

Figury i wydarzenia.

Filozofia liminalna: Agamben, Badiou, Negri

Grzegorz Kubiński

**Figury i wydarzenia.
Filozofia liminalna:
Agamben, Badiou, Negri**



Warszawa 2011

Recenzenci: dr hab. Leszek Karczewski
dr hab. Maciej Gitling

Korekta: zespół

Projekt okładki: Andrzej Kubieniec

© Copyright by Grzegorz Kubiński and Dom Wydawniczy ELIPSA,
Warszawa 2011

ISBN 978-83-7151-039-7



Opracowanie komputerowe, druk i oprawa:
Dom Wydawniczy ELIPSA,
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa
tel./fax 22 635 03 01, 22 635 17 85
e-mail: elipsa@elipsa.pl, www.elipsa.pl

Spis treści

Wstęp	
Rozdział 1. Religio	
Rozdział 2. Nomos, numinosum, aisthetikos	
Rozdział 3. Limes	
Rozdział 4. Als ob	
Rozdział 5. Multitudo	
Rozdział 6. Coincidentia oppositorum	
Zakończenie	
Bibliografia	
Indeks osobowy	

Wstęp

Jednym z istotnych problemów współczesnego świata jest zaburzenie porządków pomiędzy religią, wiarą i sacrum. W momencie, kiedy mowa o religii, powinniśmy myśleć o instytucjach społecznych, które są wyznaczone przez określone pole symboli mających to samo znaczenie dla różnych ludzi, a jednocześnie posiadające swoje zasady, aksjomaty, dogmaty, przestrzeganie których sytuuje w nim podmiot. Trzeba jednak dodać, że to właśnie przestrzeganie tych zasad jest fundamentem dla pojęcia religii. To znaczy, że nie ma takiej możliwości aby być religijnym poza religią. Jeżeli tak się dzieje, nie mamy do czynienia z osobą religijną. Tutaj właśnie pojawić się może pojęcie religijności lub lepiej duchowości jako substytutu religii. Problem jest niezwykle ważny i ma podłoże w najważniejszej strukturze jaką jest wiara. Religia jest podporządkowaniem się wierze, wiara jest drogą prowadzącą do określonej transcendencji, przy tym nie musi to być Bóg. Żeby być dobrze zrozumianym: wiara to nie wiara w Boga jako jedyną możliwość transcendencji lecz moralna praca jaką należy wykonać, by móc przynależeć do przestrzeni transcendencji. Praca ta jest działalnością wymagającą wysiłku, który może być opisany jako podejmowanie decyzji. Podjęcie decyzji, posiadającej znaczenie i wagę, pociągającą za sobą odpowiednie konsekwencje decyzja, której będzie się wiernym, a przede wszystkim decyzja jednoznaczna będzie decyzją moralną. Współcześnie podmiot obawia się podejmowania decyzji. Życie jest definiowane jako projekt, którego realizacja polega na podejmowaniu decyzji, ale są one doraźne lub egoistyczne. Nazywa się je z reguły indywidualistycznymi, jednostkowymi. Podmiot lubi myśleć, że podejmowane przez niego decyzje dotyczą innych i dlatego bardzo często posługuje się

terminem odpowiedzialność. Podmiot jest odpowiedzialny za siebie, za innych, za przyszłe pokolenia, które dopiero się pojawiają, za całą ludzkość, za chorych, głodnych. Nastąpiła przedziwna przemiana możliwości własnej odpowiedzialności, przenoszenia jej świadomie w quasi-odpowiedzialność, zapośredniczoną przez odległość i czas. Zapośredniczenie jest paradoksalne a wynika ono z możliwości technicznych – jednocześnie można poczuć się odpowiedzialnym za czyjś los i być tak daleko od tej osoby jak to tylko możliwe. Pytanie pozostaje czy wciąż jest to gest etyczny? Nie ma sensu po raz kolejny opisywać uczucia ulgi, które towarzyszy osobie która takiego gestu się podejmie. Chodzi tu nie o psychologiczne katharsis ale raczej o zwykłą wygodę, nie tyle podyktowaną lenistwem ile możliwościami współczesnego świata. To, co się zmienia, to formuła dostępności moralności i transparentności tego, co tę odpowiedzialność powinno powodować.

ROZDZIAŁ 1

Religio

„Co to znaczy religio?” pyta Emile Benveniste. Już starożytni nie byli pewni odpowiedzi. Cyceron łączył religio z legere czyli „zbierać, zrywać (w sensie zrywać, zbierać kwiaty), łączyć” a Tertulian wiązał religio z ligare czyli „związać się, powiązać” (Benveniste 1969: 268-272). Dla Laktanusza religio jest czymś, co wiąże nas w naszej pobożności z boskością, dla Cobberta religio to siła zewnętrzna wobec człowieka, przez którą człowiek chce się łączyć i wiązać czymś co go transcenduje. Jak mówi Benveniste na początku religio nie posiadało konotacji religijnych a już z pewnością nie oznaczało wyrazu religia w dzisiejszym jego rozumieniu. Definiowało ono pewną „skrupulatność”, „dokładność” i było używane poza kontekstem religijnym. Takie użycie jest znamienne dla epoki klasycznej. Benveniste odrzuca rozumienie religio jako „łączenia”: zmierza do tego, że religio nie było nigdy słowem abstrakcyjnym lecz występowało w rozmaitych konfiguracjach nie oznaczających rzeczy, symboli ani stanów religijnych czy duchowych – raczej łączyło się z intelligo czyli „badać, rozumieć, zastanawiać się”. Zatem definicją religio może być skrupulatny, zastanawiający się, zatroskany. Stopniowo termin ten zaczyna wskazywać na aspekty religijne wykazując się pewną dyspozycją do praktyk religijnych, jak na przykład religio romańskie, bardzo subiektywne, ważne. Chrześcijaństwo tłumaczy głównie religio przez religare. Jak mówi Benveniste „termin religio był połączony z pobożnością, gdyż Bóg łączy człowieka i z człowiekiem przez pobożność” (Benveniste 1969: 268-269). Zatem znaczenie religio zmieniło sens na religijny. Dla chrześcijaństwa, co bardzo charakterystyczne, oznaczało ono połączenie z pobożnością, zależność bezpośredniej wiary pomiędzy człowiekiem a Bogiem, rodzaj zobowiązania. „Pojęcie religio zostało

zmodyfikowane przez relację człowieka z Bogiem” (Benveniste 1969: 268-269). Badania Benveniste zostały wykorzystane przez innych badaczy. Również Peter Berger definiuje religię jako derywat łacińskiego „uważać” i przeciwstawia greckiemu „chaosowi”. Rozważając kwestię owej „uwagi” pisze „z pewnością tym, na co religijny człowiek ‘uważa’, jest przede wszystkim niebezpieczna moc tkwiąca w manifestujących się przejawach świętości” (Berger 1997: 59). Należy tu zwrócić uwagę, na klasyczne rozumienie religii jako świętości posiadającej nie tylko pozytywny ale także niebezpieczny aspekt, może ona otworzyć drogę chaosowi – jako działalności profanicznej i anomicznej. Świętość, jak pisze Berger, można rozumieć jako coś „wystającego” z normalnych zwyczajów codziennego życia, jest to więc pewna „nadwyżka” innej rzeczywistości, i jak każda inna rzeczywistość, może być potencjalnie niebezpieczna (Berger 1997: 57-58). Oczywiście klasyczne podejście znajdujemy w fenomenologii religii u Rudolfa Otto, Gerardusa van der Leeuwa oraz Mircea Eliadego, gdzie religia definiowana jako sacrum, świętość, jest pojęciem aporetycznym, prawdziwym aparatem generującym przestrzeń ‘betwixt and between’ używając terminu Victora Turnera (Turner 2006: 93-112; Eliade 1999; van der Leeuw 1997; Otto 1999). „Sacrum” – pisze Otto – „w pełnym znaczeniu tego słowa jest więc dla nas kategorią złożoną. Składające się na nią elementy stanowią racjonalne i irracjonalne elementy składowe” (Otto 1999: 133). Rozważmy teraz dwa punkty widzenia sacrum – jego budowę i składniki oraz zagadnienie racjonalności i nieracjonalności. Odnośnie pierwszej kwestii Otto pisze: „Zachęcamy do zastanowienia się nad elementem silniejszego i możliwie jednostronnego bodźca religijnego (...). To, o czym mówimy, i co usiłujemy poniekąd sprecyzować, a mianowicie sprowadzić do uczucia, żyje w każdej religii, jako coś, co dla niej jest czymś najbardziej skrytym i bez czego nie byłaby ona w ogóle religią. Ze szczególną mocą żyje to w religiach semickich, a zwłaszcza w religii biblijnej. Posiada tu nawet swoją własną nazwę, a mianowicie kadosz, odpowiadające greckiemu hagios, łacińskiemu sanctus a jeszcze dokładniej sacer. Pewne jest, że wszystkie te nazwy we wszystkich trzech językach obejmują ‘dobro’, i to po prostu dobro, a mianowicie dobro w najwyższym stopniu rozwoju i doj-

rzalności tego pojęcia, i w tym wypadku tłumaczymy je jako 'święty'. Ale ów 'święty' stanowi przede wszystkim stopniową etyczną schematyzację i dopełnienie szczególnego elementu pierwotnego. W tym celu tworzę termin 'numinosum'" (Otto 1999: 10). Otto używając metody fenomenologicznej poszukuje istoty religii, określając ją jako numinosum, pochodzące od numen oznaczającego wrażenie lub odczucie świętości. Owa świętość zakłada pewną „nadwyżkę”, której właśnie poszukujemy, będącą tym, co świadczy o funkcjonowaniu jako sacrum (Otto 1999: 9). Numinosum jest poczuciem i obecnością świętości, jest czymś całkowicie innym od ludzkiej, ziemskiej bytności. By doznać tego odczucia człowiek, jak powiada Otto, wyposażony jest w sensus numinis uwrażliwiający na oddziaływanie sacrum, w swej istocie skomplikowane, złożone i aporetyczne – coincidentia oppositorum (Otto 1999: 37, 145). Sacrum w swoim numinotycznym aspekcie – przejawiającym się w hierofanii – złożone jest z opozycyjnych części: groźnego misterium tremendum, władczego misterium majestas, ekstatycznego misterium fascinans oraz zachwycającego misterium augustum. Uczucie numinosum „wypływa z głębi duszy, z najgłębszego źródła poznania samej duszy, bez wątpienia nie przed podniętą i bodźcem ze strony świeckich i zmysłowych rzeczywistości i doświadczeń i nie bez nich lecz tylko dzięki nim (...). Uczucie numinotyczne rozbudza się i natychmiast od samego początku wplata i wprzęga w to, co świeckie i zmysłowe, póki tego przez stopniowe oczyszczanie od siebie nie odepchnie i całkowicie mu się nie przeciwstawi (...). Wykrywamy w nim przekonania i uczucia, które co do gatunku, różnią się od wszystkiego, co naturalne postrzeganie zmysłowe może nam dostarczyć (Otto 1999: 134). Numinosum charakteryzujące sacrum jest zatem czymś całkowicie innym od ziemskiej sfery ludzkiej. Numeny stają się momentami kształtującymi sposób odbierania rzeczywistości, zarówno ziemskiej jak i niebiańskiej. Oto strach i miłość mieszają się w przestrzeni sacrum, tworząc jedność przeciwieństw jakim może być obraz Boga, jednocześnie dobrego i groźnego. Aparat religijny jest więc fundamentalną strukturą podziału rzeczywistości społecznej nie tylko na sakralną i profaniczną, lecz przede wszystkim na to, co immanentne i transcendentne, skończone i nieskończone, bezgraniczne i ograniczone. Religia traktowana nie jako

instytucja społeczna lecz społecznie konstruowany przedmiot, jest realnym i wręcz fizycznym narzędziem tworzenia granic, a jednocześnie ona sama umożliwia ich znoszenie, będąc przestrzenią pomiędzy przestrzeniami. Sakralność i profaniczność jako cechy konstytutywne religii, przekładają się na podstawę funkcjonowania rzeczywistości, nie tylko w aspekcie indywidualnym, instytucjonalnym, grupowym czy etnicznym, lecz rudymenarnym, by nie powiedzieć apriorycznym. Nie chodzi tu jednakże o wykazanie wyższości religii nad wszelkimi innymi strukturami społecznymi i przestrzeniami społecznej rzeczywistości lecz o wskazanie, iż religia traktowana jako realnie funkcjonalny przedmiot, aparat, narzędzie wytwarza prymarną przestrzeń dyskursu, na której bazować mogą – negując lub akceptując ją – inne przestrzenie. Narzędzie to wydaje się być naturalne dla porządkowania a tym samym konstruowania społecznej rzeczywistości. Poprzez swoją aporetyczną konstrukcję umożliwia zarówno niwelowanie jak i kształtowanie oporu wobec rzeczywistości, co jest jej cechą nadrzędną, jeśli przyjmiemy, że społeczeństwa i jednostki odnoszą się w swych działaniach do wzorców etycznych i moralnych mających swe korzenie w przestrzeni sakralnej. Kładziemy nacisk przede wszystkim na sacrum samo w sobie, a nie na struktury religijne, jako na owo źródło zachowań ludzkich, gdyż wydaje się ono niezależne od samych struktur. Słowem zmierzamy raczej do numinotycznego przeżycia świętości niż do instytucjonalnych działań religijnych, i to w nim widzimy pierwotną formę kształtowania rzeczywistości. Pomimo, delikatnie mówiąc, pewnej odmienności perspektyw, posłużmy się obrazami zaczerpniętymi od Louisa Dupre i Friedricha Nietzschego aby nieco precyzyjniej wskazać nasze intencje. Wspominając swoją służbę wojskową Dupre opisuje wykwintną damę pomagającą, z własnej woli, w wojskowym szpitalu, gdzie zarówno pacjenci jak i warunki w jakich przebywali, dalekie były od salonowych. „Wyraźnie przypominam sobie” – pisze Dupre – „widok tej kruchej, arystokratycznej damy, pilnującej swego niezdiscyplinowanego flamandzkiego stada. Jednakże mimo całej ich wzajemnej nieprzystawalności współdziałali wspólnie. Dla niej każdy z tych upijających się, klnących żołnierzy był Chrystusem. Zaintrygowany zastanawiałem się, co mogła przez to rozumieć. Mogłem sobie wyobrazić, że

uduchowiona osoba, obdarzona hojnie cnotą i znacznym poczuciem humoru, mogła chcieć ich kochać, tak jakby byli Chrystusem. Ale dla niej nie było żadnego „tak jakby”. Sprawa była jasna i prosta. Widziała w nich to samo boskie życie, które swą pełnię osiąga w Chrystusie. Zwykły człowiek, kiedy powie mu się, żeby kochał Chrystusa w każdym stworzeniu, szuka podobieństwa, jakiegoś wspólnego wszystkim wzoru zachowania. I naturalnie, wkrótce doznaje zawodu. Niewielu bowiem ludzi wygląda albo zachowuje się tak jak Chrystus. Nie taka jest perspektywa człowieka duchowego. Dla niego inni przedstawiają Chrystusa w dużo głębszym sensie, ponieważ płonie w nich to samo boskie życie, które w pełni posiada On. Tylko pisarze mistyczni rozwijają tę myśl, jest to jednak prawdziwe, chrześcijańskie spojrzenie na stworzenie” (Dupre 1994: 59). Nie cytujemy powyższego fragmentu by uzasadnić konieczność naśladowania Chrystusa, powodem jest wskazanie na fakt mistycznego odczucia bliskości człowieka, innych oraz Boga, nie tylko jako konkretnego wzorca postępowania lecz bardziej fundamentalnej zasady rozumienia rzeczywistości. Powód dla którego podmiot chce działać musi być z reguły określony, wszystko powinno być ustalone i z góry znane. Nawet gdy mowa o afektach, powinny być one uzasadnione. Jak mówi Nietzsche zawsze „chcemy mieć powód, dla którego nasze samopoczucie jest takie a takie – że czujemy się dobrze albo że czujemy się źle. Nigdy nie wystarcza nam samo stwierdzenie faktu, że się tak a tak czujemy: sam ów fakt dopuszczamy – uświadamiamy sobie – dopiero wówczas, gdy przydaliśmy mu jakieś uzasadnienie (Nietzsche 2000: 53). Przeżycie arystokratycznej pielęgniarki, widzącej w pijanych żołnierzach Chrystusa nie było uzasadnione twierdzeniem „chcę być jak Jezus” lecz funkcjonowało w nietscheański sposób, było czystym stwierdzeniem faktu bycia jako takiego, w tym wypadku bycia w Chrystusie. Było odrzuceniem uzasadnień oferowanych przez świat „als ob” (w rozumieniu Waltera Benjamina bardziej niż Hansa Vaihingera) i zanurzeniem się w przestrzeń doświadczenia duchowego. W podobnym kontekście Charles Taylor cytuje Wiliama Jamesa, piszącego w swoich *Doświadczeniach religijnych*: „Za najpełniejsze więc religie uznajemy te, w których pierwiastki pesymistyczne zostały najlepiej rozwinięte. Najbardziej znane są tu bud-

dyzm i chrystianizm. Są to w samym założeniu swoim religie wyzwolenia: człowiek musi umrzeć dla życia złudnego zanim będzie mógł narodzić się dla prawdziwego". W przypisie do tego fragmentu zaznaczono, iż słowo „wyzwolenie” może być tłumaczone również jako „ocalenie”, co Tylor komentuje w następujący sposób: „Ci, którzy przeżyli już coś takiego i znajdują się po drugiej stronie, to właśnie „podwójnie narodzeni”. Tak jak doświadczenie religijne jest bardziej autentyczną postacią religii tak, że to własne doświadczenie jest w głębszym i prawdziwszym sensie doświadczeniem religijnym. Leży ono w samym sercu właściwie pojętej religii. Jest to doświadczenie ocalenia” (Taylor 2002: 31-32). Obaj myśliciele wskazują na przeżycie ocalenia jako na źródłowe doświadczenie religijne, a ocalenie to odbywa się przez śmierć rytualną, dzięki czemu podmiot ponownie rodzi się jako podmiot religijny. To właśnie w perspektywie takiego pojmowania sakralności będzie mógł być rozumiany neomarksowski projekt Antonio Negri i Michaela Hardta, prace Giorgio Agambena, Alaina Badiou, Ernesto Laclau czy Jacquesa Ranciere’a. Kolejnym wymiarem sacrum są związki między racjonalnym i irracjonalnym. Jak mówi Otto „elementy racjonalne występujące razem z elementami irracjonalnymi według zasady a priori w religijno-historycznym rozwoju schematyzują je. Odnosi się to ogólnie do stosunku racjonalnej strony świętości w ogóle, do jego strony irracjonalnej w ogóle, a następnie także szczegółowo do poszczególnych elementów składowych obu stron” (Otto 1999: 124, 161). Zatem element numinotyczny taki jak tremendum w swej irracjonalności będzie racjonalizowany poprzez to co etyczne, sprawiedliwe, prawe. Podobnie numinotyczne i irracjonalne fascynans racjonalizuje się poprzez miłość, litość czy miłosierdzie. Otto wprowadza sacrum i jego irracjonalność nie tyle w przestrzeń boskości, co raczej niewysłowionego i nieznanego bowiem „irracjonalne’ nie jest bynajmniej „nie znane”, ‘nie poznane’. Gdyby tak było, nie mogłoby nas w ogóle obchodzić, nie moglibyśmy o nim ani razu orzec, że jest czymś ‘irracjonalnym’, jest ‘niepojęte’, ‘nieuchwytnie’, nie dające się pojąć’ dla rozumu. Ale jest odstępne dla uczucia” (Otto 1999: 156). Jest to szczególnie interesująca uwaga – sacrum nie może być rozumowo „nie znane”, ono może być co najwyżej „niepojęte”, lecz uczuciowo, emocjonal-

nie powinno być dostępne. By tę myśl rozwinąć, Otto przywołuje freudowskie *Das Unheimliche*, uczucie niesamowitości, objawiające się w dziwnej, nieokreślonej niesamowitości i odczuwaniu niepokoju (Otto 1999: 146-147; Freud 1997). Te uczucia, które można nazwać religijnymi ale także irracjonalnymi, nie są jak mówi Otto, uczuciami „estetycznymi” w sensie ludzkiego poznawania i odczuwania piękna i brzydoty, jest to raczej idąca od Kanta i Kennetha Burke’a „wzniosłość” (Otto 1999: 69 i nast.). Pojęcie to, jako mieszczące się jeszcze w kategorii estetycznego odczuwania piękna, ale już je przekraczające, próbujące oddać uczucie powodujące niewysłowiony dreszcz, niepokój i „niesamowitość” jest, jak mówi Otto, „prawdziwym schematem samej świętości”, co ma oznaczać zarówno połączenie racjonalności i nieracjonalności samych elementów świętości ale zarazem przekroczenie racjonalności poprzez wzniosłe uczucie irracjonalności (Otto 1999: 63). Wzniosłość odpycha i przyciąga, poniża i wywyższa, jest tym, co stale znajduje się w sferze ‘pomiędzy’, przynależy do obu światów będąc jednocześnie ową nadwyżką – w tym wypadku także nadwyżką estetyczną (Otto 1999: 60). Kategoria wzniosłości, w tym rozumieniu opisu sacrum, odpowiada akatalepton, czemuś, co „przekracza nasze kategorie”, staje się „innym”, irracjonalnym ale jednocześnie pojmowalnym dla rozumu czymś, co może on pojąć jako niepojęte. Obcość sacrum jest czystą innością ale dzięki wzniosłości i swoistej racjonalizacji jaką jest logika *coincidentia oppositorum*, podmiot jest w stanie się z nią mierzyć. Otto poszukuje *sensus religiosus*, *sensus numinis*, elementu, który uczyni z człowieka istotę religijną, szuka czegoś, co jest obecne w nim jako niezbywalne w sensie bycia *homo religiosus*. Religia u swej podstawy, jest czymś obcym, innym i niesamowitym ale jednocześnie jest czymś, co można spróbować opisać i zdefiniować, lub lepiej – co należy próbować wyrazić. Narzędziem, jaki można zastosować do takich działań jest rytuał, rozumiany w sposób proponowany przez van Gennepa i rozwinięty przez Turnera (van Gennep 2006; Turner 1967, 1988, 2005a, 2005b, 2010). Znany trójczłonowy schemat rytuału – wyłączenie, marginalizacja i reintegracja – można odnieść nie tylko do formacji stricte religijnych ale jak wiadomo również do wszelkiego rodzaju działań społecznych, w których mamy do czynienia z doświadczeniem limi-

nalnym a jednocześnie z doświadczeniem oporu. Kwestia oporu, rozumianego przez nas, jako granica lub próg jest niezwykle istotna dla funkcjonowania podmiotu w jego Lebenswelt, nie tylko ze względu na doświadczenie ponownych narodzin, swoistej alternacji ale jako podstawa dla wszelkiego doświadczenia występującego w życiu społecznym. Kwestia oporu jest bowiem podstawową formą namysłu nad ontologicznym statusem rzeczywistości, nawet jeśli ten namysł dokonywany jest poprzez byt ontyczny i epistemologicznie ograniczony. Pośród wielości możliwości jakie ma do zaproponowania otaczająca rzeczywistość, podmiot za swe źródłowe doświadczenie uznaje nie zgodę na tą rzeczywistość ale przede wszystkim wskazuje na opór wobec niej, jest to miejsce i sposób ukonstytuowania się rzeczywistości społecznej jako takiej. Miejsce oporu, to miejsce przerwania porządku przez niebezpieczny lecz twórczy chaos, przejaw sacrum wyznaczającego nową przestrzeń i nowe granice. Mówiąc językiem Alaina Badiou, podmiot wybiera raczej wydarzenie niż encyklopedię, zgadza się raczej na niepewność niż na pewność swojego egzystowania w obojętności wobec rzeczywistości (Badiou 2010). Doświadczenie sacrum jest jednym z tych doświadczeń, które nie tyle należy rozumieć jako rudymen tarne, lecz na pewno należy uznać je jako doskonały przykład kwestii oporu. Wyznacza ono miejsce oporu wobec nomicznej religii i porządkowanej przez nią rzeczywistości. Mówiąc o kwestii oporu wobec rzeczywistości i używając do tego narzędzia jakim jest rytuał, w sposób naturalny kierujemy uwagę na fazę liminalną jako sam rdzeń przemiany i doświadczenia. Nim jednak do tego dojdziemy zwróćmy uwagę, że poczucie oporu występuje już dużo wcześniej, już w momencie wejścia w rytuał. Turner nie definiuje struktury społecznej w duchu Claude'a Levi-Straussa lecz ujmuje ją – podobnie jak Mary Douglas – w sposób dynamiczny, przepływowy, eklektyczny. Posługując się pojęciem „dramatu społecznego” (rozpisanego na cztery fazy: naruszenia ładu, kryzysu, przywrócenia ładu oraz reintegracji lub schizmy) a także schematem Richarda Schechnera ukazującym połączenie dramatu społecznego ze scenicznym, Turner wskazuje w jaki sposób rzeczywistość płynie się zmienia, przechodząc praktycznie wciąż w nowe sytuacje, gdyż żaden dramat się nie kończy i wciąż przechodzi w kolejny (Turner

2005b: 109, 118, 179, 181; Schechner 2006; Douglas 2007; Fischer-Lichte 2008). Jest to niewątpliwie fakt, życie społeczne nie jest odrębnymi epizodami nie mającymi ze sobą żadnego związku, wręcz przeciwnie, jest to raczej ciąg konsekwencji określonych zdarzeń. Moment naruszenia ładu jest momentem, w którym pojawia się opór wobec społecznej rzeczywistości, jest to wydarzenie zapoczątkowujące serię zmian, które bardzo często muszą być okiełznane przez rytuał, aby stały się częścią określonej przestrzeni społecznej a jednocześnie, by stały się zrozumiałe dla jej uczestników. Zatem dwa momenty – pierwszy to naruszenie ładu, drugi to część liminalna rytuału – są dla pomiotu niezwykle istotne, ponieważ to właśnie wtedy rozpoznawane są ogniska oporu wobec społecznej rzeczywistości. Rozpoczęcie wydarzenia mającego stać się wydarzeniem oporu i przyjmującego w konsekwencji określoną figurę oporu, jest w dużej mierze niezależne od podmiotu. Bardzo często jest to nowa społeczna sytuacja egzystencjalna, zaburzająca porządek ale jednocześnie podmiot sam może wywoływać takie wydarzenia, zmieniając strukturę swojego świata. W obu wspomnianych przypadkach wydarzenia inicjującego zmianę rzeczywistości, w sytuacji pojawienia się oporu, pojawia się podstawowa figura, którą za Turnerem można nazwać antystrukturą, obejmująca sobą powstanie *communitas* oraz przestrzeni liminalnej. Pojawienie się antystruktury, nie jako „odwrócenia struktury”, lecz „uwolnienia zdolności poznawczych, afektywnych, wolitywnych, kreatywnych od ograniczeń normatywnych związanych z określonym statusem społecznym, odgrywaniem różnych ról” powoduje ale i jest wynikiem zaburzenia w przestrzeni społecznej. Przybiera ono formę *communitas* spontanicznego, ideologicznego a w końcu zastygającego w normatywne (Turner 2005b: 69). Prowadzi to w efekcie do, przynajmniej tymczasowego, zrównoważenia porządków rzeczywistości i zaprowadzenia ładu, czemu służyć ma rytuał a zwłaszcza jego część reintegrująca. Można zatem powiedzieć, że występują tu przynajmniej dwie przestrzenie, dla których można określić odpowiednie zależności jakie pomiędzy nimi panują. Biorąc pod uwagę interesujący nas czynnik religijny czy szerzej aspekt duchowy, można wyróżnić przestrzeń nomiczną oraz numinotyczną. Jak słusznie zauważa Berger świat społeczny musi być „przyjmowany

za oczywistość” i być czymś „traktowanym jako nieuniknione” (Berger 1997: 55). „Nie mniej ważne jest jednak zrozumienie” – pisze – „że narzucająca się obiektywność charakteryzuje tak samo społeczeństwo jako całość, jak i jest obecna we wszystkich instytucjach społecznych, nawet tych, które budowano w oparciu o konsensus. Nie oznacza to (podkreślmy to z całą stanowczością), że wszystkie społeczeństwa są odmianami tyranii. Oznacza natomiast, że żadnej ludzkiej konstrukcji nie można ściśle nazwać zjawiskiem społecznym, dopóki nie osiągnie ona tego stopnia obiektywności, który zmusza jednostkę do uznania go za realne. Innymi słowy, istota narzucania się społeczeństwa nie tkwi w jego mechanizmie kontroli, lecz w jego sile, która sprawia, że może ono konstytuować się i narzucać jako rzeczywistość” (Berger 2007: 41). Powyższe zdanie można rozumieć w następujący sposób: żadna ludzka konstrukcja nie będzie społeczna a tym samym rzeczywista jako konstrukt społeczny, jeśli i dopóki, nie będzie wytwarzała obiektywnego oporu. Społeczeństwo – szerzej kultura, społeczna rzeczywistość – staje się naturalnym środowiskiem życia jednostki i to przede wszystkim to środowisko istnieje jako prawdziwe lecz tylko, dodajmy, w momencie wytwarzania przez siebie oporu wobec jednostki. Ta narzucająca się rzeczywistość, stwarzająca opór wobec podmiotu – opór podobny do tego jaki wytwarza świat natury – jest zbudowana głównie w oparciu o konwersacyjne uniwersum symboliczne, w którym istotną rolę odgrywają „znaczący inni”. Można także powiedzieć, że to nie tylko podmioty mogą być „innymi” lecz mogą nimi być również przedmioty a także inne przestrzenie społeczne. Pozostawiając na boku przedmioty jako wywierające wpływ na podmiot, założyć można, że inne przestrzenie społeczne rozumiane są na dwa sposoby: jako fragmenty większej społecznej rzeczywistości i wtedy stają się one współpracującymi i uzupełniającymi się społecznymi subsystemami lub jako odrębne rzeczywistości współegzystujące ze sobą na zasadzie antagonistycznej, na skutek funkcjonujących pomiędzy nimi ogniskami oporu. Miejsca zdefiniowane jako przestrzenie ‘pomiędzy’, których przykładem mogą być religia czy polityka, kształtujące granice a zarazem tworzące ziemię niczyją, sprawiają, że przejście pomiędzy jedną a drugą przestrzenią społeczną jest w zasadzie zmianą jednej rzeczywistości na inną, jed-

nego uniwersum symbolicznego na inne. Rzeczywistość społeczna kształtuje się poprzez oddziaływanie owych miejsc, będących jednocześnie granicami, powodujących zaistnienie „nie-miejsc”, wydarzeniowych wirtualności możliwości, chaotycznych miejsc kreacji nowych przestrzeni, a zarazem nowych granic – przestrzeni ‘pomiędzy’, w której może funkcjonować współczesny podmiot (Augé 2010). Zmiana jest całkowita – tym, co pozostaje fizycznie, jedyne i ciągle jest ciało podmiotu, choć i to staje się dyskusyjnym, gdy pomyślimy o hybrydyzacji. Zmienia się całe uniwersum symboliczne, co wiąże się de facto ze zmianą tożsamości podmiotu i zasadniczo całej jego biografii. Możemy taką zmianę nazwać religijną konwersją, nawróceniem, ponownymi narodzinami. Berger i Luckmann nazywają ją „alternacją” definiując jako „zmianę światów”, fluktuację w rzeczywistości społecznej (Berger, Luckmann 1983: 240-245). Jak mówią w przypadku alternacji: „struktura uwiarygodnienia musi się stać światem jednostki, zastępującym wszelkie inne światy, a zwłaszcza świat, jaki jednostka ‘zamieszkiwała’ przed swoją alternacją. Wymaga to oddzielenia jednostki od ‘mieszkańców’ innych światów, a szczególnie od ‘współmieszkańców’ świata porzuconego przez jednostkę. Idealne byłoby oddzielenie fizyczne. Jeśli z jakichkolwiek powodów jest ono niemożliwe, oddzielenie realizuje się przez definicję: to znaczy z pomocą takiej definicji innych, która dokonuje ich anihilacji. Jednostka podlegająca alternacji zrywa więzy ze swoim dotychczasowym światem i podtrzymuje go strukturą uwiarygodnienia; w miarę możliwości robi to fizycznie, a jeżeli nie, po prostu wewnętrznie” (Berger, Luckmann 1983: 243). Podmiot wymaga od siebie samego odpowiednich uzasadnień i racjonalizacji alternacji, co głównie przejawia się w tłumaczeniu sobie przeszłej biografii i przeszłych zachowań jako niejasnych antycypacji przyszłości, przyszłej zmiany – podmiot rozpatruje zaistniałą sytuację w kategoriach „wtedy sądziłem/łam, że...” a „teraz wiem, że...” lub „przeżuwałem/łam już wtedy...” a „teraz jestem pewien/na...”. Z zachowaniami tego typu mamy obecnie do czynienia bardzo często, ponieważ są one elementami globalizującego się świata wymuszającego elastyczne i szybkie dokonywanie przejść między społecznymi rzeczywistościami (Berger, Luckmann 1983: 246-247). Oczywiście pojawia się tu pyta-

nie o ciągłość owej społecznie konstruowanej rzeczywistości oraz możliwość zachowania ciągłości historii narracyjnej podmiotu. Wydaje się jednak, że podmiot jest w stanie zachować swą osobistą narrację, pomimo ciągłych zmian przestrzeni społecznych. Dzieje się tak prawdopodobnie nie tylko na skutek opisywanych mechanizmów społecznego zaufania oraz aktywnego, świadomego zachowania refleksyjnego czy procesów adaptacyjnych, wynikających z kontekstualnej, historycznie warunkowanej socjalizacji (Beck 2002; Giddens 2001). Wydaje się, że bardzo istotną rolę odgrywa tu aparat sakralny, porządek nomiczny oraz numinotyczny. Klasyczne ujęcie Luckmanna i Bergera, pomimo nieco różnych conceptualnych rozwiązań, może być tu pomocne. Religia, odczuwanie sacrum – przede wszystkim jako numinotyczny a nie nomiczny porządek rzeczywistości społecznej – jest zdecydowanie potrzebna człowiekowi i wynika to w zasadzie z jego uwarunkowań antropologicznych, gdyż jak sam Luckmann pisze „instytucje religijne nie są uniwersalne; zjawiska będące podstawą instytucji religijnych (...), są przypuszczalnie uniwersalne” (Luckmann 1996: 77). Dokonanie alternacji jest zatem pokonaniem oporu rzeczywistości, zmiana uniwersum i przejściem do przestrzeni nowych innych i nowych zachowań oraz nowych symboli i przedmiotów. Porządek ten Berger określa jako nomos czyli „znaczący porządek”, który „nakłada się na oderwane doświadczenia i znaczenia jednostek” (Berger 1997: 49). Można więc powiedzieć, że biografia jednostki, podmiot jako taki, w swoim funkcjonowaniu w społeczeństwie może być widziany z perspektywy wielu rzeczywistości, pomiędzy którymi dokonuje się alternacji i które są połączone punktami oporu a ich przekroczenie wiąże się ukonstytuowaniem się nowego deiktycznego podmiotu, w nowej przestrzeni rzeczywistości. Z drugiej strony podmiot podległy jest uniwersalnej zasadzie nomicznej czyli porządkującej, konstytuującej się na poziomie nieco wyższym od sfragmentaryzowanej rzeczywistości społecznej, a będącym czymś, co rozumiane jest jako legitymizacja rzeczywistości przez władzę transcendentną wobec świata, boski porządek. Oczywiście pamiętać należy, że ów nomos jest konstruktem społecznym i należy go widzieć raczej jako pewien aspekt władzy, konieczny dla usystematyzowania społecznej rzeczywistości, niemniej nadana mu

sankcja boskości stawia go ponad wszelkimi ludzkimi przestrzeniami społecznymi. Nomos jest tworzony zarówno obiektywnie jak i subiektywnie, internalizując się w jednostce poprzez proces socjalizacji oraz tworzenia struktur językowych (Berger 2007: 50). Socjalizacja jako proces internalizacji rzeczywistości musi z natury rzeczy zakładać jakikolwiek aspekt nomiczny – porządkujący – ufundowany nad przestrzeniami rzeczywistości, pomiędzy którymi jednostka się przemieszcza dokonując alternacji. Taka nomiczna struktura jest niezbędna dla funkcjonowania jednostki jako spójnej narracyjnie, aczkolwiek jednocześnie pod przestrzenią owego nomosu podmiot może przemieszczać się pomiędzy wybranymi przez siebie przestrzeniami społecznymi. Rozumienie to, odpowiada i tłumaczy dzisiejszą strukturę świata globalnego – nomizacja nie musi być tylko i wyłącznie religijna – ale doskonale można sobie wyobrazić, iż strukturą nomiczną rzeczywistości jest ekonomia, polityka, moda czy władza. W tym miejscu dodać należy, iż to właśnie te nomosy poddane są współcześnie estetyzacji tracąc swą porządkującą funkcję. Chodzi o nadanie ogólnego sensu rzeczywistości, stworzenie płaszczyzny, swoistego „baldachimu” pod którym funkcjonuje fluktuująca przestrzeń społeczna. Przestrzeń ta absolutnie nie musi być jednolita, podmiot nie musi być wpisany w narrację ale jednocześnie nie ma sensu mówić o nim jako o podmiocie sfragmentaryzowanym, ponieważ jego jednolita ale nie totalna struktura utrzymywana jest właśnie dzięki nomicznej sile transcendentnego porządku – to czy jest on religijny, polityczny czy ekonomiczny nie ma większego znaczenia, jeśli tylko spełnia swą funkcję nakładania sensu „na oderwane doświadczenia i znaczenia jednostek”. Jest to zasadniczy i podstawowy aspekt nomosu. Berger wspomina także o języku mówiąc, iż „podstawowym aktem nomizującym jest powiedzenie, że element jest ‘tym’ a zatem nie jest ‘tamty’” (Berger 2007: 50-51). Jest to niezwykle istotna uwaga uwypuklająca różnicę między porządkiem nomicznym ireligijnym a numinotycznym i sakralnym w sensie Otto czy myślenia prelogicznego i partycypacji mistycznej Lucien Levy-Bruhla. Język jako konstrukt społeczny rządzi się prawami logiki arystotelesowskiej, logiką zdroworoządkową i jest narzędziem racjonalnego opisu, kategoryzacji i widzenia świata. Rzeczywistość opisywana

a nawet tworzona przez język – Berger powie, że „język nominuje, nakładając zróżnicowanie i strukturę na płynący strumień doświadczenia. Gdy element zostaje nazwany, to ipso facto wyjmuje się go z tego strumienia i nadaje mu trwałość jako ‘jako’ jakości tak właśnie nazwanej” – staje się uporządkowanym zbiorem dostępnym podmiotowi i co więcej dostępnym nie tylko poznawczo ale przede wszystkim pragmatycznie w codziennym życiu (Berger 2007: 50). Widzimy zatem, że nomos nie musi być strukturą stricte religijną, jest to raczej ogólny porządek rzeczywistości, mogący przyjmować religijne formy, ale przede wszystkim ma on za zadanie znieść wszelkie punkty oporu istniejące na niższym poziomie, gdzie podmiot dokonuje swych wyborów i alternacji. Transcendentny nomos, znosząc punkty oporu rzeczywistości wobec siebie samej, sam staje się oporem występującym właśnie przeciwko tej rzeczywistości – czysto ludzkiej, można powiedzieć. Niewątpliwie podmiot potrzebuje go w znoszeniu oporu wewnątrz rzeczywistości, jednocześnie jednak rzeczywistość nomiczna, samo narzuca się podmiotowi, niejako ex definitione wytwarzając opór wobec siebie. Stąd nomos nie musi być tylko religijny, ale też przejawiać się w innych uporządkowanych uniwersach, gdy stają się dominujące – nawet gdy nie reprezentują władzy – w stosunku do podmiotu. Można powiedzieć, że to właśnie struktura języka, logicznego języka opartego na zasadzie wyłączonego środka, tworzy nacisk na podmiot zmuszając go do określonego sposobu myślenia, uporządkowanego widzenia świata. Analizując nomos, zauważamy ogromną różnicę pomiędzy porządkiem nomicznym i jego językiem logiki a porządkiem numinotycznym i jego logiką języka. Porządek numinotyczny strukturyzuje rzeczywistość ale w najbardziej pierwotny sposób, tworząc przestrzeń sacrum – profanum jako fundament wszelkich innych podziałów. Numinotyczność przejawia się przede wszystkim w tworzeniu granic, tworzeniu inności i dopiero w ostateczności, na samym końcu na wskazywaniu miejsc antystruktury – święta, karnawału. Porządek tworzony przez numinosum wymyka się językowi logiki wyłączonego środka i dysponuje własną logiką języka, którą najlepiej oddają pojęcia prelogiczności, partycypacji mistycznej i liminalności. W numinotycznym porządku świata, podmiot nie jest zobligowany do określania wszystkich „elementów doświad-

czenia” jako nazwanych i opisanych, może pozostawić sferę nienazwanego, niesamowitego, sferę liminalną/liminoidalną, w której pojęcia tracą sens przypisany im przez język logiki nomosu. W przestrzeni numinotycznej element może być jednocześnie tym i tantym, nie ma najmniejszego problemu z byciem człowiekiem, zwierzęciem i bogiem jednocześnie. Jakkolwiek nie można zanegować porządkującej roli zarówno nomosu jak i numinosum, zwrócić należy uwagę na fakt, że porządki te odnoszą się do innych przestrzeni i mają inne relacje w stosunku do oporu jaki wytwarzają. Nomos – jak już wcześniej pisaliśmy – jest porządkiem nadrzędnym w sensie najwyższej warstwy wywierającej nacisk na społeczną rzeczywistość. Numinotyczność jest porządkiem leżącym w najniższej warstwie, jest pierwotnym gruntem, Ur-Grundt, dla wszelkich działań podmiotów opierających się na jego podstawowym podziale. Podczas, gdy nomos znosi i niweluje opór wewnątrz społecznych przestrzeni dając oczekiwany punkt odniesienia, numinosum staje się przestrzenią konfliktogenną o ogromnej ilości punktów oporu. Jest to przestrzeń wytwarzająca prymarne dyferencjacje służące opisowi świata społecznego a jednocześnie jest to przestrzeń, gdzie znaczenia, sensory i nazwy dopiero nabierają trwałości, skąd się wynurzają i gdzie powstają. Numinotyczny porządek jest porządkiem chaotycznym, porządkiem difference. Jest antystrukturą i miejscem niewypowiedzenia, gdzie dopiero powstaje sens na skutek – religijnej, konwersacyjnej, politycznej – działalności podmiotu, dokonującego ogromnej pracy by ów sens wytworzyć, by oddzielić od siebie znaczenia. Inaczej w porządku nomicznym, gdzie znaczenia są dyskursywnie, dialogicznie, kolektywnie i konsensualnie wytwarzane poprzez działanie społeczne. Niemniej działania społeczne biorą się właśnie z numinotycznego podłoża niezróżnicowanych form powstających sensów. Zatem nomiczny język logiki jest wtórny względem numinotycznej logiki języka. Wszelkie wspomniane już działania podmiotu oraz porządki rzeczywistości społecznej mają zapobiegać społecznej i indywidualnej anomii, gdyż „być w społeczeństwie, to być ‘przy zdrowych zmysłach’” (Berger 2007: 52-53). Beger wprowadza pojęcie anomii w sensie durkheimowskim jako przeciwagę dla nomosu, staje się ona tym, co może powstać na skutek braku lub załamania się porządku nomicznego.

