnego charakteru. niesprawiedliwość, jakiej doświadcza indywiduum, w fazie konkurencji była jego własną zasadą. Dotyczy to nie tylko funkcji jednostki i jej partykularnych interesów w społeczeństwie, ale także wewnętrznej kompozycji samej indywidualności. Indywidualność przyświeca emancypacji człowieka, ale jest też rezultatem tych właśnie mechanizmów, od których ludzkość ma się emancypować. Samoistność i nieporównywalność indywiduum jest krystalizacją oporu przeciwko ślepej, dławiącej potędze irracjonalnej całości. Opór ten był jednak historycznie możliwy tylko dzięki temu, że ślepe i irracjonalne było owo samoistne i nieporównywalne indywiduum. Jednocześnie to, co bezwzględnie przeciwstawia się całości jako partykularność, pozostaje w złym, nieprzejrzywym związku z istniejącym stanem rzeczy. Na najbardziej indywidualne, integralne cechy danego człowieka składa się zarazem to, co nie zostało zawłaszczone przez panujący system, co szczęśliwie przetrwało, oraz to, co jest znamię okaleczeń, o jakie system przyprowadza swoich członków. Powtarzają się w nich hipertroficznym zasadnicze cechy systemu: w chciwości – trwała własność, w hipochondrii – bezrefleksyjne samozachowanie. Za pomocą tych cech indywiduum stara się kurczowo bronić przed przymusami natury i społeczeństwa, przed chorobą i bankructwem – ale zarazem cechy te siłą rzeczy przybierają charakter przymusów. W najskrytszych zakamarkach swego wnętrza indywiduum styka się z tą samą władzą, przed którą ucieka w siebie. Ucieczka staje się tedy beznadziejną chimerą. Komédie Moliera świadome są przekleństwa indywiduacji nie mniej niż rysunki Daumiera; natomiast narodowi socjaliści, którzy likwidują indywiduum, sycą się do woli tym przekleństwem i mianują Spitzwega swym klasycznym malarzem.

Zatwardziałe indywiduum reprezentuje lepszą cząstkę tylko w stosunku do zatwardziałego społeczeństwa, nie w sensie absolutnym. Indywiduum ucieleśnia hańbę, jaką jest to, co kolektyw wciąż wyrządza jednostce, i to, co się stanie, gdy jednostek już nie będzie. Wyzbyci jaźni entuzjaści nowego porządku są w prostej linii następcami melancholijnego aptekarza, namiętnego hodowcy róż i politycznego inwalidy z zamierzchłej przeszłości.

#### FILOZOFIA I PODZIAŁ PRACY

Miejsce nauki w społecznym podziale pracy łatwo jest rozpoznać. Zadaniem jej jest gromadzić możliwie największe ilości faktów i funkcjonalnych związków między faktami. Układ musi być przejrzysty. Ma umożliwiać poszczególnym przemysłom natchmiastowe odnalezienie żądanego towaru intelektualnego w poszukiwanym asortymencie. Już gromadzenie odbywa się w znacznej mierze pod kątem określonych zleceń przemysłowych.

Również historyczne dzieła mają dostarczać materiału. Możliwości jego wykorzystania szukać należy nie bezpośrednio w przemyśle, ale – pośrednio – w administracji. Już Machiavelli pisał na użytek książąt i republik, i podobnie dziś pracuje się dla gospodarczych i politycznych komitetów. Historyczna forma stała się przy tym przeszkodą, lepiej układać historyczny materiał od razu według określonych zadań administracyjnych: manipulacji cenami towarów albo nastrojami mas. Prócz administracji i przemysłowych konsorcjów chętnymi klientami są związki zawodowe i partie.

Tak funkcjonującej nauce służy oficjalna filozofia. Jako swego rodzaju taylorizm ducha ma pomagać w udoskonalaniu jego metod produkcji, racjonalizować układ wiadomości, zapobiegać marnotrawstwu intelektualnej energii. Ma wyznaczone sobie miejsce w podziale pracy tak samo jak chemia czy bakteriologia. Te resztki filozofii, które nawołują do średniowiecznej nabożności i do kontemplacji wiecznych bytów, na światowych uniwersytetach jeszcze się od biedy toleruje, ponieważ są takie reakcyjne. Ponadto pełni się jeszcze paru historyków filozofii, którzy nie-

strudzenie wykładają Platona i Kartezjusza, dorzucając, że są przestarzali. Tu i ówdzie dołączy do nich jakiś weteran sensualizmu albo zaprzysięgły personalista. Trzebią z poletka nauki dialektyczne chwasty, by nie wystrzeliły zanadto w górę.

W przeciwieństwie do swych administratorów filozofia oznacza między innymi myślenie, o ile nie kapituluje ono przed panującym podziałem pracy i nie pozwala mu narzucać sobie zadań. Istniejący stan rzeczy wywiera na człowieka presję nie tylko za pośrednictwem przemocy fizycznej i materialnych interesów, ale także przemożną sugestią. Filozofia nie jest syntezą, nauką podstawową ani czapką dla innych nauk, ale wysiłkiem przeciwdziałania sugestii, decyzją na rzecz intelektualnej i rzeczywistej wolności.

Nie oznacza to bynajmniej ignorowania podziału pracy, w tej jego postaci, do jakiej doprowadziło panowanie. Filozofia umie tylko dosłuchać się w nim kłamstwa, tego mianowicie, iż jest on nieunikniony. Filozofia, nie ulegając hipnozie przemożnej siły, śledzi zasadę podziału pracy we wszystkich zakątkach społecznej maszyny, której *a priori* nie należy ani burzyć, ani pchać na nowe tory – należy natomiast jej pojęcie uwolnić od magicznego działania, jakie machina ta wywiera. Gdy urzędnicy, których przemysł utrzymuje w swych intelektualnych resortach – uniwersytetach, kościołach i gazetach – domagają się od filozofii deklaracji zasad, które uprawniałyby ją do przeprowadzania śledztwa, filozofia popada w śmiertelne zakłopotanie. Nie uznaje żadnych abstrakcyjnych norm ani celów, które w przeciwieństwie do norm i celów obowiązujących nadawałyby się do zastosowania w praktyce. Jej wolność od sugestywnej siły *status quo* polega właśnie na tym, że akceptuje mieszczańskie ideały, nie mając dla nich zrozumienia – ideały, które głoszone są, choćby w zniekształconej postaci, przez reprezentantów *status quo*, albo które mimo wszelkiej manipulacji nadal rozpoznać można jako obiektywny cel instytucji technicznych lub kulturalnych. Filozofia wierzy, że podział pracy służyć ma ludziom, a postęp prowadzi do wolności. Dlatego łatwo popada w konflikt z podziałem pracy i postępem. Dostarcza języka, w którym dochodzi do głosu sprzeczność między wiarą a rzeczywistością i trzyma się przy tym ściśle zjawisk

historycznie uwarunkowanych. W przeciwieństwie do gazety nie uważa, by gigantyczny masowy mord był ważniejszy od załatwienia kilku pacjentów zakładu psychiatrycznego. Intrydze polityka, który flirtuje z faszyzmem, nie daje pierwszeństwa przed skromnym linczem, a wrzaskliwej reklamie przemysłu filmowego przed intymnym anonsem przedsiębiorstwa pogrzebowego. Słabość do wielkości jest jej nieznaną. Toteż w stosunku do istniejącego stanu rzeczy jest zarazem obca i pełna zrozumienia. Oddaje głos przedmiotowi, ale wbrew jego woli; filozofia jest głosem sprzeczności, która bez niej nigdy nie stanie się głośna i może w milczeniu triumfować.

## MYŚL

Owszem, pogląd, że prawda danej teorii to tyle, co jej owocność, jest błędny. Niektórzy jednak, jak się zdaje, przyjmują pogląd wręcz przeciwny. Uważają, że teoria nie musi mieć żadnego zastosowania w myśleniu, do tego stopnia, że może sobie tego w ogóle oszczędzić. Opacznie pojmują każdą wypowiedź w sensie ostatecznej deklaracji, przykazania albo tabu. Chcą podporządkowywać się idei jak bogu albo atakować ją jak bożka. Brak im wolności w stosunku do idei. Do istoty prawdy należy, że podmiot aktywnie w niej uczestniczy. Możemy słuchać zdań, które same w sobie są prawdziwe, ale doświadczymy ich prawdy tylko pod warunkiem, że będziemy zarazem myśleć i pójdziemy w myślach dalej.

Fetyszizm ów dochodzi dziś drastycznie do głosu. Za myśl jest się pociąganiem do odpowiedzialności jak gdyby była ona bezpośrednio praktyką. Nie tylko słowo, wymierzone we władzę, ale także słowo, które porusza się po omacku, eksperymentując, igrając z możliwością błędu, już z tej racji jest napiętnowane. A przecież niedoskonałość i świadomość tej niedoskonałości znamionuje także i przede wszystkim tę myśl, za którą warto umrzeć. Twierdzenie, że prawda jest całością, okazuje się tym samym, co twierdzenie przeciwne, że mianowicie prawda jest zawsze tylko cząstkowa. Najbardziej żalonym usprawiedliwie-

niem, jakie intelektualisci wynaleźli dla oprawców – a pod tym względem w ostatnim dziesięcioleciu nie można im zarzucić opieszałości – jest to, że myśl ofiary, ta myśl, za którą ją zamordowano, była błędna.

#### CZŁOWIEK I ZWIERZĘ

Idea człowieka w dziejach Europy wyraża się w różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Bezrozumne zwierzęta są dowodem godności człowieka. Opozycję ta wyznawali tak uporczywie i zgodnie wszyscy prekursorzy myśli burżuazyjnej, starożytni Żydzi, stoicy i Ojcowie Kościoła, a następnie średniowiecze i czasy nowożytne, że – jak skądinąd niewiele idei – weszła ona na trwałe do inwentarza zachodniej antropologii. Uznawana jest i dzisiaj. Behawioryści tylko pozornie o niej zapomnieli. Fakt, że stosują do ludzi te same formuły i rezultaty, jakie bez żadnych zahamowań uzyskują w trakcie potwornych eksperymentów na zwierzętach, poświadcza tę różnicę w szczególnie perfidny sposób. Wniosek, wyciągnięty z okaleczonych zwierząt, nie pasuje do zwierząt na wolności, pasuje natomiast do dzisiejszych ludzi. Przez zbrodnię dokonaną na zwierzęciu dowodzi, że pośród całego stworzenia człowiek, i tylko człowiek, dobrowolnie gotów jest funkcjonować tak mechanicznie, ślepo i automatycznie jak mechaniczne, ślepe i automatyczne są konwulsje związanej ofiary, do której dobiera się fachowiec. Profesor przy stole sekcyjnym definiuje je naukowo jako odruchy, wróżbici przy ołtarzu głosili, że są to znaki dawane przez bogów. Człowiekowi dany jest bezlitosny rozum; zwierzęciu, z którego człowiek wyciąga krwawe wnioski, dane jest tylko bezrozumne przerażenie, instykt ucieczki, którą mu odcięto.