Anomia przejawia się bardzo często w historii społeczeństw; jest to okres chaosu lub chwila osobistej słabości, przejawiająca się w egzystencjalnych problemach. Jak pisze Berger: „(...) człowiek przyjmuje rozmaite egzystencjalne i teoretyczne postawy vis-a-vis anomicznych przejawów swojego doświadczenia i (...) różne systemy religijne odnoszą się do przedsięwzięcia nominacji. (...) wykazaliśmy centralny charakter problemu teodycei dla każdego religijnego wysiłku podtrzymania świata i co więcej, dla każdego wysiłku podejmowanego w tym samym celu w oparciu o nie-religijny Weltanschauung. Światom, które tworzy człowiek, ciągle zagrażają siły chaosu, a w ostateczności nieuchronny fakt śmierci. Jeżeli anomii, chaosu i śmierci nie można zintegrować w nomosie ludzkiego życia, to nomos ten nie będzie w stanie zapanować w krytycznych sytuacjach zarówno zbiorowej historii, jak i jednostkowej biografii” (Berger 2007: 122). Łączenie nomosu i anomii jest niewątpliwie jednym z podstawowych założeń działań religijnych, ale także szerzej społecznych. Anomia, rozumiana jako „siły chaosu”, odnajduje swoją przeciwwagę w uporządkowanej przestrzeni społecznej rzeczywistości – nomosie. Warto zwrócić uwagę, że anomia jednocześnie jest numinotyczna – pojawia się jako przestrzeń święta i karnawału, właśnie w punkcie oporu pomiędzy sacrum i profanum. Anomia jest zatem miejscem wyłaniania się sensu, miejscem, w którym podmiot styka się z koszmarami swojej egzystencji i z tego powodu musi zostać uporządkowana lecz z tego samego powodu jest także numinotycznym przeżyciem doświadczenia misterium.

ROZDZIAŁ 2

Nomos, numinosum, aisthethikos

Zarówno przez nomos jak i numinosum można doświadczyć obcości Innego, obcości Boga ale sposoby tego doświadczenia będą całkowicie odmienne. O ile nomiczność stara się ustrukturalizować to przeżycie i wprowadzić go bezpiecznie w porządek społeczny, o tyle numinotyczność dopuszcza element kreatywności i dynamizmu, polegający na pewnej niewielkiej ale wciąż obecnej możliwości, że ów chaos nad którym stara się zapanować, nie podporządkuje się i rozleje na całą rzeczywistość. Innymi słowy porządek numinotyczny jest skrupulatnym działaniem wydarzeniowym i osobliwym, wprowadzającym nie tylko porządek lecz przede wszystkim innowację i możliwość nowego porządku i nowej rzeczywistości. Porządek nomiczny jest raczej powtórzeniem wielokrotnie przeprowadzanych działań, jest rutyna i pewną bezpieczną banalizacją rzeczywistości społecznej. Działanie porządkujące to działanie rytualne i w tym momencie mowa nie jest już li tylko o rytach religijnych lecz rytuał staje się dużo bardziej rytuałem społecznym, o którym Berger powie, iż „przekształca jednostkowe wydarzenie w typowy przypadek i tak samo przekształca jednostkową biografię w epizod w historii społeczeństwa”, co oznaczać ma wpisanie danego elementu w określoną nomicznie strukturę rzeczywistości (Berger 2007: 91). Zatem różnica między nomosem a numinosum polegać będzie również na możliwości wpisania anonii w strukturę rzeczywistości; o ile nomos jest mechanicznym działaniem rytuału społecznego, o tyle numinosum jest dynamiczną działalnością wprowadzającą element niepewności, uwypuklającą punkt oporu, gdzie wiele rzeczy – łącznie ze zwycięstwem chaosu – może się wydarzyć. Powstaje również inna kwestia dotycząca nomosu. O ile można założyć, że numinosum jest wspólne podmio-

tom jako Ur-Grundt ich działalności ludzkiej i – idąc za Otto – uznamy *sensus numinis* za coś immanentnego naturze ludzkiej, to nomizacja przebiega – jak już wspominaliśmy – na nieco wyższym poziomie kultury, w sensie ogólniejszej przestrzeni społecznej. Nomos, jako porządek społeczny, również jest konieczny i immanentny społeczeństwu i podmiotowi, jednostka ma zapewnione bezpieczeństwo ontologiczne. Pojawia się jednak pytanie czy nie istnieje więcej nomosów niż jeden, czy warstwa nomicznego baldachimu rozciąga się nad całą strukturą społeczną czy też nad jej określonymi przestrzeniami, będącymi jak stwierdziliśmy powyżej, zupełnie odrębnymi przestrzeniami, pomiędzy którymi – nie bez oporu – zachodzi alternacja? Beger zauważa, iż nomosy są adekwatne i zależne od konkretnych zbiorowości, zatem można powiedzieć, że przynależą do określonych rzeczywistości (Berger 2007: 93). Mówi on o tworzonych przez jednostki światach oraz teodyceach, mających dać podmiotom możliwość zintegrowania własnych anomicznych doświadczeń z ich biografiami, pozwalając odpowiedzieć dlaczego to właśnie ja, jako ta konkretna jednostka cierpi (Berger 2007: 95, 122). Nomos zatem pełni przynajmniej dwie funkcje: z pewnością nie można mu odmówić roli totalnego, nadrzędnego aparatu strukturyzującego rzeczywistość, rozciągającego się ponad nią. Jednocześnie jednak jeśli zejdziemy na poziom mikroanalizy i spojrzymy na owe przestrzenie rzeczywistości pod nomicznym baldachimem, zauważymy, że podmioty funkcjonujące w owych przestrzeniach posiadają i konstruują swe własne nomosy, zależnie od swych oczekiwań, lęków, pragnień. Anomia na poziomie struktury rzeczywistości, opanowywana przez nomos w sensie „baldachimu porządku”, może wydawać się i z reguły wydaje się mniej groźna niż anomia pojawiająca się w indywidualnym, konkretnym życiu. Porządek społeczny „jakoś” się utrzyma a wierząc w nomos religijny, podmiot wierzyć może także w nomos polityczny lub ekonomiczny i żywić przekonanie, że zadziałają adekwatne aparaty naprawcze, przez tenże nomos tworzone i obiecywane. Jak to ujmuje Berger: „wątle rzeczywistości świata społecznego są osadzone w świętym *realissimum*, które z definicji jest ponad obarczonymi elementem przypadkowości ludzkimi znaczeniami i ludzkim działaniem” (Berger 2007: 65). Problemem nie jest tylko sfera

transcendentna wobec rzeczywistości społecznej, będąca sferą „boską”, lecz problemem staje się rodzaj chaosu jaki się pojawia. Zatem można powiedzieć, iż rodzaj porządku nomicznego zależy od rodzaju anomicznego chaosu, który przyjdzie mu zwalczać. Widzimy więc różnicę pomiędzy podejściem nomicznym – można powiedzieć strukturalnym, encyklopedycznym i etycznym oraz numinotycznym – fenomenologicznym, wydarzeniowym, estetycznym – które teraz odpowiadać będzie nie tyle za przeciwdziałanie chaosowi i anomii, co raczej nie będzie – już na samym początku tworzenia rzeczywistości – starało się tej anomii wytworzyć lub dopuścić do działania. Berger pisze, że religia to coś, co integruje koszmary przeżywane przez podmiot, koszmary dotyczące tego, że „rzeczywistość dnia może nie być tą, którą rzekomo ma być, że poza nią ukrywa się zupełnie inna, może o wiele ważniejsza, że faktycznie świat i jaźń mogą ostatecznie nie być tym, co określa społeczeństwo, w którym przeżywa się swoją własną, dzienną egzystencję” (Berger 2007: 78). Oczywiście ta definicja dotycząca bezpośrednio jednostki, jest zapewne adekwatną, choć dla nas ten aspekt chaosu „kryjącego się poza” rzeczywistością i „powrotu wypartego” rzeczywistości jest wysoce dyskusyjny. Fakt, że rzeczywistość jest przestrzenią wymagającą ciągłej stabilizacji, nie implikuje w prosty sposób funkcjonowania jakiejś przestrzeni poza nią. Raczej przestrzeń taka jest kolejną przestrzenią, tej tutaj oto istniejącej rzeczywistości. To działanie numinosum jako *sensus numinis* podmiotu nakazuje mu już na samym początku swej egzystencji, niezależnie od społeczeństwa, przezuwać, że istnieje „coś poza” – jakieś „utajone nierzeczywistości” jak pisze Berger – otaczającą go rzeczywistością, i że świat znika, zmienia się lub staje się „jakiś inny”, gdy zamyka oczy lub odwraca do niego plecami. Świat staje się „nieco inny”, jak mówili Gershom Scholem i Walter Benjamin nie tylko, gdy przychodzi Mesjasz ale w każdej sekundzie ludzkiego działania, dlatego anomia i chaos nie muszą być czymś zagrażającym tylko i wyłącznie społeczeństwu ale rzeczywistości społecznej w ogóle. Chaos może przejawiać się w mikropunktach oporu, tam gdzie rzeczywistość nie jest do końca pewna, gdzie można dokonać jej przesunięcia; w miejscach hierofanicznych, w czasie świat, narodzin, miejscach liminalnych a wspólnie liminoidalnych nie-

miejscach jak lotniska czy dworce i galerie. W takich przestrzeniach podmioty znajdują się przypadkowo, przelotnie. Przewagą takich nie-miejsz jest brak odpowiedzialności, brak konsekwencji ponieważ to właśnie przestrzeń ma wziąć na siebie całą odpowiedzialność. To ona kieruje gdzie należy iść, jak się zachować, co powiedzieć. Oczywiście nie popadamy w skrajności, nie wszystkie podmioty są flaneurami, większość ma określony cel i w przestrzeni nie-miejsca znajduje się tylko chwilowo, dążąc do realizacji swego planu. Ale właśnie ta terażniejszość jest główną cechą przestrzeni 'pomiędzy', są swoistymi goffmanowskimi kulisami, gdzie może podmiot nie jest sam ze sobą lecz poniekąd może poczuć się swobodnie, zwolniony z określonych konwenansów i poddać się przestrzeni i chwili terażniejszej. Zatem numinotyczność odnosi się do przestrzeni rzeczywistości i podmiotowości chroniąc je przed działaniem chaosu. Rzeczywistość jest tu nie tylko religijna ale i magiczna – jednak gdy popatrzymy na kult zdrowia współczesnej kultury, na leki homeopatyczne na fakt, że nie palący od tygodnia podmiot wierzy, że uniknie raka spowodowanego długotrwałym paleniem, zdamy sobie sprawę, że taki związek religijno-magiczny jest faktycznie obecny. Strach przed tymi mikro-anomiami, które być może są bardziej numinotyczne niż nomiczne, u Bergera jednak wyraźnie musi być zaspokojony przez integrację podmiotu i społeczeństwa. Alternacja jest dopuszczalna lecz musi odbywać się w przestrzeni społecznej, gdzie porządek numinotyczny, twórczy lecz nieokielznany jest rytualnie podporządkowywany porządkowi nomicznemu dzięki czemu podmioty mogą dopasować się do określonego wzorca. Zatem nomos i numinosum – pierwszy porządek funkcjonuje jako struktura normatywna a zatem narracyjna i w efekcie stabilizująca, drugi wprowadza elementy probabilistyczne, afektywne i dynamiczne umożliwiając proces strukturacji rzeczywistości społecznej. Dzięki porządkowi numinotycznemu, podmiot uzyskuje kontrolę nad własnym losem, oczywiście nie w sensie stricte religijnym i duchowym, a raczej estetycznym. Jest to wynik swobodnego dokonywania wyborów nie będących obciążonych nomicznymi konsekwencjami, wynikającymi z transcendentnego porządku rzeczywistości. Podmiot estetyzuje przestrzeń społeczną oraz swą praktykę poprzez dokonywanie wyborów czysto estetycz-

nych, w oparciu o swój własny smak i swoje własne pragnienia. Sakralizacja sfery społecznej rzeczywistości nie polega na budowaniu etycznego nomosu lecz na wrywkowym, estetycznym tworzeniu tożsamości tymczasowej, deiktycznej, funkcjonującej nie tyle w konkretnej przestrzeni społecznej, a raczej 'pomiędzy' przestrzeniami aktualizującej się konkretnej sytuacji społecznej. Jednakże musimy zauważyć, że takie funkcjonowanie, jakkolwiek estetyzuje porządek nomiczny pozbawiając go konsekwencji lub je umniejszając, to jednak nie jest zachowaniem całkowicie niekontrolowanym. Jeśli za archetypowy model alternacji uznajmy przeżycie lub nawrócenie religijne, gdzie zmiana rzeczywistości podmiotu nie następuje płynnie i bezboleśnie musimy również założyć, że estetyczne działanie, jakkolwiek powiązane porządkiem numinotycznym nie jest całkowicie obojętne (Berger, Luckmann 1983: 242-244). Jednostka odczuwa je i jest wobec tej sytuacji niepewna, mamy tu do czynienia z wahaniem się, namysłem, uwagą, skrupulatnością – afektami sakralnymi, można powiedzieć, aczkolwiek obecnymi już w innym, dowolnie wybieranym i konstruowanym kontekście przestrzeni społecznej rzeczywistości. Można powiedzieć zatem, że zmiana uniwersów polega na pokonaniu oporu jaki wywołują one nie tylko pomiędzy nimi a jednostką ale także pomiędzy samymi uniwersami. Opór musi zostać pokonany, zracjonalizowany lub przynajmniej określony w sposób posiadający minimum akceptowalności. W tym momencie pojawia się pojęcie rytualnej antystruktury, jako tego kulturowego narzędzia pozwalającego na pokonanie lub przynajmniej opanowanie oporu rzeczywistości. Zakładając, że antystruktura odpowiada przestrzeni numinotycznej, można powiedzieć, iż jest ona przestrzenią, w której pojawia się możliwość zmanifestowania oporu wobec rzeczywistości (Turner 2005a: 200). Odbywać się to może poprzez podstawowe dla niej elementy jak zabawa, karnawał, święto czy szerzej *communitas* ale również funkcjonują tu bardziej subtelne performatywy. Zdecydowanie performatywna struktura języka odgrywa – jak wspominaliśmy wyżej – niezwykle ważną rolę w konstruowaniu społecznej rzeczywistości, zarówno w pierwotnej przestrzeni magicznej jak i dzisiejszej przestrzeni medialnej. Można zauważyć, jak czyni to Erika Fischer-Lichte, że konstatywne wypowiedzi zdecydowanie nie wystarczyły Austinowi

do opisania rzeczywistości (Fischer-Lichte 2008). Tym samym wprowadzenie aktów performatywnych umożliwiło wskazanie na inną stronę języka, jego aktywną, twórczą siłę. Biorąc pod uwagę takie podejście Agamben – również opierając się na teorii wypowiedzi Austina oraz teorii języka Benveniste, zauważył, podobnie jak Jacques Derrida w kwestii sygnatury czy Paul Ricouer w odniesieniu do słowa honoru – że przysięga może odgrywać niezwykle ważną rolę pełniąc funkcję ustanawiania rzeczywistości. Dla Agambena przysięga jest wieloaspektowym aparatem prowadzącym do połączenia ale równocześnie i podzielenia płaszczyzn społecznej rzeczywistości na między innymi profaniczną i sakralną oraz prawną i religijną. Przysięga powinna być rozumiana jako alternacja, próg, przez który możliwe jest przechodzenie do jednej przestrzeni do drugiej, jako swoista granica pomiędzy światami, ale także jako narzędzie ujednoczenia rzeczywistości, które paradoksalnie poprzez wskazanie różności i zależności wytwarza konsensus porozumienia. Zadaniem przysięgi jest nie tylko tworzenie, kreowanie nowych bytów ale również utrzymywanie tego co jest, przy „byciu”, sprawianie by to, co jest, funkcjonowało (Agamben 2011: 2-3). Oczywiście performatywność przysięgi – w jej austinowskim ujęciu – wymaga również aktu twórczego, przysięga tworzy nowy byt lecz jednocześnie to właśnie poprzez nią, ów nowy byt może trwać. Rola przysięgi jako elementu założycielskiego ma za zadanie powtórzyć po raz kolejny to, co już się wydarzyło nieskończoną ilość razy. Nie jest ona wydarzeniem w sensie Badiou, nie jest wyjątkiem, jest raczej rytualnym powtórzeniem, po raz wtóry tworzonej rzeczywistości. Akt, który się za pomocą przysięgi dokonuje, jest tylko i aż działaniem rytualnym, rozumianym jako działanie performatywne. Połączenie poprzez przysięgę określonych części rzeczywistości, odbywa się raz za razem w życiu społecznym, jednocześnie przywołajmy po raz kolejny schechnerowski schemat rytuału jako zwrotnej wstęgi Moebiusa. Przysięga działa na tej samej zasadzie – wytwarza, z różnych co prawda elementów, ale wciąż za pomocą tego samego działania, ciągłą tkankę rzeczywistości społecznej. Można zapytać czym jest owo „to samo działanie” tworzące de novo et ad infinitum rzeczywistość. Dla nas będzie to miejsce oporu, punkt nienazwanego, który pojawia się w prze-

strzeni społecznej jako określona figura myślenia lub wydarzenie w sensie Badiou, dzięki którym rzeczywistość społeczna ukazuje się jako stabilna. Współcześnie kultura medialna i globalna generuje olbrzymią ilość takich miejsc oporu, w których podmiot może kształtować swoją tożsamość i ustalać spójny obraz rzeczywistości. Miejscem takim przede wszystkim są przestrzenie społeczne, funkcjonujące na zasadzie miejsc 'betwixt and between', w których ich formy nomiczne przekształcają się w pierwotne i zindywidualizowane porządki numinotyczne a te, dzięki ciągłemu pomnażaniu, estetyzują się, uzależniając swą egzystencję od woli, pragnienia, afektu. Nie ulega dziś żadnej wątpliwości, że przestrzeń, w której żyje człowiek współczesny jest przestrzenią, w której najważniejszym punktem odniesienia są media lub ich treści. Można opisać ją jako współdziałanie aparatów technicznych tworzących mediasferę oraz zależną od nich semiosferę jako przestrzeń znaków i symboli. Już samo to pobieżne rozpoznanie przestrzeni zmediatyzowanej umacnia w przekonaniu, że traktowanie jej jako spójnej i stabilnej całości nie jest do końca uprawnione – to raczej multiplikacyjność, dysseminacyjność tej przestrzeni jest jej cechą konstytutywną. Stała się ona wszechobecną przestrzenią funkcjonowania podmiotu, stała się prawdziwym Lebenswelt jednostki społecznej. Medialność wypełnia zatem całą przestrzeń lub sama jest przestrzenią i jest to stwierdzenie, które dzisiaj stało się truizmem. Powszechnie media określane są jako specyficzne urządzenia, dzięki którym podmioty mogą rozpowszechniać, tworzyć, obrabiać, magazynować czy też manipulować informacją. Urządzenia te są rozumiane i rozpoznawane jako twory kultury materialnej, rzeczy jakie każdy może nabyć w odpowiedniej dla niego cenie i używać w dowolny choć mimo wszystko ograniczony sposób. Są to zatem przedmioty kultury materialnej, dopiero ich wykorzystanie i możliwości jakie oferują tudzież sposób w jaki w ogóle możliwe jest ich działanie komunikacyjne sprawiają, że podmiot może myśleć o nich jako o przedmiotach kultury symbolicznej. Medium zatem samo już jest czymś 'pomiędzy' – istnieje pomiędzy materialnością a niematerialnością. Arystoteles opisuje medium greckim „to metaxu”, co odpowiada czemuś będącemu 'pomiędzy' i umożliwiającemu widzenie. Arystoteles pisze: „Rzeczą widzialną jest

barwa. Ona znajduje się na powierzchni tego, co jest przez się widzialne; ale 'przez się' nie w znaczeniu logicznym, lecz że zawiera w sobie przyczynę, dla której może być widzialne", barwa ma więc przyczynę, która pozwala widzieć lecz „każda barwa posiada zdolność wprawiania w ruch ośrodka aktualnie przezroczystego; ta zdolność stanowi jego naturę (...)” jednocześnie właśnie owa „przezroczystość” jest medium pozwalającym widzieć. Jak mówi Filozof: „gdzie przezroczysty środek istnieje tylko w możności tam panuje ciemność” i dopiero „istota barwy polega właśnie na zdolności wprawiania w ruch rzeczy aktualnie przezroczystej; a właśnie aktualność rzeczy przezroczystej jest światłem. Jeśli się umieści rzecz barwną w samym oku, nie zobaczy się jej”. Widzimy, że Arystoteles wyraźnie skłania się ku trzeciemu rodzajowi – substancji przezroczystej, która dopiero aktywowana przez barwę rzeczy widzianej pojawi się jako aktualizacja widzialności. Bez tego medium nie ma widzenia, choćby rzecz była w samym oku nie będzie widziana – konieczne jest zapośredniczenie. Arystoteles pisząc dalej stwierdza: „W samej rzeczy barwa wprawia w ruch tylko materię przezroczystą, na przykład powietrze, a dopiero ono, o ile jest zwarte i nie poprzerywane, porusza organ zmysłu” a zatem: „widzenie bowiem tylko wtedy przychodzi do skutku, gdy władza zmysłowa odbiera jakiś wpływ. Otóż jest niemożliwe, by go odbierała od samego koloru widzianego; przeto nic innego nie pozostaje, jak powiedzieć, że go dobiera od środka przestrzennego; konsekwentnie musi istnieć jakiś środek przestrzenny; gdyby on się opróżnił, wtedy nie tylko nie widziałoby się wyraźnie, ale nie widziałoby się absolutnie niczego” (Arystoteles 1980: 80 i nast.). Metaxu – medium jest więc samym umożliwieniem widzenia, jest nie tyle urządzeniem, wytwarzającym obraz czy informację, lecz samo jest taką informacją i jednocześnie tym co umożliwia jej odczytanie. „To metaxu” może również być opisywana jako przestrzeń rozdzielająca ale jednocześnie łącząca, będąca czymś nieokreślonym, przestrzenią 'pomiędzy', pośrodku jak w przypadku Erosa u Platona. W *Uczcie* Diotyma opowiadając o drodze człowieka do dobra i piękna, do tego co rzeczywiste i istniejące naprawdę, wskazuje na Erosa jako na tego, który jest „czymś pośrednim pomiędzy śmiertelnymi istotami i nieśmiertelnymi”, „jest pośrodku pomiędzy mądrością i głupotą”

a wreszcie jest także tym, który staje się medium, pośrednikiem doprowadzającym człowieka do „piękna samego w sobie”, jest medium wyznaczającym granicę, jednocześnie prowadzi człowieka ku pięknu oraz ustanawia kolejne przejścia pomiędzy człowiekiem i Ideą, umożliwiając Jej poznanie (Platon 2005: 67-77). Interesującym przykładem może być tu praca Jean-Luc Marion proponującego rozróżnienie na idola i ikonę. Umieszczając swoje rozważania w kontekście religijnym Marion pisze o relacji spojrzenia i postrzeżanego przedmiotu w następujący sposób: „Idol fascynuje i przykuwa spojrzenie, ponieważ nie ma w nim niczego, co nie powinno być wystawione na spojrzenie, przyciągać, przepełniać i zatrzymywać spojrzenia. Obszar, gdzie niepodzielnie króluje – wystarcza zresztą do jego przyjęcia; idol przykuwa spojrzenie tylko w takim stopniu, w jakim wchłania go dostępny spojrzeniu świat. Idol zależy od spojrzenia, które zadowala, ponieważ gdyby spojrzenie nie pragnęło się nim zadowalać, nie miałby on dla niego żadnej wartości (...). Nadawanie uprawnień idola zależy właśnie od spojrzenia (...). Spojrzenie samo czyni idolem, niejako ostateczną funkcją czegoś postrzegalnego (...). Gdy pojawia się idol, spojrzenie właśnie uległo zatrzymaniu; idol konkretyzuje to zatrzymanie. Przedtem spojrzenie przenikało przezrzystość widzialnego świata (Marion 1996: 30-32). Pomijając kontekst religijny – choć wrócimy do niego poniżej – idol czyli fałszywy Bóg lub fałszywy obraz Boga u Mariona, staje się aparatem medialnym. Zwróćmy uwagę, że to dzięki idolowi, który staje pomiędzy spojrzeniem a przezrzystością świata, podmiot może, tak jak w lustrzanym odbiciu, dostrzec prawdziwego Boga, ikonę. Idol wprowadza „trwanie w zachwycie”, jest metaksą, dzięki której zatrzymane zostało spojrzenie błędzące po przestrzeni rzeczywistości. Jak u Lacana w teorii odbicia, tak i tu rzeczywistość dostrzegana bezpośrednio staje się iluzorycznym, zachwycającym idolem lecz to właśnie dzięki niemu, który działa jak zmętnienie przestrzeni, odwrócenie lustrzanego obrazu, zafiksowanie spojrzenia, podmiot jest w stanie doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Idol spełnia funkcję janusową, jest on czymś, co działając jak medium pozwala widzieć. Trudno jednak zdefiniować medium jako coś konkretnego – w powszechnym mniemaniu za medium uznać można fizyczną rzecz taką jak komputer czy telewizor lecz próba

opisania samego medium jako takiego, każe przypuszczać, że mamy tu do czynienia z czymś dużo poważniejszym niż zwykła maszyna. Medium wyznaczając i kreując swoją przestrzeń, samo jest przestrzenią 'betwixt and between'. Można zatem powiedzieć, że medium to pewna określająca siebie samą przestrzeń, jednocześnie wykazująca zdolność określania zależności pomiędzy innymi, także utworzonymi przez siebie przestrzeniami. W przestrzeni kultury materialnej będzie to komputer tworzący swoją wewnętrzną, „wirtualną” (w potocznym rozumieniu tego terminu) przestrzeń a jednocześnie rozdzielający rzeczywistość społeczną na dwie różne od siebie przestrzenie. W przestrzeni symbolicznej będziemy mieli do czynienia z nieco innym rodzajem mediów. Różnica polegać będzie na koniecznej identyfikacji samego medium z przestrzenią w której funkcjonuje, medium stawać się będzie tym co umożliwi działanie, tym co umożliwi widzenie takiej a nie innej rzeczywistości, niezależnie od materialnych akcydensów. Zatem medium w przestrzeni symbolicznej będzie każdy apparatus, dispositif, tworzący przez swoje własne zaciemnienie możliwość rozróżniania i kreowania przestrzeni, z których każda posiadać będzie kolejne urządzenia służące multiplikacji przestrzeni aż do urządzeń czysto fizycznych i materialnych. Społeczeństwa i jednostki korzystają z takich mediów od wieków, dopiero dziś jednak we współczesnej kulturze zmediatyzowanej możemy nadać im konkretne nazwy i przypisać konkretne zadania. Zasadniczy rozwój kultury, patrząc przez pryzmat komunikacji, nie zmierzał w stronę zniesienia medium, rozumianego jako zapośredniczenia między dwoma przestrzeniami, lecz wręcz przeciwnie – kultura bardzo mocno akcentowała każdy aparat medialny – symboliczny czy materialny – będący kolejnym znaczącym przyśpieszeniem w jej rozwoju. Mediatyzacja nie jest więc koniecznością wynikającą z kapitalistycznego społeczeństwa konsumpcyjnego lecz wynika z czysto podmiotowych pragnień, wręcz czysto biologicznych popędów człowieka który zawsze chce wiedzieć więcej. Zapśredniczenie jakie odbywa się pomiędzy dwoma przestrzeniami dzięki metaksie nie jest rozdzieleniem ale połączeniem i umożliwieniem komunikacji, współobecnością w dostępnych przestrzeniach. Jedną z najistotniejszych przestrzeni z jaką podmiot zawsze pragnął się komunikować a z konieczności było to komu-

nikowanie zapośredniczone, jest sfera sacrum. Podstawowy aparat medialny istniejący w przestrzeni symbolicznej to religia rozumiana jako dyspozytyw komunikacyjny między doczesnością a transcendencją. Specyfika religii jako medium polega głównie na zaprzeczeniu podstawowej zasadzie komunikacji – zasadzie sprzężenia zwrotnego. Bóg lub bóstwa, do których skierowany jest komunikat rzadko kiedy – jeśli wykluczmy wiarę, można powiedzieć, że nigdy – nie odpowiadają nadawcy. Komunikat jakim jest modlitwa skierowany ku Bogu pozostaje jednostronny, dopiero gdy pojawia się wiara, jako konieczny element religii, można mówić o „komunikacie zwrotnym” jaki przekazuje wiernemu Bóg. Oczywiście jak każdy aparat medialny religia posiada koniecznych gatekeeperów – kapłanów występujących jako ci, którzy pośredniczą w procesie komunikowania, nie wolno jednak zapominać o istniejącym również doświadczeniu bezpośrednim, mistycznym, w którym komunikat dociera do odbiorcy w sposób czysty i bezpośredni. Zarówno jednak religia rozumiana jako instytucja – często bardzo biurokratycznie zaawansowana jak kościoły wielkich religii – jak i bezpośrednie doświadczenie transcendencji posiada, swoje rytuały które dla większości ludzi ale także dla większości badaczy spełniają rolę medium pomiędzy sacrum i profanum. W tym momencie dochodzimy do pewnej skrajnej sytuacji: oto przed nami symboliczne medium jakim jest religia dzieli przestrzeń ludzkiego życia, na sacrum i profanum. Jednocześnie jednak nie można zapomnieć, iż samo sacrum jest jeszcze bardziej rudymenarnym medium, jako źródło samej religii to w nim leży sama podstawowa możliwość binarnego widzenia rzeczywistości. Sacrum jako coincidentia oppositorum jest ontologiczną metaksą, dzięki której dostrzega się ontyczne elementy rzeczywistości. Tym z kolei, co umożliwia sam kontakt z sacrum w samym medium jakim jest religia, jest kolejny medialny apparatus jakim jest rytuał. Widzimy więc, że tylko poprzez samą analizę jednego narzędzia medialnego, mamy do czynienia z wieloma przestrzeniami symbolicznymi, które dopiero w dalszej swej konsekwencji prowadzą do konkretnych przedmiotów sakralnych – można powiedzieć również medialnych – będących przedmiotami materialnymi. Przykładem niech będzie jurta ludów koczowniczych, będąca niewątpliwie rzeczą materialną,

jednakże każda jej część, poprzez nadanie określonego znaczenia, staje się także elementem przestrzeni symbolicznej. Wszystko, co wypełnia jurte a także ona sama jest odzwierciedleniem wszechświata, opisem religijnej przestrzeni, w której funkcjonuje podmiot, mamy do czynienia z idealnym odwzorowaniem rzeczywistości sakralnej i profanicznej. Jurta jest więc sama w sobie medium, dzięki któremu podmiot może przenieść się pomiędzy dwiema przestrzeniami, może te przestrzenie zrozumieć i wręcz naocznie zobaczyć. Znajduje się ona na końcu opisywanego przez nas łańcucha symbolicznych mediów religijnych idącym od sacrum do rytuału, będąc ich materialnym ucieleśnieniem. Materialność splata się tu z symbolicznością tworząc podstawowe rozumienie medium jako progu i granicy. Metaksa jest zapośredniczeniem pomiędzy dwoma przestrzeniami – w tym wypadku sacrum i profanum lub ziemską i symboliczną – jednocześnie to zapośredniczenie jest przejściem, którego przekroczenie może fizycznie przenieść w inną rzeczywistość. Turner wykorzystując prace van Gennepa pokazuje w jaki sposób rytuał może być rozumiany jako dynamiczny proces przemieszczania się pomiędzy przestrzeniami. Wspomniane już wyłączenie, marginalizacja i reintegracja jako trzy podstawowe elementy rytuału są dokładnie tym, co można uznać za medium w sensie religii, to metaxa i sacrum, umożliwią one stworzenie nowych przestrzeni i komunikację między nimi. Najważniejsza dla nas faza rytuału to marginalizacja, określana jako faza przejściowa, liminalna, symboliczna przestrzeń znajdująca się 'betwixt and between'. Liminalność jest przestrzenią limes, granicy i progu ale należy ją rozumieć jako zatrzymanie się na progu lub jako jego niezakończony przekraczanie. Podmiot może przekraczać dzięki liminalności granice pomiędzy przestrzeniami społecznymi (dziecko-dorosły, poddany-władca) ale także pomiędzy sferą sakralną i profaniczną. Rytuał niewątpliwie bardzo mocno związany jest z religią jako element jej struktury lecz chcemy raczej zwrócić uwagę na wciąż występujące zapośredniczenia, przejścia, granice. Każdy z wymienionych elementów nie jest niczym innym jak wyznaczeniem granic a jednocześnie ich tworzeniem i przekraczaniem, co jest najbardziej podstawową cechą współczesnej kultury jako medium. Przestrzeń liminalna, jako przestrzeń 'pomiędzy' jest nie-miejscem

charakteryzującym się tranzytowością i przechodniością. Kultura współczesna nie jest medialna tylko i wyłącznie ze względu na swe sieci internetowe czy wzrastającą informatyzację społeczeństw. Nieco bardziej niewidoczna strona mediatyzacji współczesnej kultury jest ciągłą próbą re-definiowania granic oraz wyznaczanych przez nie przestrzeni, wraz z najważniejszą z nich przestrzenią 'pomiędzy'. Deleuze i Guattari określali ruch falowania kapitalizmu jako reterytorializację i deterytorializację, co miało wskazywać właśnie na ciągłe poszukiwanie granicy mogącej określić stałe, stabilne granice współczesności. Wskazanie było jednak jasne – takie granice powstać nie mogą, epoka współczesna w zasadzie wspomaga się mediami, kapitalizmem czy demokracją by w gruncie rzeczy uzasadnić swoją niemożność statyczności. Sieć internetowa jako centralny paradygmat dla zrozumienia współczesnej kultury jednoznacznie wskazuje na dominację procesualności i fluktuacji. Pojawia się hegemonia performatywności i estetyczności bezpośrednio odwołująca się do wspomnianych odmian medialności. Schechner współpracując z Turnerem stworzył lub oraz wyeksplikował, dominujące dziś performatywne stanowisko dotyczące kultury współczesnej. Posługując się pojęciami zaczerpniętymi od Austina, „konstatywną” można określić kulturę modernistyczną, szerzej przednowożytną gdy tymczasem kultura postmodernistyczna, współczesna jest zdecydowanie performatywna. Z jednej strony kładzie się nacisk na dominację performatywnych aktów wypowiedzi obecnych w podstawowej, opartej na materialnych mediach, przestrzeni symbolicznej, gdzie dominuje uwodzenie, perswazja i manipulacja (Baudrillard 2005a, 2005b), z drugiej performatywność to nic innego jak liminalność, czy mówiąc ściślej liminoidalność – dowolne, estetyzujące przekraczanie granic lub jeszcze dosadniej estetyczna jouissance z poszukiwania objet petit a. Podmiot współczesny znajduje rozkosz nie w docieraniu do konkretnych miejsc, przestrzeni za pomocą medium rozumianego jako środek do celu, pośrednik; wręcz przeciwnie – współcześnie media wykorzystuje się do ciągłego przebywania w fazie liminalnej/liminoidalnej, podmiot rozkoszuje się byciem pomiędzy przestrzeniami, jest to estetyczna ekstaza poszukiwania kolejnego obiektu rozkoszy i zaspokożenia ale nigdy nie może być ona – lub nie powinna być

– zakończona. Rozkosz bycia w stanie zawieszenia, estetyczność nie-miejsca jest celem podmiotu a jednocześnie głównym choć być może niejawnym celem użycia mediów. Gianni Vattimo zwraca uwagę na „brak jakiegokolwiek konfliktowości, który ogólnie można wytłumaczyć potrzebami rynku” gdy mówi o współczesnym krajobrazie medialnym, włączając w niego mechanizmy władzy i prawdy (Vattimo 2006: 135). Jest to niezwykle cenna uwaga, potwierdzająca wcześniejsze rozważania, o ile bowiem rytmy przejścia opisywane przez van Gennepa służyły realnej zmianie pozycji społecznej, która to zmiana oparta była właśnie na konflikcie wyznaczanym przez rytualny społeczno-religijny limes, o tyle współczesna rzeczywistość społeczna poszukując granic, których de facto nie ma lub są niezwykle niestabilne, paradoksalnie próbuje je ustanawiać tylko po to, by zatrzymać gest przekraczania, przedłużyć go w nieskończoność. Przestrzeń liminalna – święto pozbawione radości i świętowania, konsumpcja bez przyjemności, religijność bez wiary, transcendencja pozbawiona benjaminowskiej aury oddalenia – jest granicą, metaksa, która służyć ma wyznaczeniu już nie tyle przestrzeni istotnych społecznie lub jednostkowo lecz tylko i wyłącznie przestrzeni pomiędzy, miejsca estetycznie egocentrycznego. Taka przestrzeń nie jest czymś co posiada stabilne granice, nie sąsiaduje z innymi przestrzeniami społecznymi lecz pojawia się jako estetyczne wydarzenie. Nie jest to wydarzenie medialne – nie chodzi tu o informacje, fakt, zdarzenie, konstatyw – lecz o wspomniany już performatyw, cechą estetycznego wydarzenia jest performatywne wydarzanie się, permanentne, dynamiczne rozpleniwanie się ‘pomiędzy’ innymi wydarzeniami. Media – zarówno materialne obiekty jak i symboliczne dyspozytywny – wypełniają przestrzeń pomiędzy wydarzeniami, są granicami i progami których przekroczenie kiedyś było konieczne dziś pozostaje tylko możliwe, medialność stała się liminoidalnością, metaksą, religią mogącą przeprowadzić podmiot od wydarzenia do wydarzenia, od przeżycia do przeżycia lecz najważniejsze jest wciąż utrzymywać ów stan pomiędzy owymi ekstazami, przeżyciami, wydarzeniami. Vattimo nazywa to oscylacją, Deleuze scharakteryzuje ten stan w określeniu „i...i...i...i...” oznaczającym, brak egzystencjalnych wyborów „albo-albo” lecz tylko ciągłe funkcjonowanie możliwości (Deleuze 1969). Kiedy

Benjamin mówi o zaniku aury możemy odnieść jego słowa do omawianej sytuacji gdyż zanikanie odstępów między dziełem a publicznością, zanikanie pewnej przestrzeni w której działa sztuka funkcjonuje jako takie, odpowiada pojawianiu się w tej przestrzeni niksującej aury innej medialnej przestrzeni, w której istnieje szereg możliwych progów będących w sobie samymi wydarzeniami in statu nascendi. Przejście pomiędzy nimi umożliwiające przez różnorakie media jest możliwe lecz niechętnie podejmowane. Wydarzeniowość to funkcjonowanie w permanentnym Jetztzeit, którego nie chce się opuszczać dobrze egzemplifikowany przez technikę time brackets Johna Cage'a, dzięki której tworzą się „wyspy czasu” (Fischer-Lichte 2008: 212-215). Przestrzeń medialna, przestrzeń limes nie rozciąga się ani pomiędzy czymś a czymś ani kimś a kimś lecz pomiędzy możliwością ontologiczną kogoś/czegoś i ontyczną kogoś/czegoś, która aby się zaktualizować musi przyjąć – jak mówi Alain Badiou – odpowiednio wysoki współczynnik obecności w świecie (Badiou 2006). Problem jednak w tym, że podmiot ucieka od owej aktualizacji, nie chce przekraczać granic, woli cały czas funkcjonować w wydarzeniu estetycznym. Szukając odpowiedzi dlaczego tak się dzieje odpowiadamy, iż jest to kwestia odpowiedzialności lub raczej strachu przed odpowiedzialnością, strachu przed konsekwencjami swojego czynu. Opisując teatr Fischer-Lichte podaje następujący przykład stanu liminalnego (w tym przypadku raczej powinien to być stan liminoidalny, choć pozostaniemy przy klasycznym określeniu liminalny jako, że konotacja wciąż pozostaje numinotyczna): „Wydaje się, że w stan liminalny wprawia uczestników przede wszystkim podważenie opozycji sztuka/rzeczywistość oraz innych pochodnych przeciwstawień. Najlepiej pokazują to performance samookaleceń. Unieważniają one obowiązujące do tej pory reguły i normy, stwarzając dzięki temu dla wszystkich uczestników – także dla performerów – stan radykalnego ‘pomiędzy’. Czysto ‘estetyczne’ zachowanie prowadzi w tym przypadku do voyeuryzmu czy sadyzmu; czysto etyczne niesie ryzyko pokrzyżowania intencji artysty. Nic więc dziwnego, że takie performance stawiają widzów w sytuacji kryzysu, którego nie sposób przezwyciężyć, odwołując się do powszechnie uznanych wzorców zachowań. Obowiązujących do tej pory standardów zachowań nie da się zaakceptować, a nowe nie

zostały jeszcze wypracowane. Widz wchodzi w stan liminalny, znajduje się w fazie zawieszenia” (Fischer-Lichte 2008: 282-283). Powyższy przykład dobrze pokazuje poruszane wcześniej kwestie. Po pierwsze zwróćmy uwagę na fakt, iż liminalność jest progiem wyznaczającym rozmaite przeciwstawienia – od strictly artystycznych, przez polityczne aż do religijnych, zatem wszelkie opisanie opozycje mogą być wpisane w schemat liminalności będący podstawą dla współczesnej kultury medialnej – oto istnieje możliwość wyznaczenia granicy lecz nie musi być ona stabilna, może być wyznaczona w dowolnym miejscu a co najważniejsze może lecz nie musi być przekroczona. Graniczność nie oznacza przejścia na drugą stronę lecz tylko możliwość funkcjonowania w tej granicznej – czyli de facto – medialnej przestrzeni. Nie jest istotne pomiędzy czym a czym jest owa granica, gdyż to ona uaktualnia sąsiadujące z nią przestrzenie, faktem istotnym dla rzeczywistości jest samo istnienie limes. Przykładem współczesnym są nie tylko granice państw, nad którymi owe państwa nie mają kontroli – zwłaszcza gdy mówimy o nich w kontekście transnarodowych struktur – ale także takie figury współczesności jak uchodźcy na Lampedusie, neomort, obozowe muzułmany, turyści, Żydzi, Arabowie czy ubodzy, jako swego rodzaju „typy graniczne” oraz wydarzenia jak wojny, rewolucje czy katastrofy ekonomiczne i ekologiczne. Zarówno owe figury jak i wydarzenia wyrażają opór wobec rzeczywistości lecz wyznaczają także miejsca ‘pomiędzy’. Nie ma tu żadnego znaczenia, że następuje koniec migracji, wycieczki czy wojny ponieważ na horyzoncie pojawia się następna. Permanentny stan wojny, w którym dziś znajduje się świat to stan wyjątkowego wydarzenia, rekurencyjnie przechodzącego samo w siebie jak w efekcie Dorsta (Agamben 2005). Zatem stan bycia ‘pomiędzy’ jest permanentny i w tym sensie mówimy o medialności naszej kultury, jest ona nie tyle w ciągłym ruchu ale w ciągłym akcie performatywnym, jest medialna w sensie metaksy i coincidentia oppositorum – wydarzenie jest jej dominantą. Fischer-Lichte oraz Taylor wskazuje na jeszcze ważniejszy aspekt jakim jest podział na etykę i estetykę. Bycie pomiędzy tymi przestrzeniami jest kluczowe dla współczesnej egzystencji – etyka pociąga za sobą ciężar moralnej odpowiedzialności, prowokuje fundamentalizm natomiast estetyka uwalnia od odpo-

wiedzialności, pozostawiając wszystko sprawie gustu i smaku, o których się nie dyskutuje. Z tego względu, wydarzenie estetyczne jest bezpieczniejsze, podmiot może poddać się rozkoszy smakowania wydarzeń bez konieczności moralnych wyborów. Medium jakim jest religia, zamienia się dzięki temu w czysto estetyczne doświadczenie wskazujące tylko na stany liminalne, dokonanie etycznego wyboru staje się tu wręcz zakazane. Religijne zapośredniczenie, mediowanie pomiędzy transcendencją a skończonym bytem ludzkim staje się pustym gestem, nawet nie rytuałem lecz co najwyżej fazą liminoidalną. Rzeczywistość społeczna, którą określamy jako medialną, nie jest zatem prostą drogą ewolucji maszyn w stronę inteligentnych urządzeń dbających o ludzkie bezpieczeństwo. A przynajmniej nie tylko. Medialność to możliwość zapośredniczenia pomiędzy określonymi przestrzeniami społecznymi czy transcendentnymi, to wytwarzanie progów i umożliwianie ich przechożenia. Nasylenie rzeczywistości społecznej aparatami medialnymi – symbolicznymi i materialnymi – pozbawiło jednak podmiot możliwości wykorzystania samej istoty medialności: przemieszczania się, mediowania, komunikowania. W tak gęstej przestrzeni decyduje się on raczej na trwanie w estetycznym wydarzeniowym Teraz niż na przekroczenie kolejnej limes, jednocześnie jednak płaci za to pewną cenę – braku możliwości poznania prawdziwego, platońskiego Piękna, etycznych i moralnych zobowiązań, „ponownych narodzin” oraz egzystencją w permanentnym poczuciu niepewności. Nie chodzi tu tylko o poczucie ryzyka lecz o fakt, który Vattimo opisuje następująco: „Doświadczenie estetyczne okazuje się doświadczeniem wyobcowania, wymagającym pracy nad rekompozycją i ponownym przystosowaniem. Praca ta nie aspiruje jednak do osiągnięcia efektu ostatecznej rekompozycji. Przeciwnie, przeznaczeniem doświadczenia estetycznego jest utrwalenie stanu owej nieswojności” (Vattimo 2006: 61). Współczesne przeżycie estetyczne zastępujące modernistyczne przeżycie etyczne jest zatem osadzone w niepewności, pojawia się – o czym wspomina w swoich dziełach także Giorgio Agamben – moment wahania. Nieswojność wyraża najlepiej stan liminalności, wahanie się, próbę podjęcia decyzji. Medialność współczesnej kultury bez wątpienia sytuuje podmiot właśnie w takim stanie ‘pomiędzy’ którego podłożem jest poczucie

nieswojności w świecie odkrywane w społeczeństwie pod postacią takich symptomów jak wojny czy religijne uprzedzenia. Współczesna, społecznie konstruowana rzeczywistość jest więc nie tylko światem w którym panują wielkie medialne koncerny, Facebook czy popularne programy rozrywkowe, medialność ma także głęboki związek z przestrzenią religijną, co za tym idzie etyczną i moralną. Nie jest to tylko kwestia etycznych treści przekazywanych przez media ale dużo głębszego funkcjonowania ich jako pośrednika i granicy pomiędzy społecznymi przestrzeniami egzystencji podmiotu. Mamy zatem do czynienia z czysto performatywnym zachowaniem jakie jednostka musi wykonać. O religii, wyrażając się w kategoriach performansu, można powiedzieć, iż „otwiera puste miejsce, oznacza utratę. Tylko za cenę własnego zniknięcia staje się on przedmiotem, który można opisać „podać dyskusji i ocenić zaś doświadczenie zakłada rozpoznanie, że nie mamy dostępu do jego pierwotnych uwarunkowań” (Fischer-Lichte 2008: 122). Słowa te odnoszące się do performansu teatralnego wskazują także na cechy religii. Stała się ona przedmiotem, obiektem, który się wytwarza, staje się wydarzeniem lub przestrzenią-stającą-się-obiektem. Pustka, fundamentalna dla religii, jest wypełniana przez decyzję estetyczną czy dany obiekt będzie czy też nie będzie obiektem religijnym. Tezy Agambena o koniecznym kapitalistycznym podłożu czy też o nieszczęśliwych podmiotach lub braku możliwości wyznaczenia wyraźnych granic w przestrzeni społecznej, pomiędzy obiektami sakralnymi i profanicznymi, nie do końca są adekwatne, gdy religia nie będzie narzędziem separacji lecz sama stanie się przestrzenią, którą podmiot może podzielić wedle własnych estetycznych projekcji. Nie chodzi tu o proste porównanie performatywnych aspektów sacrum takich jak rytuał do działań współczesnych performatywnych działań jak teatr czy konsumowanie. Chodzi raczej o możliwość zdefiniowania religii będącej możliwym do uobecnienia fragmentem przestrzeni społecznej, a nie czymś poza lub ponad nią. Opór wobec rzeczywistości służy tu nie tyle skonfrontowaniu transcendencji i immanencji ale wypełnieniu pustki będącej podłożem dla religijnego performansu, wypełnienie tej pustki zaś to samowolne, estetyczne wyznaczenie tego, co jest sakralne a co takim nie jest. Chodzi tu zatem o wskazanie takiego wydarzenia, które może przekształcić

się w obiekt o wyraźnym i bardzo wysokim stopniu intensywności, w sensie Badiou (Badiou 2006: 212, 223). Oczywiście stopień tej intensywności nie zależy od niczego innego, jak tylko podmiotowej dowolności podjęcia właśnie takiej a nie innej decyzji. Nie należy zatem traktować przestrzeni kapitalistycznej jako całkowicie sprofanowanej, uniemożliwiającej postawienie progu pomiędzy sakralnością i profanicznością. Religia zatem jest traktowana jako fragment przestrzeni, nie jest to przestrzeń żadnego ustroju politycznego ani systemu ekonomicznego, w takim sensie, że koniecznym jest taka a nie inna religia w danej sytuacji. Systemy i ustroje same w sobie są aspektami, fragmentami, płaszczyznami szerszego spektrum rzeczywistości społecznej, ufundowane są bardzo często na tych samych składowych jednak ich wyniki końcowe – obiekty, które z określoną intensywnością pojawiają się konstytuując podmiot-świat, są różne. Traktowanie religii jako urządzenia, aparatu strukturyzującego rzeczywistość jest myśleniem nomicznym nie zaś numinotycznym a już na pewno nie estetycznym. Nie można zakładać, że jednostka jest nieszczęśliwa w momencie, gdy nie potrafi oddzielić sacrum od profanum wedle zasad nomicznych, gdyż być może, działa ona w sposób numinotyczny lub estetyczny. Podmioty wytwarzane w tej przestrzeni są podmiotami-światami, to one decydują, w jakim momencie ich rzeczywistość ma się zakrzywić tworząc obiekt o nazwie „religia”. Wypełnienie tego estetycznie zdefiniowanego przedmiotu, zapełnienie jego pustki, innymi słowy stworzenie mu sacrum – lub też stworzenie sacrum dla tego podmiotu, co w tym wypadku należy do tej samej kategorii – to zupełnie inna kwestia. Niewątpliwie sacrum, powinno być wytwarzane jako numinotyczne wydarzenie, jednakże w estetycznym porządku rzeczywistości, numinotyczność traci swe moce twórcze na rzecz medialnej metaksy. Zagęszcza ona przestrzeń powodując traktowanie jej jako swojego medium tworzącego przestrzenie ‘pomiędzy’ przestrzeniami, które dopuszczają całkowitą dowolność smaków, gustów, pragnień. Numinotyczność, by nie wspomnieć już o nomiczności, a z nią cała przestrzeń religii, staje się idolem w sensie Mariona, umożliwiając co prawda widzenie sacrum ale zniekształcone i rozmyte. To właśnie rozmycie, ta liminalna paralaksa powoduje możliwość dowolnego, estetyzującego spojrzenia na sakralność.

ROZDZIAŁ 3

Limes

Zakładając, że kwestie polityki współczesnej wywodzą się w prostej linii od zeświecczonych pojęć sakralnych, co Carl Schmitt ujmuje w słynnym zdaniu: „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o prawie to zsekularyzowane pojęcia polityczne” (Schmitt: 60), de facto nie odkrywamy nic innego, niż fakt znany już społeczeństwom pierwotnym. Oczywiście można powiedzieć również, iż takie społeczeństwa ściśle odgradzały sferę sakralną i profaniczną jednakże pamiętać należy, że podstawowe dla grupy momenty społecznej aktywizacji nieodmiennie łączyły się ze sferą sakralną. Wypowiedzenie wojny, śmierć czy wybór nowego władcy były przestrzeniami społecznymi, łączącymi ze sobą sacrum i profanum w sposób zasadniczo nierozróżnialny. Również Schmitt wskazuje na ten fakt mówiący w jak dużym stopniu metafizyczny obraz świata odzwierciedlał świat polityczny i vice versa (Schmitt: 68). Pisząc o suwerenie Schmitt bardzo mocno podkreśla zachowanie tożsamości władcy i Boga, mamy wręcz do czynienia z bardzo pierwotnym wyobrażeniem Boga-Króla. Pokazuje to Paul Valandier oraz Ernst Kantorowicz pisząc: „Zauważmy że ‘mistyczne ciało Kościoła, którego głową jest Chrystus’ zostało zastąpione – jak w pismach jurystów – ‘mistycznym ciałem *respublica*, którego głową jest Książę (...) W każdym bądź razie udało się tu podsumować paralerizm duchowego *Corpus mysticum* i świeckiego *Corpus mysticum*, boskiej głowy mistycznego ciała i książęcej głowy mistycznego ciała, samopoświęcenia dla niebieskiej transcendentnej wspólnoty i samopoświęcenia dla ziemskiej – moralnej i politycznej – wspólnoty” (Kantorowicz 2007: 210, 347). Pokazując przemianę jaka zachodzi w rozumieniu „podwójnego ciała króla”, od relacji Król-Bóg do wytworzenia się społecznego ciała króla, będącego

jednocześnie obrazem boskiego ciała Chrystusa, Kantorowicz zwraca uwagę na ten niezmienny lecz podlegający różnym perturbacjom fakt, że polityczność i sakralność przez większą część funkcjonowania społeczeństwa i religii są ze sobą związane. Jednak idea „dwóch ciał króla” dominowała, jak pokazuje Schmitt, do wieku XIX, w którym transcendencja jaką reprezentował Bóg, a z nim również Król została zastąpiona przez immanencję jaką prezentował „lud” – formacja, która zaczęła dominować w historii zamieniając się w „masy” a następnie w „konsumentów”, by powrócić w pojęciu „wielości” (Schmitt: 70-71). Odrzucenie Boga na rzecz społeczeństwa jako samo ustanawiającego prawodawcy spowodowało nie tylko zerwanie z tradycyjnym ujednoczeniem władcy i Boga lecz także zdefiniowało na nowo przestrzeń społeczną. Świat społeczny przestał odzwierciedlać świat sakralny, jednakże wprowadzone pojęcie ‘polityczności’ – opisane przez Schmitta – zdefiniowało na nowo sakralno-profaniczne relacje społeczne jednocześnie poprzez swą konstrukcję odwołując się do najbardziej elementarnych opozycji. „Najbardziej polityczne rozróżnienie” – pisze Schmitt – „do którego można sprowadzić wszystkie polityczne działania i motywy to rozróżnienie przyjaciela i wroga” (Schmitt: 198). Kwestia religijna nie jest dla Schmitta kluczowa, gdyż jak mówi: „fenomen polityczności można rozumieć tylko przez odniesienie go do realnej możliwości jednoczenia się ludzi według różnicy między przyjacielem i wrogiem, niezależnie od tego, jak oceniać będziemy polityczność z punktu widzenia, religii, moralności, norm estetycznych czy ekonomii” (Schmitt: 206-207). Schmitt działa w opisywanej przestrzeni polityczności dwustopniowo: po pierwsze zakłada prymarne rozróżnienie między dobrym i złym, a następnie pozostawia to rozróżnienie bez absolutnie jakichkolwiek elementów predykatywnych. Mamy zatem do czynienia z czystą formułą logiczną, mówiącą że każdy podmiot może opowiedzieć się za „byciem wrogiem” lub „byciem przyjacielem” jakiegoś bytu X (czy to państwa, sprawy, wydarzenia). Logiczność tej formuły polega jednakże na czymś więcej niż możliwość zapisu w postaci formuły logicznej, Schmitt wyraźnie mówi o braku dziedziny dla samej „polityczności” – nie wiemy dokładnie co ma ona zawierać w sobie poza podstawową dystynkcją wróg – przyjaciel, przez którą się

definiuje. Polityczność jest obojętna na własne predykaty – nie jest istotne czy będzie to „polityczność ekonomii”, „polityczność religii” – innymi słowy, nie jest istotny cel, lecz wykorzystanie „polityczności” jako narzędzia działania w dowolnych sytuacjach. Jak pisze Schmitt: „polityczność czerpie siłę z różnych obszarów ludzkiego życia, ze sprzeczności religijnych, ekonomicznych, moralnych i innych. Sama nie ma własnego określonego obszaru; oznacza jedynie stopień intensywności zjednoczenia lub rozproszenia jakiejś zbiorowości ludzkiej”, z której tworzy dychotomię formalnie czystych pojęć „przyjaciela” i „wroga” a w efekcie pomijając jakiegokolwiek akcydensy, ustanawia tę różnicę jako pierwotną „różnicę polityczną” (Schmitt: 209). Dziedziny tej funkcji jaką jest polityczność pozostają całkowicie nieokreślone, jej pragmatyzm przejawia się w jej zimnym logicznym imperatywie. Zatem jeszcze raz przywołując słowa Schmitta: „Specyficznie polityczne rozróżnienie, do którego można sprowadzić wszystkie polityczne działania i motywy, to rozróżnienie przyjaciela i wroga”. Czysta idealna formuła postępowania w sytuacjach kryzysowych lub też tworząca takie sytuacje. Nieistotne jest czy domeną działania polityczności jest religijny fundamentalizm, ekonomiczne niewolnictwo czy wojna; to nie jest istotne gdyż „polityczność nie polega na samej walce (...). Istota polityczności tkwi w działaniach wynikających z realnej możliwości walki. Polityczność to wyraźne rozpoznanie własnej sytuacji wobec możliwości konfliktu; trafne rozróżnienie przyjaciela od wroga. Wspólnota religijna prowadząca walkę przeciwko członkom innych religijnych wspólnot, bądź przeciwko komukolwiek, przekracza horyzont sfery religijnej i staje się polityczną jednością”, gdy natomiast zabraknie tego podstawowego rozróżnienia przyjaciel – wróg życie polityczne ustaje (Schmitt: 208, 222). Polityczność jest zatem aparatem, narzędziem a jednocześnie przestrzenią o określonej intensywności. Dla Foucault urządzenie, aparat był pewnym stosunkiem sił, był połączeniem sieciowym władzy i wiedzy, która dominując czy też wpływając na człowieka upodmiotawiała go, tworzyła z niego bardzo często „poddanego”, niewolnika owego narzędzia jakim mogło być Państwo lub szpital. Polityczność Schmitta, jakkolwiek może posiadać cechy dyspozytywu, spróbujmy raczej zrozumieć jako przestrzeń, dzięki której kreacja samej rzeczywistości jako takiej jest

możliwa. Wydaje się owa polityczność być pewną granicą o której pisze Halsbwach: „Każde pole było ogrodzone, tak samo jak dom. Nie był to mur z kamienia ale pas ziemi, kilka stóp szeroki, nie uprawiany, którego pług nie powinien dotknąć. Ta powierzchnia była święta; według prawa rzymskiego nie podlegała przepisaniu – należała do religii...” (Halsbwach: 231-232). Polityczność jest progiem, przestrzenią ‘pomiędzy’, której funkcjonowanie jest konieczne tak jak konieczne jest funkcjonowanie aparatów, dyspozytywów. Wyznacza ona przestrzeń działania nie tylko dla społecznych działań jak polityka czy ekonomia, jest nie tylko przestrzenią możliwości powstania podmiotu – jest czystą, potencjalnością kreującą najbardziej podstawowe podziały jakie stają się podstawą dalszych działań. Polityczność, jak miedza u Halsbwacha, przynależy religii gdyż podobnie jak ona poprzez „polityczne rozróżnienie między przyjacielem i wrogiem, wprowadza w świat różnicę i dystans” (Schmitt: 225). Połączenie między religią a polityką u Schmitta oparte na relacji do grzechu pierworodnego, na pewno nie jest jedynym – a być może i nie najważniejszym – aspektem tego aliansu. Tym, co dużo bardziej pierwotne, jest z pewnością zdolność do wytwarzania dystansu, zarówno ze strony polityczności jak i religii, działających jak aparaty wytwarzające przestrzeń przynależną czystemu bytowi. Polityczne tworzenie różnicy poprzez stworzenie opozycyjnej pary przyjaciel – wróg nie różni się specjalnie od rytualnych działań mających za zadanie podzielić świat na swoich-obcych czy mężczyzn-kobiety. Funkcjonowanie obu aparatów – religijnego, ekonomicznego, estetycznego i politycznego – jest w gruncie rzeczy podobne a przynajmniej nastawione na ten sam cel – uporządkowania rzeczywistości, stworzenia nowego świata, odtworzenie, przywrócenie i ufundowanie nowej rzeczywistości społecznej. Dla Schmitta, a wydaje się, że również dla Agambena, aparat jakim są religia czy polityka, nie tylko funkcjonują na podobnych zasadach ale wręcz spełniają tę samą funkcję – konstruują podmiot i rzeczywistość społeczną. W przypadku Schmitta jest to podmiot oparty na relatywnie prostym przeciwieństwie, które jak już podkreślaliśmy, dopiero w swej dalszej fazie rozwija się, proliferuje i tworzy pluralistyczny świat przeciwieństw, w którym ukonstytuują się podmioty wrogie i przyjacielskie (Schmitt: 224). Zatem

każde działanie interpersonalne będzie tutaj działaniem politycznym, opartym na relacji przynależności do określonego zbioru wrogów lub przyjaciół lub też na funkcji przyporządkowującej tenże zbiór określonej idei, ideologii, światopoglądowi, rzeczy. Religijność jest tu widoczna w swej postaci numinotycznej, dopiero wtórnie przekształcającej się w nomiczną, podporządkowując podmiot strukturze rzeczywistości. Urządzeniem, aparatem jednak nie musi być ani foucaultowski dyskurs władzy-wiedzy ani polityczna binarność lecz może nim być coś znacznie prostszego – zwykłe urządzenie, telefon, telewizor czy komputer. Agamben schodząc na tak niski poziom dosłowności chce pokazać, że tworzenie podmiotowości to wynik współdziałania „istot żywych” oraz „urządzeń”. Podmiot jest wynikiem działania urządzenia na istotę żywą, na „substancję” przemieniającą się w podmiot – „podmiotem nazywam coś, co powstaje w relacji – można by rzec, ciało w ciało – istoty żywe i urządzeń. Oczywiście, jak w starej metafizyce, wydaje się, że substancja i podmiot nachodzą na siebie. Ale nie w pełni. Na przykład jedna substancja, czyli dana jednostka, może podlegać wielu procesom upodmiotowienia: jako użytkownik telefonu komórkowego, użytkownik Internetu (...). Wraz z niekończącym się wzrostem liczby urządzeń w świecie współczesnym proporcjonalnie rośnie liczba procesów upodmiotowienia. Może to sprawiać wrażenie, że kategoria podmiotowości w naszych czasach chwieje się i traci spójność. Jednak by być ścisłym, trzeba powiedzieć, że to, z czym mamy do czynienia, to wcale nie anulowanie czy przewyciężenie podmiotowości ale jej rozplenienie, które doprowadza do skrajności aspekt maskarady towarzyszący od zawsze wszelkiej jednostkowej tożsamości” pisze Agamben (Agamben 2009: 14-15). Podmiot jest wynikiem działania obiektów na substancję, istoty żywe, jednocześnie Agamben odsuwa na bok postmodernistyczny problem rozproszania podmiotu uznając, że jest on nie tyle znoszony ile „rozpleniany” w nieskończonych procesach podmiotowości. Konstrukcja rzeczywistości jako interaktywnie ustrukturyzowanej i interpersonalnie fundowanej przestrzeni, opiera się – jak wskazuje Agamben, ale także Badiou czy Latour – nie tylko na podmiotach ale także przedmiotach i ich wzajemnych relacjach. Ta relacja może być rozumiana jako aparat, dyspozytyw, dzięki któremu określone

zostają określone przestrzenie mogące być zdefiniowane jako społecznie konstruowana rzeczywistość. W tym wypadku Schmitt i Agamben wskazują na polityczność i religię jako na dwa tworzące ją, wzajemnie przenikające się aparaty. Jakkolwiek Agamben udowadnia w zasadzie w całej swojej myśli związki pomiędzy religią a polityką – opisując relacje Trójcy Świętej i Boga jako boską *oikonomos* – zwróci należy uwagę, że religia jest podstawowym aparatem wytwarzającym podmiotowość i realność. Słowem polityczność jest wtórna od religijności, w swej logicznej i formalnej formule przedstawionej przez Schmitta, polityczność ustanowiona jako przestrzeń niczyja niezbędna jednakże do dokonywania jakiegokolwiek działania upolitycznia każde działanie, podmiot i przedmiot. Jednak ta forma upolityczniania nie zasadza się na niczym innym jak tylko na religijnej formule podziału na stronę dobrą i złą, moralną i niemoralną, wroga i przyjaciela. Relacja taka doskonale wpisuje się w nomiczną strukturę porządkującą społeczną rzeczywistość. Założenie czysto formalne, iż świat jest podzielony na złych i dobrych, automatycznie definiuje lub zmusza do definiowania podmiotu w ramach określonego zbioru. Wybór w zasadzie jest niewielki, choć zauważyć należy, że bycie dobrym w jednym przypadku, wcale nie nakazuje bycia dobrym w odmiennej sytuacji. Bycie wrogiem w określonej przestrzeni i sytuacji, może wymusić zasadniczo jednoczesne bycie przyjacielem – mamy tu agambenowski aspekt rozważanej kwestii: podmiotowość jest wielością możliwych zastosowań określonych urzędzeń, jeśli pomyślimy o podmiocie aktywnym oraz wielością możliwych dyskursów władzy zastosowanych do podmiotu, jeżeli pomyślimy o podmiocie pasywnym. Podmiotowość jako stawanie się jest wynikiem działań w pewien sposób ambiwalentnych – nie do końca podmiot jest w stanie określić jaką formułę – aktywną czy pasywną – przybiera. Jednakże występujący lub też pojawiający się tu porządek nomiczny sprawia, że cała przestrzeń staje się regulowana przez polityczną dystynkcję bycia wrogiem lub przyjacielem. Mamy w tym miejscu do czynienia z ciekawą kwestią, która nie pojawia się jako pytanie w aspekcie nomicznym, ex definitione dopuszczającym tylko normatywne relacje porządku i podpadania pod te relacje. Pytaniem jakie pojawia się w tym miejscu, jest kwestia etyczności i kwestia wyboru.

Zakładając, że polityczność z gruntu ustanawia podmiot w określonej sytuacji wybór ograniczony jest do minimum, skoro wszyscy w społeczeństwie i w każdej ze spełnianych przez siebie ról przyjmują postawę wroga lub przyjacielską, konfliktowość generowana przez takie działanie jest ogromna. Schmitt, jak wspominaliśmy, założył szeroko rozumiany pluralizm niezbędny dla funkcjonowania takiej rzeczywistości, jednak jest to wciąż bardzo ograniczone spektrum wyboru dla podmiotu. Ważniejsza niż wybór wydaje się jego etyczna konsekwencja, która zgodnie z formalnością i imperatywnością schmittowskiej definicji również jest czysto formalna. Etyka, rozumiana jako *nomos*, w tym wypadku sprawia że podmiot musi za siebie odpowiadać. Mówiąc precyzyjnie, dokonywanie wyboru sprowadza się tylko i aż, do wyboru pomiędzy przyjacielem i wrogiem, sprowadza się do podjęcia pewnej decyzji, ustanawiającej podmiot jako podmiot i jednocześnie tworzącej przestrzeń rzeczywistości społecznej, w której ta decyzja, ten wybór będzie wymuszał określone konsekwencje, a jednocześnie wpisze podmiot w strukturę tej przestrzeni. Czystość formuły Schmitta pozwala rozpatrywać podmiot jako z konieczności podejmujący decyzje, jest to czysty podmiot nomiczny, a przestrzeń przez niego ustanawiana to przestrzeń spójnego *nomosu*. Polityczność jest rozumiana jako próg, *limes* który pozwala wytworzyć regułę – bycia przyjacielem lub wrogiem – jako ogólną zasadę podmiotowości a następnie zrealizować ją w określonym podmiocie nomicznym, wpisującym się w społecznie akceptowaną przestrzeń. Ta przestrzeń, jakkolwiek pluralistyczna, wciąż zmusza do podejmowania decyzji, które są obciążone etyczną odpowiedzialnością. Każde działanie, jakie podmiot zechce wykonać musi i może być wykonane tylko przez produkujący go aparat polityczności, ogradzający dwie przestrzenie: przynależenia i nieprzynależenia, co pociąga za sobą konsekwencje etyczne. Nie chodzi tu tylko i wyłącznie o moralne poczucie optowania za konkretną sprawą, opowiedzenia się po konkretnej stronie ale przede wszystkim o konieczne podjęcie decyzji, pociągającą za sobą konsekwencje, nie tylko w dziedzinie czysto moralnej ale przede wszystkim w dziedzinie społecznej. Wybierając takie a nie inne postępowanie, sprzymierzając się z tym a nie innym, podmiot kreuje przestrzeń, w której może się poruszać a jednocześnie apa-

rat polityczności wskazuje i wyznacza mu – poprzez tę decyzję – obszar dla niego niedostępny, można powiedzieć sakralny. Tym samym można uniknąć ciągłych dyskusji i nieustannego, niekończącego się „dążenia do porozumienia” (Schmitt: 77, 241-243). Konsekwencje takiego sposobu myślenia są niezwykle istotne, wyznaczają one podstawową różnicę pomiędzy porządkiem nomicznym, numinotycznym i estetycznym. Podejmowanie lub lepiej podjęcie decyzji jest koniecznością podmiotu, koniecznością fundamentalną dla tego obiektu, który ma zostać zdefiniowany jako podmiot w całej strukturze rzeczywistości. Należy tu zwrócić uwagę, że to rzeczywistość jest tą przestrzenią, której nomos tworzy a jednocześnie podporządkowuje obiekt-stający-się-podmiotem. W zasadzie właśnie w tym punkcie dochodzi do momentu prawdziwego połączenia kwestii religijnych i politycznych. Polityczność nie poprzez używanie zsekularyzowanych pojęczy wspólnotę, poprzez grzech lub podwojone władztwo królów jest sakralna, polityczność, która w tym rozważanym aspekcie staje się przestrzenią czysto społeczną, jest realną, akceptowalną rzeczywistością, staje się religijna ponieważ wkracza do nie nomos pod postacią decyzji obarczonej etycznymi konsekwencjami. Podmiot nie może się określić tylko i wyłącznie jako przyjaciel czy wróg lecz musi przyjąć także ten fragment rzeczywistości jako swój fragment, w którym konsekwencje jego „bycia przyjacielem/wrogiem” zostaną zrealizowane. Można tu powiedzieć, że podmiot nie posiada tu współczynnika intensywności pojawiania się a raczej stopień wierności wydarzeniu, gdyż jego określenie jest dokładnie sprecyzowane – jest tylko tym kim jest i niczym innym. Oczywiście nie zakłóca to faktu, opisanego powyżej mianowicie, że podmiot może być wrogiem i przyjacielem jednocześnie – chodzi tu oczywiście o wielość płaszczyzn rzeczywistości społecznej, w której będzie on funkcjonował. To perspektywa jego działania względem innych a nie względem przestrzeni – jak będzie to w sytuacjach numinotycznych – określa jego pozycję, która jednak nie podlega intensywności, zawsze jest tak samo maksymalna i stabilna. Rzeczywistość konstruowana poprzez takie konkretne akty staje się pewną przestrzenią działania podmiotu. Staje się ona prawem i jest postrzegana jako prawo, ma wszelkie jego atrybuty z których najważniejsze są konsekwencje aktu jaki się

czyni. Wydaje się, że ta decyzja obciążona konsekwencją budzi największe przerażenie współczesnego podmiotu, który dostrzegł już inne możliwości działania, podczas gdy wielkie narracyjne struktury jak Państwo, Naród lub Kościół nie chcą jeszcze ich zaakceptować i tkwią oraz konstruują i redystrybuują porządek nomiczny. Przynależność, pojawienie się „z otwartą przyłbicą” w szeregach bojowników za konkretną sprawę nie jest działaniem prostym, akt podjęcia decyzji nie jest czymś, co dla obiektu, który ma się w ten sposób upodmiotowi jest zawsze łatwe a przede wszystkim godne uwagi. Polityczność jako maszyna podmiotowości nie – politycznej ale nomicznej, konstruującej rzeczywistość woli być niezauważana przez podmioty-świata. Podmioty takie, to te obiekty, które uzyskują podmiotowość poprzez konkretny, nomiczny proces upodmiotowienia, poprzez dyskurs władzy-wiedzy czy też określoną strukturę hegemoniczną. Podmiot-świata to obiekt definiowany jako podmiot na mocy akceptacji decyzji, którą podjął poprzez inne podmioty-świata, jest on całkowicie zależny od przestrzeni rzeczywistości społecznej, to znaczy ona go tworzy ale nie współpracuje z nim, lecz jest tylko miejscem, w którym może się pojawić w momencie gdy rzeczywistość go wytwarza, sankcjonuje, akceptuje. Wytwarzanie tej rzeczywistości odbywa się poprzez podjęcie decyzji, która pociąga za sobą określone etyczne, nomiczne konsekwencje. Sankcjonowanie rzeczywistości to zgoda na nomos jaki panuje w tym fragmencie pluralistycznej rzeczywistości, w której podmiot-świata będzie się znajdował poprzez swój wybór. Akceptacja zaś, to aprobata nie tylko swojej przestrzeni funkcjonowania sankcjonowanej – jak wcześniej – swoim postępowaniem, lecz totalna zgoda na całokształt rzeczywistości społecznej wraz z jej prymarnymi, politycznymi podziałami. Podmiot-świata jest niewątpliwym i pełnoprawnym uczestnikiem społecznie skonstruowanej rzeczywistości, zgadzającym się lub nie – w tym wypadku nie ma to znaczenia ponieważ chodzi nie o zmianę rzeczywistości lecz o decyzję w ogóle – na określony nomos. To czy rzeczywistość jest właściwa czy niewłaściwa, nie ma żadnego znaczenia, można powiedzieć, że podmiot-świat nie jest bojownikiem, nie oczekuje zmiany, co najwyżej – a i to nie zawsze – modyfikacji zastanej rzeczywistości. Modyfikacja ta jednak odbywa się w dobrze znanej

mu dziedzinie encyklopedii wiedzy i w żaden sposób nie wprowadza nowych zachowań. Podmiot-świata czuje się bardzo bezpieczny w otaczającej go rzeczywistości, nie będącej de facto jego rzeczywistością, a jedynie polem możliwości podejmowania decyzji. Podmiot-świat nie definiuje człowieka bez właściwości czy człowieka masowego, jednocześnie nie definiuje też bojownika, w jego najczystszej postaci, to znaczy podmiotu broniącego prawdy. Mówimy raczej o podmiocie zdecydowanym postępować tak jak wymaga tego przestrzeń świata społecznego, o jednostce aktywnej ale biorącej odpowiedzialność za swoje działania. Nie jest on bojownikiem gdyż nie przekracza porządku nomicznego, nie wykracza w swych decyzjach poza immanencję świata społecznego, raczej mieści się w jego ramach jednocześnie je tworząc. Problem w tym miejscu – gdy chodzi o transcendencję i immanencję – polega na fakcie, że podmiot-świata jest immanentny względem nomosu, który jest jednocześnie transcendentny w względem rzeczywistości społecznej czego podmiot-świat nie dostrzega. Nomos, ustanawiany z jednej strony jako fakt sui generis, poprzez struktury transcendentne jak Państwo czy Prawo, z drugiej dzięki decyzjom podmiotu-świata, staje się immanentny tej rzeczywistości. Podmiot akceptując i decydując się na określone działanie, wprowadza transcendencję w immanencję bez świadomości tego działania. Wykorzystuje swe decyzje do usankcjonowania nomosu, który właśnie poprzez te decyzje staje się immanentną częścią rzeczywistości społecznej. Słowem Bóg, Państwo, Naród które w początkowej fazie podejmowania decyzji przez podmiot-świata są zdecydowanie transcendentne w swej istocie względem rzeczywistości społecznej nadając jej trwałą nomos na mocy prawa suwerena, poprzez sam akt podjęcia decyzji zostają wprowadzone w przestrzeń rzeczywistości jako immanentne elementy – dokonuje się „immanentyzacja eschatonu”, jak mógłby powiedzieć Eric Voeglin. Ta cecha immanentyzacji tego, co transcendentne ma przynajmniej dwa oblicza: z jednej strony podmiot-świata podejmuje działanie, lecz należy pamiętać, że jest to skutek aparatu polityczności sprzęgniętego z religią i efekt takiego działania nie jest trywialny. W tym momencie polityczność łączy się z decyzją a religia z nomosem i etyką, konsekwencją decyzji. Zatem jest to działanie w pełnej mierze nomiczne aczkolwiek jak