Brak rozumu nie ma słów. Wymowne jest posiadanie rozumu, panujące nad jawną stroną historii. Cała ziemia przyświadcza chwale człowieka. W czasie wojny i pokoju, na arenie i w rzeźni, od powolnej śmierci słonia, którego prymitywne hordy ludzkie powalały w ramach pierwotnej gospodarki planowej, aż do sprawnego wykorzystywania zwierząt dzisiaj – bezrozumne stworzenia zawsze stykały się z rozumem. Ten widoczny proces

przesłania oprawcom proces niewidoczny: istnienie bez światła rozumu, egzystencję samego zwierzęcia. Tu dopiero psychologia znalazłaby swój właściwy temat, ponieważ jedynie życie zwierząt przebiega zgodnie z impulsami duszy; gdy psychologia musi ludzi wyjaśniać, znaczy to, że ludzie ulegli regresji i zniszczeniu. Gdy ludzie wzywają na pomoc psychologię, skąpy obszar ich bezpośrednich relacji zostaje jeszcze bardziej zawężony, raz jeszcze stają się dla siebie rzeczami. Odwoływanie się do psychologii po to, by zrozumieć innych, to hańba, odwoływanie się do psychologii po to, by wyjaśnić swoje własne motywy, to sentymentalizm. Psychologia zwierząt zaś straciła z oczu swój przedmiot, pośród swych wymyślnych pułapek i labiryntów zapomniała, że mówić o duszy, rozpoznawać duszę przystoi właśnie i tylko w przypadku zwierząt. Nawet Arystoteles, który przyznawał zwierzętom duszę, choć niższej kategorii, wołał rozprawiać o ciałach, o częściach, ruchach i rozplodzie niż o właściwej egzystencji zwierzęcia.

Świat zwierzęcia jest pozbawiony pojęć. Nie ma słowa, które w strumieniu zjawisk uchwyciłoby to, co identyczne, w przemianie egzemplarzy – ten sam rodzaj, w zmiennych sytuacjach – tę samą rzecz. Jakkolwiek nie brak możliwości rozpoznawania tego, co identyczne, identyfikacja ogranicza się do tego, co zostało wyznaczone przez życie. W strumieniu nie ma nic, co byłoby określone jako stałe, a przecież wszystko pozostaje jednym i tym samym, ponieważ nie ma trwałej wiedzy o przeszłości i nie ma jasnej perspektywy przyszłości. Zwierzę słucha, gdy zawołać je po imieniu i nie ma jaźni, jest zamknięte w sobie, a jednocześnie obnażone, styka się zawsze z nowym przymusem, nie wykracza poza niego ideą. Braku pociechy nie wynagradza złagodzenie strachu, niedostatku świadomości szczęścia nie rekompensuje nieobecność smutku i bólu. Aby szczęście stało się czymś substancjalnym, dodając do istnienia śmierć, potrzeba identyfikującej pamięci, uśmierzającego poznania, idei religijnej albo filozoficznej, krótko mówiąc – pojęcia. Istnieją szczęśliwe zwierzęta, ale jakże krótki oddech ma to szczęście! Trwanie zwierzęcia, nie przerwane wyzwalamą myślą, jest smętne i depresyjne. Aby ujść czczości istnienia, niezbędny jest opór, którego kręgosłupem jest język.

Nawet najsilniejsze zwierzę jest nieskończenie debilne. Nauka Schopenhauera, zgodnie z którą wahadło życia porusza się między bólem a nudą, między odosobnionymi momentami zaspokojonego popędu i nieskończonego pożądania, stosuje się dokładnie do zwierzęcia, które nie może poznaniem wstrzymać przeznaczenia. W duszy zwierzęcia założone są poszczególne uczucia i potrzeby człowieka, ba – elementy ducha, ale bez oparcia, jakie daje tylko organizujący rozum. Najlepsze dni upływają w skrzętnej ruchliwości jak sen, który zwierzę i tak zaledwie umie odróżnić od jawy. Nie zna wyraźnej granicy między zabawą a powagą; szczęśliwego przebudzenia z koszmaru do rzeczywistości.

W baśniach różnych narodów powtarza się przemiana człowieka w zwierzę jako kara. Być uwięzionym w ciele zwierzęcia uchodzi za potępienie. Dla dzieci i ludów wyobrażenie takiej metamorfozy jest czymś bezpośrednio zrozumiałym i swojskim. Również wiara w wędrówkę dusz w najstarszych kulturach traktuje postać zwierzęcą jako karę i udrękę. Niema dzikość w spojrzeniu zwierzęcia świadczy o tej samej grozie, jaką napawała człowieka metamorfoza. Każde zwierzę przypomina o bezdennym nieszczęściu, jakie wydarzyło się w czasach. W baśni wyraża się człowiecza intuicja. Jeżeli jednak książę z bajki zachował rozum, by w stosownym czasie móc wypowiedzieć swe cierpienie i by wróżka mogła go wybawić, to przez brak rozumu zwierzę wiecznie skazane jest na swoją postać, chyba że człowiek, który z racji przeszłości stanowi z nim jedno, znajdzie zbawczą formułę i u kresu czasów zmiękczy kamienne serce nieskończoności.

Ale dla istoty rozumnej troska o nierozumne zwierzę jest próżnym zajęciem. Zachodnia cywilizacja pozostawia je kobietom. Kobiety nie mają samodzielnego udziału w cnotach, z jakich wyrosła ta cywilizacja. Mężczyźni iść w świat i z życiem się zmagać, budować i działać<sup>20</sup>. Kobieta nie jest podmiotem. Nie produkuje sama, a opiekuje się produkującymi – żywy pomnik dawno minionych czasów zamkniętej gospodarki domowej. Wymuszony przez mężczyznę podział pracy nie był dla niej korzystny.

<sup>20</sup> Por. F. Schiller: *Pieśń o dzwonie* (przyp. tłum.).

Stała się ucieleśnieniem funkcji biologicznych, wizerunkiem natury, której tłamszenie było tytułem do chwały cywilizacji. Bezgraniczne panowanie nad naturą, przemienianie kosmosu w nieskończony rewir łowiecki było marzeniem tysiącleci. Do tej miary przykrojona była idea człowieka w społeczeństwie mężczyzn. Na tym polegał sens rozumu, którym człowiek się szczycił. Kobieta była mniejsza i słabsza, między nią a mężczyzną zachodziła różnica, której kobieta nie mogła przewartościować, różnica założona przez naturę, coś najbardziej zawstydzającego i poniżającego w społeczeństwie mężczyzn. Dopóki prawdziwym celem jest opanowanie natury, biologiczna niższość pozostaje stygmatem, naturalna słabość pozostaje piętnem prowokującym do użycia przemocy. Kościół, który w toku historii nie pominął bodaj żadnej okazji, by wypowiedzieć się miarodajnie w kwestii popularnych instytucji – jak niewolnictwo, krucjaty czy zwykłe pogromy – mimo *Ave* przyłączył się przecież do Platońskiej oceny kobiety. Obraz bolesnej Matki Bożej był koncesją na rzecz pozostałości matriarchatu. Obraz ten, który miał wyzwolić kobietę ze stanu niższości, służył zresztą kościołowi również do usankcjonowania tejże niższości. „Wystarczy – woła prawowity syn kościoła, de Maistre – w pewnej mierze zlikwidować wpływ boskiego prawa w chrześcijańskim kraju, ba – wystarczy wpływ ten osłabić, utrzymując swobodę, jaka wynika zeń dla kobiety, a ujrzymy wkrótce jak swoboda ta, sama w sobie szlachetna i wzruszająca, rychło wyradza się w bezwstyd. Stałyby się posępnymi narzędziami powszechnego upadku, który w krótkim czasie poraziłby żywotne części państwa. Upadek przerodziłby się w zgniliznę i gwałtownym rozkładem szerzyłby hańbę i zgrozę”<sup>21</sup>. Terror procesów czarownic, jaki sprzymierzone gangi feudalne w obliczu niebezpieczeństwa zastosowały wobec ludności, był zarazem triumfem i potwierdzeniem władzy mężczyzn, która zwyciężyła prehistoryczną władzę matriarchatu i stadium mimetyczne. Płonące stosy były pogańskimi fajerwerkami kościoła, natura w formie rozumu

<sup>21</sup> J.M. de Maistre, *Eclaircissement sur les Sacrifices. Oeuvres*. T. V. Lyon 1892. S. 322 i nast.



służącego samozachowaniu świętowała ku chwale panowania nad naturą.

Burżuazja zbierała żniwo kobiecej cnoty i obyczajności: reakcje upozorowane matriarchalnego buntu. Sama kobieta – i spośród całej wyzyskiwanej natury tylko ona – dopuszczona została do świata panowania, ale w ułomnej postaci. Kobieta, ujarzmiona, przez spontaniczne podporządkowanie się podsuwa zwycięzcy obraz jego zwycięstwa: porażkę przedstawia jako oddanie, rozpacz jako piękną duszę, pohańbione serce jako kochający biust. Za radykalne oderwanie od praktyki, za powrót w dobrze strzeżony zakłęty krąg pan stworzenia gotów jest odwzajemnić się rewerencją. Sztuka, obyczaj, wniosła miłość to przebrania, w jakich natura powraca i wyraża się jako swe przeciwieństwo. Maski użyczą jej języka; jej istota ukazuje się tylko w zniekształconej przez nie postaci; piękność to wąż, który demonstruje ranę tam, gdzie kiedyś tkwił cień. Zza męskiego podziwu dla piękności wyziera jednak wciąż gromki śmiech, bezmierne szyderstwo, barbarzyński żart siłacza wobec impotentą: w ten sposób siłacz zagłusza tajemny strach przed impotencją, śmiercią, regresem w naturę. Odkąd kalekie błazny, w których skokach i dzwoneczkach niegdyś dawało o sobie znać smutne szczęście złamanej natury, porzuciły królewską służbę, kobiecie przydzielono planowe kultywowanie piękna. Nowożytna purytanka skwapliwie przyjęła zlecenie. Całkowicie zidentyfikowała się z faktami dokonanymi, nie z dziką, lecz z oswojoną naturą. Scheda po wachlarzach, śpiewie i tańcach rzymskich niewolnic została w Birmingham zredukowana do gry na fortepianie i robótek ręcznych, aż wreszcie resztki kobiecej rozwiązłości w formie ostatecznie uszlachetnionej awansowały na znak firmowy patriarchalnej cywilizacji. Pod presją uniwersalnej reklamy puder i szminka do warg, odzegnując się od heterycznego rodowodu, stały się środkami pielęgnacji skóry, a kostium kąpielowy atrybutem higieny. Nie ma ucieczki. Miłość dostaje stempel znaku fabrycznego, już z tej prostej racji, że realizuje się w szczelnie zorganizowanym systemie panowania. W Niemczech nawet promiskuityzm – jak kiedyś surowe obyczaje – jest dowodem posłuszeństwa wobec istniejącego stanu rzeczy,

spełniany z kim popadnie akt płciowy świadczy o zdyscyplinowanym podporządkowaniu się panującemu rozumowi.

W charakterze skamieliny mieszczańskiego respektu dla kobiety żyje w dzisiejszych czasach megiera. Jazgocząc, we własnym domu mści się od wieków za krzywdy wyrządzone jej płci. Ponieważ nie dane jej przyjmować hołdów na klęczkach, zła starucha także poza domem krzyczy na roztargnionego, który nie dość szybko podniósł się na jej widok, i zrzuca mu z głowy kapelusz. W polityce zawsze żąda głów, czy to przez reminiscencję dawnych menad, czy to w bezsilnej złości przelicytowując mężczyznę i jego porządek. W czasie pogromów okazuje się zawsze bardziej krwiożercza. Uciśniona kobieta jako megiera przeżyła swoją epokę i ukazuje grymas okaleczonej natury jeszcze w czasach, kiedy panowanie modeluje już wygimnastykowane ciała obu płci, a grymas zanika w zuniformizowanej buzi. Na tle masowej produkcji złorzeczenia megierki, która w każdym razie zachowała swą odrębną twarz, stają się znakiem człowieczeństwa, brzydota staje się śladem ducha. Jeśli w minionych stuleciach dziewczyna wyrażała swoje podporządkowanie melancholijnymi rysami i miłosnym oddaniem – jako wyobcowany obraz natury, jako estetyczny przedmiot kulturalny – to wszak megiera na koniec odkryła nowe powołanie kobiety. Niczym społeczna hiena aktywnie krąży wokół kulturalnych celów. Jej ambicja dąży do odznaczeń i rozgłosu, ale ponieważ nie orientuje się jeszcze dostatecznie w męskiej kulturze, przy cierpieniach, jakie jej zadano, musi pudłować i dowodzić tym samym, że nie zadomowiła się jeszcze w cywilizacji mężczyzn. Kobieta samotna szuka schronienia w konglomeratach nauki i magii, poronionych płodach ideałów tajnego radcy i skandynawskiej wieszczki. Czuje fatalną siłę, ciągnącą ją ku nieszczęściu. Resztki kobiecej opozycji wobec ducha męskiego społeczeństwa marnieją w bagnie drobnych gangsterów, konwentykli i *hobbies*, przybierają perwersyjnie agresywną formę w działalności społecznej i w teozoficznych bredniach, dają upust drobnym urazom w dobroczynności i Christian Science. W owym bagienku wyrazem solidarności ze stworzeniem jest nie tyle liga ochrony zwierząt, ile neobuddyzm i pekińczyki, których zniekształcone pyszczki dziś, tak jak na

dawnych obrazach, ewokują oblicze wyrugowanego przez postęp błazna. Pse mordki, tak jak niezdarne skoki garbusa, nadal reprezentują okaleczoną naturę, podczas gdy masowy przemysł i masowa kultura nauczyły się już przyrządzać ciała zwierząt hodowlanych i ludzi zgodnie z naukowymi metodami. Zglądyszaltowane masy, zaciekle współdziałając przy własnej transformacji, zarazem nie zdają sobie z niej sprawy, i to do tego stopnia, że już nie potrzebują jej symbolicznego obrazu. Wśród drobnych wiadomości na drugiej i trzeciej stronie gazet – których pierwszą stroną zapełniają straszliwe doniesienia o głośnych wyczynach ludzi – można niekiedy przeczytać o pożarze w cyrku albo o przypadkach zatrucia zwierząt. Przypomina się o zwierzętach, gdy ostatnie ich egzemplarze, towarzysze średniowiecznych błaznów, giną w okropnych męczarniach, i traktuje się to jako stratę dla właściciela, który w dobie budowli z betonu nie umiał zapewnić wiernym sługom ochrony przed ogniem. Wielka żyrafa i biały słoń to „dziwolągi”, po których nawet jako tako rozgarnięty uczeń nie będzie płakał. W Afryce, na ostatnim kontynencie, który daremnie chciał chronić nieszczęsne stada przed cywilizacją, stanowią w czasie ostatniej wojny przeszkodę przy lądowaniu bombowców. Ulegają likwidacji. Na zracjonalizowanej ziemi estetyczne odzwierciedlenie nie jest już konieczne. Eliminacja demonów odbywa się przez bezpośrednie formowanie człowieka. Panowanie nie potrzebuje już numinozalnych wizerunków, produkuje je przemysłowo i poprzez nie tym niezawodniej wnika w ludzi.

Zniekształcenie, które należy do istoty każdego dzieła sztuki, tak jak do kobiecej piękności należy okaleczenie, wystawiana na pokaz rana, w której rozpoznaje się ujarzmiona natura – owo zniekształcenie praktykowane jest też przez faszyzm, i to nie w sferze pozoru. Zostaje skazańcom bezpośrednio zadane. W tym społeczeństwie nie ma już dziedziny, gdzie panowanie deklarowałoby się jako sprzeczność – tak jak w sztuce; żadne podwojenie nie wyraża już wypaczenia. Ekspresja taka była kiedyś nie tylko piękna, była także myślą, duchem i językiem. Dzisiaj język oblicza, oznacza, zdradza, popycha do morderstwa – ale nie wyraża.

Przemysł kulturalny szuka sobie miar i wzorców poza sobą, tak jak nauka: w faktach. Gwiazdy filmowe to eksperci, ich osiągnięcia są protokołem naturalnego zachowania, klasyfikacją odruchów; reżyserzy i pisarcy tworzą modele zachowań adaptacyjnych. Precyzyjna robota przemysłu kulturalnego wyklucza zniekształcenie jako błąd, przypadek, niepożądany wtęret subiektywności i naturalności. Każde odstępstwo musi się wylegitymować praktycznym powodem, który włącza je w system rozumu. Dopiero wtedy będzie mu wybaczone. Natura nie odzwierciedla już panowania – tym samym zanika tragizm, jak komizm, władcy wykazują powagę dopóty, dopóki muszą przewycięzać opór, a humor – dopóki widzą rozpacz. Duchowa przyjemność sprzężona była z cierpieniem, przedstawionym symbolicznie, tymczasem dzisiaj władcy bawią się grozą jako taką. Wzniosła miłość wiązała się z siłą, przejawiającą się w słabości, z pięknnością kobiety, dziś władcy trzymają się bezpośrednio sił: idolem dzisiejszego społeczeństwa jest szlachetnie dziarska twarz mężczyzny. Kobieta służy pracy, rodzeniu dzieci, albo swoją prezencją podnosi znaczenie swego męża. Nie porywa go do ekscesów. Adoracja potęguje jedynie jego miłość własną. Świat i jego cele potrzebują mężczyzny w całości. Nie wolno mu sobą nikogo obdarzać, cały ma tkwić wewnątrz systemu. Natura zaś jest wobec praktyki tym, co znajduje się na zewnątrz i pod spodem, jest obiektem – jak określa kobietę żołnierska gwara. Dziś uczucie pozostaje przy władzy odnoszącej się do siebie jako władza. Mężczyzna składa broń przed mężczyzną, chłodnym i niewzruszonym, tak jak przedtem czyniła to kobieta. W obliczu panowania mężczyzna staje się kobietą. W faszystowskim kolektywie, w drużynach i na obozach pracy każdy od okresu najwrażliwszej młodości jest więźniem pojedynczej celi, są to hodowle homoseksualizmu. Zwierzę może jeszcze mieć rysy szlachetne. Wyrazista twarz ludzka, która zawstydzająco przypomina, że wywodzimy się z natury i jej ostatecznie podlegamy, prowokuje nieodparcie tylko do fachowo zadanego morderczego ciosu. Świadectwem tego były zawsze karykatury Żydów; wstręt Goethego do małp wskazywał granice jego humanizmu. Jeśli królowie przemysłu i faszystowscy wodzowie mają

wokół siebie zwierzęta, nie są to pinczery, ale dogi i lwiątka. Mają zaprawiać władzę postrachem, jaki wzbudzają. Faszystowski rzeźnik jest tak ślepy wobec natury, że zwierzę stanowi w jego oczach tylko środek poniżania ludzi. Na nim dopiero sprawdza się to, co Nietzsche niesłusznie zarzucał Schopenhauerowi i Wolterowi – że umieli „nienawiść swą do pewnych rzeczy i ludzi przebierać w płaszczyk miłosierdzia dla zwierząt”<sup>22</sup>. Przesłanką faszystowskiego kultu zwierząt, natury i dzieci jest wola prześladowania. Niedbałe głaskanie dzieci po główkach i zwierząt po grzbiecie znaczy: ta ręka może zniszczyć. Pieści czule jedną ofiarę, zanim powali inną, a wybór nie ma nic wspólnego z przewinami ofiary. Pieszczota pokazuje, że wobec władzy wszyscy są równi, że nie mają żadnej własnej istoty. Dla krwawych celów władzy stworzenie jest tylko materiałem. Tak postępuje Wódz z niewinnymi – wyróżnia bez zasług i niezasłużenie zabija. Natura to gówno. Jedynie perfidna siła, która zdoła przeżyć, ma rację. Siła ta jest znowu wyłącznie naturą, cała wymyślna machina nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego jest tylko naturą, która sama się pożera. Nie ma już medium, które użyczyłoby tej sprzeczności wyrazu. Sprzeczność realizuje się z tępą powagą świata, z którego zniknęły sztuka, myśl, negatywność. Ludzie wyobcowali się tak radykalnie wobec samych siebie i wobec natury, że wiedzą już tylko, do czego są sobie potrzebni i co sobie wyrządzają. Każdy jest czynnikiem, podmiotem i przedmiotem jakiejś praktyki, czymś, z czym trzeba albo już nie trzeba się liczyć.