wspomnieliśmy nieświadomione przez podmiot-świata. Nieświadomość ma tu konotacje nie tyle psychoanalityczne ile społeczne, chodzi o działania podmiotów, które sprowadzają się do racjonalnego, aczkolwiek bezrefleksyjnego działania, inaczej jeszcze niż w porządku ekonomicznym. Działania podejmowane przez podmiot-świata mają zresztą właśnie takie zadanie – wpisanie transcendencji, która jest zbyt odległa w immanencję świata w celu zapewnienia sobie nomicznego porządku i ontologicznej pewności i bezpieczeństwa. Ryzykiem jakie jest tu podejmowane jest sam akt decyzji ale nie można zapomina, że jest to akt niesłychanie odważny, ponieważ niesie ze sobą dalsze decyzje, dalsze konsekwencje. Podmiot-świata jest zatem wpisany w świat jako ten, który ustanawia i podlega jego prawom, jest podmiotem porządku nomicznego. Jego przeciwieństwem niech będzie podmiot-świat. Odpowiada mu dokładnie przeciwna struktura do opisanej powyżej. Mamy tu do czynienia z podmiotem poddającym się rzeczywistości społecznej, w której przebywa. W zasadzie, można powiedzieć, iż jest wynikiem tej rzeczywistości. Podmiot-świat jest elementem struktury rzeczywistości społecznej, która cały czas jest in statu nascendi, to właśnie ów podmiot jest sam dla siebie światem, modelując wtórnie przestrzeń wokół siebie. Wtórnie, gdyż przestrzeń – zarówno fizyczna jak i społeczna – jest oddziaływującym na niego pierwotnym elementem. Podmiot-świat to podmiot estetyczny, deiktyczny lecz nie zdepersonalizowany. Jemu również odpowiada agambenowskie „rozplenienie” podmiotowości i wielość płaszczyzn, na których może występować i różnicować się. To jednak, co z naszego punktu widzenia jest istotne, to jego brak konsekwencji w działaniu. Jest on samodzielnym bytem, przedmiotem wyłowionym przez inne podmioty z otaczającej rzeczywistości, tylko wtedy gdy sam umożliwi taką czynność lub też, co częstsze, gdy otaczająca go przestrzeń, zdefiniuje go jako podmiot. Odwołując się do Schmitta, Laclau a także do Habermasa, podmiot-świat jest podmiotem wynikającym z negocjacji, z dyskusji. Jest podmiotem, o którym można powiedzieć, iż jest wynikiem rezygnacji z podjęcia decyzji, efektem samooszukiwania się, że tak naprawdę nie ma o czym decydować, gdyż wszystko jest możliwe do pogodzenia dzięki konsensusowi. Dla takiego podmiotu jest to czymś w pełni akceptowalnym a wręcz

oczywistym. Jak pisze Schmitt „Odpowiedzią na pytanie ‘Chrystus czy Barabas?’ jest tutaj propozycja negocjacji (...)” (Schmitt: 80, 77, 195). Podmiot-świat to zamknięta struktura podmiotowości używająca innych niż podmiot-świata, choć paradoksalnie również religijnych aparatów upodmiotowienia. Chantal Mouffe pokazuje jak zmieniając propozycję Schmitta, oscylującą oczywiście w okolicach dyktatury, można osiągnąć nową jakość w myśleniu między innymi o procesie upodmiotowienia a także strukturyzacji rzeczywistości społecznej. Wprowadzają pojęcie „agonu” zmienia przestrzeń polityczności – z granicy, której przestąpienie może być traktowane jako współczesny ryt inicjacyjny zamieniający podmiot-świat w podmiot-świata, w wykonawcę decyzji – w przestrzeń niczyją, w ramach której dochodzić może do porozumienia. Zauważając, że w konflikcie musi istnieć „więź” pomiędzy stronami czyli relacja przyjaciel-wróg oraz, że relacja ta, musi być wciąż negatywną a nie dyskursywną w sensie prowadzenia do konsensusu, Mouffe pisze: „musimy wprowadzić trzeci typ relacji, który proponuje nazwa ‘agonizmem’. Podczas gdy antagonizm jest typem relacji my/oni, charakteryzującej się tym, że strony są wrogami, którzy nie dzielą punktów odniesienia, agonizm jest relacją my/oni, w której z kolei strony, będąc świadome niemożliwości zaistnienia racjonalnego rozwiązania dzielącego je konfliktu, uznają jednocześnie prawomocność swych przeciwników. Są dla siebie ‘przeciwnikami’, a nie wrogami. Oznacza to również, że mimo konfliktu strony postrzegają siebie jako przynależne do tego samego zrzeszenia politycznego, jako dzielące to samo uniwersum symboliczne” (Mouffe 2008: 35). Podmioty-świata, które w porządku nomicznym, w upodmiotawiającej polityczności miały szansę podejmować decyzje nie będąc uwikłane w „oszukiwanie siebie i innych, że nie ma o czym decydować” w propozycji Mouffe zamieniają się w podmioty-światy, odizolowane od siebie całości, które komunikują się w celu przełamania impasu, zamiany antagonizmu w agon. Może wydawać się paradoksalne stwierdzenie, że komunikujące się podmioty a nawet dążące do tej komunikacji, dzieląc wspólne uniwersum, określone są jako „odizolowane”. Rzecz nie polega tu na podzieleniu wspólnego uniwersum symbolicznego, wiadomo dobrze, że dzielenie wspólnych uniwersów, na przykład religij-

nych, wcale nie musi prowadzić do agonicznego konsensusu a wręcz przeciwnie. Wspólne uniwersa dają nie tyle możliwość porozumienia ile możliwość multiplikacji tychże uniwersów względem podmiotu-świata, pozwalają na alternację pomiędzy uniwersami będącymi częściami tego wspólnego uniwersum. Nie sposób chyba zaprzeczyć, że rzeczą niemożliwą jest dzielenie tylko i wyłącznie tego samego uniwersum znaczeń i symboli czy znaków, że każde uniwersum pulweryzuje w nieskończoność w swojej ilości możliwych interpretacji i nawet przy najlepszych chęciach – Mouffe mówi tu o demokracji – dzielenie wspólnego świata znaczeń, wspólnej rzeczywistości społecznej jest niezmiernie trudne. Komunikacja jest zatem rzeczą niesłychanie trudną i nie można sprowadzić jej do możliwości konsensusu, nawet do doprowadzenia do konsensusu, skoro podmioty zmuszone są komunikować sobie nawzajem za pośrednictwem przez język światy, odmienne doświadczenia, wręcz fizycznie odmienne perspektywy widzenia. To, o czym mówi Mouffe, jest kwestią budowy spójnego i wspólnego świata, lecz jest to tylko aprioryczne założenie. Garfinkel pisze: „kontrolowane wytwarzanie racjonalności jako zjawiska, w każdym jego aspekcie, z każdej perspektywy i na każdym etapie zachowuje dla uczestników życia społecznego charakter poważnego praktycznego wyzwania, któremu trzeba sprostać bez względu na okoliczności” (Garfinkel 2007: 50). Komunikacja – i nie chodzi tu oczywiście o proste porozumiewanie się lecz o konstruowanie rzeczywistości – nie polega na oczywistej akceptowalności świata lecz (zarówno dla podmiotów-świata jak i podmiotów-światów, choć u tych ostatnich nieco inaczej) na podejmowaniu decyzji o takim a nie innym zrozumieniu intencji nadawcy. Modele komunikacji pokazują jak bardzo może się różnić przekazana informacja, jak bardzo różnie podmioty mogą postrzegać i rozumieć rzeczywistość. Oczywiście jest zatem, że założenie Mouffe i Habermasa o wspólnym porozumieniu jest zaiste tylko założeniem, że podmiot potrzebuje niezwykle wielkiej wiedzy, odwagi i wysiłku, by to wspólne uniwersum znaczeń opanować i nauczyć się nim posługiwać. Agon Mouffe przypomina jednakowoż proces komunikacji, w którym podmioty trzymając się pewnej wspólnej trajektorii starają się, raz po raz odchylając się od głównej ścieżki, powracać na nią nie zaplątując się w zbędne

lub błędne interpretacje. Jednakże rzeczywistość jest sprawą interpretacji, i co ważniejsze interpretacji dokonywanej przez drugą osobę. Zatem „sytuacje są rozumiane tak jak rozumieją je inni” gdyż „nie jest tak, że to, co zdarzenie sobą przedstawia, jest jako jego specyficzna właściwość warunkiem zaliczenia go do zbioru zdarzeń rozumianych na podstawie wiedzy potocznej. Warunkiem zaliczenia zdarzenia do zbioru złożonego ze zdarzeń rozumianych na podstawie wiedzy potocznej jest możliwość przyjęcia, że jego właściwości, jakiegokolwiek by one merytorycznie nie były, zostałyby dostrzeżone również przez drugą osobę, gdyby znalazła się w miejscu obserwatora tego zdarzenia lub że jego właściwości nie zostały mu przypisane na podstawie czyjejś prywatnej decyzji ale może je dostrzec każdy jako wcześniej wymienione cechy. Te i tylko te wymienione właściwości, przesądzają o jego potocznej zrozumiałości” (Garfunkel 2007: 76). Zatem zrozumiałość i komunikowalność zależy raczej od drugiej osoby, jest procesem skomplikowanym, podmioty-światy łatwiej zdefiniować jako niekomunikowane lub komunikowalność polega na estetyczności. Polega na arystotelesowskiej metaksie, wyłaniającej to, co widzialne z tego, co widzenie umożliwia.

ROZDZIAŁ 4

Als ob

Rzeczywistość nie jest ideologią, nie ma niczego, co by zasłaniała i co by sprawiało, że człowiek będzie musiał żyć w przestrzeni zideologizowanej, sztucznie wykreowanej. To, co określamy, jako ideologię – lub inaczej – ale tu, jako ideologię możemy rozumieć skondensowany, zwarty, logicznie spójny system opisujący świat otaczający człowieka w taki sposób, iż ten człowiek doświadcza świata, jako spójnej, powiązanej ze sobą przyczynowo przestrzeni. Istotą ideologii jest jej centrum, wokół którego ma być ona zogniskowana. Dwa wielkie spojrzenia na rzeczywistość – platońskie i arystotelejskie – można również nazwać ideologiami, lecz w tym wypadku, jako stosunkowo prymarne traktujemy je, jako punkty wyjściowe dla opisu rzeczywistości, postrzegania świata. Jeśli chcemy skonstruować ideologię lepiej odnieść się do Platona i jego koncepcji idei, choć z drugiej strony pamiętać należy, że Platon unikał sofistyki a ta jest jednym z narzędzi ideologicznych. Arystoteles z kolei považał język w postaci retoryki, jednakże pogardzał ideami na rzecz zmysłów. Podejście scholastyczne w postaci św. Augustyna czy św. Tomasza pokazuje, dalsze ewolucje oraz wprowadza jeszcze jedno podejście – obecne także w świecie pogańskim – mistycyzm. Mamy trzy sposoby widzenia rzeczywistości – idealistyczne, zmysłowe i mistyczne. Chodzi przede wszystkim o to, by wskazać, że nie tworzą one sztucznych ideologii, które interpeleują jednostkę, przyzywają ją i każą żyć wedle zasad. Taką ideologię zbudował Lenin, zawłaszczając dla swej idei przestrzeń publiczną, a tym samym wymuszając na ludziach życie właśnie w tej przestrzeni. Poza nią była rzeczywistość jako „coś innego”. Nie wydaje się jednak, by takie rozumowanie było do końca słuszne. Raczej musimy przyznać, że to, co jest oznaczane jako rzeczywi-

stość przestrzeń, w której egzystują podmioty, nie wymaga interpelacji lecz raczej obecność. Podmiot znajduje się w danej, określającej go sytuacji i to ta sytuacja tworzy to, co opisuje jako rzeczywistość. Jest ona w całej swej strukturze społecznie konstruowana. W tym wypadku ideologia nie była by czymś, co zakrywa rzeczywistość lub czymś co, jak mówi Žižek jest samą rzeczywistością, ale byłaby tylko fragmentem, elementem rzeczywistości. Co więcej, jest ona niezbędna w pewnych okresach i dla pewnych osób dla zbudowania wspólnego światopoglądu – a więc całościowej wizji świata. Ideologia może być rozumiana jako przestrzeń komunikacji dla podmiotów, choć niewątpliwie język często jest interpretowany jako nadrzędna struktura hegemoniczna. Zgoda na symboliczność języka w jego konstruktywistycznej formule może zostać jednak zniesiona poprzez inny wymiar czystej komunikowalności języka jako samego języka. Struktura ta nie musi być analizowana tylko poprzez swoją symboliczność umożliwiającą zrozumienie, lecz przez komunikowalność objawiającą się w czystej możliwości komunikacji, tym samym mówimy nie o treści, symbolach, interpretacjach ale o formie, przestrzeniach, możliwościach i przede wszystkim wysiłku jaki wymagany jest od podmiotu by nawiązać kontakt. Moment kontaktu, jest jednak już pewnym kompromisem, pojawiającym się w czystym polu komunikowalności, tworzącym sytuację zapośredniczenia. Język jest rytuałem, wykonywanym w celu porozumienia, ważne jednak jest odnalezienie tych przestrzeni progowych, liminalnych, które umożliwią prawdziwą komunikację. W sensie Badiou rzeczywistość jako komunikacyjna struktura ciał i języków, oczekuje na swoje generyczne prawdy, w których staje się namacalna. Jednakże wydarzenie prawdy, tak mocno odcinające się od encyklopedii rzeczywistości, uznajemy raczej za jej kolejny element, niż za całkowitą i nieznaną jeszcze osobliwość. Rzeczywistość społeczna nie ukrywa w sobie ani poza sobą innego świata, wydarzenia, dyskursy i stany wyjątkowe, jakkolwiek oznaczają antystrukturalny miejsca rzeczywistości, mieszczą się i przynależą do niej. Podmiot jednak funkcjonuje w rzeczywistości społecznej odczytując ją wciąż jako świat „jak gdyby”, pozorny, zapośredniczony i wielowymiarowy. Hegel, Freud, Lenin, Marks, Goffman proponują właśnie taki opis rzeczywistości. Stosunki jakie

zachodzą między ludźmi są stosunkami realnymi, istnieją w rzeczywistości i jako takie mogą być przerażające. Marks czy Lenin walczyli nie tyle z iluzorycznymi stosunkami pomiędzy robotnikami a burżuazją lecz starali się wprowadzić iluzoryczne stosunki socjalizmu i komunizmu na miejsce realnej rzeczywistości. Oczywiście z perspektywy czasu, można określić komunizm czy leninizm jako ideologie, lecz chodzi tu o zwrócenie uwagi na fakt, że ideologia i rzeczywistość nie są od siebie oddzielone. Rzeczywistość jest rap-sodyczna, pozszywana, nie istnieje nic poza nią, nie istnieje coś, co może być zakryte lub odkryte. Pojawia się pytanie gdzie tak naprawdę są goffmanowskie „kulisy” ludzkiego życia? Gdzie znajduje się miejsce, pozwalające być sobą, skoro role społeczne płynnie przechodzą jedna w drugą? Wszystko co się dzieje, jest wpisane w strukturę rzeczywistości jako takiej. Nie chodzi tu oczywiście o mistyczne pojmowanie rzeczywistości ale o wskazanie na fakt, że każde działanie wytwarza konkretną przestrzeń, w żaden sposób nie będącą oddzieloną od innych. Najbardziej spektakularnym przykładem jest tu wirtualność, nie deleuzjańska, gdyż ona w pewnym stopniu wzmacnia proponowane stanowisko podobnie jak substancja u Spinozy, lecz w sensie Baudrillarda i jego simulacrum, a bardziej dosadnie, w znaczeniu jakie nadają jej techniki medialne. Nie możemy separować tych dwóch przestrzeni, nie można mówić, że jedna zawiera się w drugiej, co najwyżej, że jest jej rozszerzeniem, wytwarza inną przestrzeń, która jednak wciąż jest przestrzenią rzeczywistości, w której człowiek funkcjonuje. To, co staramy się powiedzieć, zawiera się w bardzo prostych słowach, iż społecznie konstruowana rzeczywistość jest jedyną prawdziwą. Podmiot podświadomości Freuda i Lacana jest aspektem tej samej rzeczywistości. Co więcej współcześnie to, co ukryte wydostało się na zewnątrz to, co kiedyś było zamaskowane, dziś jest ogólnie dostępne jako rzeczywistość w podmiotu. Pożądanie i nieświadomość stały się widzialne i są częścią otaczającej przestrzeni, podmiot żyje wewnątrz pragnienia i ma do niego pełny dostęp. Fetyszycacja rzeczywistości społecznej nie istnieje już jako ukryte zagrożenie ponieważ podmioty mają jej świadomość. Z drugiej strony, gdy nie można mówić o wielości idei, z jakich składa się dominująca ideologia czy dyskurs, nie można też mówić o prawdziwym człowie-

czeństwie. Podmiot wciąż szuka idei, paradoksalnie poszukując ideologii, w której może się ukryć przed zbyt nachalną i dosłowną rzeczywistością. Życie spektaklem stało się drugą naturą podmiotu. Deleuzjańskie „wszystko stało się pozorem” nie brzmi współcześnie jak ostrzeżenie czy tragiczny komentarz lecz prawda i to prawda akceptowana jako rzeczywistość. Współczesna rzeczywistość to odwrócony freudyzm, uzewnętrznione popędy, dawniej przesłonięte seksualno-społecznymi obyczajami i konwenansami, teraz ukazują się jasno i wyraźnie. Z tym, że współcześnie ekonomią libido objęte jest wszystko i każdy, nie ma takiej rzeczy, idei, podmiotu, który nie mógłby się stać częściowym obiektem pożądania. Ludzie chcą być piękni, młodzi, sprawni, chcą wierzyć, że to możliwe, wierzyć, że istnieje świat, gdzie odnajdą wszystko czego szukają, i że są w stanie to zrobić. Pożądanie dominuje i podmiot jest tego świadom, pragnie pragnąć, chce swojej ideologii, swojej własnej estetycznej przestrzeni, w której i w którą mógłby wierzyć i wciąż zaspokajać swe estetyczne żądze. Polityka, religia, ekonomia, miłość nie są już niczym innym jak estetycznymi performatywnymi deiksamami, w pełni uświadamianymi strukturami, w których funkcjonują podmioty. Są to świadomie wybierane przestrzenie ‘pomiędzy’ przestrzeniami rzeczywistości, szwy, pęknięcia, punkty oporu, miejsca nienazwanego dające nieograniczone możliwości kreacji. Transparentność rzeczywistości umożliwia świadome życie w wybranej ideologii i w tym sensie można mówić, że poza nią istnieje jakaś inna rzeczywistość. Jednakże podmiot, jakkolwiek dowolny i estetyczny, ma świadomość tworzenia swej rzeczywistości, umiejętność uwalniania się od światopoglądów i ideologii. Pozór i spektakl, w którym żyje, jest przez niego konstruowany, a być może i kontrolowany. Rzeczywistość funkcjonuje wielowymiarowo, nic co się pojawia, nie może być określone inaczej niż sama rzeczywistość. U Kartezjusza znajdujemy podział w przestrzeni racjonalności na racjonalność właściwą, kierowaną przez umysł, umysł świadomy swego działania oraz na racjonalność zaburzoną, sen, chorobę lub inne niedyspozycje cielesne, a ta cielesność wpływa na rozum. Podmiot kartezjański jest racjonalny, beznamiętny i świadomy. Reprezentuje rzeczywistość sensu stricte to, co każdy człowiek, gdziekolwiek i kiedykolwiek uznaje za rzeczywistość, a jednocześnie

nie to przecież rzeczywistość poznawana przez podmiot absolutnie wycofany w siebie. Jest to podmiot pusty, który całą rzeczywistość wchłonął w siebie i przetworzył na kilka formuł matematycznych wedle których powinien działać. Podmiot ten, będący pustym podmiotem, podmiotem racjonalnego umysłu, będący dosłownie u-jarzmiony przez rozum, panicznie boi się irracjonalności. Kartezjusza przerażają sny i koszmary, ponieważ jest to irracjonalne, przerażają go ludzie niespełna rozumu, gdyż nie spełniają jego rygorów etycznych – być dobrym znaczy być rozumnym. Podmiot zarzuca rozkosz, ponieważ jest to pozorna przyjemność, iluzja cielesna. Tu właśnie przejawia się opór, punkt nienazwanego. Rzeczywistość dzieli się nie tylko na racjonalną i nieracjonalną, ale także na realną i iluzoryczną. Po stronie realności stoi rzeczywistość intelektu, po stronie iluzji stoi rozkosz, pożądanie, pragnienie irracjonalności. Mówiąc w kategoriach ideologii, aby utrzymać taki podział, należy koniecznie dokonać wykluczenia i podziału, jakiego dokonał Freud, a które ostatecznie zniósł Lacan. Freud oddzielił świadomość od nieświadomości lecz pozostawił jeszcze podmiot świadomym, Lacan utożsamiał podmiot z nieświadomością. Sformułowano zatem trzy ideologie, trzy obrazy rzeczywistości: Kartezjusza gdzie podmiot był racjonalny i tylko jako taki mógł funkcjonować, podmiot Freuda, wciąż starający utrzymać swą racjonalność na przekór istniejącej w nim nieświadomości i Lacana podmiot pełnej nieświadomości i pożądania. W każdym z tych przypadków istniało miejsce, w którym racjonalność, przez którą definiowany był podmiot spotykała się z iluzją, czymś co nie miało prawa być, co wciągało podmiot w stan, w którym nie powinien się znaleźć. Miejsce to nie było określonym, stabilnym stanem lecz raczej dynamiczną, atawistyczną, zmarginalizowaną przestrzenią. U Kartezjusza był to rozum i bezrozumność, u Freuda świadomość i nieświadomość, u Lacana zaś Wyobrażone i Realne. Przestrzenią tą, jest deleuzjanski „i...i...i...i...i”, przestrzeń ‘pomiędzy’ elementami, a nie same elementy. To właśnie punkt oporu wobec rzeczywistości, w którym otwiera się dynamiczna antystruktura. Pojawia się pytanie dlaczego konieczny jest ten punkt oporu, przestrzeń ‘pomiędzy’ rzeczywistością? Luter zaczynał swoją reformę jako zakonnik świecki chcący zreformować kościół katolicki. Lenin reformował carską Rosję, która już stawała

się przemysłowa i była w pewnej mierze pod panowaniem „złego kapitalizmu”, w imię demokracji i komunizmu. Schoenberg stworzył serializm jako reformę systemu Bacha. Jednakże wszyscy ci ludzie, nie wychodzili poza system, w którym funkcjonowali. Początkowo egzystując w sytuacji przed-wydarzeniowej nie rościli sobie pretensji do zmiany stanu zastanego. Dopiero pojawienie się punktu oporu było miejscem i momentem antystruktury, gdzie możliwy był ruch deterytorializacji i reterytorializacji. Mówiąc bardziej precyzyjnie, tenże punkt oporu nie tyle musi się pojawić czy zostać wytworzony, lecz z pewnością musi zostać zauważony, zafiksowany, by ten ruch zagarniania i tworzenia zmiany oraz wracania, oddawania tego, co zmienione mógł się pojawić. Punkt oporu zawsze istnieje w każdej przestrzeni rzeczywistości, konieczne jest tylko jego zauważenie. Ten moment następuje jako przyczyna i skutek wytwarzania się nowej przestrzeni samego podmiotu oraz przestrzeni jego funkcjonowania. Dotarcie do antystrukturalnego punktu oporu, nie tylko pozwala zauważyć różnice istniejące pomiędzy dwoma przestrzeniami lub pomiędzy dwoma ruchami de- i re-terytorializacji. Ten moment jest istotny dla całości rzeczywistości, nie tylko dlatego, że to on ją ustanawia, nie chodzi tu tylko o różnicowanie w stylu Derridy i ufundowanie przestrzeni na różnicującej różnicy. Punkt oporu jest stałym i koniecznym elementem przestrzeni rzeczywistości lecz nie znaczy to wcale, że jest jej elementem różnicującym. Brak możliwości podporządkowania się całości przestrzeni jakiegokolwiek hegemonii – ideologii, autorytetowi, charyzmie, dyskursowi – która chciałaby ją zawłaszczyć jest właśnie osiąganym przez opór, którego istotą jest antystrukturalny brak negatywności i różnicowania. Punkt oporu jest miejscem idealnym, sakralnym w znaczeniu nadawania prymarnego sensu, lecz nie jest kompozycją hegemoniczną. W sensie Deleuze’a i Agambena jest koniecznym elementem, bez żadnych odniesień do swojej aktualizacji, jest punktem wirtualnym, koniecznym, istniejącym ale nie zaktualizowanym. Opór jako nienazwane – inaczej niż u Badiou – nie jest formą opozycyjną względem Jedności i Totalności postrzeganych negatywnie. Jest to przestrzeń, która spełnia swą funkcję nie negując lecz umożliwiając negację ale także umożliwiając afirmację. O ile różnia Derridy skutkowałą pęknięciami tworzącymi

w efekcie tożsamości, o tyle przestrzeń nienazwanego, nie może być rozpatrywana jako coś pozytywnego lub negatywnego, co więcej jest ona pozbawiona jakiegokolwiek napięcia, jakiegokolwiek mocy sprawczej w sensie potencji i aktualności rzeczywistości. Antystrukturalny opór funkcjonuje jako rozwarcie pomiędzy aktywnymi przestrzeniami rzeczywistości, na przykład religią a polityką, a jego działanie przejawia się w wytwarzaniu metaksy, trzeciej wydarzeniowej figury myślenia wytwarzającej kolejną przestrzeń dodawaną do rzeczywistości. Przestrzeń nienazwanego jest przestrzenią 'pomiędzy' dobrem i złem, w swej wirtualności jest miejscem w przestrzeni, które musi pozostawać w niej z konieczności, niejako aksjomatycznie – antystruktura jest immanentna strukturze i vice versa. Jednakże możliwość istnienia punktu oporu nie równa się konieczności jego aktualizacji. Można powiedzieć, że jest on konieczny lecz niekoniecznie możliwy, dokładniej niekoniecznie aktualny. Punkt oporu może być także momentem w przestrzeni, wtedy staje się uczasowiony, jest chwilą. Przejawia się jako kairos i moment rytuału. Punkt oporu umiejscowiony w przestrzeni jest potencjalnością lub wirtualnością, jest istnieniem obszaru, w którym mogą lecz nie muszą ujawnić się określone przestrzenne zmiany. Jednak samo istnienie jako elementu koniecznego nie musi wywoływać zmian w przestrzeni. Aktywizacja punktu oporu, jego przemiana z wirtualności w aktualność, pojawienie się antystruktury, może jednak tego dokonać. W ruchu rytuału napotyamy przemianę potencjalnego w aktualne, innymi słowy przemianę miejsca 'pomiędzy' w terażniejszość czasu. Punkt oporu, zarówno czasowy jak i przestrzenny, zmusza same z siebie do działania aktywnego, będąc jednak potencjalną obecnością ukrytą. Konieczność istnienia przestrzeni 'pomiędzy' jest warunkowana zmianą, do której prowadzi, umożliwia oraz której jest świadkiem. Nienazwane nie może funkcjonować jako granica przeciwstawiająca się temu, co jest. Jeśli nawet Badiou ujmuje ją jako konieczną formę niezbędną dla uniknięcia zła jako całkowitego podporządkowania się „nazywaniu”, to dzieje się tak tylko dlatego, że całkowite nazwanie jest koniecznie połączone z negatywnością a to, co nienazwane z definicji ma być tym, co odpiera te ataki stając się tym, co pozytywne. W tym sensie można zbudować etykę opartą na kwestii

przyłączania do pewnego korpusu wiedzy lub wyłączenia z niego określonych elementów. Wszystko to, co całkowicie będzie opisane przez nazwy, co podda się dominującemu nazywaniu, opisywaniu, liczeniu, katalogowaniu będzie złem. Dobrem zaś pozostanie to, co osobliwe, umykające nazywaniu, właśnie dzięki punktowi oporu. W tym też sensie Negri będzie mówił o wielości jako spinozjańskim *multitudo* a nie o tłumach i masach Le Bona czy Ortegi y Gasseta. Taki sposób wykorzystywania punktu oporu zakłada jego antystrukturalną aktywność, a także wymusza aktywne działanie już w samej przestrzeni 'betwixt and between', co nie do końca musi być prawdą. Przestrzeń ta będąca w zasadzie przestrzenią kształtowania się podmiotowości i rzeczywistości nie ma w tym momencie aksjologicznej wartości. Wartościować w ten sposób można gotowe i funkcjonujące już przestrzenie rzeczywistości, lecz 'pomiędzy' funkcjonuje jako przestrzeń obojętna. Dlatego też obecność oporu nie musi go wywoływać jako etycznego kompleksu kategoryzacji rzeczywistości, to raczej on sam jest już przywołany jako koniecznie obecny w przestrzeni lub czasie. Jest immanentny rzeczywistości lecz pojawia się tylko w określonej chwili i określonej przestrzeni i był wywołany, uruchomiony, zaktualizowany przez coś względem niego zewnętrznego. Musiało więc pojawić się w określonej sytuacji coś, co uaktywniło opór, zmuszając do działania nienazwane w taki sposób, aby faktycznie pozostało nienazwanym. Zatem pierwotnie to nie punkt oporu sam z siebie różnicował i tworzył odrębne przestrzenie, będąc aktywną siłą dzięki, której przestrzeń może się różnicować i wytwarzać osobliwości oraz zapobiegać Totalności. Odwrotnie – a na pewno inaczej – punkt oporu był pobudzany, z potencjalności przechodzi do aktualności, jest pobudzany przez coś zewnętrznego i dopiero wtedy mogła powstać nowa przestrzeń, którą obejmuje i wyklucza punkt oporu. Antystruktura nie pozostawiła rzeczy nienazwanymi względem totalnie nazwanej encyklopedii, nie pozostawiała przestrzeni nienazwanej wykluczając ją z Totalności. Wręcz przeciwnie, tworzyła ona kolejną przestrzeń, określoną i w pełni funkcjonalną. Jednak w czasach współczesnych antystruktura manifestuje się w zupełnie inny sposób. Nie oczekuje już na transcendentny bodziec, mający wydobyć ją spod warstwy codzienności by przemienić w święto. Antystrukturalne działanie

nie wymaga już ingerencji z zewnątrz, rytuał obejmuje całą przestrzeń społeczną, która jest w ciągłej przestrzeni liminalnej, bowiem antystruktura, tak jak libido i iluzja spektaklu, przekształciła się z obiektu transcendencji w immanencję. Rzeczywistość funkcjonuje teraz w ciągłym liminalnym 'pomiędzy', jest przestrzenią ciągłych napięć i punktów oporu, działających wzajemnie na siebie w ramach rhizomatycznego dyspozytywu. Zatem to nienazwane przejmuje kontrolę nad nowo wytworzoną przestrzenią, niejako wyciętą z tego, co było wcześniej obszarem Totalnego nazywania, i roztacza nad nią permanentną kontrolę, umożliwiając stanie się nazwanym względem rzeczywistości. Ciągły protektorat antystruktury powoduje, że przestrzenie przez nią tworzone zaczynają rozciągać się na całą rzeczywistość społeczną, która staje się wielką bezgraniczną przestrzenią liminalną lub inaczej – staje się jednym wielkim limes, miejscem 'pomiędzy'. Nienazwane jest punktem oporu, zaktualizowanym punktem oporu, i pozostaje nienazwane dla zewnątrz, przestrzeni istniejącej poza nim ale dla siebie samego nienazwane umożliwia powstanie nazwanego – nowej przestrzeni. Punkt oporu nie działa tu zatem jako koniecznie ze swej istoty miejsce negatywnego powstawania osobliwości poprzez wyłączenie lecz jest miejscem obojętnym i zarazem kreatywnym, które w momencie swej aktualizacji formuje przestrzeń nazwania w sposób pozytywny. Nienazwane czy punkt oporu to ta część, która nie poddaje się forsingowi i opierając się umożliwia niedomknięcie łańcucha osobliwości dopuszczając powstanie odmiennej przestrzeni. Punkt oporu nie musi, zatem aktualizować się tylko w momencie wydarzenia, względem niego absolutnie zewnętrznego i obcego. Wskazywane przez Agambena, Badiou i Negri figury myślenia jak muzułman, bojownik i biedak, kulturowo i historycznie były traktowane jak swego rodzaju wydarzenia przychodzące z zewnątrz. Niewątpliwie są to figury Innych, wyobcowanych ze społecznej rzeczywistości postaci. Jednakże współcześnie są one bardziej częścią tejże rzeczywistości, są granicami i wskazują granice, będąc w pełni immanentnymi figurami myślenia. Antystruktura pojawiająca się jako opór wywołany określoną figurą nie zawsze musi być wydarzeniowy czyli transcendentny, dzisiejsza rzeczywistość immanentyzuje swoje antystruktury przekształcając je w trwały stan 'pomiędzy', który

wytwarzać może nowe, osobliwe wydarzenie lub nową figurę. Jednakże wydaje się, że nie jest ona zupełną nowością a raczej nową konstelacją możliwości, kontekstów, sytuacji. Ta potencjalna immanentna konfiguracja przekształca się w wydarzeniową nową figurę funkcjonującą w przestrzeni społecznej rzeczywistości na zasadzie estetycznego doznania. Wydarzenie jako akt performatywny nie przeciwstawia się antystrukturze lecz współpracuje z nią, jest bowiem tym, co wydobywa opór na zewnątrz, tym co pozwala określić stopień i natężenie możliwej do zaistnienia różnicy. Antystruktura liminalna aktualizuje się poprzez wydarzenie performatywne rozwijając się w przestrzeni i aktualizując się w niej. Bowiem liminalność punktu oporu jest ciągłą aktualizacją, tym miejscem, w którym wydarzenie poprzez swe twórcze performatywne działanie wchodzi w świat społeczny. Wydarzenie jest tym, co uwalnia przestrzeń poprzez aktywację punktu oporu, wprowadzenie możliwości nienazwanego stanu 'pomiędzy' jako aktualnego, do określonej przestrzeni w jakiej punkt oporu zaczyna posiadać swoje miejsce. Performatywność wydarzenia wraz z liminalnością oporu przejawia się w społecznych konsekwencjach nowo powstałej przestrzeni rzeczywistości. O ile wydarzenie jest rewolucyjną zmianą, o tyle punkt oporu jest tym, co tę zmianę określa, podtrzymuje, nazywa i wpisuje w społeczeństwo poprzez estetyzującą teraźniejszość kairos. Antonio Negri pisze: „Uważam, że opór wielości wobec wszystkich prób formatowania życia polega przede wszystkim na doświadczeniu przyjemności z jednostkowości (koncepcja ta – G.K.) zakłada dużo więcej niż jednostkowość kojarzoną z ruchem Istnienia, ponieważ nieskończoność doświadczana jest całkowicie w każdej jednostkowości, tj. doświadczenie życia jest całkowicie zinternalizowane” (Negri 2006: 137). Poruszona jest tu kwestia wielości, multitudo, sprzeciwiającej się „formatowaniu życia” czyli podporządkowywaniu go jakimkolwiek formom władzy. Jednak ten opór wielości jako wielości świadomej, wielości „z twarzą”, przejawiającej pragnienie wspólnotowości, jest powiązany także z samą jednostką. Mamy zatem do czynienia z dwoma rodzajami oporu – przeciwko podporządkowaniu oraz przeciwko deindywidualizacji. Z jednej strony wielość nie chce być podmiotem, zaś indywiduum będące częścią wielości broni się przed byciem

masą podporządkowaną przez władzę. Ta niechęć do bycia homogenicznym podmiotem, to naturalna cecha wielości, chce ona być rozproszeniem, przepływem, siecią nie podporządkowaną nikomu i niczemu. Punkt oporu, który się tu pojawia został dostrzeżony w momencie gdy z masy powstała wielość, gdy demos – jak pisze Ranciere – walczył w sobie samym z ochłos, siła ciągnącą go w dół. Opór wielości nie jest jednak tym, co powstaje samo z siebie, jest on konsekwencją innego oporu, na który zwraca uwagę Negri, jest konsekwencją oporu jednostki. Nie ustaje ona w szukaniu punktu oporu, ponieważ tylko tak może stworzyć samą siebie. Określanie swojej własnej istoty, swojej esencji, czegoś co Negri określi jako „istniejące poza czasem”, polega w tym wypadku na szukaniu nie tyle różnicy względem innego, ale określeniem własnej przestrzeni (Negri 2003: 148). Opór, jaki się tu pojawia jest czymś pozytywnym, nie jest miejscem, w którym dokonuje się radykalne zerwanie z tym co obce, przerażające i zawłaszczające. Wręcz przeciwnie to, co określa jednostkę, to liminalność wyznaczająca punkty będące miejscami najintensywniejszego przeżywania „bycia sobą”. To nienazwane, antystrukturalne miejsce konstytuujące jednostkę w jej tożsamości, sprzeciwia się nie tyle czemuś, co już istnieje, gdzieś poza ale przede wszystkim sprzeciwia się innemu jako innej jednostce. Rimbaud w *Liście do jasnowidza*, mylił się mówiąc „inny to ja”. Inny jest całkowicie poza moją podmiotowością, jest tak różny i tak odległy, że potrzebuje specjalnego miejsca, w którym to pojednanie jest możliwe. Z jednej strony jest to przestrzeń rutynowej, społecznej komunikacji, lecz dochodzi tam jedynie do konsensusu nie do fenomenologicznego poznania. Jedynym miejscem, w jakim jednostka może się spotkać z innym, jest liminalna przestrzeń „pomiędzy”. Wspólnotowość staje się współcześnie możliwa, gdyż ta liminalna przestrzeń ogarnia całą rzeczywistość społeczną, znosząc granice a na ich miejsce ustanawiającą permanentną limes. Nie jako miejsce totalnej różnicującej różnicy, miejsce konfliktowe, w którym powstaje tożsamość jako wypadkowa negatywnego określenia. Nie jest to też wewnętrzne „ja” jednostki, w którym jej pragnienia tworzą psychoanalityczną figurę Innego. Antystruktura, miejsce oporu, jest punktem tworzącym pozytywną przestrzeń domagającą się nazwania, ale nie jest to koniczność absolutna. To,

co absolutnie koniecznie, to samo istnienie limes, natomiast jej wypełnienie jest tylko możliwością. Przestrzeń ‘pomiędzy’, a zatem przestrzeń, za pomocą której jednostka określa samą siebie, jest tym, co otwiera się jako moment, jako to-co-nadchodzi, jako kairós. Ten moment jest momentem bycia tu i teraz, jest jak, mówi Negri „this here” lub jak powie Badiou „etre-la”, a co Deleuze określi jako „devenir”. Ta estetyczna przestrzeń jest intensywną przeżywalnością kompletnie i całkowicie nie komunikowalnej jednostkowości podmiotu. Opór nie jest negacją zastanego porządku, jest to opór względem niemożliwości wyrażenia siebie. To, co jest, co pojawia się „ponad oporem”, to nadpisana nad nim relacja społeczna, konsekwencja konsensusu jako formy z konieczności nieodpowiedniej. Opór pojawiający się w jednostce to, jak mówi, Negri opór przeciw systemom określającym życie, opór przeciwko niemożności doświadczenia swej jednostkowości. Jednostka buntuje się przeciw temu, że nie może być sobą, że zawłaszczające jej rzeczywistość systemy biowładzy: eksperckie, doradcze, kapilarne, nie dopuszczają jej do niej samej. Ale nie odkrywa się tu ukrytej przestrzeni antystruktury punktu oporu. Opór oddziela i tworzy jednocześnie dwie przestrzenie, jednostki i społeczeństwa, w których jednostka neguje normy społeczne a społeczeństwo stosuje aparat przymusu dla zachowania jej jako ujarzmionego pomiotu. Nic więc dziwnego, że jednostki pragną się łączyć i tworzyć świadomą siebie wielość, skoro od początku stoją na pozycjach skonfliktowanych z aparatami władzy. Jediną drogą dla jakiegokolwiek wyrażenia siebie, przeżycia siebie, jest konsensus jako umowna czyli iluzoryczna w swej podstawie forma komunikacji. Aby jednak podmiot mógł funkcjonować naprawdę, rezygnuje z formalizacji nomicznej swojego życia i zgadza się na niepewne, estetyczne porządki numinotyczne. Uznać takie działanie za gest etyczny, byłoby pewnym nadużyciem, ponieważ w dużej mierze takie zachowanie wynika z utraty transcencji na rzecz immanencji, bardzo często błędnie odczytywanej jako wolność zwulgaryzowanego „Bóg umarł” a rzadziej jako konieczność sformułowania i określenia nowej etyki. W imperialnym, antystrukturalnym etycznym interregnum, podmiot decyduje się – świadomie lub nie – na estetyczne trwanie w przestrzeni ‘pomiędzy’, gdzie proteuszowa natura podmiotu może pozostawać