W tym uwolnionym od pozorów świecie, gdzie ludzie straciwszy refleksję znowu stali się najprzebieglejszymi zwierzętami, które ujarzmiają resztę uniwersum, jeżeli akurat sami nie niszczą się wzajemnie, zwracanie uwagi na zwierzęta uchodzi już nie za czysty sentymentalizm, lecz za zdradę sprawy postępu. W duchu dobrej reakcyjnej tradycji Göring połączył ochronę zwierząt z nienawiścią rasową, luterkańsko-niemieckie upodobanie do radosnych mordów z obejściem arystokratycznego myśliwego. Fronty są jasno zakreślone; kto walczy z Hearstem i Göringiem, trzyma z Pawłowem

<sup>22</sup> *Wiedza radosna*. wyd. cyt., s. 136.

i wiwisekcją, kto się waha, jest pod obstrzałem obu stron. Powinien nabrać rozumu. Wybór jest wyznaczony i nieuchronny. Kto chce zmienić świat, nie może w żadnym wypadku wylądować w owym bagienku drobnych gangsterów, gdzie obok wieszczków taplają się polityczni sekciarze, utopiści i anarchiści. Intelktualista, którego myśl nie sprzymierzy się z żadną historycznie skuteczną siłą, nie posybuje ku żadnej ze skrajności, do których zdąża społeczeństwo przemysłowe, utraci substancję, jego myśl pozabawiona zostanie podłoża \*. Rzeczywistość jest rozumna. Kto w niej nie uczestniczy – powiadają nawet postępowcy – nie zdoła nikomu pomóc. Wszystko zależy od społeczeństwa, nawet najściślejsze myślenie musi zaciągnąć się pod sztandar potężnych tendencji społecznych – bez tego pozostanie kapryśną zachcianką. To przeświadczenie łączy wszystkich bohaterów rzeczywistości; uznaje społeczeństwo ludzkie jako masowy gang w obrębie natury. Słowo, które nie służy celom którejs z jego branż, wzbudza bezmierną wściekłość: przypomina, że coś, co powinno tylko być, i to tylko po to, by dać się złamać, ma jeszcze głos: przypomina o naturze, którą ociekają kłamstwa narodowców i folklorystów. Gdy słowo to na chwilę zagłuszy ich tuby, rozbrzmiewa stłumiona przez nie zgroza, która żyje w każdym zwierzęciu tak jak w ich własnych, zracjonalizowanych i kalekich sercach. Tendencje, które słowo to ujawnia, są wszechobecne i ślepe. Natura sama w sobie nie jest ani dobra – jak chcieli dawni romantycy, ani szlachetna – jak chcą nowi. Jako wzór i cel natura jest przeciwieństwem ducha, kłamstwem i bestialstwem, dopiero gdy zostanie rozpoznana jako natura, staje się dążeniem istnienia do pokoju, staje się świadomością, która od początku inspirowała nieomylny opór wobec Wodza i kolektywu. Dla panującej praktyki i jej nieuchronnych alternatyw nie natura jest niebezpieczna, praktyka ta bowiem pokrywa się z naturą – niebezpieczna jest uwewnętrzzniona pamięć natury.

\* W wersji z 1944: „... podłoża, co do tego zgadzają się ze sobą Heidegger i Lukács” (*przyjp. tłum*).

## PROPAGANDA

Propaganda służyć ma zmienianiu świata - co za nonsens! Propaganda czyni z języka instrument, dźwignię, maszynę. Propaganda utrzymuje ustrój człowieka w tym stanie, do jakiego doprowadziła go społeczna niesprawiedliwość, ponieważ wprawia go w ruch. Liczy się z tym, że z ludźmi można się liczyć. W głębi duszy każdy wie, że poprzez narzędzie sam staje się narzędziem, jak w fabryce. Wściekłość, jaką odczuwają ludzie idący za głosem propagandy, to dawna wściekłość wobec jarzma, wzmocniona domysłem, że wyjście, jakie wskazuje propaganda, to wyjście fałszywe. Propaganda manipuluje ludźmi; gdy krzyczy o wolności, sama sobie zaprzecza. Zakłamanie jest jej nieodłącznym elementem. Wspólnota, w jaką propaganda łączy Wodza i drużynę, jest wspólnotą kłamstwa, nawet jeśli propagowane treści są jako takie słuszne. Nawet prawda staje się dla propagandy tylko środkiem, wiodącym do celu, jakim jest pozyskanie zwolenników, mówiąc prawdę, propaganda ją fałszuje. Toteż prawdziwy opór nie zna propagandy. Propaganda jest wrogiem ludzi. Wedle jej założeń zasada, iż polityka wyrastać ma ze wspólnych przekonań, to jedynie *façon de parler*.

W społeczeństwie, które przezornie zakreśla granice grożącemu nadmiarowi, wszystko, co polecane jest przez innych, zasługuje na nieufność. Tycząca reklam przestroga, że żadne przedsiębiorstwo nie daje nic w prezencie, obowiązuje we wszystkich dziedzinach, a z chwilą gdy doszło do nowoczesnej fuzji biznesu i polityki, przede wszystkim wobec tej ostatniej. Rozmiary zachwalania rosną w miarę pogarszania się jakości, reklamować musi się nie Rolls Royce, ale Volkswagen. Interesy przemysłu i konsumentów nie harmonizują ze sobą nawet wtedy, gdy przemysł na serio ma coś do zaoferowania. Nawet propaganda wolności może wywołać zamęt, musi bowiem niwelować różnicę między teorią a partykularnymi interesami tych, do których się zwraca. Wykończonych w Niemczech przywódców robotniczych faszyzm ograbił nawet z prawdy ich działań, ponieważ faszyzm przez selektywną zemstę zadaje kłam solidarności. Gdy w obozie zamęczony zostaje intelektualis-

ta, robotnicy na zewnątrz nie muszą z tej racji mieć się gorzej. Faszyzm nie był tym samym dla Ossietzky'ego i dla proletariatu. Propaganda oszukała i Ossietzky'ego, i proletariata.

Podkreślmy: podejrzane jest nie przedstawianie rzeczywistości jako piekła, ale rutynowe wezwania do wyłamania się z rzeczywistości. Jeżeli mowa może się dziś do kogokolwiek zwracać, to nie do tak zwanych mas, ani do jednostki, która jest bezsilna, ale raczej do urojonego świadka, któremu pozostawiamy przesłanie, by nie przepadło wraz z nami.

#### PRZYCZYNEK DO GENEZY GŁUPOTY

Znakiem firmowym inteligencji jest czułek ślimaka, który „widzi macając”, a – jeśli wierzyć Mefistofelesowi<sup>23</sup> – służy też jako organ powonienia. Przy napotkaniu przeszkody czułek zostaje natychmiast wciągnięty ochronnie do wewnątrz, na powrót jednoczy się z całością i dopiero po jakimś czasie odważa się ostrożnie znowu wychynąć jako samoistny element. Gdy niebezpieczeństwo nadal istnieje, znowu się chowa, a odstęp czasu, po jakim ponowi próbę, rośnie. Życie duchowe w swych początkach jest nieskończenie delikatne. Zmysł ślimaka uzależniony jest od mięśnia, a mięśnie słabną, gdy zakłócona zostaje ich gra. Fizyczna kontuzja paraliżuje ciało, strach paraliżuje ducha. U początków nie można jeszcze oddzielić jednego od drugiego.

Bardziej rozwinięte zwierzęta skorzystały na większej wolności, ich istnienie zaświadcza, że kiedyś czułki wyciągnęły się w nowych kierunkach i już nie wycofały. Każdy gatunek jest pomnikiem niezliczonych innych, których usiłowanie, by zaistnieć, zostało już na początku udaremnione, które uległy strachowi zaledwie wyciągnąwszy jeden czułek w kierunku zapowiadającym zaistnienie. Zdławienie możliwości przez bezpośredni opór otaczającej natury odbywa się dalej wewnątrz, organy porażone strachem marnieją. W każdym ciekawym spojrzeniu zwierzęcia świta nowa postać życia, jaka mogłaby się wyłonić z ukształtowanego już gatunku, do

<sup>23</sup> J.W. Goethe, *Faust. Część pierwsza*. 4068.



którego należy indywidualny egzemplarz. Nie tylko ukształtowana forma trzyma egzemplarz pod pieczę dawnego bytu, owo spojrzenie napotyka milionletnią przemoc, która od wieków zatrzymywała je na tym etapie rozwoju i stałym oporem powściągała pierwsze kroki wiodące dalej. To pierwsze, macające spojrzenie zawsze łatwo jest pokonać, ma za sobą dobrą wolę, kruchą nadzieję, ale żadnej stałej energii. Zwierzę, które odstraszone od penetracji w jakimś kierunku, zawsze będzie od tej strony bojaźliwe i głupie.

Głupota to blizna po ranie. Może odnosić się do jednego działania spośród wielu albo do wszystkich działań, praktycznych i duchowych. Każda cząstkowa głupota człowieka oznacza jakieś miejsce, w którym gra mięśni w chwili pobudzenia doznała zahamowania miast wzmocnienia. Wraz z zahamowaniem rozpoczyna się daremne powtarzanie niezorganizowanych i nieudolnych prób. Nie kończące się pytania dziecka są już znakiem tajemnego bólu, pierwszego pytania, na które dziecko nie znalazło odpowiedzi i którego nie umie zadać we właściwej formie.<sup>24</sup> Powtarzanie przypomina chęć zabawy, tak jak gdy pies w nieskończoność skacze na drzwi, których nie umie otworzyć, a wreszcie rezygnuje, jeśli klamka jest zbyt wysoko, poniekąd idzie za głosem beznadziejnego przymusu; tak jak gdy lew w nieskończoność przemierza klatkę, a neurotyk powtarza reakcję obronną, która raz już okazała się daremna. Jeżeli powtórzenia u dziecka zostają sparaliżowane albo jeżeli hamulec zadziałał zbyt brutalnie, uwaga może zwrócić się w innym kierunku, dziecko jest – jak to się mówi – bogatsze w doświadczenie, ale w miejscu, gdzie pragnienie zostało porażone, pozostaje niedostrzegalna blizna, zgrubienie, plamka, która nie odbiera bodźców. Takie blizny powodują deformacje. Mogą kreować charaktery, twarde i niezłomne, mogą ogłupiać – w sensie patologicznego defektu, ślepoty i bezsilności, gdy utrzymują się w stanie stagnacji, w sensie złości, uporu i fanatyzmu, gdy tworzą wewnątrz rakowaty guz. Dobra wola staje

<sup>24</sup> Por. K. Landauer: *Intelligenz und Dummheit*. W: *Das Psychoanalytische Volksbuch*. Bern 1939, s. 172.

się wskutek zadanego gwałtu złą wolą. I nie tylko zakazane pytanie, także ukarane naśladownictwo, wzbroniony płacz, wzbroniona ryzykowna zabawa mogą poodować takie blizny. Podobnie jak gatunki zwierząt, tak też duchowe stadia w obrębie gatunku ludzkiego, a nawet ślepe miejsca u pojedynczego indywiduum oznaczają stacje, gdzie zgaszono nadzieję, stacje skamienienia, które przypominają, że nad wszelkim życiem ciąży przekleństwo.



# Posłowie do wydania polskiego

ROZUM MIĘDZY ŚWIATŁEM I CIENIEM OŚWIECENIA

Dwaj najwybitniejsi współtwórcy Szkoły Frankfurckiej, Max Horkheimer i Theodor Wiesengrund Adorno, z pewnością nie należą do autorów w Polsce nieznanych. Przeciwnie, można wręcz powiedzieć, że wykaz opublikowanych tłumaczeń ich podstawowych prac teoretyczno-filozoficznych przedstawia się całkiem przyzwoicie. Dotyczy to zwłaszcza Adorna, którego obydwa główne dzieła powojenne – *Dialektyka negatywna* i *Teoria estetyczna* – są już dostępne w polskim przekładzie<sup>1</sup>. Ale również jedyny dotąd tom wybranych pism Horkheimera<sup>2</sup> można uznać za dobry i reprezentatywny zestaw jego najważniejszych tekstów programowych. Słowem, myśl obu głównych twórców „krytycznej teorii społeczeństwa” zdążyła już – jakkolwiek stosunkowo późno, bo właściwie dopiero w latach osiemdziesiątych – zaznaczyć swą obecność w horyzoncie polskiego życia intelektualnego. Obecność ta jednak dotychczas nie obejmowała ich jedynej książki wspólnie napisanej, a zarazem z całej twórczości obydwu bez wątpienia najgłośniejszej i najsilniej oddziałującej.

Pierwszy polski przekład *Dialektyki oświecenia* ukazuje się niemal dokładnie w pół wieku po jej napisaniu<sup>3</sup>. To opóźnione nadejście

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986; Theodor W. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1994. Ponadto znacznie wcześniej ukazała się również w Państwowym Instytucie Wydawniczym klasyczna już książka Adorna o filozofii nowej muzyki: Theodor W. Adorno, *Filozofia nowej muzyki*, tłum. Fryderyka Wayda, PIW, Warszawa 1974.

<sup>2</sup> Max Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii*, wybór i wstęp Roman Rudziński, tłum. Jan Doktor, PIW, Warszawa 1987. Ponadto kilka ważnych tekstów Horkheimera z okresu „pierwszej” Szkoły Frankfurckiej opublikował Jerzy Łoziński w swej obszernej antologii: *Szkoła Frankfurcka*, t. I, cz. 1-2, wstęp i tłumaczenie Jerzy Łoziński, Kolegium Otryckie, Warszawa 1985.

<sup>3</sup> Książka została napisana na amerykańskiej emigracji autorów podczas wojny, w latach 1939–1944. Po raz pierwszy ukazała się w roku 1944,

jest z jednej strony symbolicznym świadectwem naszego własnego opóźnienia; akurat przez całe to półwiecze wyłączeni z europejskiego procesu cywilizacyjnej i kulturowej modernizacji, nie mieliśmy okazji bezpośrednio doświadczyć ani twórczych potencji tego procesu, ani wciąż w nim obecnych napięć i zagrożeń, ani wreszcie udziału, jaki w ich ujawnianiu miały niegdyś tak intensywne dyskusje wokół książki Adorna i Horkheimera. Ta biblia zachodnich ruchów kontestacyjnych z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, ta księga kultowa rewolty studenckiej, Nowej Lewicy i alternatywnych ruchów społecznych nigdy nie dotarła swym oddziaływaniem do krajów europejskiego Wschodu. Z różnych powodów nie znalazła też – podobnie jak cała wyrosła z niej neomarksistowska tradycja „drugiej” Szkoły Frankfurckiej – silniejszego oddźwięku nawet w szczególnie prozachodnim i „rewizjonistycznym” marksizmie polskim po roku 1956 (gdzie żywe były inspiracje teoretyczne raczej takich autorów jak Lukács, Gramsci, Korsch, Goldmann, a nawet Marcuse, niż Adorna czy Horkheimera). *Dialektykę Oświecenia* czytamy więc dziś poniekąd z niewinną świeżością spojrzenia, korzystając z nader tu wątpliwego „przywileju późnych narodzin”, który uwalnia nas przede wszystkim od bezpośrednich uwikłań w bogaty kontekst historycznych i intelektualnych odniesień tej książki oraz narosłych wokół niej sporów i kontrowersji.

Dystans, jaki wobec niej z konieczności mamy, jest przecież także pewnym przywilejem już bez cudzysłowu. Możemy mianowicie czytać ją dziś również wolni od wielu uprzedzeń, namiętności

z okazji pięćdziesiątej rocznicy urodzin ich przyjaciela i bliskiego współpracownika jeszcze z pierwszego okresu frankfurckiego, Friedricha Pollocka, jako powielony maszynopis w małym nakładzie, pod tytułem *Philosophische Fragmente* (Institute of Social Research, New York City 1944). Następnie – z niewielkimi zmianami wprowadzonymi przez samych autorów – w roku 1947 opublikowało ją (już pod tytułem *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*) w Amsterdamie najważniejsze niemieckie wydawnictwo emigracyjne Querido. Pierwsze powojenne wznowienie w Republice Federalnej Niemiec, poprzedzone przez autorów krótką przedmową, ukazało się w roku 1969 (S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main).

i resentymentów. Zapewne też wyraźniej potrafimy dostrzec zarówno jej wagę dla myśli drugiej połowy stulecia, jak też jej intelektualne mielizny i ograniczenia. Wreszcie niejednego dopiero dziś możemy się z tej książki nauczyć. Właśnie dlatego, że długie półwiecze, jakie dzieli nas od momentu jej powstania, jest także czasem naszej nicobecności w normalnych obszarach nowoczesnej kultury europejskiej, które książka ta wszak nawet swym dramatycznym sprzeciwem tak głęboko współkształtowała, winniśmy dziś, gdy mamy szansę na spóźniony powrót w te obszary, czytać ją przede wszystkim po to, by móc dokładnie oddzielić zawartą w niej pokaźną warstwę trafnych diagnoz, ostrzeżeń i krytycznych napomnień, które teraz już dotyczą również nas, od patosu błyskotliwej, lecz intelektualnie i historycznie jałowej profecji, od fałszywej mitologii, od całego antykulturalnego doktrynerstwa, którego echa, słyszalne także dziś z różnych stron i na różne głosy, mogą być groźną przeszkodą w czekającej nas odbudowie społecznego rozumu.

## I

Tym, co współczesnego czytelnika od razu uderza przy pierwszej, nieuprzedzonej lekturze *Dialektyki oświecenia*, jest zdumiewająca żywotność głównych myśli wypowiedzianych tak wyraźnie po raz pierwszy w tej właśnie książce. Oczywiście wiemy dziś dobrze, że myśli starzeją się inaczej niż ludzie. Niektóre spośród nich z biegiem czasu wręcz młodnieją, nawet aż do dzieciennienia. Inne, z pozoru opierając się przemijaniu, naprawdę zachowują swą młodzieńczą świeżość już tylko w stygnącej pamięci zestarzałych ludzi. Jeszcze inne umierają szybciej od ludzi gotowych powierzyć im swoje myślące życie. Ale bywają też myśli stare już w chwili swych narodzin. Takie na ogół przeżywają samych ludzi, tak tych, którzy je pierwsi pomyśleli, jak i tych, którzy potem oddali im swą młodość. Tylko pozornym paradoksem jest to, że jako myśli od zawsze i na zawsze stare, a więc już z góry godne szacunku i podziwu, wciąż niezmiennie przyciągają uwagę i ożywiają zapał tej wiecznie żywej młodzieńczości myślowej, którą dziś, w nowo-

czesnym świecie życia dorosłego, jedynie bardzo wąskie pogranicze dzieli od intelektualnego i duchowego infantylnizmu, ale bez której umiera samo myślenie. Takie myśli porażają nieodpornych młodych całą siłą swego starczego autorytetu, który jest tym bardziej nieodparty, im usilniej apeluje do ich rzekomo naturalnej niepokorności wobec autorytetów jakichkolwiek.