deiktyczna. Główną figurą, wedle której Negri definiuje rzeczywistość, jest pojęcie wielości immanentnej. Zbiór podmiotów o twórczej i kreatywnej sile, jest o tyle twórczy, o ile nie ma nad sobą żadnego transcendentnego elementu. Wielość jest z samej definicji zbiorem jednostek – osobliwości działających jako aktywne i dynamiczne przez swą pracę/praxis. Opór jaki wytwarzają również jest immanentny antystrukturze Imperium a wspólnota opisana przez Negri, przybiera cechy rytualnego *communitas*. Przeciwwstawienie transcendencji immanencji, etyki estetyce jest fundamentem nowej utopii. Jednocześnie takie przeciwstawienie obecne jest także w relacji władzy. Mowa tu przede wszystkim o przeciwstawieniu biowładzy i biopolityki. O ile ta pierwsza niesie ze sobą realne u-ja-rzmienie podmiotu, ta druga jest z kolei nowym rodzajem aktywizowania jednostek zarówno w sposób czysto cielesny (poprzez działanie i praktykę) jak i poprzez poczucie wspólnoty, politykę jednostki i miłości (Negri, Hardt 2004). Biopolityka jest zatem symptomem a jednocześnie koniecznym elementem, przez który przejawia się władza wielości. To, co jest niezwykle ważne, to proces ukazywania się biowładzy. Paradoks człowieka to rozerwanie pomiędzy koniecznością repetycji, która uwspólnia i pragnieniem nowości, które wyzwala. Dlatego człowiek jest podmiotem osobliwym, nie pasuje do miejsca w jakim się znalazł, nie pasuje do zbioru w który został wpisany, a jednocześnie nie pasuje nawet do przestrzeni przez siebie samego wybieranych. Nie lokuje się w jednej przestrzeni, ale w tysiącach, jest osobliwością, dążącą do wypełnienia nie tyle siebie – jak zakłada idea *le sujet barre* – lecz raczej sobą otaczającej przestrzeni. Dlatego jest ona jego cielesnością, ciało się uprzestrzennia, w ten sposób, że każdy obiekt nadaje inną perspektywę człowiekowi, każda rzecz fizyczna zakrzywia podmiot osobliwy, zakrzywia jego cielesność w ten sposób, iż pojawia się miejsce właśnie dla tego przedmiotu, przestrzeń czysto cielesna. Dostosowanie suszarek w toaletach, wysokość kranów, wysokość koszy na śmieci i setki ergonomicznie zaprojektowanych rzeczy przymuszają podmiot do działania zgodnie z nimi a jednocześnie przecież ubezwłasnowolniają go. Jeśli jednak wejdzie w interakcję, odrzuca pozycję podmiotu, angażując się w relację przedmiot – przedmiot, stając się partnerem dla rzeczy i to często w pozycji

podporządkowania. Oczywiście rzeczy te zaprojektował człowiek i tu pojawia się podmiotowość, w tym momencie wchodzimy w przestrzeń ciała innego człowieka, innego podmiotu. Jego pomysły na opanowanie dostępnej mu przestrzeni, dostępnej mu materii i rzeczy – zaprojektowanie najzwyklejszej łyżeczki do herbaty – w momencie, gdy my jej używamy, stają się nam narzucone. Taki drobiazg jak łyżeczka określa, narzuca polityczno-cieleśną strukturę władzy. Podział jaki dokonuje się na rozmaite systemy i punkty widzenia, jest podziałem cielesnym, wyznaczanym przez praktyczne działania, przez próby wyartykułowania w performatywnym języku ciała – terrorizm, wojna, protest, happening, sztuka – własnych przestrzeni obecności podmiotu. W czasach współczesnych podmiot ma do czynienia głównie z somatycznością jako narzędziem tworzenia przestrzeni rzeczywistości. Podmiot osobliwy to podmiot somatycznie, sensorycznie obecny, którego cielesność spotyka się poprzez przedmioty codziennego użytku z innymi podmiotami. Jego osobliwość to jego deiktyczność – moment, kairos, Jetztzeit, punkt w którym może zaistnieć jako fizyczna pełnia. To moment estetycznego doświadczenia w przestrzeni teraźniejszego ‘pomiędzy’. Praktyki cielesne zawsze były podporządkowane pewnej określonej idei boskiej lub ludzkiej lecz współcześnie, praktyki te nie muszą mieć tak ścisłego związku z Ideą, mają raczej związek z momentem, z deiktycznością lub lepiej z przestrzenią estetycznych i tymczasowych możliwości. Podmiot nawet jeśli szuka zapewnienia, że jakakolwiek transcendentna Idea istnieje, swoim ciałem wskazuje tylko na immanentny moment, w którym istnieje on sam. Wierzy w ideologię, bo to zakłada, że wierzy w swoją przestrzeń, nie pragnie sprawdzać prawdziwości rzeczywistości, nie ma w nim „pasji realnego”, gdyż wystarcza mu rzeczywistość niezależnie od tego jaka jest, satysfakcjonuje go działanie, które może pozornie tylko, uprawomocnia rzeczywistość jako patchwork wszelkich możliwych iluzji i realności. Akt wiary w cokolwiek, poza aktualnym momentem istnienia, cielesnym połączeniem w przestrzeni przedmiotów, jest zdecydowanie poza zasięgiem podmiotu. Znajdując się w realnej rzeczywistości społecznej, nie może on od niej uciec gdyż cielesność rozwija się w przestrzeni, przechodząc od fizyczności do intelektu, zmuszając „ja” do działania zgodnie z nakazami już nie tyle okre-

ślonego przedmiotu, lecz całej struktury logiczno-racjonalnej stojącej za nim. Ergonomia, design, wymogi fair trade, ekologia wszystko to jest podstawą dla ujednoczenia podmiotu i wprzęgnięcia go w tryby biowładzy. To już nie jest problem kartezjańskiego wosku, nie szukamy odpowiedzi dlaczego zewnętrzna wobec podmiotu res zachowuje się tak a nie inaczej i co czyni z niej rzecz inną od cogito, jest to bardziej problem conatus Spinozy ponieważ napotykamy na opór zarówno materii fizycznej także innego ciała ludzkiego oraz całej struktury władzy – wiedzy. Spinozjański conatus może dobrze określać opór podmiotu względem innego podmiotu, pragnienie istnienia, zachowania siebie jak osobliwości. Podmiot nie „żyje w rzeczywistości”, w otaczającym świecie jako zewnętrznej przestrzeni zupełnie obojętnej na jego ruchy i reakcje. Człowiek „żyje rzeczywistością”, jako przenikającą go a jednocześnie uobecniającą go przestrzenią. Uobecnia się przez podmioty, przez samą strukturę rzeczywistości. Zauważając tylko rutynowe działania podmiotu, nie zauważa się ukrytych przestrzeni rzeczywistości jako potencjalnych możliwości wynikających, jak mówi Bergson, z działania lub będącymi działaniem. Być może jest to bardziej działanie przedmiotu a nie podmiotu. Rzeczywistość nie tylko, lub być może, nie w swej największej części zbudowana jest z relacji podmiotowych, tak oczywistych w sensie działań podmiotów racjonalnych, lub nawet nieracjonalnych, ale pojawia się ona jako konsekwencja ruchu wynikania podmiotów ze sfery przedmiotowej, materialnej rzeczywistości jako takiej. Tak sprawa ma się również z działaniami a także ideami. Konieczność ich wspólnotowego funkcjonowania raz bywa podkreślana innym razem deprecjonowana, ale to ona wytwarza rzeczywistość, przestrzeń przecinających się linii cielesności wyrażanych w każdym aspekcie naszego świata. Jest to oczywiście kwestia oporu, lecz co najważniejsze kwestia oporu immanentnego. Negri zresztą wyraźnie mówi, że wszelkie formy działań bio-politycznych pochodzące „z zewnątrz” czy też angażujące „zwnętrze” są opresyjne (Negri, Hardt 2009: 18-21). To, co naprawdę konstruuje siłę wielości to siła wynikająca z immanentnego oporu i nie ma możliwości aby opór powstał jako formacja zewnętrzna ponieważ w zasadzie, jak mówi Negri nie istnieje zwnętrze – lub przestaje istnieć – nie ma nic poza prze-

strzenią subsumpcyjnego i ekspansywnego kapitalizmu. Zatem opór jako sprzeciw wobec imperialnego transcendentnego Boga – Króla jest produktem wewnętrznych sił, które same w sobie wytwarzają wielość jako chaotyczną antystrukturę. Występuje ona wciąż jako przestrzeń ‘pomiędzy’, gdzie dochodzi do zatarcia ról, do zakrzywienia, zniwelowania społecznych struktur. Jednostki pojawiają się „nie na swoich miejscach” lecz tam, gdzie dopiero chciałyby być lub manifestują swoją obecną sytuację zmuszając rzeczywistość wciąż jeszcze transcendentalnej, nomicznej władzy do zmiany. Zatem biowładza jest w stanie funkcjonować jako realny aparat opresji – na płaszczyźnie fizycznej tworząc obszary wyzysku, przemocy, korupcji i biedy a na poziomie symbolicznym wytwarzając wspomniane przestrzenie określonej cielesności oraz coraz to nowe figury oporu: męczennika, bojownika czy ubogiego (Negri, Hardt 2009: 32). Biowładza tworząc siebie ciągle na nowo wytwarza jednakże swoją własną opozycję – aktywną immanentną biopolitykę. Dlatego też Negri może powiedzieć, że opór jest bardziej pierwotny od władzy, kryje się on już na samym dnie władzy i przemocy, jest jej fundamentem i koniecznością (Negri, Hardt 2009: 80). Kwestię oporu wobec rzeczywistości umieszcza Negri w przestrzeni wydarzenia, jako nie mieszczącego się w możliwych granicach transcendentnej encyklopedii świata. Pisze: „biopolityka pojawia się w perspektywie wydarzenia” lub nieco dosadniej, „biopolityka w przeciwieństwie do biowładzy ma charakter wydarzenia przede wszystkim w sensie erupcji wolności niszczącej system normatywny” (Negri, Hardt 2009: 59). Zatem biopolityka oporu ukazuje po raz kolejny swoje antystrukturalne oblicze. Tym razem wytwarzającą się tu przestrzenią ‘pomiędzy’ jest wydarzenie – na pierwszy rzut oka przyjmującego postać jaką nadał mu Alain Badiou. Antonio Negri także używa do opisu współczesnej rzeczywistości pojęcia wydarzenia. Łączy się ono bezpośrednio z wydarzeniem jakie zdefiniował Badiou. Dla Negri jednak podejście Badiou wydaje się w najważniejszym z punktów dyskusyjne. Pojawia się kwestia następująca i już wspomniana a dla zrozumienia projektu Negri kluczowa. Mianowicie, wydarzenie jest tym, co pojawia się jako element zewnętrzny, osobliwość pojawiająca się „z zewnątrz”. Dla Badiou wydarzenie to „dziura w bycie”, rozrywająca zastaną prze-

strzeń i wymuszająca wierne działanie. Negri jednak nie może pozwolić sobie na jakiegokolwiek przejawy transcendencji w swym antystrukturalnym i utopijnym projekcie. Starając się rozwiązać sytuację pisze: „biopolityczne wydarzenie przychodzi z zewnątrz tak, że rozrywa ciągłość historii i porządku egzystencji lecz powinno być ono rozumiane nie tylko jako coś negatywnego, nie tylko jako pęknięcie lecz także jako innowacja, która wynurza się z wnętrza” (Negri, Hardt 2009: 59). Tym samym projekt wielości jako siły odśrodkowej zostaje odpowiednio określony. Tylko wydarzenie odczytane – pomimo jego zewnętrznego, interwencyjnego charakteru – jako coś wewnętrznego może być tym, co pojawia się i pobudza do oporu. Jest to więc ten rodzaj oporu obecnego jako „biopolityczne pojęcie wydarzenia, różne od koncepcji, w której wydarzenia pojawiają się wyłącznie „z zewnątrz”, którym to wydarzeniom należy się wierność i oczekiwanie na kolejne pojawienie się wydarzenia. Tymczasem immanentne wydarzenie oporu obecne w wielości, jako przestrzeni *sui generis* kolektywnego podmiotu, biopolityczny opór „zamiast tego jest obecny wewnątrz kreatywnych i twórczych aktów wielości i wspólnoty” (Negri, Hardt 2009: 176). To, czym takie wydarzenie jest, to czysta praktyka, działanie, antystrukturalny *performens* wykonywany wobec i przeciw strukturom Imperium (Negri, Hardt 2009: 80). Opór nie jest, jak sądzi Badiou, tylko dalszym rozwinięciem władzy i jej konsekwencją (Negri, Hardt 2009: 169). Utopijność projektu Negri ale także jego świeżość i osobliwość kryje się w założeniu totalnego zróżnicowania pomiędzy transcendencją a immanencją, a co za tym idzie, za niesamowicie silnym wzmocnieniem przestrzeni immanencji, „nic transcendentnego ani żadna transcendentna siła nie może stanąć pomiędzy podmiotami a prawdą, obywatelami i ich mocą” (Negri, Hardt 2009: 125). Wydarzenie biopolityczne, wydarzenie immanentne, tak różne od wydarzenia Badiou, będącego ingerencją zewnętrznej prawdy w przestrzeń sytuacji, jest jednak niezwykle twórcze. O ile u Badiou podmiot podejmuje decyzję wierności wydarzeniu, o tyle teraz podmiot musi zacząć realnie działać by wydarzenie w ogóle się pojawiło. Jakkolwiek Negri zaznacza, że wydarzenie zawsze jest „queer event” – podobnie jak u Badiou jest osobliwym zbiorem Mirimanoffa – to jednak zmienia ono całkowicie przestrzeń

rzeczywistości społecznej tworząc ją na nowo (Negri, Hardt 2009: 62; Badiou 210: 257). W takim wydarzeniu powstaje opór, jednostki stają się jednostkami świadomymi swego bycia, swych możliwości i konieczności działania a jednocześnie to „Stawanie się jest bardziej pierwotne niż Bycie” (Negri, Hardt 2009: 124, 112). Słysząc tu echa filozofii Deleuza, lecz Negri skłania się nie tyle do wirtualności czy potencjalności możliwego bytu, lecz pragnie uaktywnienia osobliwych podmiotów w całościowym, kolektywnym działaniu wielości. „Bycie jest stworzone poprzez wydarzenie” – nowa przestrzeń rzeczywistości jest kreowana przez liminalny opór, będąc przestrzenią ‘pomiędzy’ wytworzoną przez pojawienie się oporu – wydarzenia. Zarówno sama rzeczywistość społeczna jak i podmioty muszą dopiero przejść przez ten antystrukturalny obszar, w którym uświadomią sobie jak znaczącą rolę mają do odegrania w konstruowaniu nowej rzeczywistości (Negri, Hardt 2009: 112-118). Imperium jako miejsce intermezzo kreuje samo siebie na przestrzeń liminalną, przejście od „antynowoczesności” do „alternowoczesności” połączonej z figurą oporu. Figura ta przekształca strukturę kapitalistyczną, tak jak rytuał liminalny przekształca dziecko w dorosłą osobę. Na skutek oporu – wydarzenia, wewnętrznej i immanentnej antystruktury „totalność kapitalizmu nie jest, jak wielu mogło by się wydawać, punktem wyjścia lub końcem historii, gdzie wszelkie antagonizmy mogą być zniesione, ale raczej granicą na której opory powielają się i różnicują poprzez sferę produkcji i wszystkich przestrzeni społecznego życia” (Negri, Hardt 2009: 117). Znów mamy do czynienia z paradoksem, oto figura oporu i wydarzenia pojawia się w sercu kapitalizmu jako immanentna przestrzeń antystrukturalna, w której wielość indywidualów, ukształtowanych w samoświadomą i aktywną wspólnotę (common) *communitas*, dokonuje poprzez swoje praktyki zmiany rzeczywistości społecznej. Jednakże zmiana ta, jak można wywnioskować, nie byłaby możliwa bez samej przestrzeni, w której ów antystrukturalny opór mógłby się ukształtować. Kapitalizm dzięki swojej dialektyce, fluktuacji, decentralizacji, funkcjonuje jako próg, gdzie rozchodzą się w różne strony rozmaite opory, antystruktury, pęknięcia modyfikujące tą właśnie kapitalistyczną rzeczywistość. Być może figury agambenowskiej profanacji i wahania, *dyssensus* Ranciere’a czy dyskurs

hegemoniczny Laclau, to skutek jednej z takich liminalnych dysseminacji oporu, będącego jednocześnie wynikiem produkcji kapitalistycznej. Proces ten dotyczy samej struktury przestrzeni kapitalistycznej jako produkcyjnej, co jednak w omawianym przypadku nie przekłada się na produkcje towarów dóbr konsumpcyjnych służących uwodzeniu jednostek, lecz raczej na wykorzystanie kapitalistycznej przestrzeni – jako sfery limes – do produkowania nieograniczonych liminalnych przestrzeni, zarazem produkujących i przez siebie wzajemnie produkowanych, tworzących punkty oporu wobec rzeczywistości oraz przestrzenie podmiotu również łączące się w *communitas* wielości. Kapitalizm jest taką samą ideą jak komunizm i ludzie tak samo w nią wierzą. Kapitalistyczne kryzysy pokazały, że nie jest on bardziej doskonały niż komunizm czy szariat, udowodniły raczej, że jest to jeszcze jedna płaszczyzna rzeczywistości funkcjonowania podmiotu a jej jedyną zaletą jest dokonana, wielowymiarowa, wręcz topologiczna elastyczność. Jak pisze Zizek, wszelkie kapitalistyczne organizacje NGO działają tak, aby pokazywały, że coś robią – ratują świat, wieloryby czy głodne dzieci – w efekcie nie zrobić nic dla przebicia się przez kapitalistyczną powłokę rzeczywistości. Zizek ma prawo tak myśleć zakładając, że kapitalizm jest ideologiczny, że jest miejsce, do którego można się przebić. A jeśli nie ma? Dlaczego zatem mamy mówić o komunizmie jako o ideologii a o kapitalizmie jako o „otaczającej nas rzeczywistości”? Wszelkie ratunkowe koła kapitalizmu w stylu społecznej ekonomii, społecznej odpowiedzialności firm, kapitalizmu socjalnego, fair trade i innych, prowadzą de facto do wzmocnienia jego granic, czy może lepiej rozszerzenia ich na wszystkie możliwe przestrzenie społeczne – od zdrowia przez pracę aż do kwestii intymnych. Każda zmiana doprowadza do rozszerzenia myślenia kapitalistycznego a przynajmniej do jego umocnienia, co w efekcie tylko petryfikuje rzeczywistość poprzez wzmacnianie idei kapitalizmu. Jednocześnie jednak zawłaszczanie intelektualnych terenów przez kapitalizm polega właśnie na fakcie, że nie ma możliwości innego myślenia jak tylko to, że cokolwiek by się nie zrobiło, jest z gruntu dobre, jeśli kapitalistyczne ale jednocześnie z gruntu złe, ponieważ kapitalistyczne, a receptą jest nowy rodzaj kapitalizmu. Pojawia się tu jedyny możliwy punkt oporu, osobliwość, antystruk-

tura, dzięki której możliwe byłoby – gdyby ona istniała – zobaczenie zewnątrz, tego co, poza kapitalizmem. Ale Realne kapitalizmu jest wewnątrz rzeczywistości, jednej i niepodzielnej choć zróżnicowanej. Nie ma możliwości wyjścia poza niego. Po pierwsze zgodnie z logiką Deleuza a nawet Hegla, Marksa i Lenina kapitalizm zawłaszcza przestrzeń podmiotu. Już nie tylko poprzez kapitał i pracę lecz przez cielesność i intelekt. Po drugi kapitalizm ratuje w tych działaniach humanitarnych sam siebie, nie pozwalając na dopuszczenie do głosu innych wymiarów rzeczywistości i narzucając konieczność podporządkowania się Jako części rzeczywistości, mimo że nie jest on powszechnie akceptowaną i pożądaną ideą, funkcjonuje jako swoista Totalność. Jednak opisując przykładowe figury myślenia, wydarzenia oporu, widzimy, że są one skierowane przeciwko totalności rzeczywistości, która w sensie Badiou, jest złem. Figury te wskazują jednoznacznie na mocno schizofreniczny lecz konieczny, paradoksalny i aporetyczny casus wyjścia poza kapitalistyczną rzeczywistość. Paradoks polega na zamianie zewnątrz na wewnętrzne, transcendencji na immanencję, imperializmu na Imperium. Konieczny jest tu deleuzjański i nietzscheański ruch negacji, wytworzenie się wielości dyskursów – antagonistycznych, agonicznych czy hegemonicznych – ponieważ to na ich styku kształtują się miejsca liminalne i punkty osobliwe. Produkcja antystruktur w kapitalistycznej strukturze powoduje ciągłe funkcjonowanie w estetycznym zaprzeczeniu etyczności, które prowadzi do sankcjonowania deiktycznego podmiotu przestrzennego jako jedynego możliwego bytu. Antystruktura ta również tworzy liminalne potwory i hybrydy, wspomniane już figury przejścia (Negri, Hardt 2009: 95, 335-338). Te klasyczne figury tricksterowe są wykorzystywane jako miejsca kreowania nowej podmiotowości. W epoce nowożytnej podmiotowość dyscyplinarna przestrzeń kształtował dyzpozytyw zakładu zamkniętego, współcześnie jest to raczej przestrzenna, estetyczna i deiktyczna forma cielesności lub obecności w nie – określonej przestrzeni, z której wyłuskuje podmiot spojrzenie innego podmiotu. Podmiot staje się trzecią rzeczą w arystotelesowskiej przestrzeni widzenia. Aby podmiot stał się widzialny, musi zmętnieć, stać się widoczny, poprzez zmuszenie go, do bycia widzianym. W tym miejscu estetyczny wybór i etyczna odwaga walczą ze sobą.

Jednakże nie chodzi tylko o tożsamościowy leseferyzm lub opór względem władzy, opór *multitudo* jako zbioru indywidualności, którym zabrania się przeżywać swoją indywidualność. Negri zdecydowanie opowiada się za ruchem wspólnotowym i pracą jednostek na korzyść wielości jednocześnie przypominając słowa Deleuza, że „jednostkowość zawsze jest bełkotliwa” (Negri 2006: 138). Oczywiście, można zdecydować, że w tym „bełkocie” odnajduje się możliwość wspólnoty, lecz jest to nieco karkołomne i raczej kokieteryjne stwierdzenie. Zresztą sam Negri wielokrotnie podkreśla, że nie ma Władzy lecz istnieje wielość władz, nie ma jednego podmiotu ale wielość, podobnie jak to czyni Badiou czy Ranciere. Tworzenie czegoś pozytywnego z negatywnego, zauważanie jednostki, jako wyniku różnic jest wciąż obecne w myśleniu wielości lub myśleniu wielością. W antystrukturze jednostka zatem nie chce tylko określić się jako część przynależąca do wielości, przeciwstawiając się władzy lecz przeciwstawia się również samej wielości, przeciwstawia się władzy wielości – jeśli można tak powiedzieć – i przeciwstawia się podmiotowi jako innemu. W liminalności przestrzeni społecznej podmiot nie dokonuje wyboru, określa tylko potencjalne kierunki działania, które mogą lecz nie muszą być zaktualizowane. Tym samym liminalny opór nie jest negatywny, więc nie przeszkadza stworzyć *multitudo*. Jednak pomimo, że wielość zakłada indywidualność jednostek, gdy Negri pisze: „wielość jest nieskończonością jednostkowości. To właśnie dlatego, że samemu nie stanowi się wielości, dąży się do tego aby stworzyć ją z innymi. Inaczej jest zupełnie na odwrót: ponieważ jestem wielością sam w sobie, pragnę znaleźć wspólność wielości poza samym sobą” stwierdza, że jednostka jest wielością i dzięki temu szuka wspólnoty (Negri 2006: 113). Mimo swej niewątpliwej wewnętrznej wielości – składającej się rozmaitych fragmentów przestrzeni rzeczywistości – jednostka jest milcząca i zamknięta, to wynik oporu, rozdzielającego przestrzenie pomiędzy elementami wielości. Bierze się ona z niemożliwości mówienia i niemożliwości otwarcia, bierze się z pragnienia mówienia i pragnienia otwarcia na innych – niestety obie te drogi znoszą się wzajemnie, ich wynikiem jest przestrzeń separacji. Realnym punktem oporu jest miejsce, w którym jednostka sprzeciwia się nie tyle władzy, nie tylko wielości ale

samemu sposobowi wyrażenia siebie, jest to opór wobec swojej własnej konstytucji, swojej własnej niemocy przeżywania siebie, niemożliwość doświadczania przyjemności siebie. Jednostka jest tak internalizowana – mówi Negri – że nie istnieje żadna możliwość ekspresji tego, co naprawdę czuje i przeżywa. Wielość oparta na wspólnocie jest wspólnotą świadomej iluzji, świadomego udawania, dlatego opór może być widoczny i aktywny. Lecz sam podmiot – jako wielość sama w sobie, jak w koncepcji Badiou – posiadając sam w sobie wielość punktów oporu, sam jest punktem oporu, antystrukturą, która może otworzyć nową przestrzeń wypełnioną autentycznym działaniem i autentyczną komunikacją. Tak naprawdę opór jednostki względem innych, względem wielości czy władzy i samego siebie to miejsce, w którym istnieje świadomość i pragnienie tego by tak się stało. Nienazwane to oczekiwanie na pozytywne wypełnienie przestrzeni, którą ono tworzy. Miejsce punktu oporu nie jest zewnętrzne względem jednostki, nie jest usytuowane na przecięciu dyskursów władzy i podmiotu ale jest to miejsce wewnątrz jednostki, jest to jej wewnętrzny opór przeciwko niemożliwości bycia w sobie, bycia sobą, doświadczania siebie. Przełamywanie tego oporu stwarza miejsce nienazwane ale domagające się nazwy gdyż inaczej jednostka nie będzie sobą, a jedynie ciągłym zbiorem niezrealizowanych możliwości. Antystrukturalny punkt oporu to coś, co rozsadza jednostkę od wewnątrz, nawet jeśli jest ona wewnątrz siebie wielością, to właśnie dlatego, że realny punkt oporu nie otrzymał jeszcze nazwy i zamiast skupić podmiot i stworzyć stabilną tożsamość, tworzy różnicujące opozycyjne różnice stanowiące o jego istocie.

ROZDZIAŁ 5

Multitudo

Refleksja nad figurami współczesnego myślenia dotyczy nie tylko samej przestrzeni kultury czy religii ale także w dużym stopniu sfery politycznej. Polityka pojawia się dziś jako element strategii performatywnych i liminalnych, dominują raczej jej dynamiczne, alternatywne ujęcia. Nawet jeśli krytycy kultury opisują przestrzeń polityczną jako umożliwiającą renesans starych ideologii w rodzaju myśli komunistycznej czy leninowskiej, zdecydowanie można również zauważyć szukanie innych, alternatywnych dróg dla kapitalizmu i demokracji – wewnątrz kapitalizmu. Globalizacja podkreśla ze wszech miar funkcjonowanie jednostki jako bytu indywidualnego, egocentrycznego lecz jednocześnie obecnego w nieskończonej sieci połączeń z innymi podmiotami. Problemem jednak jest relacja jaka nawiązuje się pomiędzy takimi podmiotami oraz nimi a władzą. Jednakże nie zamierzamy analizować sytuacji politycznej naszego globu, raczej wskazać na kilka możliwości myślenia jakie proponowane są w ramach nowego paradygmatu przez Negri i Hardta. Ich projekt – Imperium – jest w dużej mierze projektem na miarę marksowskiej wizji komunizmu wzmocnionego nieco współczesnymi osiągnięciami technologicznymi. Niewątpliwie jest to również projekt wysoce utopijny, wskazane przez Negri i Hardta cechy nowego społeczeństwa z trudem można oszacować jako realnie wykonalne. Dla nas jednak ta właśnie cecha ich projektu jest niezmiernie interesująca, pozwala bowiem zaobserwować jak można wykazać pewne podobieństwa pomiędzy strukturą myślenia liminalnego a projektem politycznym. Estetyka i etyka są bardzo często powiązane z czymś, co Negri porusza w wielu częściach swego dzieła, a co stanowi jak się wydaje punkt wyjścia jego myślenia o współczesności – różnice pomiędzy transcendencją a imma-

nencją. Jest ona w swych założeniach wyraźnie deleuzjańska, aczkolwiek Negri rozwija tę dychotomię w bardziej praktyczny sposób. Immanencja staje się nie tylko konstytutywną cechą podmiotu i rzeczywistości społecznej we wszystkich jej wymiarach, tutaj Negri zbliża się również do Agambena i jego koncepcji teologii politycznej i boskiej ekonomii, gdzie zarządzanie boską trójjednią jest z gruntu immanentne. Podobnie jak Agamben również i Negri wykorzystuje pojęcia wypracowane przez Schmitta czy Kantorowicza wskazując nie na bezpośrednią łączność polityki i teologii, ile na kwestie przesuwania władzy od boskiej transcendencji ku ziemskiej immanencji. Próba stworzenia nowego społeczeństwa, czy nowej wizji rzeczywistości społecznej, w swym wymiarze transcendentnym wymierzona jest także w założenia rozumu proponowane przez Kanta co daje efekt bardzo silnego odejścia od takiego sposobu myślenia i wręcz jego przewartościowanie a w efekcie odrzucenie. Odnośnie tej kwestii Negri pisze: „Projekt polityczny, który proponujemy nie jest tylko (wraz z Kantem) atakiem na władzę transcendentną i (przeciw Kantowi) krytyką mającą na celu destabilizację transcendentalnej władzy republiki posiadania lecz także i przede wszystkim (wychodząc poza Kanta) jest afirmacją immanentnej władzy życia społecznego, ponieważ immanentna przestrzeń jest terenem – jedynym możliwym – na którym może być oparta demokracja” (Negri, Hardt 2009: 15). Oczywiście należy się zastanowić na ile rzeczywiście takie odrzucenie zasad transcendentnych oraz transcendencji jest możliwe i na ile jednostka poradzi sobie ze wszystkim aspektami jakie niesie immanencja. Negri podnosząc tę kwestie zauważa, że myśl Kanta może być podzielona na dwa aspekty: pragnienia utrzymania transcendentalnego porządku lecz także pragnienia rozwoju i postępu ludzkości przekraczającego ramy rozumu – z jednej strony będzie więc „siła oporu, kreatywność i twórczość” a z drugiej „demokracja wielości” (Negri, Hardt 2009: 20). W efekcie daje to bazę dla nowego, choć utopijnego programu nowego społeczeństwa. Takie instytucje jak rodzina, państwo, korporacje są tymi instrumentami, które jednocześnie działają na rzecz wielości ale tkwiąc jeszcze w starych kapitalistycznych strukturach rzeczywistości, nie pozwalają rozwinąć się nadchodzącym zmianom (Negri, Hardt 2009: 160-164). Potrzeba zmiany

systemu, jego podstawowych założeń, jest istotą dzieła Negri, proponującego reformy społeczne, zniesienie patriarchy, równość płci, ekologizm, rozwinięcie nowej infrastruktury dla wzmocnienia biopolityki, dalsze otwarcie i decentralizacja sieci informacyjnych, wolność migracji ludzi i towarów, prawo do płacy minimalnej czy reappropriacji. „Dziś mamy do czynienia z rzeczywistością światowego zarządzania współzależnością, którego celem jest narzucenie form rządu sięgających aż do całej biopolitycznej tkanki planetarnego obywatelstwa. Rezultatem jaki chcieliśmy osiągnąć pisząc tę książkę (*Imperium – G.K.*), było rozpoczęcie definiowania pól walki i opozycyjnych sił w obrębie jądra *Imperium*. Oznacza to przede wszystkim ustanowienie fundamentalnych żądań odnoszących się do nowego kontekstu globalizacji ekonomicznej” (Negri 2006: 56-57; Negri, Hardt 2009: 296 i nast.). Negri nie odrzuca globalizacji świata społecznego, stara się tylko zbudować go na nowych zasadach panowania nowej biopolitycznej podstawy pracy, opartej na współpracy, autonomii i organizacji sieciowej, w której uaktywni się potencjał wielości (Negri, Hardt 2009: 353). W jednym z wielu miejsc, w których streszcza swój program pisze, że akumulacja kapitału osiągając „określony punkt”, pobudzi do działania kolektywną wielość (Negri, Hardt 2009: 311). *Multitudo* jest oporem jakie stawia ludzkie istnienie społecznej rzeczywistości, jest obszarem walki pomiędzy transcendencją a immanencją zarówno politycznych, ekonomicznych, religijnych jak i podmiotowych struktur społecznie konstruowanej rzeczywistości. Dla Negri kwestia oporu i koniecznego zwycięstwa immanencji jest nieunikniona i pewna. Aby jednak to się udało, muszą być spełnione przynajmniej dwa główne zadania, w których zamyka się całość ideologicznego pomysłu Negri. Dobrze oddaje je fragment: „Nie powtarzamy schematu idealnej teleologii, która usprawiedliwia każde przejście w imię obiecanego celu. Przeciwnie, nasze rozumowanie opiera się na dwóch podejściach metodologicznych, które w zamierzeniu są niedialektyczne i immanentne: pierwsze jest krytyczne i dekonstrukcyjne, ma na celu obalenie hegemonicznych języków i struktur

społecznych i przez to odkrycie nowej alternatywnej podstawy ontologicznej, która tkwi w twórczych i wytwórczych praktykach rzeszy¹; drugie jest konstruktywne i etyczno-polityczne, usiłuje pokierować procesami produkcji podmiotowości w stronę konstytucji społecznej, społecznej alternatywy – nowej władzy konstytuującej” (Negri, Hardt 2005: 64). Przeanalizujemy zatem figury myślowe pojawiające się jako narzędzia myślenia w tych dwóch podejściach. Jeśli chodzi o obalenie hegemonicznych języków i struktur społecznych, jest to w całości próba dekonstrukcji starych dyskursów, jakimi operowały siły związane z imperializmem państw narodowych, począwszy od których Negri pokazuje rozkład tego anachronicznego systemu. Oczywiście jak wskazaliśmy wyżej, są to elementy dotyczące przestrzeni ekonomicznych, politycznych, społecznych a mówiąc najszerszej kulturowych. Jednak że, to co stanowi wspólną podstawę dla rozważań dotyczących konkretnych kwestii dotyczących na przykład rozwoju rozmaitych rodzajów pracy czy ewolucji świadomości robotniczej, to antagonistyczna relacja pomiędzy transcendencją a immanencją (Negri 1989, 2008a). Przejście od imperializmu do Imperium odbywa się na zasadzie zanegowania transcendencji jako pierwotnego aparatu represyjnego jednostki. We wszystkich swych postaciach transcendencja była obszarem „u-ja-rzmiania” podmiotu, który w żaden sposób nie mógł wyrwać się z zakłętego koła społecznych powinności i obowiązków. Jak wskazuje Negri lecz także Agamben, Schmitt, Kantorowicz, Valandier, Deleuze oraz oczywiście klasycy kulturowej podejrzliwości jak Marks czy Weber, transcendencja była zawsze niebezpieczna gdyż reprezentowała „zewnątrze”. Wszystko, co stanowiło w jakikolwiek sposób naddatek nad podmiotem wszystko, co było ponad samo społeczeństwo – paradoksalnie łącznie z nim samym, gdy mówimy o stanie wyjątkowym – było z konieczności nadrzędne w stosunku do podmiotu a więc go ujarzmiające. Współcześnie

¹ Wbrew terminologii przyjętej przez tłumaczy polskiego wydania *Imperium* stosujemy zamiast terminu „rzesza” pojęcie „wielość”/multitudo. Głównym powodem zamiany jest używanie właśnie terminu multitudo w łacińskim tekście *Traktatu politycznego* Spinozy, do którego nawiązują A. Negri i M. Hardt. Drugi powód to fakt, iż „wielość” lepiej oddaje związki przestrzenne oraz teoriomnościowe będące podstawą koncepcji V. Turnera i A. Badiou.