Jak się zdaje, do takich myśli niepamiętnie starych i właśnie dlatego „wiecznie żywych” należy przede wszystkim myślenie o własnej problematyczności samego myślenia. Jako wyraz samozwrotnej, a więc także samokrytycznej istoty ludzkiego rozumu jest ona najwyraźniej trwałym składnikiem jego historii, w każdym razie gdy mowa o europejskim kręgu kulturowym, którego dziejom taka myśl stale towarzyszy właściwie od samych początków. Tutaj bowiem myślący rozum od razu ujawnił swą na wskroś praktyczną naturę, mianowicie to, że jego myślenie jest bezpośrednio działaniem, tj. pewnym projektem sensu i zarazem programem jego samoczynnej realizacji, w istotny sposób tworzącej nie tylko świadomość samych ludzi, lecz także zasadniczy kształt ich wspólnego świata. Tym samym jednak od razu uruchomił swój własny autorefleksyjny potencjał krytycznych pytań o sens, kierunki i cele tej praktyczności, o konsekwencje i koszty dokonywanych w niej wyborów, o jej możliwe, lecz odrzucone alternatywy. Zapewne, w dawniejszych, przednowoczesnych okresach swej historii ten samego siebie kwestionujący rozum rzadko występował „w rozumnej formie”; znacznie częściej przybierał postać quasi-irracjonalnych żywiołów i mocy, jak mit i religia, tradycja i autorytet, wiara i ład etyczny „dawnych obyczajów”. Przemawiał głosem proroków i religijnych reformatorów, różnych świeckich i świętych mędrców-nauczycieli życia, mistyków, kulturowych dewiantów i osamotnionych poetów. I dopiero w naszym nowożytnym świecie z wolna zaczął odzyskiwać swą ojczystą mowę, którą jest oczywiście jeden i ten sam uniwersalny język europejskiego logosu, czyli słowa rozumnego albo mówiącego rozumu, język dyskursywnej racjonalności pojęć, norm i sensów, który również siłą napędową swej krytycznej samokontestacji czerpie już nie z żadnego transcendentnego „zewnątrz”, lecz wyłącznie ze swej

własnej, immanentnej gramatyki, jako że jest ona zarazem jego jedyną logiką, hermeneutyką i etyką.

Tę właśnie dojrzałą figurę myślową nowoczesnego rozumu, który radykalną krytykę swej kultury uprawia już z głębi własnego obszaru tej kultury i w jej imieniu, wskazując poniekąd od wewnątrz jej dylematy i ograniczenia, reprezentuje w sposób dla naszego stulecia wzorcowy *Dialektyka oświecenia*. Oczywiście, Horkheimer i Adorno nie byli pierwszymi myślicielami, którzy dostrzegali i wypowiadali rozmaite paradoksy i aporie nowoczesności. Przeciwnie, nurt refleksji zwanej najogólniej „krytyką kultury” zwłaszcza w czasach nowożytnych nieodłącznie towarzyszy kulturze samej – i o tyle jest, choćby jako jej cień czy negatyw, integralnym składnikiem tejże kultury. Ale przedstawiciele tego nurtu, od Rousseau i romantyków aż po Nietzschego i konserwatywnych orędowników wczesnodwudziestowiecznej „filozofii życia”, zazwyczaj znajdowali dla swej negacji i odmowy wobec procesu modernizacji jakiś niewzruszony punkt oparcia poza obrębem samego tego procesu. Stąd ich krytyka kultury bywała wprawdzie totalna (o ile właśnie złudzenie, iż patrzą „spoza”, pozwalało im ująć tę kulturę jako zamkniętą totalność), ale nigdy nie była radykalna w źródłowym sensie sięgania do samych korzeni tego, co krytykowane.

Korzenie te bowiem są zarazem własnymi korzeniami samej krytyki – dlatego myśl radykalnie krytyczna jest przede wszystkim immanentną samo-krytyką myślenia, które nie cofa się przed ujawnieniem swych niejawnych, nieświadomych przesłanek i niezamierzonych, niekontrolowanych rezultatów. Taki właśnie kształt świadomie nadaje sobie krytyczna refleksja filozofii dopiero w książce Adorna i Horkheimera. Pisząc ją, autorzy nader wyraziście nakreślili podstawowy paradygmat intelektualny swojej i także naszej współczesności, czyli drugiej połowy dwudziestego wieku, dla której książka ta ma przeto wagę właśnie paradygmatyczną, porównywalną ze znaczeniem, jakie dla pierwszej jego połowy miały niegdyś dzieła Freuda, *Bycie i czas* Heideggera, a nade wszystko *Historia i świadomość klasowa* Lukác-



sa<sup>4</sup>. Jednakże od tamtych – w czysto chronologicznym czasie niewiele młodszych – dzieli ją przecież jakościowa różnica całej epoki, w której myślenie doświadczyło hitlerowskiego faszyzmu i stalinowskiego komunizmu oraz przeżyło drugą wojnę światową i holocaust. Dlatego właśnie ona, a już nie tamte książki, wyznacza duchową genealogię naszej terażniejszości.

Oto więc skąd *Dialektyka oświecenia* czerpie swą imponującą żywotność; książka ta zawiera kwintesencję „niepamiętnie starej” samowiedzy naszych czasów najnowszych. Jest źródłem i skarbnicą jej głównych archetypów – poczynając od tego, który każe wytrwale tropić i bezlitośnie demaskować wszelkie myślowe i uczuciowe archetypy. To jej oskarżycielski patos, podnoszący do wyższej potęgi całą „sztukę podejrzeń” w wydaniu takich jej dawnych mistrzów jak Marks, Nietzsche, Freud czy Lukács, rozbrzmiewa pełnym głosem w europejskiej filozofii drugiej połowy stulecia i wciąż daje się usłyszeć jako dominujący ton również w tak dziś donośnym chórze „ponowoczesnych” krytyków nowoczesności. Bo też cała ta formacja wywodzi się – choć sama rzadko do tego się przyznaje – wprost z *Dialektyki oświecenia*. Tak zwany postmodernizm – i to w obu swych głównych nurtach, późnoheideggerowskim i „późnopraktycznym” – na każdym kroku zdradza objawy tego, jak dalece jest poczęty z jej ducha, a więc także zależny od niej i wobec niej wtórny.

<sup>4</sup> Dzieła te zresztą w istotny sposób wyznaczają również własny rodowód intelektualny Horkheimera i Adorna. Dotyczy to przede wszystkim książki Lukácsa, która zawsze była jednym z najważniejszych źródeł inspiracji dla obu twórców Szkoły Frankfurckiej: od początku nawiązywali oni zwłaszcza do rozwiniętej tam teorii „urzeczowienia” (*Verdinglichung*). Por. G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, tłum. M.J. Siemek PWN, Warszawa 1988, rozdz. *Urzeczowienie i świadomość proletariatu*, s. 198–417. Ale również myśl Freuda jeszcze przed wojną miała w kręgu Szkoły żywe oddziaływanie, głównie za sprawą blisko wtedy z Frankfurckim Instytutem Badań Społecznych związanego Ericha Fromma. Wreszcie wyraźne wpływy wczesnej filozofii Heideggera reprezentował w tym środowisku na początku lat trzydziestych Herbert Marcuse (por. H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main 1932).

## II

Swym późnodwudziestowiecznym kontynuatorom i epigonom Horkheimer i Adorno pozostawili w spadku przede wszystkim całościową diagnozę kryzysu, który kulminuje w świecie nowoczesnym, ale którego załążki niesie w sobie już od najdawniejszych początków sam europejski rozum. Ów kryzysogenny i w ostatecznym rachunku autodestrukcyjny potencjał zawarty jest zdaniem obu autorów już w najogólniejszym pojęciu tego rozumu jako instancji i zarazem procesu niepowstrzymanego „oświecenia”. Ten tytułowy termin otrzymuje w książce najszerze z możliwych znaczeń; obejmuje swym zakresem właściwie wszystkie formy racjonalizującej, sensotwórczej aktywności człowieka w jego historii, społeczeństwie i kulturze. Tak szeroko pojęte oświecenie – jak widać, w gruncie rzeczy równoznaczne z ucłowieczeniem – może więc mieć swego pierwszego rzecznika już w Odyseuszu, tym jeszcze przedhistorycznym symbolem suwerennej podmiotowości ludzkiej, która samoistnie kształtuje swe własne życie, poddając świadomej dyspozycji i kontroli nie tylko własną naturę popędowo-afektywną, lecz także – dzięki temu – wszelkie nie sprzyjające okoliczności zewnętrzne. Jako emancypacja człowieka spod władzy pozaludzkiej potęg chthonicznych, mitu, ślepego przeznaczenia czy transcendentnych mocy nadprzyrodzonych, oświecenie zawsze jest przede wszystkim taką właśnie Odyseją rozumu i wolności. Ponieważ powstaje przez zerwanie z mitem i jest ustawicznym dążeniem do demitologizacji, tedy mit w każdej postaci jest dla niego postrachem i groźnym wyzwaniem – jako głos natury, znak ułomnej zależności i niedorosłej egzystencji ludzkiej. Metaforyka Odyseji symbolizuje więc dla autorów nie tyle mityczny powrót do utraconej ojczyzny, ile raczej – dokładnie w duchu klasycznej definicji oświecenia u Kanta – zawsze demitologizujące „wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy”, a którą należy rozumieć jako „niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa”.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> I. Kant, *Co to jest oświecenie?*, tłum. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 164.

Skutecznie i trwale uwolnić się od „obcego kierownictwa” może „własny rozum” ludzki tylko w ten sposób, że sam przejmie wszelkie kierownictwo – nad sobą i nad wszystkim innym. Oświecenie samo musi więc wziąć na siebie także główną funkcję mitu, która pierwotnie polegała wszak na takim właśnie sprawowaniu centralnej władzy duchowej, przejrzycie porządkującej ludzki świat i na każdym kroku dostarczającej mu niepodważalnych zasad sensu i orientacji. Skoro więc o tyle już sam mit jest pierwszym kształtem oświecenia, to oświecenie właściwe w swej walce z mitem podlega szczególnej dialektyce własnej, która w ostatecznym rachunku prowadzi do wtórnej mitologizacji samego oświecenia, do zakrzepnięcia całej jego „rozumności” w irracjonalną nieprzejrzyistość nowego mitu. I ten właśnie proces znajduje się w centrum uwagi obu autorów; głównym wątkiem książki jest niewątpliwie owa złowieszczą dwuznaczność, jaka zawiera się w samym pojęciu suwerennego „kierownictwa” czy też „panowania”. Jeśli człowiek dzięki oświeceniu staje się panem samego siebie, to przede wszystkim wskutek tego, że systematycznie opanowuje swą wewnętrzną i zewnętrzną naturę. Naturze wewnętrznej narzuca dyscyplinę samowyrzeczeń, która polega zwłaszcza na konsekwentnym tłumieniu pierwotnych impulsów mimetycznych i jako taka jest przymusem wywieranym na ludzkiej cielesności i popędowości przez nadzorczą instancję podmiotowego Ja. Ten sam przymus rozporządzania i kontroli zostaje przeniesiony na naturę zewnętrzną w ludzkich działaniach instrumentalnych, które z kolei dyscyplinują już przedmiotowość samej przyrody, zadając gwałt jej substancjalnej istotności własnej i zmuszając ją do służebnej pracy na rzecz potrzeb i interesów ludzkiego samozachowania. Słowem, oświecenie jako proces demitologizującego wyzwolenia i upodmiotowienia człowieka jest nierozłącznie sprzężone z represyjno-dominacyjnym kształtem racjonalności, jaką człowiek ten nadaje sobie i swojemu światu, wtórnie zniewalając i świat, i samego siebie jarzmem nowego mitu.