problem ten nie dotyczy tylko kantowskich ustaleń dotyczących rozumu czy kartezjańskiego sposobu sankcjonowania boskiej transcendencji w samym sercu racjonalizmu, ale stałej obecności nadprzyrodzonej, boskiej, magicznej siły transcendentującej społeczeństwo i jednostkę. Siła ta najczęściej utożsamiana była przez państwo i naród, dwie władze, które połączone ze sobą w osobie władcy-suwerena stanowiły, jak skrupulatnie informuje nas o tym Negri a w jeszcze bardziej finezyjny sposób Agamben i Badiou, podstawę dla stworzenia homogenicznego, zamkniętego społeczeństwa o jasno wytyczonych granicach pomiędzy wrogiem, barbarzyńcą a swoim. Inny był precyzyjnie opisany i co najważniejsze, zawsze przychodził z zewnątrz, zawsze przekraczał zastany porządek. Oczywiście nie chodzi tylko o problem fizycznych granic, których przekroczenie było oczywistym naruszeniem zewnętrznych powłok państwa lecz także wewnątrz społeczne dyskursy musiały być ujednocicane i homogenizowane. Wszelkiego rodzaju pęknięcia i relacje, będące dzisiaj domeną zainteresowania i tkanką społecznej rzeczywistości, nie miały prawa istnieć. Sankcjonowana transcendentnymi ontoteologicznymi zasadami rzeczywistość społeczna była gładką przestrzenią konformizmu. Opisując proces zmian wiodący od stabilnych państw narodowych przez reakcyjne ideologie i rewolucyjne zrywy aż do czasów współczesnych i zdecentralizowanego modelu informacyjnego, Negri wskazuje na znaczące przesunięcie organizacji społecznej rzeczywistości w stronę immanencji w tym także, a może przede wszystkim, immanencji jednostki. W procesie historycznym 'zewnątrz' staje się 'wewnątrz' ale Negri nie zakłada, że opisywany proces jest zakończony. Antycypując sugeruje możliwe zmiany jakie dopiero się dokonają, zatem mimo, że „nie istnieje już nic zewnętrznego”, współczesna rzeczywistość jest in statu nascendi, jest intermezzo i interregnum. Można ją zatem określić jako przestrzeń liminalną, społeczną antystrukturę, próg. Liminalność jako cecha charakteryzująca Imperium, to jego szczególny modus bycia sprzeciwiający się choćby schmittowskiej definicji jasnego podziału na wroga i przyjaciela. Współczesna rzeczywistość opisywana – i kreowana przez Negri – jest bliższa podejściu Chantal Mouffe, gdyż jej dominantą jest „kres antagonizmów podmiotów państwowych” (Negri 2005: 28). Oczywiście taką perspektywę

należy właściwie rozumieć, nie mówi się o całkowitej anihilacji państw czy struktur narodowych, raczej o docelowym utworzeniu globalnego kolektywu całej ludzkości szanującego swe różnice i granice, jednakże opartego na miłości i współpracy. Dzisiejsze Imperium to konieczny okres przejściowy, liminalny, gdzie zanik transcendencji państw narodowych czy religii na rzecz immanencji jednostek i ich aktywności prowadzić ma do ustanowienia nowego porządku. Kreowanie estetycznych przestrzeni 'pomiędzy' jest wynikiem „zniesienia dotychczasowej dialektyki” i zmierzania do „pokoju, równowagi i kresu konfliktu” (Negri 2005: 28). Kryzys i konflikt są nieodłącznymi aspektami okresu Imperium, Negri mówi wręcz, że „imperium rodzi się i objawia jako kryzys”, co wprowadza element liminalności (Negri 2005: 35). Przestrzeń współczesnej rzeczywistości – określana jako Imperium – „nie rodzi się samo z siebie, lecz pozostaje powołane do życia i ukonstytuowane na podstawie swej zdolności rozwiązywania konfliktów”, co sprawia, że można myśleć o procesie imperialnym, jako o pewnego rodzaju rytuale dotyczącym samej rzeczywistości społecznej jako takiej (Negri 2005: 30). Kultura zostaje podzielona na okresy przed i po Imperium, a ono samo wyłania się jako chaotyczność i antystruktura pomiędzy następującymi po sobie okresami. Kryzysowość tej struktury stanowi właśnie o jej antystrukturalności, o mocy twórczego chaosu i swoistej coincidentia oppositorum przejawiającej się w opozycjach jakie ścierają się w Imperium. Możemy tak sądzić skoro „Imperium wyłania się dziś jako centrum, które wspiera globalizację sieci produkcyjnych z zamiarem włączenia wszystkich stosunków władzy w ramy światowego porządku – ale jednocześnie uruchamia potężne działania policyjne, przeciwko nowym barbarzyńcom i buntującym się niewolnikom, którzy zagrażają jego ładowi” (Negri 2005: 34-35). Struktura zatem, którą opisuje Negri jest zdecydowanie aporetyczna, nosi cechy jakie można przypisać przestrzeni marginalizacji i wykluczenia, bowiem działania w niej podejmowane są wewnętrznie sprzeczne, z jednej strony pragnienie ładu i pokoju, z drugiej konieczność interwencji policyjno – wojskowych, z jednej strony nieodzowność negocjacji z wciąż jeszcze istniejącym 'zewnątrzem' a z drugiej pragnienie immanentyzacji, dążenie do decentralizacji i sieciowości lecz wciąż jeszcze istniejące

kultury i państwa centralne i hegemoniczne. Zniesienie tych binarności to zadanie Imperium, okresu nie tylko przejściowego, ale co ważne okresu twórczego. Fakt, że cała imperialna przestrzeń społeczna jest podzielona na niezliczone małe przestrzenie odseparowane od siebie wirtualnymi – lecz wciąż jeszcze fizycznymi – granicami, nie mówi o tym, że te granice mają zostać tylko i wyłącznie zniesione by utworzyć stabilne struktury podmiotu, państwa, prawa, religii lecz zmierza raczej w stronę maksymalnego rozszerzenia przestrzeni granicznej, mającej objąć całą strukturę współczesnej rzeczywistości. Liminalność jest tym, co ma niejako rozlać się na całą społeczną przestrzeń a podmiot musi zacząć funkcjonować w nowej już w pełni estetycznej przestrzeni ‘pomiędzy’, jako stanie permanentnym. Działanie takie wytworzy nową etykę opartą na zniesieniu dialektyki transcendencji i immanencji, na oparciu nowego projektu społeczeństwa na antystrukturalnej podstawie, gdyż „nowoczesna negatywność nie lokuje się w żadnej dziedzinie transcendentnej lecz w twardej rzeczywistości”, której fundamentem jest opór występujący wewnątrz samego rdzenia rzeczywistości społecznej (Negri 2005: 40, 62). Jest to fundamentalna zasada działania wielości, wyrażająca się jako immanentna aktywność podmiotowości w przeciwstawieniu się rzeczywistości, w próbie – w założeniu udanej – ukonstytuowania się nowej etyki i moralności opartej na miłości i pokoju. Opór wobec rzeczywistości jest antystrukturalny, twórczy, kreatywny i dynamiczny. Negri zdecydowanie opowiada się za społeczną praxis prowadząca do określonych zmian w rzeczywistości, gdy mówi o „rzeszy” nieprzestającej istnieć i przekształcającej Imperium od wewnątrz (Negri 2005: 63). To właśnie ta funkcja ‘pomiędzy’, kreowania przestrzeni liminalnej, jest zarówno dla wielości jak i dla Imperium niezwykle istotną pozwalając z jednej strony kreować twórcze napięcia i kryzysy a z drugiej umożliwiać niwelowanie ich i otwierać nowe możliwości dla tworzenia podmiotu. Antystrukturalność to cecha nowego świata, o którym Negri powie: „być może podstawową cechą suwerenności imperialnej jest to, że jej przestrzeń jest zawsze otwarta. (...) Suwerenność nowoczesna ma swoją dokładnie wyznaczoną granicę, ulokowana jest dokładnie na granicy. W przeciwieństwie do tego w koncepcji imperialnej władza wciąż odnawia logikę

swego porządku i wciąż ja (od)twarza. Ta definicja władzy imperialnej rodzi liczne paradoksy: obojętność podmiotów skojarzona jest z ujednostkowieniem sieci produkcyjnych, otwarta i ekspansywna przestrzeń Imperium z ciągłą reterytorializacją i tak dalej. Jednakże idea Imperium, które jest też republiką demokratyczną, uzyskuje kształt właśnie dzięki łączeniu skrajnych terminów tych paradoksów. Napięcie owych pojęciowych paradoksów stale będzie towarzyszyć artykulacji i ustanawianiu suwerenności imperialnej w praktyce. Wreszcie należy zwrócić uwagę, że u podstawy rozwoju i ekspansji Imperium leży idea pokoju. Jest to immanentna idea pokoju, dramatycznie przeciwstawna transcendentnej idei pokoju, który tylko transcendentny suweren może narzucić społeczeństwu, pokoju, którego naturę określa wojna. Tutaj zaś przeciwnie, naturą jest pokój” (Negri 2005: 182-183). Model rzeczywistości opisany i zaproponowany przez Negri nie tylko jest oparty na wewnętrznych sprzecznościach lecz to one są podstawą jego istnienia jako takiego. Machina Imperium „nie opiera się na niczym poza sobą samą i nieustannie się potwierdza, rozwijając własne języki samowaloryzacji” (Negri 2005: 49). Chaotyczność antystruktury jaką jest Imperium jest konieczna dla jej funkcjonowania a co ważniejsze także dla egzystowania podmiotów czy też podmiotowości ujętej jako konstruująca opór wielość. Zarazem jednak owa wielość sama istnieje ‘betwixt and between’, układając się w aporetyczną figurę oporu, będącą zarówno wewnątrz jak i przeciw imperium, co sprawia, że najbardziej negatywna siła jaką jest opór wielości wobec rzeczywistości społecznej, swego rodzaju performatywna moc władzy wielości nie jest czymś zewnętrznym. Konstytuuje się ona nie jako klasyczny, nowożytny opór przejawiający się w klasycznych figurach wroga i przeciwnika systemu lecz staje się on koniecznym działaniem nie dla zniszczenia lecz funkcjonowania struktury. Opór wobec rzeczywistości jest zatem kolejną, wewnętrzną i estetyczną przestrzenią liminalną współczesnej rzeczywistości. Nie jest on w żaden sposób określony, jest czymś uniwersalnym w swej istocie i przyjmuje figury fundamentalisty, bojownika czy ubogiego (Negri 2005; Negri 2004; Negri 2009). Figury te same w sobie są figurami janusowymi, liminalnym, wskazującymi z jednej strony na niechęć i nienawiść względem rzeczywistości, wyrażają pragnienie jej

zmiany, często nagłej i bezkompromisowej, z drugiej jednak strony ich obecność jest konieczna, to od nich zależy funkcjonowanie rzeczywistości, gdyż stanowią kolejne przestrzenie marginalizacji, rozszerzające się coraz bardziej na całą rzeczywistość. Stają one wobec sił samego kapitału, starając się poprzez swój własny opór zmienić zasady społecznego świata. Jak pisze Negri: „odrzućcie wyzysku – opór, sabotaż, niesubordynacja, bunt i rewolucja – stanowią siłę motoryczną rzeczywistości, w której żyjemy, a jednocześnie jest jej żywym przeciwieństwem”, wskazując na paradoksalność działań podejmowanych przez bojowników, buntowników czy fundamentalistów (Negri 2005: 227). Odrzućcie kapitału, struktury uciemiężenia jest nie tylko zadaniem lecz koniecznością działania w przestrzeni liminalnej, wszystkie gesty, które wydają się gestami i czynami czysto rewolucyjnymi są de facto koniecznymi i wynikającymi z antydialektycznej i antystrukturalnej, chaotycznej logiki systemu imperialnej rzeczywistości. Mamy tu do czynienia z fundamentalną kwestią zniesienia władzy transcendentnej – biowładzy – lecz na jej miejsce pojawia się biopolityka, immanentny bio-opór, będący wewnątrz tkanki samej rzeczywistości społecznej. Być może zniesienie hegemonii kapitału, państwa i wojska przeradza się w sieci przepływów migracyjnych i finansowych, globalne i transnarodowe struktury władzy oraz interwencje policyjne, które stają się estetycznymi performansami jak u Jacquesa Ranciere’a lecz wraz ze zniesieniem pojawia się niemożność działania. Skoro nawet opór jest wpisany w logikę systemu, to jego efekty również stanowiąc będą już to, co można było przewidzieć. Stąd wahanie Negri i pytanie nie o to, czy akt oporu ma zostać podjęty ale przede wszystkim wobec kogo ta walka z rzeczywistością, to ciągle rozszerzanie jej granic, przekraczanie barier (Negri 2005: 225, 229). Relacja władza – opór jest zatem sama w sobie i z samej siebie, jak wielkość przestrzeni społecznej, niezdefiniowana, jest estetycznym aktem performatywnego wytwarzania adhokratycznego wroga przez dążący do zmiany podmiot – wielość, zmiany wyrażanej poprzez opór wobec rzeczywistości. Mimo, iż docelowym rozwiązaniem jakie wskazuje Negri jest bipolarność aktywności wielości, to jednakże mówi on również o nieco bardziej namacalnym elemencie oporu jakim jest dezercja (Negri 2005: 230, 407). Imperium

nie da się sabotować, nie można zniszczyć lub uszkodzić czegoś, co samo jest uszkodzone, jest przestrzenią rozdarć i pęknięć, antystrukturalną, chaotyczną bezforemną przestrzenią liminalną. Jedyne rozwiązanie to ciągle uniki, rozszerzanie granic tworzące wciąż nowe przestrzenie 'pomiędzy' afirmujące opór jako możliwość ciągłego rozszerzania rzeczywistości społecznej, tworzenie rozłamów dzięki, którym zanikają konkretne przestrzenie społeczne a pojawiają się dowolnie konstruowane „time brackets”. Takie działania tworzą utopijne nie-miejsce, którym z jednej strony jest samo Imperium, z drugiej owo nie-miejsce jest wyrazem oporu wobec tegoż Imperium (Negri 2005: 228). Okazuje się mianowicie, iż przestrzeń rzeczywistości Imperium jest tylko z pozoru gładka, w przeciwieństwie do pofałdowanej przez „twardą” władzę przestrzeni nowoczesności, w istocie ta gładka powierzchnia „jest poprzecinana wieloma liniami uskoków” i tylko „wydaje się ciągłą, jednolitą przestrzenią” a jednocześnie władza, którą należy rozumieć również jako wroga, nie ma swojego miejsca, jest „wszędzie i nigdzie” samo Imperium zaś to „ou-topia, czyli w istocie nie-miejsce” (Negri 2005: 208). Rzeczywistość imperialna to przestrzeń marginalna, wręcz sakralna, opozycyjna, w której wszelkie działanie zostaje zawieszane przez unik wobec samego działania. Potencja wielości musi dopiero być uaktywniona przez wspólne działanie wedle wartości pokoju, miłości i wspólnotowości, by na stałe umożliwić zniesienie władzy i konieczność oporu. Tym samym przechodzimy do kwestii etyki i pytania czy gest etyczny może zaistnieć w tej estetycznej i wciąż umykającej przestrzeni 'pomiędzy'. Sposób myślenia Negri – a także Agambena, Ranciere'a, Badiou, Slavojka Zizka czy Ernesto Laclau opiera się na myśleniu liminalnym, zakłada okresy przejściowe, zawieszenia czasu, wykluczenia i tworzenie alternatywnych przestrzeni performansu i estetyki. Jest to jednakże projekt z gruntu etyczny zakładający swoją pełną realizację społeczną i ustanowienie nowej struktury władzy a tym samym nową formę społecznie konstruowanej rzeczywistości. Negri zdecydowanie opiera się na modelu liminalnym, rhiozmatycznym, gdzie dominują decentralizacje, zerwania, pęknięcia, napięcia, przesunięcia a także transwersalność, przechodniość, zależność dyskursów i dyspozytywów. Panuje w nim silna pulweryzacja możliwości

oferowanych aktywnemu i dynamicznemu podmiotowi zorganizowanemu w sieć połączeń czy to teleinformatycznych czy też społecznych. Myślenie transwersalne mimo, iż różne od liminalnego, nie jest wcale od niego niezależne lecz zawiera się w nim. Ten drugi typ myślenia kreuje przestrzeń nieobecności, nienazwanego, antystruktury, w której zasadniczo mieści się cała transwersalność projektu Negri. Patrząc na nią z perspektywy 'betwixt and between' można powiedzieć, że samo Imperium, cała rzeczywistość społeczna staje się figurą progu i przejścia. Oczywiście zauważa i podkreśla ten fakt sam Negri pisząc: „Dzisiaj uważam, że ponieważ istnieje rodzaj totalnego zawłaszczenia rzeczywistości ze strony kapitału, w konsekwencji istnieje również przenoszenie się pracy i jej relacji na sposoby życia. Otóż w nowej strukturze pracy niematerialnej, poznawczej, sposoby życia nie są po prostu czymś obiektywnym (czymś, co musimy przyjąć jako takie) lecz jawią się raczej jako działalność produkcyjna podmiotowości i zawsze, niezmiennie tworzą nowy świat. Znajdując się w takiej sytuacji musimy zacząć rozumować nie tylko pod kątem cykliów lecz także pod kątem progu, akumulacji i wybuchu: świat ciągle zostaje zastąpiony przez świat przerywany, świat czynności wymiernych zostaje zastąpiony przez świat nadmiaru. Z tego punktu widzenia koncepcja wydarzenia nie stanowi rzeczywistości, lecz na nią wskazuje, buduje w każdym razie 'metarzeczywistość', w której mamy się poruszać. Trzeba jednak uważać, chwycić się sposobności kairos, bo jeśli kairos nie wejdzie do gry, to także owa 'metarzeczywistość' wkrótce stanie się statyczna i martwa. Koncepcja progu wydaje mi się nadzwyczaj ważna, ponieważ pozwala nam przejść od cyklu do wydarzenia; nie oznacza eliminacji cyklu lecz pozostawienie go na tym samym poziomie co analiza wydarzenia. W tej naszej fazie przejściowej cykl staje się synkopowy, nierytmiczny, a zasadniczej wagi nabierają problemy progu akumulacji i kairos” (Negri 2008b: 164-165; Negri 2003: 147-181). Przestrzenią dla rozważań Negri jest współczesny kapitalizm, który generalnie jest zawłaszczającym wszelkie dostępne przestrzenie aparatem, dzięki któremu świat ciągle, deleuzjańska przestrzeń gładka, staje się przerywana, pofałdowana, pozszywana. Rzeczywistość jaką kreuje kapitalizm jest wewnętrznie sprzeczna a wszelkiego rodzaju napięcia – od religij-

nych po polityczne – są odczuwane przez podmioty, będące nie tylko – z założenia – aktywnymi, dynamicznymi aktorami dokonującymi realnych wyborów lecz przede wszystkim produktami owych napięć i sprzeczności. Brak porządku nomicznego i swobodne dysponowanie porządkiem numinotycznym, co prowadzi w efekcie do estetyzacji działań moralnych, jest tego dobitnym przykładem. W momencie, gdy brak konkretnych i stałych elementów nie tylko zaczyna panować chaos ale przede wszystkim pojawia się niemoc, bezsilność i bezwolność jako determinanty nowej sytuacji. Poczucie niepokoju, zagrożenia czy jak określa to Gianni Vattimo „oscyłacji” oraz agambenowskiego „wahania się” wywołuje z kolei opisywaną przez socjologów potrzebę zaufania i zapewnienia minimum bezpieczeństwa ontologicznego, poprzez zrytualizowane i zbanalizowane lecz dzięki temu dobrze znane zachowania. Kapitalizm dostarcza całe mnóstwo takich specyficznych, adhokratycznych punktów odniesienia, dzieje się to zwłaszcza w przestrzeni medialnej ale także w religijnej, ekonomicznej lub politycznej. Życie doraźne nie jest oczywiście katastrofą dla jednostki a wręcz przeciwnie, system kapitalistyczny wskazał jej – za pomocą na przykład systemów edukacyjnych – możliwości traktowania tej niepewności i egzystencjalnego niepokoju jako swoistego zadania, które musi ona wypełnić lub projektu, który musi zrealizować. Słowem kapitalizm dał podmiotowi nie tyle realny strach przed tym co przyniesie jutro, zarówno w formie bardzo przyziemnej jak inflacja, wojna, kryzys, choroba lecz także w perspektywie długoterminowej jak problemy ekologiczne, konflikty etniczne czy religijne, problemy energetyczne, terroryzm, lecz także dał mu narzędzie by tym problemom mógł stawić czoło. Paradoks polega na tym, że narzędzie to – własna aktywność podmiotu i widzenie się w kategoriach indywidualistycznego egoisty biorącego odpowiedzialność za świat w imię raczej swojego, a nie ogólnoludzkiego zbawienia – zostało samo wywołane przez dyspozytyw kapitalizmu. Wszelkie działania nomiczne zostały zniwelowane i odniesione do działań fundamentalistycznych, lokalnych, reakcyjnych wręcz fanatycznych. Wartości zaś odnoszące się do stabilnych i niezmiennych przejawów i możliwości przeżywania numinotycznych afektów, bardzo często uznawane są za niedorzeczne. Oczywiście hegemoniczny przykaz by je

tolerować – sam w sobie monstrualnie agresywny i totalizujący – stara się ujednoczyć przestrzeń społeczną tak, aby nie uwolnić, a przynajmniej nie pozwolić rozplenić się tak zwanym ‘tradycyjnym wartościom’ a przede wszystkim uniemożliwić rozszerzenie się swobodnego myślenia. Uwagi te nie uprawniają oczywiście w żaden sposób by dać odpowiedź czy podmioty są szczęśliwe czy nie, można jednak założyć, że spełnienie określonych – kulturowo i społecznie – celów powoduje uczucie zadowolenia. Jednocześnie można założyć, że wbrew istnieniu elementów nieustającego ryzyka, jakim podmioty są poddawane przez cały czas dochodzenia do odpowiednich, wymarzonych przez nie przestrzeni różnorodnych kapitałów kulturowych, napotyka ją one na inną siłę, nieco minimalizującą owo ryzyko. Skoro jak wiadomo jest ono czymś koniecznym, nieusuwalnym i powszechnym w życiu zatem jednostka musi wytworzyć dla niego nie tylko elementy racjonalizacji, unikania czy minimalizacji ale także potężną przeciwwagę – zaufanie. Założenie, że wszyscy ludzie, wszelkie funkcjonujące podmioty są dobre i nie mają złych zamiarów nie jest być może nowe a także jest niezwykle naiwne, jednakże zwrócić należy uwagę, iż takie założenie – podobnie zresztą jak o koniecznie nieuchronnym ryzyku – jest dla podmiotu zarówno wygodne jak i niezbędne. Zaufanie normatywne, zakładające istnienie normy wewnętrznego moralnego dobra w każdym człowieku oraz nakazu postępowania zgodnie z ową etyczną normą, jako istniejące w każdym z podmiotów, umożliwia wypracowanie kolejnego wymiaru ludzkiej rzeczywistości, dzięki której wspólna egzystencja staje się jeszcze bardziej wygodna i pewna. Pomimo wszelkich niedociągnięć wynikających z ludzkiej natury, rzucającej nieco cienia na zaufanie, założenie że jest ono immanentne jednostce ludzkiej powoduje wytworzenie korzystnej płaszczyzny porozumienia i służyć może do zespolenia, wzmocnienia lub wręcz wytworzenia nowej społecznej rzeczywistości. Wspólnoty budowane nie tylko na kompetencji kulturowej, obejmującej terytoria czy wspólną historię czy kompetencji językowej, obejmującej wspólne systemy symboliczne i normatywne ale także wspólnoty oparte na ryzyku oraz zaufaniu – prócz wspólnot opartych na wspólnej estetyce – wyznaczają zatem ramy współczesnego świata, w którego centrum funkcjonuje jednostka wraz ze swymi podsta-

wowymi celami i pragnieniami, których zaspokajanie umożliwiają adekwatne społeczne instytucje. Taki podmiot „po prostu żyje” wypełniając swą egzystencjalną misję funkcjonowania jako „bytu-tu-oto”. Może się jawić jako Da-sein istniejące w otaczającym go świecie a który on w adekwatnych, racjonalnych decyzjach akceptuje. Problemem oczywiście są tu decyzje nieracjonalne, wywołane czynnikami rozpoznanymi przez podmiot jako nieznanne bądź niechciane, z którymi nie wiadomo co zrobić ale decyzja i tak musi zostać podjęta. Podmiot opierając się na swej dotychczasowej wiedzy próbuje podjąć działanie ale i to działanie często w efekcie jest tylko na poły racjonalnym. Jego racjonalność polega na decyzji, jego efekt wciąż pozostaje irracjonalny. Jest to klasyczny przykład ryzyka, które musi zostać podjęte a zostaje ono podjęte dzięki zaufaniu – tylko w skutek takiej dialektyki działanie jest możliwe. Ryzyko dotyczące własnej – szeroko rozumianej egzystencji – jest ponoszone z konieczności funkcjonowania w świecie, które omawiany przez nas podmiot podejmuje. Jest to akt podejmowany codziennie pomimo bardzo często jawnych i zbyt dużych strat. Akceptacja ryzyka odbywa się dzięki przeciwstawie jaką stanowi zaufanie – strategiczne lub normatywne – pozwalające mieć nadzieje na pojawienie się jeszcze innych zmiennych w grze. Zaufanie nie tylko do innych jednostek ale co najważniejsze do całego systemu społeczno-kulturowego powoduje, iż podmiot jest w stanie uwierzyć i zaufać otaczającej go rzeczywistości i uznać ją za „swojską”. Pojawia się głębokie przekonanie, że nie wyrządzi mu ona krzywdy i „jakoś to będzie”. Mechanizm ten – można powiedzieć obronny – zmienia się doskonale pokazując aporetyczną strukturę globalnego świata: podmiot przestaje mieć zaufanie do konkretnej rzeczywistości ale jednocześnie z drugiej strony ulega rozszerzeniu sfera zaufania rozciągając się na coraz to większe przestrzenie społeczno-kulturowe ergo rzeczywiste. W tym aspekcie można pominąć ryzyko jako globalne *sensu stricte* – to raczej tego, jak i komu ufać podmiot musi się uczyć, gdyż obciążone ryzykiem jest potencjalnie wszystko co nowe. Podmiot zatem żyje, egzystuje i podejmuje decyzje. Ryzykuje ale także ufa. Globalna, konsumpcyjna, demokratyczno-liberalna kultura zabiera ziemi jej najważniejsze elementy, „organy”, dzięki którym funkcjonuje ludzkość. Pochłania

ziemię, metr za metrem co sprawia, że ludzkość musi przenosić się już nie tylko na coraz wyższe piętra swych wielopiętrowych wieżowców budowanych wyżej i wyżej na skutek braku działek budowlanych lecz także na coraz to wyższe piętra swojej kultury symbolicznej, ucieka w głąb siebie. Ludzkość nie napotyka oporu tylko co najwyżej problemy do rozwiązania, Ziemia nie stawia oporu, co najwyżej staje się coraz bardziej bezużyteczna. Ta analogia – jakkolwiek nieco odległa – przywołuje problem „pochłaniania” rzeczywistości. Podmioty opisywane dotychczas eksploatują otaczającą rzeczywistość i podobnie nie napotykają oporu a co najwyżej problemy do szybkiego „załatwienia” (spłata kredytu, ograniczony limit na karcie bankowej). Jest to samo sedno problemu współczesnego podmiotu, żyjącego „als ob”, „jak gdyby”. Większa część społeczeństwa – przynajmniej w dobrze odżywionym, bogatym, rozwiniętym kręgu amerykańsko-europejskim – żyje „tak jak gdyby” żyło, żyje życiem wpisanym w ramy społeczne dominującej kultury. Nie można jednak czynić z tego zarzutu, raczej widzieć to musimy jako określoną konsekwencję szerszego spektrum działań zarówno społecznych jak i politycznych. Nasz podmiot uśredniony, by nie powiedzieć jednowymiarowy ufa rzeczywistości na tyle, że jest z nią symbiotycznie wręcz połączony. Pochłania ją, pławi się w niej w sposób absolutnie bezrefleksyjny – podobnie jak przy problemach ekologicznych nie zdaje sobie sprawy z kosztów jakie poniesie. Pozornie oczywiście operujemy raczej stroną dodatnią salda, rejestruje się tylko koszty o których już wspominaliśmy powyżej a które można krótko określić jako udane, szczęśliwe, spokojne życie. Pochłanianie rzeczywistości oznacza w tym wypadku jej prostą, wspomnianą wcześniej konsumpcję, lecz może także oznaczać jej pełną i bezwarunkową akceptację. Bez oporów, bez żadnego grymasu, bez zdziwienia. Można na ten zarzut odpowiedzieć, iż każdy podmiot kontestuje rzeczywistość poprzez dokonywanie wyborów świadomych i racjonalnych – pomijając kwestie irracjonalności – w takich dziedzinach swego życia jak ekonomia, rodzina, polityka, edukacja czy duchowość. Z całą pewnością należy się z powyższym zgodzić, pamiętając jednakże, iż są to gesty wprowadzone już wcześniej w rzeczywistość, „gesty profaniczne”, które są przez rzeczywistość dopuszczone. Gdy Giorgio Agamben mówi

o „profanacjach” ma właśnie na myśli fakt, że w obecnej kulturze nic już nie zostało do sprofanowania, wszystko stało się już wyłączone ze sfery sakralnej, z przestrzeni „innej niż wszystkie” i zostało sprofanowane, stało się zwykłe, ziemskie, rzeczywiste w tym właśnie najgorszym sensie tego słowa – stało się w pełni akceptowalna nijakością. W takie właśnie rzeczywistości funkcjonuje – trudno już mówić o „życiu” – podmiot. Słowo „życie” zdezawuowało się – jak widzieliśmy – nie ze względu na iluzoryczność znakowych przestrzeni czy społeczeństwo spektaklu, w którym podmiotom przyszło funkcjonować gdyż te symulakra są akceptowalne i nie wydają się groźne. Nie przeniknęły jeszcze pomiotu tak głęboko, by stały się jedynymi przestrzeniami funkcjonowania, słowem podmiot ma kontakt z realnością. W takich symulakrach, spektaklach, znakowych semiosferach można żyć, są one raczej obecne w ludzkiej rzeczywistości a nie stanowią jej jako totalności. Sytuacja jest nieco podobna do „rzeczywistości wirtualnej” i „wirtualności rzeczywistej” Manuela Castellsa, tej pierwszej de facto nie ma, istnieje gdzieś obok świata realnego; w tej drugiej można żyć i to z pewną dozą przyjemności. Oczywiście musi być spełniony jeden warunek: wraz z akceptacją takich konstrukcji jak symulakrum czy spektakl podmiot musi zaakceptować też całą społeczną rzeczywistość, musi ją wchłonąć, wyeksploatować. Można żyć w przestrzeni spektaklu ale nie można żyć w rzeczywistości wchłoniętej przez podmiot i wchłaniającej pomiot bez oporu. Życie podmiotu rozpięte pomiędzy niepokojem i ryzykiem a zadaniem i projektem jest idealnym mechanizmem opiumowym, dzięki któremu funkcjonuje on w permanentnej oscylacji i niemożności podjęcia decyzji, możliwe jest tylko wahanie się jako pewna forma sinusoidalnej aproksymacji do określonego celu. Punkt docelowy raczej nie pozostaje osiągnięty, ponieważ kapitalistyczny mechanizm aproksymacji wyrugował telos, który był poza zasięgiem jednostki wprowadzając tylko to, co możliwe do osiągnięcia. Dlatego podmiot funkcjonuje w przestrzeni pozornej możliwości zrealizowania wszystkich swych pragnień, uwodzące mechanizmy rzeczywistości są w tym niezrównane. Jednakże zbliżanie się do celu i jego choćby minimalne osiągnięcie momentalnie jest odbiciem od niego i wzniesieniem się ku innemu celowi, jeszcze bardziej wyrafinowanemu, a którego oczywiście,

realizacja jest do życia niezbędnie potrzebna. Tą przestrzeń, z zasady niedostępną podmiotom społecznym, poza wybraną garstką medialnych, deiktycznych osobowości, jest nie tylko obszarem marzeń, gdyż z nich się często wyrasta, lecz przestrzenią alternatywną i paralelną dla rzeczywistości społecznie konstruowanej. Zarówno przestrzeń niezmiernego bogactwa celebrytów jak i niewyobrażalnej nędzy slumsów, są punktem odniesienia dla zachowania złotego kapitalistycznego środka. Od podmiotu nie oczekuje się, iż zacznie naprawdę pomagać, naprawdę wykonywać prawdziwe etyczne gesty, zacznie naprawdę współczuć biednym. Z drugiej strony nie oczekuje się też, że podmiot naprawdę będzie walczył o swój sukces. Podmiot ma po prostu wiedzieć jakie są granice i jakie są możliwości, kapitalizm wskazuje górę i dół lecz nie ostrzega ani nie zachęca, jedynie uwodzi pokazując tylko jak łatwo znaleźć się na dole i jak dobrze jest na górze. Hipokryzja tego działania funkcjonuje w sposób następujący: biedacy mówią o swoim ubóstwie, mówią jednocześnie o szczęściu, wolności i niezależności. Mówią o swych pragnieniach i marzeniach, jakie posiadają, mówią jak cieszyć się z najdrobniejszych rzeczy. Celebryci mówią o sławie i pieniądzu jednocześnie przekazując informacje o wykorzystywaniu seksualnym, upokorzeniach, nałogach, zmęczeniu, poniżaniu. Obie te figury jawią się podmiotowi jako nierealne w swych światach a jednocześnie kapitalizm wskazuje jak kierować swym życiem, by było ono idealnie proste, idealnie dopasowane do gładkiego świata, by podmiot miał poczucie panowania nad nim i bycia panem własnego losu czy lepiej aktywnym i świadomym koordynatorem własnego projektu. Zdecydowanie to nie biedni i bogaci ale właśnie „zwycajny” podmiot funkcjonuje w liminalnej przestrzeni, nie chcą i nie mogą jej naruszyć. Kapitalistyczny rytuał nie wyklucza podmiotów biernych i bogatych, nie działa jak instytucja totalna lecz wręcz przeciwnie, uwalniając zamkniętych i odseparowanych, wskazuje na podmioty „normalne” społecznie jako na przedstawicieli fazy liminalnej. Społeczeństwo kapitalistyczne jest liminalne w całej swej mnogości podmiotów walczących ze swoim życiem, o swoje lepsze życie. To dopiero wygrana – w tym wypadku wygraną są bieda lub bogactwo – umożliwiając podmiotowi bycie tym, kogo projekt został zrealizowany i stał się

on członkiem społeczeństwa. Jego, mówiąc metaforycznie, nędra lub fortuna sprawia, że jest on określony i nawet w sposób niewidoczny widzialny. Kapitalizm takimi podmiotami będzie się przejmował bardziej niż „szarym obywatelem”. Można oczywiście powiedzieć, że takich figur myślenia jest więcej – Arabowie, Żydzi, terroryści czy homoseksualiści – i będzie to prawda. Nie podważa to jednak pierwotnego założenia, że dopiero zadeklarowanie się, podjęcie i trwanie przy swojej decyzji uprawnia podmiot do bycia realnie i prawdziwie w rzeczywistości, która nie jest już liminalna. Dlatego aspekt etyczny jest tak niesłychanie ważny, ponieważ jest to gest, dzięki któremu podmiot wychodzi z przestrzeni liminalności i staje się pełnoprawnym członkiem nie tyle społeczeństwa ile określonej grupy, zbioru, z którego konstituuje się multitudo w swej sieciowej, transwersalnej zależności. Rytuałem przejścia nie jest już tylko konkretny ryt danego społeczeństwa, kultury, grupy. Oczywiście, są one obecne, i nie ma powodu tego negować. Z naszego punktu widzenia istotnym jednak jest umieszczenie całej społecznie konstruowanej rzeczywistości w miejscu rytuału, określenie jej mianem rytu, którego dopełnienie jest właśnie projektem życia podmiotu. Społeczna akceptowalność, prawdziwa i realna asymilacja podmiotu do tego, co prawdziwe tego, co opisywano jako ukryte za ideologiami – kapitalistycznymi, marksistowskimi, populistycznymi – będzie możliwa tylko wtedy gdy podmiot odważy się podjąć decyzję i wrócić do porządku nomicznego. Cała współczesna kultura jest przestrzenią liminalną, w której istnieje wielość dyferencjacji i pulweryzacji przestrzeni, które same są przestrzeniami liminalnym. Analogicznie do ontologii mnogości Badiou możemy założyć, że przestrzeń liminalna wyznaczają sobie same niekończące się granice a podmiot funkcjonuje nie w określonej przestrzeni lecz pomiędzy, w limes, znajduje się na progu. Dokładnie tak jak ma to miejsce w sytuacji religijnej, tak samo rzecz ma się z działaniem w całej sferze społecznej. Podmiot odrzuca zachowania nomiczne gdyż wymagają one konkretnych decyzji i czasem nieodwołalnych wyborów, wymagają one pracy wiary, lub mówiąc językiem Badiou wierności i antycypacji, a jednocześnie ich efekty bardzo często są retroaktywne. Gdy jednostka myśli o konkretnym działaniu, musi myśleć o nadaniu nazwy, imieniu, sygnaturze oznaczającej przypię-

sanie podmiotu do określonego wydarzenia. Ta decyzja z reguły bywa brzemienna w skutki, a point de caption staje się już sam w sobie miejscem permanentnej określoności podmiotowej ontyczności w bycie. Jest to pewien rodzaj stygmatyzacji rzeczywistości i poprzez rzeczywistość, której efektem jest przyjęcie właściwej dla danej podmiotowości formy. Podmiotowość, jako forma przestrzenna składa się z fragmentarycznych, rapsodycznych przestrzeni i kontekstów uruchamianych i kontrolowanych przez określone dyskursy, zarówno władzy ale również i pragnienia. Nie mając określonej formy, podmiotowość musi ją sobie wypracować w praktykach społecznych, zostając do nich dopuszczona tylko wtedy, gdy wykonuje zdecydowane nomiczne gesty alternując pomiędzy dwiema przestrzeniami społecznymi. Jednocześnie jednak pamiętać należy, że liczba zarówno gestów, jak i przestrzeni potencjalnie nieograniczona, jest jednak zbiorem skończonym, podmiot wbrew zapewnieniom dyspozytywu rzeczywistości kapitalistycznej nie mam możliwości być wszystkim i realizować dowolnego swego marzenia. Oczywiście on 'może' to robić i 'chce', 'pragnie' tak robić ale nie jest to możliwe. Bowiem, jak widzieliśmy są wyznaczone granice – biedny i bogaty – co pozwala zrozumieć, czasem niezwykle boleśnie, swoje miejsce w społecznej rzeczywistości. Podmiot może i to jest jego zadanie, projekt, działać lecz zakres działań wbrew potężnym aparatom propagandy zideologizowanych fragmentów rzeczywistości jest ściśle określony i dopuszczalny. Widać to nie tylko w teoretycznych rozważaniach czy realnych działaniach podmiotu ale ograniczenia narzucane są także za pomocą form cielesnych. Zatem nie tylko aparat ideologii ale i fizyczność uniemożliwia działanie podmiotów. Oczywiście działanie takie możemy określić jako mertonowską anomię ale zwróćmy uwagę, że społeczeństwo nie zmusza jednostki do działania – tu jest subtelna różnica. Struktura społeczna nie nakazuje i nie uniemożliwia jednocześnie pewnych działań, władza kapitału, władza współczesnej struktury rzeczywistości społecznej nie jest dziś biowładzą rozumianą jako władza nad fizycznym życiem ale jest biopolityką czyli oporem życia wobec władzy wynikającym z samej aktywności życia, jego produktywności, aktywności, kreatywności (Negri 2006: 59). Negri jest tutaj zdecydowanym optymistą zakładając, że mecha-

nizmy biopolityki będą faktycznie afirmowały kreacyjne zdolności podmiotu. Nawet jeżeli tak się stanie, to możliwości te są i prawdopodobnie będą ograniczone. Podmiotowość w swym procesie „stawania się” faktycznie jest aktywna lecz pytanie czy jest to jej wewnętrzna bio-(logiczna)-władza, wewnętrzna dyspozycja czy aktywizacja wywołana przez rzeczywistość społeczną. Chodzi tu o świadome działanie nie zamykające się tylko na możliwym projektowaniu swojego życia w nieskończoność. Infinitymalność celów jakie rzeczywistość stawia przed podmiotem, nie pozwala mu w zasadzie na samo spełnienie *ex definitione*, zaspokojenie przychodzi tylko w wykorzystywaniu i zdobywaniu obiektów częściowych a pragnienie *objet petit a* jako domknięcia struktury podmiotowości w ukształtowany podmiot jest praktycznie niemożliwe. Zatem wskazane gesty nomiczne sankcjonujące wychodzenie podmiotu z przestrzeni liminalnych funkcjonujących wewnątrz samej kulturowej *limes* są wskazane lecz nie zawsze czynione. Cierpienie podmiotu – podmiotu świadomego swej niemocy wobec możliwości, które są czymś niepokojącym i przerażającym, wywołującym niepokój wobec rzeczywistości – jest niemożliwością wykonania prawdziwych gestów nomicznych, które pozwoliły by na określenie siebie jako kogoś istotnego. Wspólnota, której członkiem jest podmiot jako jeden z wielu, jako element który może decydować, zabierać głos, nie jest wspólnotą nomiczną, nie jest ostateczną formą podmiotu. Zasadnicze sposoby postępowania w przestrzeni rzeczywistości społecznie konstruowanej, to postępowanie za jej aporetycznym nakazem „etyki estetyczności”. Ta forma działania będąca działaniem „*als ob*” utrzymuje podmiot w stanie permanentnej potencjalności, rozedrgania możliwości, wirtualnego aktu działania słowem tego, co jest fundamentem współczesności. Etyka estetyczności, jest rodzajem estetyzowanego działania – religijnego, politycznego, ekonomicznego – działania odbieranego jako doświadczenie antystrukturalne, liminalne, performatywne, obciążone konotacją pragnienia i spełnienia. Mówiąc, iż jest to kwintesencja współczesności mamy tu na myśli takie cechy jak indywidualizm, niematerialność, teleobecność, egocentryzm ale także odpowiedzialność czy pragmatyzm. Wszystkie te cechy są pewnymi możliwościami, które mogą lecz nie muszą być zrealizowane, lub lepiej są

quasi-realizowane, realizowane „als ob” Teleobecność, sieciowość, wirtualność dają potencjalną możliwość bycia-tu lecz nie do końca wykorzystaną. Indywidualizm, egocentryzm jest byciem sobą i dla siebie, lecz nie może być do końca wykorzystany ponieważ współczesność jest siecią zależności. Odpowiedzialność i pragmatyzm to również mgławice wyborów umożliwiających bycie dla kogoś, lecz tylko wtedy, gdy podmiot odpowie sobie na pytanie dlaczego i po co takie zadanie ma być spełnione. Niż demograficzny i niechęć do zawierania trwałych związków pokazują, że odpowiedzialność a nawet jej pragmatyczne wykorzystanie w postaci – kolokwialnie mówiąc – potomka jako polisy na przyszłość, nie przemawiają do współczesnych. Przestrzenie możliwości są wykorzystywane tylko o ile ‘ja chcę’, o ile lacanowskie „baw się-słuchaj” jest artykułowane wyraźnie. A nie da się ukryć, że właśnie ten nakaz dominuje w dzisiejszym świecie. Zatem to, co podmiot ma do wykonania, to dwa sprzeczne nakazy: przyjęcia formy podmiotu poprzez wykonania gestu etycznego i zdefiniowania swego życia wobec dolnej i górnej granicy rzeczywistości. Oczywiście pragnienie przekroczenia granic jest nieodzowną cechą podmiotowości współczesnej i zapewne tu należy szukać kolejnego czynnika wskazującego dlaczego podmiotowość nie przybiera formy lecz funkcjonuje w liminalności. Podmiot tworząc projekt swojego życia zakłada, że cele przez siebie wyznaczone są możliwe do zrealizowania, choć często tak nie jest i podmiot weryfikuje swą postawę wobec własnych pragnień i możliwości rzeczywistości. Jednakże jego działania, będące w dużej mierze działaniami estetycznymi, wymuszają na nim coraz większe napięcie w ściganiu się nie tylko ze wszystkim z innymi ale z samym sobą. W tym przypadku taylorowska „etyka autentyczności” na niewiele się przydaje. Założenie bowiem, że podmiot będzie zachowywał się fair paly realizując swój projekt życia jest zdecydowanie utopijne. Skoro podmiotowość wciąż oscyluje w przestrzeni liminalnej, antystrukturalnej, gdzie kwestie takie jak dobro i zło są wysoce zrelatywizowane względem siebie i działań podmiotu a pojecie transcendencji zasadniczo nie funkcjonuje, nie może być mowy o ustanowieniu świadomej hierarchii wartości. Oczywiście, podmiotowość jest ukształtowana na pewnym szkielecie wartości, lecz nie można w żaden sposób określić stopnia jego stabilności,

choć można założyć, że bardziej niż nomiczny będzie raczej estetyczny i probabilistyczny. Negri w *Imperium* pisze, że utopia otwartych przestrzeni, która jest konstytutywna dla tworzenia się Imperium zawsze skrywa brutalną formę podporządkowania (Negri 2005: 185). Można powiedzieć, że przestrzeń jako samoistność nie istnieje, zawsze jest uprzednią przestrzenią kogoś, Innego, którego należy z niej wyrugować. Na poziomie przestrzeni fizycznej mamy do czynienia z rasami, etnosami, barbarzyńcami, których funkcjonowanie zagraża lub przeszkadza i niepokoi. Współcześnie relacja między przestrzenią a podporządkowaniem to kwestia zagarniania przestrzeni symbolicznej – przede wszystkim Innego. Tworzenie własnej osobistej przestrzeni egzystencji ma założyć przede wszystkim nienaruszalność przestrzeni innego. Jednocześnie budowa swojej przestrzeni osobistej już nie może opierać się tylko na prostym zawłaszczaniu fizyczności ale przechodzi w wymiar symboliczny. Tworząc swoją osobowość podmiot tworzy ją z coraz bardziej wysublimowanych przestrzeni symbolicznych, które chcąc nie chcąc są już zajęte przez inne podmioty. Stara się zatem uciec w jak najbardziej abstrakcyjne przestrzenie społecznej rzeczywistości by znaleźć miejsce dla swojej podmiotowości. Walka wciąż trwa, ponieważ zajmując jakąś przestrzeń zawsze może pojawić się konkurent, również nią zainteresowany. Jakie taktyki może stosować podmiot by utworzyć i utrzymać swą przestrzeń? Być może nie podejmuje walki ale elastycznie dostosowuje się do przestrzeni innych, walcząc tylko w sytuacji gdy w grę wchodzi realne zagrożenie. Liminalna struktura oporu wobec rzeczywistości, rozumiana jest jako całkowicie i totalnie otaczający podmiot konstrukt. Nie mówimy już o wybiórczych jego aspektach, języku, znaku, spektaklu, popkulturze, rolach społecznych ale o całkowicie totalnym mechanizmie opisującym całe życie podmiotu. Opisany dotychczas podmiot był czymś na wzór człowieka bez właściwości, bez treści. Życie pełnią życia było prawdziwe owszem, ale za cenę zgody nie tyle na iluzje symulaków ile na pochłonięcie rzeczywistości, było wygodne gdyż było życiem nie wymagającym oporu, oporu nie wobec spraw pomniejszych, lecz wobec całej wszechogarniającej rzeczywistości. Czy taki opór jest w ogóle możliwy? Agamben kilka razy przywołał w swoich pismach opowieść Scholema o żydowskim

raju. Mówi się w niej o tym, że w raju wszystko będzie dokładnie tak samo jak na ziemi „tylko nieco inaczej”. Małe, niewielkie przesunięcie, nieco bardziej jeszcze przekrzywiony obrazek lub bardziej przejrzyste niż zwykle niebo za oknem. Świat pozostanie taki sam „tylko nieco inaczej”. Rzeczywistość pozostanie taka sama – „tylko nieco inaczej”. Niby nic takiego, nieco więcej kawy w filiżance, a jednak kolosalna zmiana w całym pytaniu o rzeczywistość, a zarazem pytaniu postawionemu rzeczywistości – jak należy żyć? Oto podmiot przechodzi ze struktury świata „als ob” do „nieco inaczej” – zamieniając iluzję, w której był pogrążony na próbę, z której zapewne również można zrezygnować, należy tylko zastanowić się nad konsekwencjami – życia w nowym świecie. Jeśli więc podmiot zrezygnuje ze swego świata „nieco inaczej” nie tylko doświadczy powrotu do rzeczywistości dobrze znanej – nikt nie karze mu podejmować tej decyzji, może żyć lub „żyć” w swym świecie pomimo „prze-inaczania” się rzeczywistości wokół. Będzie wtedy anachroniczną przeszłością, stanie się reliktem przeszłości, mimo że będzie młody stanie się stary i w tym właśnie momencie zacznie żyć naprawdę. Może się jednak zdarzyć, że podmiot nie zauważy „przyjścia Mesjasza” i nadejścia czasu mesjańskiego, czasu kairos, którym to mianem Scholem, Benjamin i Agamben określają pojawienie się świata istniejącego „nieco inaczej”. Być może podmiot będzie zbyt zajęty pochłanianiem rzeczywistości „als ob” Będzie skoncentrowany na swoich celach i marzeniach, będzie wołał zachłannie pochłaniać nie stawiająca żadnego oporu rzeczywistość. Mamy zatem do czynienia z figurą profana, kogoś kto za nic ma całą rzeczywistość, nie ma ona dla niego żadnego znaczenia poza oferowaną mu możliwością jej zawładnięcia. Ale może pojawić się przecież postać, która świetnie odgadnie nadejście czasu mesjańskiego, czasu zmiany, który odzieli chronos o kairos i pozwoli temu ostatniemu działać. Być może będzie to właśnie podmiot, który będzie miał odwagę wystąpić nie tylko przeciw iluzji spektaklu ale przede wszystkim dostrzeże pęknięcia w samej strukturze rzeczywistości, odnajdzie ogniska zapalne, miejsca oporu o ambiwalentnym znaczeniu. Z jednej strony miejsca, które nie pozwalają na zachłanną postawę wobec rzeczywistości, które nie pozwolą na jej bezmyślne, anonimowe skonsumowanie a drugiej strony punkty te

okazą się miejscami węzłowymi, rozwijającymi się w nieskończone możliwości kreacji już nie tylko nowych spektakli ale nowych przestrzeni rzeczywistości. Miejsca oporu są niewątpliwie miejscami wydarzeniowymi, gdzie pojawi się to, co nowe to, co dopiero nadejdzie, otwierających się dla kairos i czasu mesjańskiego powodującego przesunięcie świata nie więcej niż o milimetr, ale to i tak wystarczy. Mówiąc nieco inaczej, punkty oporu to miejsca, w których rzeczywistość nie pozwala się pochłonąć lub skonsumować, lecz gdzie pojawia się wydarzenie zwiastujące nadejście czegoś nowego – rewolucyjnej zmiany. Agamben postuluje istnienie „stanu wyjątkowego”, Badiou „wydarzenia” jako miejsc, które możemy nazwać miejscami oporu. Są to figury, w których rzeczywistość pęka, rozbija się jak lacanowskie lustrzane Wyobrażone a z niego wyłania się Realne, nowa możliwość skonstruowania rzeczywistości. Do tego zadania jednak najlepiej przygotowany wydaje się Negri, który bardzo precyzyjnie a zarazem wpisując je w porządek globalny pokazuje relacje pomiędzy rzeczywistością, oporem a młodzieżą. Rzeczywistość pochłaniana bez żadnych oporów, to rzeczywistość imperialna, opisywana jako struktura silnie skodyfikowana, hierarchiczna, kolonialna (Negri 2005: 28). To w niej właśnie pojawiły się specyficzne wydarzenia, punkty oporu, wywołane poprzez refleksyjne nastawienie podmiotów do otaczającego ja świata. W efekcie ukonstytuowała się nowa rzeczywistość, a w zasadzie jest ona wciąż przestrzenia stającą się, nadchodzącą, taka jaką jest Imperium. Jak sam Negri wyjaśnia: „Imperium rodzi się i objawia jako kryzys”, co ma oznaczać, iż ono samo, sama nowa rzeczywistość, jest zrównana z wydarzeniem lub stanem wyjątkowym czy wreszcie oporem – miejscem pęknięcia rzeczywistości (Negri 2005: 35). Imperium jest nową formą rzeczywistości istniejącej na skutek kryzysów. Współcześnie Imperium – które nie jest imperialistyczną i kolonialistyczną superstrukturą – dominuje nad całym światem tworząc wspólną wszystkim rzeczywistość, jednocześnie dopuszczając wyjątki, inne miejsca oporu. „Imperium” – mówi Negri – „można pojmować tylko jako uniwersalną republikę, sieć władz i przeciwwładz, ustrukturowaną w architekturę pozbawioną granic i inkluzywną. Imperialna ekspansja nie ma nic wspólnego z imperializmem ani z owymi państwowymi organizmami, prze-

znaczonymi do podboju, grabieży, ludobójstwa, kolonizacji i obracania ludzi w niewolników. Przeciwno takim imperializmom Imperium rozszerza i konsoliduje model władzy sieciowej (...). Być może podstawową cechą suwerenności imperialnej jest to, że jej przestrzeń jest zawsze otwarta (...) a u podstaw rozwoju i ekspansji Imperium leży idea pokoju. Jest to immanentna idea pokoju, dramatycznie przeciwstawna transcendentnej idei pokoju, to jest pokoju, który tylko suweren może narzucić społeczeństwu, pokoju, którego naturę określa wojna. Tutaj zaś, przeciwnie, naturą jest pokój (Negri 2005: 17, 182-183). W innym miejscu określa Imperium jako „rzeczywistość światowego zarządzania współzależnością, którego celem jest narzucenie form rządu sięgających aż do całej biopolitycznej tkanki planetarnego obywatelstwa (...). Oznacza to przede wszystkim ustanowienie fundamentalnych zadań odnoszących się do nowego kontekstu globalizacji ekonomicznej (...) prawa cyrkulacji, tj. wolnego poruszania się w charakterze obywateli świata; prawa do płacy społecznej, rozumianej jako minimalny ‘przychód obywatelski’ oraz ‘prawa do reapropriacji’ tj. uznania faktu, że produkcja należy do wielości” (Negri 2006: 56). Próba stworzenia alternatywnej rzeczywistości zaproponowanej przez Negri może wydawać się nieco naiwna zwłaszcza gdy doda, iż „wielość musi demokratycznie zdecydować o przyszłości człowieka”, aczkolwiek bierze on pod uwagę kwestie wymienione i omówione przez nas powyżej (Negri 2006: 108). Nowa rzeczywistość – jakkolwiek przypomina – marksistowską, fourierowską czy wręcz platońską utopię, jest skoncentrowana wokół spraw współcześnie niezwykle istotnych. Imperium zakłada rzeczywistość kolektywną, w dużej mierze opartą na technice i technologiach informacyjnych (Gitling 2010). Aktywność, kreatywność, twórczość a przy tym odwaga wobec oporu rzeczywistości a nie jej bezmyślne pochłanianie jest głównym atutem w czasach digimodernizmu (Kirby 2009). Postulaty wysuwane przez Negri nie dotyczą tylko kwestii zarządzania ta nową formą społecznej rzeczywistości ale dotyczą – jak widzieliśmy – bardzo konkretnych postulatów takich jak swobodne przepływy ludzi i informacji, minimalne pensje czy – nieco socjalistycznie ale w żadnym wypadku totalitarnie – rozumianą sferę produkcji. Podkreślone w innym miejscu znaczenie

elastycznych form pracy, mających dominować w rzeczywistości Imperium, doskonale korespondują z już wprowadzonymi formami uelastycznienia dnia pracy i technik wytwórczych, mających na celu jeszcze większą maksymalizację czasu wolnego ale zarazem aktywizację szerokich mas ludności – „szarego człowieka” pochłaniającego rzeczywistość. Negri podkreślił, że Imperium jest tworem sieciowym, rhizomatycznym ale nie symulakrycznym, jest rzeczywistością jak najbardziej trwałą i obejmującą sobą wszelkie możliwe „sposoby bycia”. Ta holistyczność i sui generis panteizm nowej formacji rzeczywistości najlepiej wyraża pojęcie *multitudo* będące integralną częścią projektu Negri, rozumiane jako zbiór indywidualów, różniących się od siebie ale jednocześnie do siebie podobnych w swych celach i pragnieniach – opozycji przeciw rzeczywistości (Negri 2004: 99). Wskazywana już w *Imperium* a także w *The Politics of Subversion*, gdzie rozwija koncepcje nowego, wspólnotowego kolektywu jednostek traktowanych jako indywiduala połączone zarówno poprzez sieci komunikacyjne i technologię oraz przez wspólnotę celów – stworzenie ontologii nowego stanu rzeczywistości oraz nowego podmiotu (Negri 1989: 117-129; Negri 2004: 364-365). Te same idee rozwijane są również w innych pracach, gdzie Negri odwołując się już bezpośrednio do Marksa, kreśli wizerunek „wielości” jako „nowej kategorii myśli politycznej odpowiadającej nowo odkrytej podmiotowej świadomości” (Negri 2006). W efekcie „wielość oznacza natychmiastowe tworzenie demokracji”, a zatem demokracji opartej na wielości, połączonej komunikacją, wspólnotą celu, będącej jednym podmiotem – tym samym ale jednym (w zasadzie można tu mówić o pewnej mistycznej, sakralnej partycypacji jedności w wielości bądź wielości w jedności) oraz połączonej i zmierzającej do miłości i pokoju jako podstawy nowej rzeczywistości (Negri 2009: 179). Przededefiniowanie rzeczywistości jest zatem działaniem nie tylko rewolucyjnym, świadomym i angażującym bojowników walczących z niesprawiedliwością tego świata.

ROZDZIAŁ 6

Coincidentia oppositorum

Benjamin pisze: „Wielość historii odzwierciedla wielość języków. Historia uniwersalna dnia współczesnego jest rodzajem Esperanto. Idea historii uniwersalnej jest ideą mesjanistyczną. Świat mesjański jest światem uniwersalnej i całkowitej aktualności. Tylko w królestwie mesjańskim może istnieć uniwersalna historia. Nie istnieje ona jako historia pisana lecz jako historia święta. Ten festiwal jest całkowicie oczyszczony z celebracji i świętowania. Nie ma żadnych świątecznych pieśni. Jego język jest językiem prozy. Idea prozy współgra z mesjanistyczną ideą uniwersalnej historii” (Benjamin 2003: 405-406). Fragment ten doskonale wpisuje się we współczesne rozumienie rzeczywistości społecznej, będącej w dużym stopniu nie tylko rzeczywistością zsekularyzowaną ale przede wszystkim estetyzowaną. Szczególnie interesująca wydaje się kwestia święta, festiwalu, karnawału, zwłaszcza w swym iłyńkstyycznym aspekcie. Święto nieodłącznie wiąże się z rytuałem, ze szczególnie nas interesującą sferą przestrzeni liminalnej. Przestrzeń święta to przestrzeń antystruktury, jest to wyrażanie nie tylko pierwotnego chaosu i potencjalności ale także wskazanie na rodzaj potencjalności, o którym mówi Agamben jako o „potencjalności do nie-działania”, potencjalności do nie wytwarzania, do nie stawania się aktualnością. Agamben pisze o pierwszej potencjalności jako o pierwotnej zdolności wykonywania czegoś, będącej możliwością aktualizowania określonych możliwości i drugiej, będącą podskórną możliwością nie-wykonania danej działalności, potencjalnej możliwości nie przekształcenia potencjalności w akt (Agamben 1999). O ile potencjalność antystruktury w stosunku do struktury społecznej jest oczywista – wytwarzanie i umożliwianie funkcjonowania struktury społecznej poprzez wskazanie na miejsca prawomocnych,

nomicznych pęknięć, legitymizowanych przez relację władzy-wiedzy-religii o tyle „impotencjalność”, a-potencjalność, może być widziana nieco inaczej. Potencjalność jaka obecna jest w świętej i świeckiej antystrukturze określonego rytuału – takim rytuałem może być nie tylko określone działanie społeczne lub religijne (dzięki Turnerowi i Schechnerowi możemy używać tego pojęcia w bardzo szerokim kontekście), lecz rytuałem możemy określić także życie społeczne, rzeczywistość społeczną en general – jest obecna jako potencjalna możliwość wprowadzenia w czyn nowych zasad i norm. To, co jest istotne w potencjalności antystruktury to – zwłaszcza w przestrzeni liminalnej – konieczność uaktualnienia potencjalności, sankcjonowana przez samą rzeczywistość społeczną jako taką. Mówiąc krótko, rzeczywistość społeczna nie mogłaby funkcjonować bez jej koniecznego pęknięcia, szczeliny jaką jest antystruktura, która jednocześnie staje się społecznie uprawomocnionym działaniem. Społeczeństwo oczekuje antystruktury – czy to w formie liminalnej czy liminoidalnej – jest to specyficzny opór wobec rzeczywistości, przejawiający się w samej strukturze nomicznej, bowiem porządek jako taki, wymaga nieporządku. Święto, brud, abject są elementami dzięki którym porządek, nomos może określić siebie jako trwały, zatem musi istnieć konieczność zaktualizowania potencjalności. Agamben zwracając uwagę na drugi rodzaj potencjalności rozumianej jako a-potencjalność, impotencjalność rzeczywistości, podkreśla inny, głębszy sens antystruktury. Jako opór wobec rzeczywistości, jest ona określoną granicą, progiem, terminus dla społecznej rzeczywistości, jednak jest ona nomiczna. Jednocześnie jednak, należy podkreślić brak niemożliwości jej wykonania, antystruktura musi się urzeczywistnić z racji samej swojej istoty, wynika to z samej struktury rytuału a być może i ze struktury społecznej rzeczywistości, która punkty oporu, nie-nazwane, czy osobliwość ma również wpisane w siebie. Jako liminalność, antystruktura musi się pojawić w nomicznej konieczności społecznego numinotycznego, porządkującego rytuału oraz musi ujawnić się jako estetyczna dowolność jego wykonania. Można powiedzieć, że w a-potencjalności odczytywanej w przestrzeni antystruktury, przejawia się nie-konieczność-działania coś, co można porównać do aporii estetyczności aktu etycznego. W istocie, jest to

jak najbardziej wskazane rozumienie estetyzacji religijności, a także rzeczywistości. Agamben pisze: „każda ludzka siła jest ‘adynamią’, impotencjalnością. To jest początek (i otchłania) ludzkiej mocy, która jest tak gwałtowna i bezgraniczna w odniesieniu do innych istot żywych. Inne istoty żywe są zdolne tylko do swej własnej specyficznej potencjalności; mogą tylko robić rzeczy lub ich nie robić. Lecz ludzie są zwierzętami, które są zdolne do ich własnej impotencjalności. Wielkość ludzkiej potencjalności jest liczona otchłanią ludzkiej impotencjalności. W tym miejscu możemy zauważyć, jak istota wolności może być odnaleziona w otchłani potencjalności. Bycie wolnym nie polega tylko na posiadaniu władzy do robienia tego lub tamtego oraz na mocy odmawiania robienia tego czy tamtego. Bycie wolnym jest, w sensie o jakim mówimy, zdolnością kogoś do jego własnej impotencjalności. Oto dlaczego wolność jest wolnością zarówno od dobra i zła” (Agamben 1999). Estetyczność opisana jako adynamia jest więc wolnością od dobra i zła. Zwróćmy uwagę, iż nie jest to powstrzymywanie się od działania lecz konieczna możliwość nie-działania, sama w sobie, mogąca być już działaniem. Jak powie Agamben: „Co jest potencjalnością w której, w danym momencie aktualności, nie będzie żadnej impotencjalności? To będzie nic innego jak adynamia, która jak widzieliśmy, przynależy do całej ‘dynamis’: potencjalności nie-bycia. Zatem to, co mówi Arystoteles brzmi: jeśli potencjalność nie-bycia pierwotnie przynależy do całej potencjalności, zatem istnieje prawdziwa potencjalność tylko tam gdzie potencjalność nie-bycia nie pozostawia za sobą aktualności lecz w pełni w nią przechodzi. To nie znaczy, że zanika ona w aktualności; przeciwnie, potencjalność nie-bycia ochrania i ukrywa się w aktualności. To, co jest zatem prawdziwie potencjalne, jest tym, co wyczerpało całą swoją impotencjalność przekształcając się w akt jako taki” (Agamben 1999). Potencjalność zawiera w sobie impotencjalność, która również może ukazać się w działaniu – na tym samym polega antystruktura społecznej rzeczywistości, jest to nie tylko potencjalny chaos możliwości ukazujących się w swej przestrzeni nomiczno-numinotycznej, ale przede wszystkim jest to możliwość nie-ukazania się antystruktury. Opór wobec rzeczywistości jest w pełni wydarzeniowy, może zaistnieć lecz ma także potencję do nie-bycia. Dlatego taka forma wolności

wchodzi 'pomiędzy' dobro i zło, jest to działanie czysto estetyczne, które nie może być obciążone konsekwencjami etycznymi, zatem nie może posiadać nomicznego a tym bardziej numinotycznego uwarunkowania. Jeśli w samej aktualności – wyboru, działania, gestu, święta – kryje się nie tylko potencja ale także impotencja czyli możliwość nie-bycia owym gestem, świętem, działaniem, oznacza to praktyczną wolność jednostki i kierowanie się estetycznym smakiem własnego pragnienia i chęci. Można powiedzieć, że sama struktura społeczna, sama rzeczywistość daje możliwość nie tylko działania przekształcającego się w akt, ale także działania nie musi być w nic przekształcone, pozostając czystą potencjalnością nie-działania, impotencjalnością. Taką strukturę rzeczywistości obserwujemy niewątpliwie w społeczeństwach współczesnych, gdy mamy do czynienia z liminalności (nie wprowadzamy, jak już mówiliśmy liminoidalnością, nie jest to z naszego punktu widzenia pojęcie konieczne) – działanie, jakim jest na przykład teatr zawiera w sobie potencję działania lecz może także być odebrane jako zupełnie im potencjalne. Wydarzenie teatralne będzie impotencjalne w momencie gdy podmiot sam o tym zdecyduje, przez nic i nikogo nie zmuszany, okaże swoją impotencjalność poprzez nie angażowanie się w dane wydarzenie-przedstawienie. Opór wobec rzeczywistości wyrazi się tu w dwojaki sposób, różny lecz prowadzący do tego samego wyniku – przełamania rzeczywistości. Zatem po pierwsze, klasycznie liminalne wydarzenie jakim jest teatr będzie tworzyło antystrukturę, będącą czystą potencjalnością wytworzenia nowej przestrzeni wśród rzeczywistości społecznej a po drugie, to samo wydarzenie zawierające dynamiczny pierwiastek impotencjalności, umożliwi nie-przechodzenie w potencjalność danego wydarzenia. Przedstawienie nie tylko może się wydarzyć lub nie wydarzyć ale ma możliwość nie-wydarzenia się wprowadzającą przestrzeń 'pomiędzy'. „Aktualność potencjalności gry na pianinie” – jak czytamy w przytaczanym przez Agambena przykładzie – „jest wykonaniem utworu lecz czym jest aktualność potencjalności nie-grania”? (Agamben 1999). Ta aktualność potencjalności nie-grania to właśnie wolność, estetyczna, niczym nie ograniczona potencjalnie obecna i możliwa do wykorzystania aktualność potencjalności nie-działania czyli wolność wynikająca z impotencjalności. Skoro czło-

wiek jest jedyną istotą posiadającą możliwość nie-działania, może wykorzystać ją właśnie do stworzenia wysublimowanego liminalno-liminoidealnego aparatu antystruktury, realizującej się zarówno w czystej potencji jak i impotencjalności – to wszak zależne jest tylko od podmiotu. Odpowiada to benjaminowskiemu stwierdzeniu o „święcie oczyszczonym ze świętowania” – jest to święto, które posiadając możliwość, potencjalność bycia świętem, okazuje się być nim nie tylko potencjalnie – to raczej oznaczałoby możliwość świętowania, czyli umiejscawiało by nas w sferze preliminalnej/preliminoidealnej separacji – lecz świętem impotencjalnym, posiadającym możliwość-nie-bycia-świętem. Jednocześnie święto – antystrukturę – należy rozumieć jako dosłowny opór wobec rzeczywistości i to opór bardzo bolesny. Ból wyraża się tu w niemocy potencjalności do pełnego zaspokojenia, zaspokojenie to wyraża się tylko w przejściu potencjalności w pełną aktualność a jak wiemy, sama aktualność zawiera w sobie konieczną impotencjalność, zatem zawiera w sobie element niezrealizowanej z konieczności możliwości uaktualnienia, a co więcej opór ten, jakim jest im potencjalność, jest konstytutywny dla aktualności i nie zanika lecz w niej przebywa. Jak mówi Agamben „oddzielenie potencjalności od jej aktu” jest „władzą”, zatem opór wobec rzeczywistości jest rodzajem władzy, wynikającym z możliwości lub niemożliwości realizacji aktu (Agamben 1995: 71). Wydarzenie święta, powstanie antystruktury, która ma być wyrażeniem oporu wobec rzeczywistości, tak jak pisaliśmy podlega władzy nomicznej, numinotycznej bądź w ostateczności estetycznej. Władza nomiczna nakazuje oddzielić akt od potencjalności i zrealizować go mimo wszystko – święto musi się odbyć a rytuał musi zostać dokończony, by społeczna rzeczywistość mogła nadal funkcjonować. W aspekcie numinotycznym objawienie sacrum – czy to pod postacią bóstwa, etyki, moralności, prawa, święta – jest również koniecznym aktem władzy, tym razem władzy nie tyle transcendentalnie nomicznej, ile immanentnie numinotycznej, jak przeżycie mistyczne. Estetyka posługuje się tylko i wyłącznie władzą samej możliwości oddzielenia, nie musi jej realizować, nie musi zmuszać potencjalności do bycia aktem, tu rzeczywistość obecna jest w pewnym zawieszeniu ‘betwixt and between’, niewątpliwie zależna od władzy jednak to, co czyni ten estetyczny opór

istotnie wolnym, to możliwość impotencjalności. W estetycznym oporze mamy do czynienia z wahaniem: „wahanie wynika z fundamentalnej nie-decyzji, z doświadczenia niedecydowalności, które nie przynależy dalej do porządku obliczeń i kalkulacji – to wahanie nie może być zredukowane do możliwości, do rzeczywistości, potencjalności lub aktualności. W chwili wahania jesteśmy pomiędzy dwiema lub wieloma możliwościami (...) Wahanie nie porzuca siebie do sfery ‘czystej potencjalności’; jednakże nie wyklucza tej potencjalności. (...) Wahanie dotyka granicy, w której przeciwieństwo lub podobieństwo różnych terminów nie potwierdzają dłużej ich tożsamości, przeciwieństwa, różnicy (Agamben 1995: 11-12). Gdy mówimy o antystrukturze, zawsze mówimy o zawieszeniu przestrzeni życia codziennego, przestrzeni społecznej rzeczywistości na rzecz temporalnego rozwarcia, w którym odbywa się specyficzne funkcjonowanie jednostki i świata. Oczywiście jest, że wedle van Gennepa czy Turnera okres rytualnego wykluczenia musi się kończyć, mając swój określony czas funkcjonowania, po którym następuje reintegracja do rzeczywistości. Podobnie brud, za pomocą rytuału, powraca na swoje miejsce, porządek zostaje wprowadzony a anomalia zostaje opanowana. Jednocześnie jednak zwracając uwagę na potencjalność, skoro antystruktura jest nowym obszarem nowych możliwości, wcale nie musi przerywać swojego istnienia. Zasadniczo kreuje ona nowy świat, którego logika i intensywność może zostać w rozmaity sposób opisana – możemy założyć, że taka nowa przestrzeń powstanie. Wahanie się jest progiem a jednocześnie narzędziem, dzięki któremu zostaje podjęta określona decyzja, nawet jeśli fundament ‘wahania’ jest nie decyzyjność i impotencjalność, to samo nie-zdecydowanie-się będzie już określonym wyborem, mieszczącym się w schemacie potencjalności. Nie-zdecydowanie-się pokaże możliwość nie-podjęcia-działania a jednocześnie poprzez ten właśnie gest, stanie się aktualnym działaniem. Dzięki temu liminalność może funkcjonować w nieskończoność, nie ma żadnej konieczności podejmowania decyzji, opór wobec rzeczywistości może istnieć jako wynik działania aparatu zwanego ‘wahaniem się’. Podmiot może być zawieszony w swojej impotencjonalności bez żadnej granicy, która ma mu wskazać koniec czasu jego rytualnego wykluczenia. Każde działanie może być zatem

potencjalnie nieskończone, co oczywiście jest rzadkością wobec rytuałów ad hoc ale także rytuałów zrutynizowanych, zbanalizowanych. Rzeczywistość społeczna jednak umożliwia funkcjonowanie w stanie permanentnego „wahania się”, podmiot nie musi kończyć swoich działań, domykać rytuału lecz może „wahać się”, oscylować nieustannie w przestrzeni społecznego „jak gdyby”. Z jednej strony może to być poczucie symulakryczności rzeczywistości, z drugiej jednak, jest to rodzaj pewnego specyficznego przeżywania czasu jako *Jetztzeit*, wiecznej terażniejszości. Kwestia czasu i języka kolejnym progiem, kolejnym narzędziem oporu, poruszana jest przez Benjaminą, który sugeruje istnienie wielości historii w zależności od wielości języków, a jedyną uniwersalną i prawdziwą historię wiąże ze świętem, mesjanizmem, czasem aktualnym, terażniejszością *Jetztzeit*. Istotną rolę w figurach myślenia odgrywa również proza – zaprzeczenie poetyckości pieśni śpiewanych podczas święta. Benjaminowska „idea prozy” łączy właśnie te elementy – język, świat i historię – wyznaczając im wspólny mianownik, gdyż jak mówi Benjamin, to dzięki prozie rzeczywistość jest bezpośrednio zrozumiała dla wszystkich (Agamben 1995: 18; Benjamin 2003: 406). Agamben podkreśla, że „idea prozy” jaką opisuje Benjamin, to „uwalniająca proza”, proza przełamująca statykę świątecznych pieśni, przełamująca pisanie, łamiąca nakazy i przez to zrozumiała przez wszystkich ludzi. Proza to moment mesjański łączący języki i historie w jeden wspólny moment czasu mesjańskiego, czyste świętowanie bez ceremonii, tylko wieczne „teraz” święta tworząc rzeczywistość (Agamben 1999). Moment ten można porównać do tego, co Badiou opisuje jako moment pojawienia się prawdy, mówiąc, że „istnieją tylko ciała i języki”, wśród których pojawia się prawda. Prawda czyli w tym wypadku moment czasu mesjańskiego. Mesjański moment nadejścia jedyne go języka i jedynej historii, który zamieni czas w wieczne „teraz” mesjańskiego powrotu, to opis świata, gdzie poprzez język, kolejny próg wyznaczony przez Benjaminą i Agambena i tym razem także Badiou, człowiek i religia połączy się w koncepcji „zbawienia”. Podsumowując zatem, poprzez wahanie podmiot znajduje się w sferze ‘pomiędzy’, antystrukturze, w której funkcjonują tylko możliwości, jednocześnie w tej antystrukturze napotyka my wielość języków, historii i wielość

czasu. Dopiero nadejście Mesjasza – jak mówi Benjamin – zamknie antystrukturę, tworząc Jetzzeit, gdzie wszyscy będą świętować jednym głosem, będą świętować prozą dzięki której, każdy tekst będzie przetłumaczony w całości i w całości zrozumiały dla wszystkich. Jednak wydaje się, że nawet w prozie mamy do czynienia z pewnym mechanizmem, aparatem lub limes wyznaczającym jej rozróżnienie od poezji. I to właśnie w tym miejscu progę – antystruktury samego języka, wyrażającego przede wszystkim samego siebie, jak podkreśla Benjamin – mamy do czynienia z momentem nienazwanego. Tym progiem jest przerośnięta, zadaniem której jest pobudzać wyobraźnię czytelnika, a która, jak podkreśla Agamben, występuje zasadniczo tylko w poezji (Agamben 1995: 39-41). Zatem rozróżnienie poezji od prozy, historii i języka od mesjańskiego Jetzzeit, odbywa się również poprzez antystrukturalny opór wobec rzeczywistości, który da się określić i nazwać przerośniętą. Jest ona bustrofedyczna, podkreśla rozwarcie i różnicuje rytm, metryczność, syntaktykę, jest czymś pomiędzy poezją a prozą, czymś, dzięki czemu dopiero określa się konkretny dyskurs i wybiera konkretną możliwość. Znowu napotykać pewien rodzaj zawieszenia, wahania, nie tylko pomiędzy danymi słowami, obecny nie tylko w danym języku, ale jako strukturę rzeczywistości w ogóle. Proza jako możliwość porozumienia wszystkich ludzi musi przejść przez aparat przerośnięty tak jak historia musi przejść przez wydarzenie rewolucji; nadejście Mesjasza to ujednolicenie przestrzeni i nadanie jej spójności, nowy świat, w którym będzie panował już tylko jeden język będący czystą „komunikowalnością”. Nie będzie niczego nazywał i opisywał, nie trzeba go będzie rozumieć, wszyscy będą funkcjonowali tylko w nim, będzie to język objawienia. Jak mówi Benjamin: „Tylko sam Mesjasz dokończy całą historię, w tym sensie, że on sam będzie twórcą swojej relacji do mesjanizmu. Z tego powodu nic co jest historyczne nie może odnosić siebie, ze swojego własnego fundamentu, do czegoś mesjańskiego. Dlatego też, Królestwo Boże nie jest telosem historycznego dynamizmu; nie może być ustanowione jako cel. Z punktu widzenia historii, to nie jest cel lecz ‘terminus’ [Ende]. Dlatego też porządek świecki nie może być budowany na idei Boskiego Królestwa i teokracja nie ma politycznego lecz tylko religijne znaczenie” (Benjamin 2003: 305). Celem zatem nie jest

tworzenie boskiego porządku na ziemi, ten porządek to raczej koniec historii, objawienie się Mesjasza jako kogoś, kto wytwarzając nową przestrzeń tworzy nową rzeczywistość. Można powiedzieć, że w tym odniesieniu, cała rzeczywistość społeczna jest nieustającą antystrukturą. Religijnie, mesjanistycznie rzecz ujmując, wraz ze śmiercią Mesjasza mamy do czynienia z nieustającym progiem, wytworzeniem się antystruktury. Cała społeczna rzeczywistość nie może odnosić się do końca tego ogromnego rytuału, ponieważ tylko Meszjasz może stworzyć spójną strukturę i zamknąć antystrukturę. Będzie to triumf idei prozy jako wszechobecnego porozumienia. Można to rozumieć jako zakończenie historii – i tak wydaje się to rozumieć Benjamin i Agamben – lecz także jako całkowite ujednoczenie rzeczywistości społecznej, wytworzenie się specyficznej przestrzeni, w której niemożliwą będzie już inna antystruktura, być może każdy opór wobec rzeczywistości będzie w tę rzeczywistość wpisany. Pojawi się zatem „religia kapitalizmu”. Wtedy „święto bez ceremonii”, o którym pisze Benjamin, nie będzie radosną wszechrozumiałą prozą lecz raczej pustym świętem funkcjonującym na zasadzie święta, gdzie nie ma miejsca na śpiewanie pieśni, nie ma miejsca na poezję, wszystko zostaje zawłaszczone przez prozę nie posiadającej przenośni, nie pozostawiającej bustrofedycznego miejsca różnicowania możliwości. Święto, które będąc w swej istocie antystrukturą i oporem wobec rzeczywistości, staje się jedyną rzeczywistością, całkowicie wypełniającą przestrzeń antystrukturą, w której opór jest już wpisany w nią samą. Jednym z najważniejszych narzędzi jakie wykorzystuje Agamben w swoich analizach, zwłaszcza dotyczących współczesności jest pojęcie profanacji. Termin ten rozumiany jest jako opozycja do sacrum a jednocześnie, jako jego część. Jak wiemy religię Agamben definiuje jako „przenoszenie rzeczy, osób ze sfery użytkowania ludzkiego w inną, wydzieloną sferę” (Agamben 2006: 94). Religia jednocześnie połączona jest z separacją a ta z ofiarą (w relacji separacji często można napotkać poezję, prozę, zwierzę, człowieka, ofiarę, przysięgę, sygnaturę, język, czas mesjański, obóz, stan wyjątkowy) gdyż separacja stanowi próg pomiędzy sacrum i profanum, limes, którą jest rytuał (Agamben 1991, 2008a, 2008b, 2009). To pierwsze zdefiniowanie religii jest niezmiernie interesujące ponieważ daje

Agambenowi pole do różnych interpretacji sacrum i profanum. Religia nie oznacza dla niego „religare” (łączenie i jednoczenie tego co ludzkie z tym co boskie) lecz „relegere” czyli „skrupulatną i uważną postawę, jaka winna cechować nasze relacje z bogami, niespokojne wahanie (...) wobec form (i formuł), których należy przestrzegać, aby nie naruszyć rozdziału sacrum i profanum. Religio nie jednoczy ludzi z bogami, przeciwnie, czuwa nad ich wzajemnym oddzieleniem. Tak więc religii przeciwstawia się nie tyle sceptycyzm czy indyferencja wobec spraw boskich, to znaczy zarazem swobodna i „rozproszona” (oderwana od religio norm) postawa wobec rzeczy i użytku jaki z nich czynimy, wobec form separacji i ich znaczenia” (Agamben 2006: 95). Założenie, definiujące religię jako oddzielenie powoduje, że mamy do czynienia już z narzucającą się a priori koniecznością podziału rzeczywistości na dwie przestrzenie, zasadniczo nie będące ze sobą zbieżne. Jedyna droga umożliwiająca ich połączenie to wysiłek rytuału i ofiary – bądź jej zamienników – który zmusza raczej niż umożliwia pojednanie z bóstwem. Zatem Bóg, z samej definicji religii Agambena, jest absolutny w etymologicznym znaczeniu „ab-solutus” czyli odwiązany, niezwiązany ze sferą ludzką. To naszym, ludzkim zadaniem jest dokonać rytualnego wysiłku poznania Boga. Przyjmując definicję przeciwną, religii jako „oddzielenia”, Agamben od razu ustanawia granicę i konieczność pokonania tej granicy, progu pomiędzy sacrum i profanum, podczas gdy „religare” uniemożliwia takie rozumowanie wskazując bezpośredni na możliwość a nawet konieczność, pragnienie i chęć połączenia się tych dwóch sfer. Bóg przestaje być apofatyczny, przestaje być deus otiosus i deus absconditus, a staje się Bogiem przeżycia mistycznego, Bogiem objawiającym się człowiekowi ponieważ tego pragnie. Kolejna rzecz, to podkreślenie wspomnianego już wcześniej wahania oraz pewnego badawczego spojrzenia uwagi, którą Bogu należy poświęcić, by spojrzenie nie zostało uwiedzione przez idola. Bóg zatem jest swoistym podejrzany, wydaje się, że oddzielenie od sacrum jest dla człowieka konieczne, że czuje się on przez to bezpieczniejszy. Tym elementem zabezpieczającym, pewnym rodzajem ubezpieczenia jest właśnie rytuał, który nie może być wykonywany dowolnie lecz należy specjalnie się do niego przygotować i należy być bardzo uważnym. Ta