W ten sposób Horkheimer i Adorno już pół wieku temu sformułowali zasadniczy paradygmat wszystkich dzisiejszych

i wczorajszych „krytyków nowoczesnego rozumu”. Głosi on, że racjonalność tego rozumu jest w swej najgłębszej istocie i już u swych najstarszych źródeł tym, co w pełni oddaje niemieckie wyrażenie *Herrschaftsrationalität* – a więc swoistą racjonalnością panowania, rozumem wyłącznie na panowaniu opartym i zawsze panowaniu służącym. Przy tym sam paradygmat jest na tyle pojemny, że mieści w sobie najrozmaitsze sensy i zakresy owego „panowania” jak również może mieć większy lub mniejszy zasięg w skali historycznego czasu. Tak więc swój główny *topos* znajduje w nim, po pierwsze, wszelka radykalna, ale w zasadzie ograniczona do czasów nowożytnych krytyka intelektualnej, kulturowej i społecznej modernizacji jako procesu, w którym człowiek przede wszystkim dokonuje racjonalnego zawładnięcia przyrodą – czyli jej metodycznego urzeczowienia i zniewolenia – dla własnych celów samozachowawczych. Tutaj należy cały tak dziś rozległy i wielotorowy front krytyczno-oskarżycielskiej refleksji nad zagrożeniami, jakie niesie ze sobą nowoczesna nauka, technika i cywilizacja w szerokim sensie – i to poczynając już od ich filozoficznych źródeł w Kartezjańskiej konstytucji świata rozdwojonego na czystą podmiotowość oraz przyrodę jako jej „przedstawiany” i „podstawiany” (tj. wytwarzany) przedmiot. Choć front ten w drugiej połowie stulecia za swego patrona wolał obrać raczej Heideggera niż Horkheimera i Adorna, trudno przecież nie dostrzec, że jego wspólnym hasłem jest właśnie „krytyka instrumentalnego rozumu” pojęta dokładnie w myśl autorów *Dialektyki oświecenia*: jako instancja bezlitośnie demaskująca „racjonalność panowania” w sferze teoretycznych i praktycznych oddziaływań człowieka na przedmiotowość otaczającej go rzeczywistości przyrodniczej<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Mniej więcej w tym samym czasie co *Dialektykę oświecenia* (1944) pisał Horkheimer swoje wykłady ogłoszone po raz pierwszy również w roku 1947 w angielskiej wersji pod tytułem *Upadek rozumu* (M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York 1947), które później, w niemieckim wydaniu Fischera, zostały opublikowane (podług tytułu głównego rozdziału) jako *Krytyka instrumentalnego rozumu* (M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 1967). Ten sam główny rozdział pod takim samym tytułem został również włączony do polskiego wydania pism Horkheimera. (M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, w:

Swe właściwe korzenie mają tutaj nie tylko liczni dziś wyznawcy Heideggera ze swymi coraz bardziej egzaltowanymi, a coraz mniej treściwymi filipikami przeciw wyobcowaniu i odczłowieczeniu całej zrodzonej z „zapomnienia o Byciu” naukowo-techniczno-cywilizacyjnej nowoczesności wraz z jej filozoficznymi i kulturowymi źródłami. Mają je tu także bodaj jeszcze liczniejsi „postmoderniści” wychowani w szkołach neopsychoanalizy, a zwłaszcza francuskiego neostukturalizmu. Jedni i drudzy przetwarzają i rozwijają przede wszystkim to, co paradygmat „racjonalności panowania” zawiera w odniesieniu do władzy człowieka już nie nad zewnętrzną przyrodą, lecz nad człowiekiem samym, tj. nad sobą i nad innymi ludźmi. W samej *Dialektyce oświecenia* ten „wewnątrzgatunkowy” tyleż subiektywnie psychologiczny, co intersubiektywnie społeczny wymiar represji i dominacji egzekwowanej przez ludzki rozum w jego roszczeniach do bezwzględnej i ekskluzywnej uniwersalizacji własnego „kierownictwa” wysuwa się zdecydowanie na pierwszy plan krytycznej refleksji obu autorów. Tu zresztą pozostają wierni zawsze żywemu we frankfurckiej „teorii krytycznej” oddziaływaniu obu wielkich klasyków nowoczesnej demistyfikacji: Marksa i Freuda, każdego z nich jednak komplementarnie uzupełniając tym pozostałym, a zarazem jakby wygrywając jednego przeciw drugiemu. Formuła o „racjonalności opartej na panowaniu” ma tu wciąż te same dwa bieguny: psychologiczne panowanie kierowniczej Jaźni świadomego podmiotu (w sensie Freudowskiego *Ego*) nad stłumionym i zepchniętym w podziemie ludzkiej osobowości „mimetycznym”

tegoż, *Společna funkcja filozofii*, wyd. cyt., s. 244–413. Z prostego zestawienia dat widać, że tekst Horkheimera, który właściwie nie daje się oddzielić od tekstów z *Dialektyki oświecenia*, został pomyślany, napisany i opublikowany przed najważniejszymi manifestami Heideggerowskiej krytyki naukowo-technicznej nowoczesności, które wszystkie pochodzą z okresu po słynnym „zwrocie” – czy raczej „nawróceniu się” – Heideggera, czyli z przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych. (Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”* (1947–1949); *Pytanie o technikę* (1949–1953); *Nauka i namysł* (1953–1954); *Budować, mieszkać, myśleć* (1951–1952). Wszystko w tomie: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, red. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977.

impulsem popędów oraz polityczne władztwo klasy panującej (która jest społecznym i historycznym *Super-Ego*) nad uciśnioną, bo uprzedmiotowioną podmiotowością klas tylko pracujących – nie dla siebie, lecz dla swoich panów. Ten wymiar panowania bezpośrednio klasowego jest co prawda w *Dialektyce oświecenia* już pozbawiony swego klasycznie marksistowskiego ostrza; krytyka nie ogranicza się bowiem tylko do społeczeństwa kapitalistycznego, lecz rozszerzona zostaje właściwie na całą historię europejskiej kultury (wszak już Odyseusz reprezentuje i uosabia główne zasady „mieszczańskiego” porządku świata i „burżuazyjnych” cnót zwierzchnictwa i kontroli). Właśnie dlatego cała figura politycznego panowania ulega swoistej uniwersalizacji i staje się niezbywalnym składnikiem „kondycji ludzkiej” w ogóle. Umożliwia to rekonstrukcję jej „czystych”, ponadhistorycznych form, które występują już na poziomie najbardziej pierwotnego społeczeństwa, np. w elementarnych strukturach ludzkiej komunikacji językowej i zwłaszcza jej zakłóceń.

Dzięki temu z Horkheimera i Adorna mogą więc czerpać wprost i pełną garścią również ci „ponowocześni” badacze i krytyczni „dekonstruktorzy” represyjno-opresyjnych form kulturowego „dyskursu” nowoczesności, którzy – jak Lacan i Foucault, Beau-drillard i Deleuze, Derrida i Lyotard – na rozmaitych płaszczyznach i w bardziej lub mniej płodny sposób sięgają jednak niezmiennie do tej samej figury hermeneutycznej, jaka dominuje w *Dialektyce oświecenia*. Jest nią bezlitosne ściganie mitu od początku obecnego w samej podmiotowości oświeconego rozumu i przez nią w różnych „wielkich narracjach” systematycznie budowanego. A mit ten – z całą źródłową metaforyką świetlistej mocy suwerennego Ja – jest już panowaniem samym: bezwstydną, niczym nie osłoniętą władzą eksploatacji i ekсклюzy, autorytarnym panowaniem się menedżera i eksperta, kontrolera i nadzorcy, prokuratora wraz z psychiatrą, więziennym strażnikiem i katem. Ofiarą jest także wciąż ta sama, stłumiona i zniewolona iskra autentycznego człowieczeństwa, która musi gasnąć pod przemożnym naciskiem wszystkich tych sprzymierzonych potęg psychicznego, językowego, kulturalnego i polityczno-społecznego „pano-

wania”. Ponieważ zaś jest to już panowanie właściwie niczyje, bo nawet mit Człowieka jako Wielkiego Podmiotu sam siebie rozpuścił wraz z wszystkimi innymi mitami w monopolistycznej, ale już bezosobowej „władzy dyskursów”, która zarazem jest wszechobecna dominacją anonimowego „systemu” – tedy triumf spełnionego oświecenia, jako nowa niewola ludzi na „spustoszonej ziemi”, wydaje ich ponownie na pastwę ślepej przemocy. Również tę ulubioną myśl Adorna i Horkheimera często powtarzają ich współcześni epigoni: iż oświecony rozum w końcu sam pada ofiarą systematycznie przez siebie zniewalanej natury, która mści się na nim w ten przewrotny sposób, że powraca jako ostateczny wykwit oświecenia – i to w swej najgroźniejszej, bo najbardziej żywiołowej, skrajnie irracjonalnej postaci. Totalna kontrola ludzkiego „rozumu instrumentalnego” nad ujarzmioną przyrodą zamienia się w swoje przeciwieństwo: w całkowicie niekontrolowaną dyktaturę najprymitywniejszych sił i żywiołów „gołej przyrody” w samym człowieku i jego życiu społecznym, które brutalnie ujarzmiają wszelkie człowieczeństwo.

### III

Lektura *Dialektyki oświecenia* dzisiaj jest więc wysoce pouczająca dla samopoznania naszej współczesności, o ile pozwala nieomylnie umiejscowić właściwe źródło jej głównych intelektualnych i etycznych paradygmatów. Książkę tę należy zatem czytać już choćby po to, by jasno dostrzec, gdzie naprawdę tkwią korzenie tego krytycznego namysłu nowoczesności nad sobą, który sam dla siebie – chciałoby się rzec: na gruncie swej „świadomości fałszywej” – woli znajdować inspirację raczej w myśli Heideggera czy zgoła Nietzschego. Ale i odwrotnie: skoro to nie Heidegger i Nietzsche, lecz właśnie Horkheimer i Adorno są duchowymi ojcami całej „ponowoczesnej” świadomości z końca wieku tedy takie właśnie dziedzictwo daje niejedno do myślenia o rodzicach. O tyle też obaj nasi autorzy są nie tylko czcigodnymi klasykami współczesnego myślenia, lecz także współtwórcami jego własnych iluzji i mitów, niejako wprost odpowiedzialnymi za panujący dziś w nim intelektualny i etyczno-polityczny zamęt.

Innymi słowy, dopiero owo długofalowe, często podskórne oddziaływanie *Dialektyki oświecenia* na myśl drugiej połowy naszego stulecia nie tylko ukazuje całą pionierską doniosłość tej książki, lecz także bezlitośnie obnaża płyciznę i myślową ułomność wielu jej głównych idei. Cały „postmodernistyczny” bezład i bezwład umysłowy ma więc tę niewątpliwą zasługę, że sam rzuca jaskrawe światło na swą własną genezę z aporii i paralogizmów tej nadkrytycznej krytyki nowoczesnego rozumu, której zasadniczy schemat zarysowali Adorno i Horkheimer.

Wskażmy tylko dwie najważniejsze z tych aporii. Pierwsza zawiera się w wyskrajnionym pojęciu „rozumu instrumentalnego”, które z góry i ryczałtem dyskwalifikuje nie tylko wyobcowaną racjonalność ciasnego pragmatyzmu w myśleniu i działaniu rzeczywiście „ujarzmiającym” wszelką niezawisłą przedmiotowość przyrody i świata ludzkiego, lecz także racjonalność jako taką; ta dyskwalifikacja bowiem obejmuje, wraz z techniką, samą logikę, semantykę i etykę ludzkiego myślenia i działania w ogóle. Nieuchronna instrumentalizacja naszego rozumu zaczyna się wszak już od języka, który jest najpierwszym narzędziem i medium jakiegokolwiek sensotwórczej orientacji człowieka w świecie. Przez tę nieprzekraczalną językowość ludzkie doświadczenie tworzy się zawsze w horyzoncie świata oznaczonego i przedstawionego, który właśnie dlatego jest także ludzkim światem „instrumentalnie” wytworzonym. Jałowość i daremność wszelkich prób wykroczenia poza ten horyzont staje się w pełni widoczna, gdy uświadomić sobie treściową pustkę i pozorność wciąż tu poszukiwanych figur alternatywnych: rzekomy „rozum nie-instrumentalny” w swych mitycznych rojeniach o jakiejś „innej technice”, „innej nauce” i wręcz „innej racjonalności” nie odwołuje się przecież do żadnej zasadniczo innej logiki ani też nie mówi żadnym z gruntu odmiennym, „alternatywnym” językiem. Dlatego też nie może być poważnie brany pod uwagę jako alternatywa filozoficznie znacząca: popada bowiem od razu w typową „sprzeczność pragmatyczną”: to co mówi, jest sprzeczne z tym, że właśnie to mówi. W kręgu tej sprzeczności obracają się wszystkie antynaukowe i antytechniczne jeremiady dzisiejszych



sierot po Heideggerze i zabląkanych w koniec dwudziestego wieku pogrobowców Nietzschego.

Horkheimer i Adorno są niewątpliwie współwinni tej beztroskiej orgii nie-myślenia, jaką dziś na naszych oczach wyprawiają hiperkrytyczni „krytycy instrumentalnego rozumu”. To oni dostarczyli im podstawowego rynsztunku nie tyle pojęć, co ideologicznych symboli i zmitologizowanych stereotypów. To w ich *Dialektyce oświecenia* prócz wielu znakomitej próby krytycznych i prawdziwie filozoficznych refleksji nad współczesnością znaleźć można nie mniej liczne figury retoryczno-imaginacyjne, które dzisiejszego czytelnika muszą zdumiewać swym brakiem historycznej wyobraźni i swą kompromitującą krótkowzrocznością. Dwa pierwsze z brzegu, ale szczególnie spektakularne przykłady to irracjonalna nienawiść obu autorów do samochodu jako ucieleśnienia techniczno-cywilizacyjnej alienacji człowieka („komunikacja przez odosobnienie”) oraz niepojęta demonizacja jazzu i westernu, tych dwu klasycznych już gatunków późnonowoczesnej ekspresji artystycznej, jako skrajnie zwyrodniałych produktów stechnicyzowanego „przemysłu kulturalnego” (która zwłaszcza w przypadku jazzu zadziwia przynajmniej u Adorna, w końcu także muzykologa i znawcy nowoczesnej muzyki). To prawda, że żaden z nich nie przekroczył przy tym granic intelektualnej i etycznej przyzwoitości filozofa, jak przytrafiło się to – nie po raz pierwszy – Heideggerowi, który zaledwie w dwa lata po ukazaniu się *Dialektyki oświecenia* (czyli w cztery lata po zakończeniu drugiej wojny światowej) miał odwagę czy raczej czelność wypowiedzieć te zbyt rzadko dziś przypominane słowa: „Rolnictwo jest obecnie zmotoryzowanym przemysłem żywieniowym, a więc w istocie tym samym co fabrykacja zwłok w komorach gazowych i obozach zagłady, tym samym co blokada i skazywanie na śmierć głodową całych krajów, tym samym co fabrykacja bomb wodorowych”<sup>7</sup>. Ale podstawowy schemat takiej totalnej krytyki naukowo-technicznego rozumu pochodzi od Adorna i Horkheimera.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, s. 4. Aus dem Vortragszyklus: Einblick in das was ist, 1949, 2. Vortrag – unveröffentlicht (cyt. za: W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit*, Freiburg–München 1983, s. 25).

Wiąże się z nim zresztą także druga główna aporia ich myśli, ta, którą zawiera pojęcie „racjonalności opartej na panowaniu”. Tutaj podstawowy błąd obu autorów polega na tym, że najwyraźniej nie dostrzegają różnicy między racjonalnością panowania a panowaniem racjonalności. Utożsamiając „panowanie” z represyjną i opresyjną dominacją „kogoś” nad innymi, przecozają najważniejszą w świecie nowoczesnym strukturę powszechnej zależności każdego od wszystkich. Nie widzą swoistej natury panowania powszechnie uznanego – w takim sensie, w jakim mówimy, że „panuje opinia” lub „panuje zwyczaj”. A przecież dostrzegał to, już jeden z ich wielkich mistrzów, Karol Marks, który wprawdzie zawsze uważał, że „myśli klasy panującej są myślami jej panowania”, ale też zawsze dodawał, iż mogą być takimi tylko dlatego, że są „myślami panującymi”, wyjaśniając przy tym dokładniej, że „panują myśli coraz bardziej abstrakcyjne, tzn. myśli, które coraz bardziej przybierają formę powszechności”<sup>8</sup>. Otóż „panowanie myśli” z pewnością różni się czymś istotnym od zwykłego panowania ludzi nad ludźmi; myśl „panuje” tylko wtedy, gdy jest przez wszystkich akceptowana, uznana za prawdziwą i słuszną, tzn. „panuje” tylko jako myśl właśnie, i tylko poprzez swoją „formę powszechności”. Retoryczno-krytyczna figura „racjonalności opartej na panowaniu” zaciemnia tę zasadniczą różnicę i przez to sama staje się instrumentem możliwego użytku ideologicznego – a więc jeszcze jednym „społecznym mitem”<sup>9</sup>, który raczej osłabia niż wyostrza krytyczną wrażliwość myślenia i wy-

<sup>8</sup> K. Marks, *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 50–52.

<sup>9</sup> Takiego właśnie określenia – *Sozialmythos* – używa Herbert Schnädelbach, jeden z najwybitniejszych dziś następców Horkheimera i Adorna, słusznie uważany za współczesnego kontynuatora Szkoły Frankfurckiej, w swym krytycznym obrachunku z *Dialektyką oświecenia* (Por. H. Schnädelbach, *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung*, w: *Animal rationale?*, Frankfurt am Main 1992, s. 231–249.) W podobnym kierunku zmierza surowa krytyka, jakiej poddał mistrzów drugi ich najslawniejszy dziś uczeń, Jürgen Habermas. (Por. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981, t. 1, s. 489–534.)

obraźni, służąc raczej nowemu zniewoleniu człowieka (tym razem przez zamęt we własnych myślach) niż jego wyzwoleniu.

Czczyciele Heideggera i „dekonstruktorzy” nowoczesności ukazują więc dziś w pełnym świetle te zagrożenia, jakie niesie ze sobą hiperkrytyczny paradygmat „racjonalności opartej na panowaniu”. Zacierają on i zatracają tę prawdę, iż rozum jest jeden, a wielorakie – „instrumentalne” bądź nie tylko, „represyjno-dominacyjne” bądź wyzwalające – mogą być jedynie sposoby posługiwania się nim. Wyrażną świadomość tej prawdy jest dziś potrzebna bardziej niż kiedykolwiek. I tak też musimy czytać Adorna i Horkheimera: ucząc się od nich mistrzostwa w krytycznym użytku rozumu, ale stanowczo odrzucając ich nową mitologię. Broniąc oświecenia rozumnego przed hiperkrytycznym nadoświeceniem, które, chcąc żyć tylko swym światłem bez swoich własnych cieni, zapętla się w antydialektykę swej własnej „dialektyki” tak gruntownie, że nagle znajduje najbliższego partnera i sojusznika w notorycznym kontroświeceniu.

MAREK J. SIEMEK

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.  
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 26-52-31 w. 97.  
Wydanie I, obj. 17,5 ark. wyd.; 18,75 ark. druk.  
Papier offset kl. III, f. A-5  
Druk i oprawa: *Efekt*, ul. Lubelska 30/32, Warszawa.