„uważność” to nie tylko właściwe wykonanie rytuału lecz także obawa przed spotkaniem z bogiem. Zwróćmy uwagę, że „niedbałość”, może zarówno nie doprowadzić do spotkania z Bogiem jak i pozwolić na niepostrzeżone lub niekontrolowane przekroczenie granicy, na skutek czego sacrum pojawi się w rzeczywistości jako pewna nieokiełznana siła znana z mitów ludów pierwotnych a wreszcie, owa „niedbałość” doprowadzi do skalania świętością. Przestrzeganie zakazów – norm religio, jak pisze Agamben – bycie uważnym w porządku nomicznym jest kluczowe nie tyle dla połączenia z sacrum, Bogiem lecz dla wypracowania dystansu. Zatem „profanować to dopuszczać możliwość szczególnej niedbałości, która ignoruje oddzielenie, a właściwie znajduje dla niego specyficzne zastosowanie” (Agamben 2006: 95). Nie można ignorować oddzielenia od Boga, należy pamiętać o liminalnej przestrzeni. Niedopatrzenie naszych relacji z sacrum nie powoduje tylko profanacji jako takiej, lecz profanacje sui generis – ignorowanie chiazmu sacrum – profanum wprowadza nie tyle prostą, religijną profanację, lecz powoduje znalezienie innego zastosowania nie dla samej sakralności czy profaniczności lecz dla ustanowionego między nimi dystansu. Agamben, w zasadzie nie zajmując się profanacją ani sakralizacją, stara się zanalizować moment ‘pomiędzy’, liminalny próg, na którym pojawia się opór wobec dwóch odmiennych rzeczywistości-sakralnej i profanicznej. W tym momencie przechodzimy do innego aspektu profanacji jako narzędzia, które nie wiele ma wspólnego z religią, jest raczej aparatem wskazującym na odpowiednie lub nieodpowiednie używanie rzeczy. Sfera sacrum i profanum może być dowolnie zamieniona na każde dwie przeciwstawne sfery społecznej rzeczywistości, aparat profanacji i tak będzie funkcjonował wskazując na próg pomiędzy nimi i tworząc się tam opór – antystrukturę rzeczywistości. Wynika to z innego aspektu definicji religii Agambena, mianowicie możliwości „przenoszenia”, przemieszczania obiektów jednego zbioru do zbioru całkowicie innego. Zbiory te mają oczywiście część wspólną, sferę separacji rytualnej – Agamben podkreśli, że „każda separacja jest w swej istocie religijna” – jednak jej religijność do niczego specjalnie nie służy, poza wzmocnieniem onto-teologicznego wątku ogólnej analizy filozoficznej. To, co jest naprawdę istotne w przenosze-

niu obiektów to fakt, że rzeczywistość zawsze musi być rozumiana biegunowo. Termin „zawsze” jest użyty w mocnym sensie: nie ma, innymi słowy mówiąc, takiego aspektu rzeczywistości, który nie byłby podzielny na dwie nieprzystające do siebie sfery, pomiędzy którymi nie istniałaby otchłań mogąca tylko rytualnie zostać zniwelowana. To co proponuje Agamben, to dalekie echo idei Carla Schmitta o podziale świata na przyjaciela i wroga, dwie sfery rzeczywistości zupełnie od siebie inne, ale pomiędzy którymi istnieje przejście – wojna, rewolucja – czy najogólniej mówiąc wybór przynależenia. Przenoszenie nie jest więc konsekwencją religii lecz szczególnego rozumienia religii jako kwestii politycznej. Innym aspektem definicji religii Agambena jest sformułowanie „ludzkie użytkowanie” oraz „inna, wydzielona strefa”. W tym momencie potwierdza się motyw rozróżnienia Schmitta lecz jednocześnie religijność traci swój aspekt duchowy i przechodzi w przestrzeń ekonomii – tej samej boskiej ekonomii, której poświęca swoje dzieła Agamben. Mamy do czynienia z boską oikonomos zarządzania transcendentną rzeczywistością – religia i profanacja jako elementy symbolizujące uwagę i oddzielenie, są terminami ekonomicznymi lub też politycznymi. Pokazują w jaki sposób stosując te właśnie pojęcia skrupulatności i separacji regulować, religijne i polityczne, numinotyczne i nomiczne, a także estetyczne, wydarzenia i figury pojawiające się w społecznie konstruowanej rzeczywistości. Agamben pisze o dystrybuowaniu boskiej mocy pomiędzy sferą ludzką i boską i vice versa a dziać się to może za pomocą ofiary, jako jednego z elementów progowych. Religia i profanacja to złożony obiekt, aparat, którym można się posługiwać wedle uznania o ile jest się uważnym – tak można zinterpretować Agambena. Za tym stwierdzeniem idą kolejne uwagi: otóż mówimy o „sferze ludzkiego użytkowania”, co nie jest niczym innym, jak właśnie rzeczywistością społeczną, w której mogą funkcjonować rozmaite aparaty i obiekty, a religia jest tylko jednym z nich. W momencie, w którym podmiot pozbawiony jest możliwości samostnego zbliżenia z sacrum (jak może to być w wypadku „religare”) staje w obliczu używania religii jako liminalnego narzędzia wytwarzającego antystrukturalny przestrzeń ‘pomiędzy’, do kontrolowania i zarządzania sacrum i profanum. Dalej zatem jesteśmy w kontekście ekonomicz-

nym, co potwierdza tezę o „innej, wydzielonej sferze”. Ta sfera nie jest z gruntu religijna, Agamben nie przyznaje jej sakralności, przyjmując, że określa się ją mianem *sacrum* lecz pamiętamy, że prawdziwie sakralna jest przestrzeń separacji – „każda separacja jest w swej istocie religijna” – natomiast inna przestrzeń, do której przenoszone jest ludzkie użytkowanie przedmiotów, wcale nie musi być sakralna, może być polityczna, medialna, ekonomiczna, prywatna. Istotne jest, że ta wydzielona przestrzeń, to miejsce „ludzkiego użytkowania” jest miejscem społecznym. Profanacja wyznacza tylko granice – zakładamy, że pomiędzy *sacrum* a *profanum* – lecz jak sądzi Agamben, tak naprawdę nie jest to podział konieczny, może to być *sacrum*-polityka, *sacrum*-ekonomia, ekonomia sakralna-świat *profanum*. Moc profanacji jako narzędzia podkreśla Agamben mówiąc: „Samo użytkowanie nie jest jednak tutaj czymś naturalnym, stanem pierwotnym, osiąga się je dopiero przez profanację” (Agamben 2006: 95). Zatem profanacja jest narzędziem umożliwiającym działanie, używanie świata, używanie rzeczywistości. Profanacja neguje świętość porządku nomicznego sprowadzając rzeczy do czystej używalności, co więcej profanacja, jako porządek numinotyczny, wprowadza podział pomiędzy dwie rzeczywistości, to akt profanacji wyznaczał przynależność do każdej z nich. Co więcej, w myśl koncepcji Agambena możemy zrównać profanację i sakralizację – obie przecież wskazują na przestrzeń ‘pomiędzy’, liminalny opór wobec rzeczywistości i wyznaczają jej przestrzenie. Skoro profanacja, jak pisze Agamben, zarówno „ześwieccza” jak i „poświęca”, to są to, lub mogą być terminy zamienne. Posługując się pojęciem „resztki” zakłada, iż ten sam przedmiot przenoszony z *sacrum* do *profanum* lub na odwrót „musi uwzględniać swoistą resztkę świeckości w każdej rzeczy uświęconej albo residuum świętości w każdym przedmiocie sprofanowanym” (Agamben 2006: 99). Przechodność profanacji i sakralizacji oparte na swego rodzaju „pustym znaczącym”, które jest dowolnie wypełniane świętością lub zmałą, prowadzi do nadrzędnego pojęcia *coincidentia oppositorum*, będącego strukturą fenomenologiczną *sacrum*. Problem jednak w tym, że Agamben sprowadza profaniczność do aspektu, w którym ta struktura nie odnosi się do samego *sacrum* ani kwestii religii, używa go właśnie jako narzędzia ekonomiczno-politycznego.

Robi to pokazując „zabawę” jako kolejny liminalny aparat „wyzwalający ludzi od sfery sacrum” (Agamben 2006: 96). Zabawa – porównajmy święto u Benjamina – jest tu czymś bardziej subtelnym niż tylko rozrywką ludyczną. Zabawa zawsze rozumiana jako rudymen-tarnie religijna, zamienia się jednak pod wpływem profanacji. Agamben stosując swe specyficzne pojęcie profanacji pisze: „być może niemożność profanacji, jądro kapitalistycznej religii, nie jest jeszcze absolutna. Trudno wykluczyć, że jej skuteczne formy wciąż istnieją. Trzeba pamiętać, że profanacja nie polega na prostym przywracaniu czegoś w rodzaju naturalnego użycia, na odtwarzaniu stanu poprzedzającego przeniesienie przedmiotu użytkowania do oddzielonej sfery religijnej, ekonomicznej, prawnej”, jak widać profanacja nie dotyczy religii, lecz rozróżnienia. Należy zauważyć, że w tym momencie Agamben mówi o profanacji w znaczeniu religijnym, odbywała się ona właśnie poprzez czyste przeniesienie ze jednej sfery do drugiej: „Profanacja, jak to wyrażicie pokazuje przykład zabawy, jest zabiegiem subtelniejszym i bardziej złożonym: nie ogranicza się do negacji formy oddzielenia, aby znaleźć – przed nią czy poza nią – nieskażone użycie. (...) Zachowania te nie zostają zanegowane lecz raczej „rozbrojone”: zastąpienie myszy piłeczką (albo uświęconego przedmiotu zabawką) otwiera pole nowych możliwych zastosowań” (Agamben 2006: 108). Mamy zatem do czynienia ze skupieniem w jednym terminie – profanacja – wszystkich wcześniejszych uwag. Agamben tworzy nowe znaczenie profanacji, oparte – jak większość jego twierdzeń – na fundamencie religijnym lecz przyjmującym zupełnie nowe znaczenie. Pisze: „Profanacja neutralizuje swój przedmiot. To, co było niedostępne i oddzielone, wskutek profanacji traci swoją aurę i może zostać przywrócone użyciu” i potwierdza, iż takie działanie jest bardziej polityczne niż religijne, gdyż „dezaktywuje mechanizmy władzy i przywraca współczesnemu użytkowaniu zawłaszczony dotychczas przestrzenie” (Agamben 2006: 98). Nawiązując do benjaminowskiej aury będącej swego rodzaju oddaleniem, perspektywą oraz pewnym dodatkiem, a także nawiązując do własnego rozumienia terminu „aureola”, będącego również naddatkiem, zupełnie niepotrzebnym lecz znaczącym elementem, Agamben pokazuje, że profanacja bezpośrednio przypisuje sferę sakralną sferze ludzkiej używalności.

Każda rzecz, nawet najbardziej święta może być – w zabawie, karnawale – „używana” jako zwykła, ziemska, nie posiadająca znaczenia. Zanikanie aury/aureoli boskości, pojawia się zdaniem Agambena, głównie w kapitalistycznym zmediatyzowanym społeczeństwie mającym do czynienia z nową, zeświecczoną liturgią. W pewnym momencie Agamben wyraża się wprost mówiąc: „Mimo to w chrześcijaństwie gdy bóg zaczął uczestniczyć w sacrificium w roli ofiary, a silne tendencje mesjanistyczne zamazały rozróżnienie sacrum i profanum, religijna machina dotarła, jak się zdaje, do punktu granicznego, do obszaru nierozstrzygalności, w którym sfera religijna w każdej chwili może obsunąć się w sferę doczesną a człowiek stale wdziera się na teren boskości” (Agamben 2006: 100) Problem religii jako specyficznej maszyny widzimy także w rozważaniach dotyczących oikonomos: „Różnica patrystyczna pomiędzy teologią a ekonomią może być odnaleziona także u teologów współczesnych jako opozycja pomiędzy trójcą immanentną i trójcą ekonomiczną. Pierwsza odnosi się do Boga takim jakim jest i z tego powodu możemy ją nazwać ‘trójcą substancjalną’; druga odnosi się do Boga w jego zbawczym zbawieniu, przez które odnosi się i objawia ludziom i dlatego możemy ją nazwać ‘trójcą objawienia’.

Wyrażenie różnic i niepodzielności tych dwóch obrazów trójcy jest zadaniem aporetycznym, którą oikonomia trynitarna pozostawiła w spadku teologii chrześcijańskiej, w szczególności doktrynie zbawczego zarządzania światem, która prezentuje się teraz jako maszyna bipolarna” (Agamben 2008c: 105-106). Lecz Agamben rozważając zależności między boską ekonomią a ekonomią porządku ziemskiego, wskazuje na kolejny, również religijny element, mogący być uznany za liminalny. Jednak wydaje się, że prócz samego pojęcia oikonomos, które Agamben wykorzystuje pojawia się jeszcze jedno niezwykle istotne pojęcie – chwała. Pisze on: „Pomiędzy oikonomia i doxa istnieje miejsce bardzo ważne bez którego niemożliwym jest zrozumienie istoty teologii ekonomicznej, nie zrozumiemy jej jeśli nie weźmiemy pod uwagę tej relacji. Tak samo jak teologia chrześcijańska w sposób dynamiczny zmieniła biblijny monoteizm w opozycji dialektycznej w jej jedności substancji i ontologii w stosunku do wielości osób i praktyk, tak samo doxa theou definiuje teraz operacje gloryfikacji wzajemnej pomiędzy Ojcem i Synem (ogólnie

między trzema osobami). Ekonomia trynitarna jest w swej istocie ekonomią chwały”, i dalej: „Dzieło – ekonomia zbawienia – to, co Jezus wykonał na ziemi, jest w rzeczywistości gloryfikacją Ojca – jest zatem ekonomia chwały” (Agamben 2008c: 305). Ekonomia Trójcy staje się zarządzaniem chwałą bożą, swego rodzaju narzędziem funkcjonującym jako swoista energia, którą Bóg rozporządza w swym panowaniu. Agamben kreśli te stosunki w sposób bardzo wysublimowany, wskazując na maszynowy aspekt tego wewnętrznego mechanizmu sakralności. „Wedle złożonych mechanizmów, zaznaczając początek relacji pomiędzy ekonomią i teologią a następnie przez badanie funkcjonowania maszyny zarządzającej” – pisze filozof – „dwie trójce pozostają różne. To, co teraz jest istotne to raczej rodzaj ich wzajemnej relacji (...). Chwała jest miejscem, gdzie teologia próbuje myśle niemożliwe współistnienie pomiędzy trójcą immanentną a Trójcą ekonomiczną, pomiędzy teologią a oikonomos, pomiędzy bytem i praktyką, pomiędzy Bogiem w sobie i Bogiem dla nas (...). W chwale Trójca ekonomiczna i Trójca immanentna, boża praktyka zbawienia i jego byt łączą się jedno z drugim (...). Ekonomia gloryfikuje byt, jak byt gloryfikuje ekonomię. Gloria jest jak lustro, w którym obie Trójce przegładają się, jedna w drugiej, tylko w splendorze chwały byt i ekonomia, Panowanie i Rządzenie wydają się być połączone” (Agamben 2008c: 313-315). Zwraca również uwagę, że chwała jest miejscem aporetycznym, w którym Trójca ulega zróżnicowaniu, a przynajmniej staje się nie do końca współzależna, dochodząc do interesującej nas, liminalnej konsekwencji pisząc: „Ponieważ chwała jest miejscem, gdzie ruch ekonomii trynitarniej może pokazać się swojej pełni, jest ona także miejscem, w którym istnieje ryzyko nie-wsółzależności pomiędzy bytem i praxis i pojawia się silna możliwość asymetrii w relacji pomiędzy trzema boskimi osobami” (Agamben 2008c: 316). Zatem: „Ekonomia chwały może funkcjonować tylko jeśli jest ona idealnie symetryczna i wzajemna. Cała ekonomia musi stać się chwałą i cała chwała ekonomią” (Agamben 2008c: 317). Agamben pisze: „Zatem prawdziwa funkcja chwały to wyrażenie figury pleromatycznej Trójcy, gdzie Trójca ekonomiczna i trójca immanentna są wyrażone razem i wspólnie. Ale chwała może wypełni tę rolę tylko nieustannie dzieląc to, co sama łączy i jedno-

cząc na powrót to, co pozostaje podzielone. „Jeśli gloria jest tak ważna w teologii, to jest tak, przede wszystkim dlatego, że pozwala podtrzymywać jedność w maszynie zarządzającej Trójcy immanen-nej i Trójcy ekonomicznej, bytu Boga i jego działań, Władzy i Panowania” (Agamben 2008c: 305, 345). Chwała odgrywa rolę elementu liminalnego, przestrzeni ‘pomiędzy’, w której i poprzez którą odbywa się kształtowanie całej boskiej struktury ekonomicznej. Działa ona na zasadzie turnerowsko-schechnerowskiego samopowtarzalnego modelu liminalnego, łącząc i dzieląc wciąż na nowo podległe jej przestrzenie Panowania i Władzy. Jednocześnie mamy tu powracający aspekt immanencji i transcendencji, które przenikając się wzajemnie, również odpowiadać mogą chwale jako przestrzeni ‘betwixt and between’. Interesujące nas rozważania Agamben kończy następującym stwierdzeniem, iż „centrum tej maszyny to pustka i gloria jest tylko splendorem emanującym z tej pustki” tym samym wskazując na krańcowo liminalną formę chwały jako antystrukturalnego pęknięcia kreującego nowe możliwości (Agamben 2008c: 318-319). Religia wprost opisana jako mechaniczny artefakt dociera do punktu granicznego, do przestrzeni, w której panuje chaotyczna antystruktura, w której ta antystruktura się wyłania. Dzieje się tak na skutek upadku porządku nomicznego, jego estetyzacji, a także estetyzacji numiczności. Zabawa pozwala na funkcjonowanie ‘pomiędzy’ przestrzeniami prawdziwej wiary i prawdziwego doświadczenia duchowego. Pozwala natomiast funkcjonować w estetycznej liminalności, zawieszającej wszelkie fundamentalne decyzje. Podmiot współczesny jest nie tylko uczestnikiem lecz także i wynikiem tej zabawy. W pracy Agambena dominuje idea Benjamina z jego eseju *Kapitalizm jako religia* oraz *Dzieło sztuki w epoce reprodukcji* gdzie mowa o „wartości ekspozycyjnej” i „wartości kultowej” (Benjamin 1996: 289; Benjamin 2002: 106). Benjamin charakteryzuje kapitalizm jako religię „czystego kultu”, bez dogmatów, bez teologii; dalej jako religię czystej celebracji bez marzeń i miłosierdzia, w której nie ma świętych dni lecz permanentne święto i w końcu religia ta nie skupia się na odkupieniu ale na samej winie. „Kapitalizm to pierwszy przypadek kultu nie tyle pokutniczego ile wywołującego poczucie winy” – pisze Agamben – „Potworne poczucie winy, które nie zna odkupienia, przeradza

się w kult nie po to by winę zmazać, lecz by ją upowszechnić, a w końcu obarczyć winą samego Boga. Bóg nie umarł, został po prostu skazany na los człowieka” (Agamben 2006: 101-102). Dla Agambena tym, co istotne w takim rozumieniu kapitalizmu jako religii, to przede wszystkim wszechobecna funkcja upowszechnienia oddzielenia, lecz poprzez absolutną profanację i urzeczywistnienie czystego oddzielenia, które jednocześnie niczego nie oddziela, a jeśli już, to sferą, do której profanacja przenosi jest konsumpcja. Zatem kapitalizm to całkowite zlanie się profanum i sacrum, puste oddzielenie, profanacja zawodzi, ponieważ nie ma już przestrzeni, mogącej oddzielać. Jediną przestrzenią jest przestrzeń konsumpcyjnego kapitalizmu, nie potrzebująca granicy, nie wytwarzająca żadnego oporu, sama będąca granicą i oporem. Funkcjonowanie w takiej przestrzeni można odczytać jako estetyczne „czyste oddzielenie”, nie będące niczym innym jak wspomnianym wcześniej „punktem granicznym”, w którym dokonuje się impas bycia. Nie można wykroczyć poza tę przestrzeń, można w niej tylko funkcjonować na podstawie czystych wyborów estetycznych, gdyż zło i dobro zostały zniesione poprzez zniesienie możliwości zniesienia sacrum i profanum. Widzimy tu jeszcze inny aspekt agambenowskiej filozofii: oto profanacja, która była potencjalnością zmieniającą się w aktualność oporu i rozgraniczenia rzeczywistości, pokazuje w kapitalizmie swoje drugie oblicze, oblicze nie-możliwości, impotencjalności przejścia w akt rozgraniczania. Agamben ten estetyczny aspekt ujmie nieco inaczej pisząc: „Podobnie religio już nie postrzegana ale taka, z którą można igrać, otwiera wrota użytkowania, a potęgi ekonomii, prawa i polityki, rozbrojone w zabawie, wiodą ku nowej szczęśliwości” (Agamben 2006: 97). Bóg, którego czeka ludzki los poczucia winy, pojawia się jako jeden z wielu uwikłanych w kapitalizm i konsumpcjonizm bez możliwości ucieczki, w świecie bez możliwości profanacji, profanacji w sensie religijnym. Widzimy, że Agamben konsekwentnie wpisuje profanację pomiędzy struktury ekonomiczne i prawne, w których jednak dominuje estetyka – życie z wyborami bez konsekwencji. Sfera konsumpcji i mediów staje się przestrzenią spektaklu i o tym świecie powie Agamben: „rzeczy pozbawione wartości użytkowej stają się przedmiotem konsumpcji lub spektakularnego przedstawienia.

Oznacza to jednak również, że profanacja jest już niemożliwa (a przynajmniej, że ów gest wymaga szczególnych procedur). Profanować to przywracać powszechnemu użyciu wszystko to co, zostało oddzielone i przeniesione w sferę sacrum. Religia kapitalistyczna w swojej skrajnej fazie dąży do stworzenie absolutnej Nieprofanowalności” (Agamben 2006: 104). Zwróćmy uwagę, że przedmioty tracą swą wartość użytkową właśnie na rzecz benjamirowskiej wartości ekspozycyjnej stając się przedmiotami estetycznymi. Ale zwróćmy też uwagę, że ‘używalność’ rzeczy, od samego początku definiowania religii, była istotna jako przestrzeń ludzkiego życia. Utrata wartości użytkowej, możliwości używania rzeczy, która to możliwość zostawała nabyta dopiero przez profanację powoduje, że sama profanacja traci sens, słowem przestaje działać urządzenie nie tylko wskazujące co jest sacrum a co profanum w swej religijnej wersji, lecz przestaje działać aparat określający czego w ogóle można używać – już w szerokim, dowolnym sensie – a czego nie (Agamben 2006: 94). Zatem podmioty są ofiarami swego własnego pragnienia „używalności”, dotykają, korzystają ze wszystkiego, nic już nie zostaje przeznaczone dla bogów, każda ofiara traci sens lub przynajmniej jest niemożliwa, gdyż wszystko jest profaniczne. Zatem gest profanacji sam jest granicą i immanentnym oporem, nie może zadziałać, nie istnieje sfera sacrum. Absolutna Nieprofanowalność wyraża brak jakiegokolwiek miejsca na wprowadzenie profanacji. Nieszczęście Boga i nieszczęście ludzi, o których piszą Benjamin i Agamben, to nieszczęście i wina wynikająca z „zatrącenia zdolności profanowania” (Agamben 2006: 106). Cóż można sprofanować w świecie pełnym profanacji? Profanacja przyjmuje zatem inny sens i znaczenie, z religijnego staje się nie tylko momentem rozdzielającym dowolne sfery, lecz w konsumpcji zmienia się zupełnie. W udawanej zabawie, mającej być udawanym sacrum, próbą jego przywrócenia, profanacja „rozbraja” całe działanie i uzyskuje z niego tylko „czysty środek, to znaczy praxis, która nie tracąc natury środka, wyswobadza się z wszelkich odniesień celowych, radośnie zapomina o swym przeznaczeniu i nie może wystąpić w postaci czystego środka do celu. Aby wynaleźć nowe zastosowanie, człowiek musi najpierw dezaktywować dawny sposób użycia, uczynić go bezużytecznym” i co

najważniejsze: „Profanowanie nie jest bowiem czymś więcej niż zwykłym obaleniem i znoszeniem separacji – to poszukiwanie dla niej nowych zastosowań, nauka igrania z istniejącymi formami podziału” (Agamben 2006: 110, 109). Zatem mechanizmy kapitalizmu są skuteczne ponieważ „oddziałują nie tyle na pierwotne zachowania, ile na czyste środki czyli zachowania oddzielone od samych siebie (...). Kapitalizm w ostatecznym stadium jest gigantycznym mechanizmem zniewalania czystych środków – profanujących gestów” (Agamben 2006: 111). Kapitalizm są to więc wypreparowane z ludzkich działań – lecz niekoniecznie z ludzkiej religii – czyste środki, same sublimacje zachowań, zdolnych do powtórzenia w każdej innej sytuacji, to właśnie oznacza „znalezienie dla separacji innych zastosowań”. Nie jest istotne co się separuje, gdzie uruchamia się urządzenie profanacji, może być ono nawet uruchomione w samym środku kapitalizmu – jak twarze gwiazd porno pozbawione wyrazu. Ważne, by przy pomocy profanacji przechwycić owe esencje ludzkich działań i nadać im nowy kontekst. Profanacja u Agambena jest całkowicie polityczna i dąży do przechwycenia istoty kapitalistycznego konsumpcyjnego spektaklu, zachowań i działań jakie tam występują i znalezienie dla nich nowych rozwiązań.

Zakończenie

Podmiot ma poczucie, że odpowiedzialność za innych jest jego moralnym obowiązkiem, tłumaczą mu to media a nie religia, jednocześnie przekazywane obrazy unaoczniają cierpienie, z rozmaitych powodów uznawane jest za godne naszej odpowiedzialności. Rzeczą istotną jest zmiana przestrzeni kreującej wzorce moralne z przestrzeni religijnej – chodzi o religię jako porządek nomiczny, wspólnotę przestrzegających te same normy podmiotów, dzięki czemu na skutek pracy wiary zbliżają się do określonej transcencji – na przestrzeń medialną. Jest to już dziś banał lecz owocujący niesłyszczanymi konsekwencjami: zanegowaniem wiary jako wysiłku i pracy, zniesieniem wysiłku moralnego i wskazaniem na odpowiedzialność jako rzecz dowolną i nie wymagającą zaangażowania. Można nawet powiedzieć, że tolerujemy je nie przełączając kanału i od czasu do czasu jesteśmy miłośnikami wysyłając sms. Ponadto warto zauważyć, że podmiot jest odpowiedzialny za zło tego świata w bardzo wybiórczy sposób – to on decyduje, co jest warte pomocy a co nie, reszta pozostaje tolerowana jako zło konieczne. Zmiana przestrzeni religii na liminalną i antystrukturalną, estetyzowaną przestrzeń medialną nie spowodowała tylko tele-odpowiedzialności lecz przede wszystkim, i to wydaje się być o wiele ważniejsze, dowolny wybór celów naszej odpowiedzialności, to aktywny podmiot wskazuje czym się dzisiaj zaopiekuje a jednocześnie rozmaite fundacje działają w paradygmacie ekonomicznym sprzedając swoje „moralne dobra”, oczywiście jak najbardziej dyskretnie i subtelnie. Nie mamy zamiaru zanegować efektywności rozmaitych tego typu akcji, chcemy zwrócić tylko uwagę, że zniesiono poprzez mediatyzację struktur etycznych możliwości świadomej odpowiedzialności, świadomego pojęcia wysiłku zmierzającego

ku pomocy innym i wzięcia na siebie realnej odpowiedzialności. Problem samo usprawiedliwiania się, „że się pomogło”, nie dotyczy tylko takiej sytuacji jak powyżej opisana. Trzeba szczerze powiedzieć, że mechanizm racjonalizacji jest wykorzystywany w każdej dziedzinie zatem w aspekcie moralności również. Podmiot usprawiedliwia się sam przed sobą, racjonalizując swoje postępowanie nie tylko w przestrzeni czysto religijnej i moralnej ale także w przestrzeni, tego co można określić jako indywidualnie duchowe. Życie proekologiczne, będące współczesnym wyznacznikiem świadomości i odpowiedzialności jednostki za wszystkich innych, bardzo często opisywane wręcz jako specyficzna duchowość, jest racjonalizowane bardzo silnie. Moment zaniedbania, chwila kiedy podmiot „odpuszcza” sobie dbanie o własną planetę, skwitowany zostaje uwagami o braku odpowiedzialności, braku tolerancji, braku szacunku dla życia. Podmiot oszukuje sam siebie, by w efekcie oszukać innych, zrationalizować swoje braki, w pewnym sensie odczynić zły urok nieczystego sumienia. Również w indywidualnych przedsięwzięciach jak na przykład fitness podmiot oszukuje siebie i usprawiedliwia swoje zachowania, by później, to samo usprawiedliwienie przekazać innym. Współczesne jednostki nie posiadają żadnego mechanizmu kontroli, wobec religii kapitalistycznego liberalizmu są zdane tylko na siebie, mają być aktywne, dynamiczne, odpowiedzialne i racjonalne. Niestety, warunków tych, poza określonymi społecznymi przestrzeniami, jednostka nie jest w stanie spełnić. Jedynym pozornym sprzymierzeńcem jest przestrzeń medialna, zastępująca religię, jako rezerwuar wartości i zasad oraz wzorców zachowań. Jednakże nie są one w żadne sposób użyteczne w dłuższej perspektywie, co najwyżej tymczasowe i chwilowe, zmieniające się wraz z estetycznymi modami i stylami życia. Odpowiedzialność nie tylko jest odpowiedzialnością dowolnego celu, lecz także odpowiedzialnością bezwysiłkową, martwą. Pomiędzy podmiotem a celem jego odpowiedzialności zostają zniesione wszelkie możliwe trudności, zostaje on tylko delikatnie poinstruowany, co powinien – jeśli chce – zrobić, by wziąć odpowiedzialność za ofiary katastrofy, wojny, choroby. Nie ma żadnych mechanizmów wskazujących na minimalny choćby wysiłek, bez którego wszelkie działanie pozostaje tylko pustym gestem, błyskawicznie zaktualizowane pragnienie

nigdy nie jest pragnieniem zaspokojonym, gdyż częścią zaspokojenia i satysfakcji jest droga do celu. Religia, która wymaga od podmiotu podjęcia decyzji, jasnego i stanowczego opowiedzenia się po jednej ze stron, wybrania konkretnej możliwości i co najważniejsze trwania przy niej jest określana fundamentalizmem, zmorą dzisiejszych czasów i największym koszmarem kultury indywidualizmu. Wyobrazić sobie, że ktoś z własnej woli mógłby skazać się na wysiłek, który nie dotyczy jego samego lecz jest wysiłkiem i pracą dla innych, staje się nie do pomyślenia. Oczywiście, zostaną tu natychmiast przywołane wszelkiego rodzaju organizacje pozarządowe. Problem jednak w tym, że jak również często się na to wskazuje, stały się one w zasadzie takimi samymi graczami na światowym geopolitycznym rynku jako korporacja czy państwa. Setki tysięcy wolontariuszy pracuje w tych organizacjach nie tyle by pomagać lecz by dopasować się do wymogów „kultury CV” i dopisać kolejny punkt w swoim życiorysie. Współczesna rzeczywistość, współczesna kultura daje wiele sposobów zaspokajania potrzeby odpowiedzialności, co jest tym bardziej ciekawe, iż jest ona w dużym stopniu stymulowana i kreowana społecznie. Dzięki przestrzeni medialnej i transparentności rzeczywistości społecznej, wiadomo gdzie i co się wydarzyło, mało tego wiadomo, co można zrobić by pomóc. Dzięki temu możliwości wykonania tego tak ważnego gestu bycia odpowiedzialnym są dużo większe, niemniej jednak odpowiedzialność zatrzymuje się i koncentruje głównie na sobie samych, egocentryczna jednostka usprawiedliwia się na tysiące sposobów lecz ostatecznie i tak troszczy się o siebie. Dopiero, gdy jest nasycona – wzorem wszystkich przemysłowych filantropów – rozgląda się czy aby ktoś nie oczekuje pomocy. Egocentryzm przejawia się właśnie w trwaniu w fazie liminalnej przestrzeni wypełnionej możliwościami wszelkiego rodzaju i niechęci do jej opuszczenia. Bycie w antystrukturze pozwala na otwarcie się na innych w sposób niezwykle bezpieczny, stan przejściowy jest miejscem, z którego podmiot wynurza się, by zagarnąć nieco przestrzeni dla siebie, by stać się na chwilę podmiotem zależnym od tego jak określą go inni, lecz możliwości leżą właśnie w przestrzeni liminalnej, własnym wydarzeniu, czy też wydarzeniu samego siebie, które na kształt mgławicy rozproszone, kształtuje się zależnie od sytuacji. Dyskusyjne jest to

czy owa sytuacja jest transcendentna względem potencjalnego podmiotu czy immanentna, choć jeśli mówimy o religii widać wyraźnie, że transcendencia została odrzucona i podmiot realizuje się w immanentnych aktach. Jednym z nich jest właśnie owa wsobna odpowiedzialność, która działając pozornie zewnątrz ma na celu przede wszystkim zaspokojenie podmiotu. Imperatyw kantowski został zniesiony, wbrew pozorom podmiot nie działa dla innego, lecz używa go jako środka – utylitarnie i pragmatycznie – do określenia samego siebie jako podmiotu odpowiedzialnego, podmiotu etycznego. Etyka Levinasa czy Mouniera jest absolutnie nieobecna w podmiotowych działaniach. Wydaje się, że jest tak przede wszystkim dlatego, że wszelkie działanie religijne jest w myśl krytyków upolityczniane, myśl postsekularna nie jest myślą religijną lecz ontoteologiczną lub wprost teologiczno-polityczną, z wyraźną dominantą polityki. Na dobrze znanych przykładach Darfuru czy arabskich powstań widać, że świat nie zamierza ingerować tam gdzie jest to politycznie nie wskazane choćby wartości ludzkie były w dużej mierze zagrożone. A mówiąc świat nie mamy na myśli niczego innego jak tylko indywidualnych ludzi którzy, nie chcą się angażować, nie chcą brać odpowiedzialności. Współczesne figury myślenia mają religijno-polityczne konotacje: terrorysta, arab, muzułmanin, Żyd, ekolog, fundamentalista, wojna, rewolucja i te nieco bardziej abstrakcyjne: nagie życie, biopolityka państwo dyscyplinarne, multitudine, wydarzenie, stan wyjątkowy, agon, als ob, hegemoniczność. Myślenie takimi figurami, będącymi figurami liminalnymi, wskazującymi na więcej niż jedną alternatywę uniemożliwia formowanie się stabilnej sytuacji i kieruje działania podmiotu w stronę zachowań politycznych raczej niż religijnych. Główny problem leży jednak w tym, że takie myślenie -zasadniczo myślenie ze wszech miar utopijne, gdyż wszystkie te figury nie są do końca zrealizowane we współczesnym świecie, są albo in statu nascendi albo in potentia – nie pozwala na wyartykułowanie konkretnych i ogólnie przyjmowanych norm i zasad. Dominacja indywidualizmu nie dopuszcza zresztą do konsolidowania się żadnych przestrzeni konkretności i pewności, a jeśli się takie ukażą, wskazuje się na nie jako na przestrzenie potencjalnie destrukcyjne. Tym, co jest dopuszczalne, to wyrażenie swoich poglądów, zmanifestowanie ich ale tylko w dwóch

sytuacjach: gdy zdecydowanie występują przeciw porządkowi obecnego stanu rzeczy lecz jednocześnie będąc w jego obrębie lub gdy deklaracja podmiotu ma charakter tymczasowy i istnieje realna możliwość rozwiązania problemu (lub jego ukrycia). Bunt i innowacja są dopuszczalne, gdy nie przekraczają granic kultury, w której się pojawiają a jednocześnie są akceptowane, jako działania tylko i wyłącznie polityczne a nie religijne. Działania polityczne jednak powinny być działaniami wydarzeniowymi, opartymi na wierności w sensie Badiou, jednakże często są one tylko działaniami manifestującymi obecność danego podmiotu w określonej przestrzeni, są zatem działaniami estetycznymi. Wyartykułowanie kwestii religijnych również traktowane jako manifestacja poglądów politycznych jest gestem estetycznym raczej niż etycznym. Dopiero, kiedy podmiot podejmie decyzję o przynależeniu do tej instytucji na jej prawach a nie na podstawie swoich pragnień, będzie można mówić o pełnym religijnym i etycznym akcie a nie tylko estetycznym i politycznym performansie. Jednakże wymaga to wiary czyli wysiłku pracy nad sobą lecz nie dla siebie, co dla współczesnej jednostki jest nie do zniesienia. Możliwością uzyskania mimo wszystko pewnego aspektu religijnego, który w życiu podmiotu musi być obecny jest dowolnie wybrana lub dowolnie skonstruowana religia indywidualna. Taki termin już sam w sobie jest oksymoronem. Religia powinna być stabilnym i pewnie określonym systemem norm, dzięki którym jednostka znajduje oparcie w trudnych momentach, dającym podstawy do dalszego funkcjonowania. Współczesność definiuje religię jako dowolne wybory spośród wielu dostępnych przestrzeni norm i definiuje ten rodzaj religii jako ponowoczesny, indywidualny, postmodernistyczny. Problem polega na tym, że tego typu myślenie nie uwzględnia faktu, że religia nie może funkcjonować poza pewną strukturą, nie może być tworem dowolnym. Zaakceptowanie kilku rozmaitych form religijnych pochodzących z różnych systemów, nie tworzy jakiegokolwiek spójnego obrazu, jednostka nie jest w stanie zbudować sama, może co najwyżej wciąż go tworzyć i przekształcać, zależnie od swoich potrzeb. Dlatego w tym wypadku lepiej mówić o duchowości niż używać terminu religia. Dla nas jednak właściwym określeniem będzie porządek estetyczny, przejawiający się w estetyzacji przestrzeni

religijnej. Duchowość współczesna nie jest duchowością przednowoczesną, rozumianą jako fragment i dopełnienie religii, swego rodzaju pogłębienie wiary. Współczesność w swym ekonomicznym paradygmacie oferuje wielość duchowości a ich porzucenie i ponowne „zaangażowanie” nie stanowią problemu. Transcendencja nie jest tu rozumiana tylko jako Bóg lub jakakolwiek boska siła ale jej rolę może pełnić dosłownie wszystko. Sacrum przejawiając się wszędzie, sprawia że wszystko jest religijne i duchowe, co albo wprowadza obecny wiek faktycznie w epokę neoplemienną albo jest po prostu niemożliwe i pod pojęciem sacrum rozumiemy już zbyt dużo kulturowych zależności a zbyt mało prawdziwie religijnych cech. Tym samym podmiot podporządkowuje się dwóm założeniom: po pierwsze to on nadaje miano świętości przedmiotom życia codziennego oraz zakłada racjonalne postępowanie w myśl modelu ekonomicznego, ponieważ estetyzowana numinotyczność, to w zasadzie ekonomiczny rynek dóbr. Podmiot nadający formę hierofaniczną dowolnym obiektom i formom życia społecznego zaprzecza istocie transcendencji jako takiej, nie jest ona już transcendencją lecz immanencją, formowaną i tworzoną przez podmiot, jest jego performansem. Kreując własną przestrzeń duchową podmiot odmawia pojawieniu się świętości, nie ma tu mowy o tym, by mógł ją dostrzec jako odmienną od własnej przestrzeni, ponieważ w dużej mierze on sam ją tworzy, jako idolatryczną metaksę – taką transcendentną stronę posiada zarówno klasyczna religia jak i pilates. Z drugiej strony założenie, że podmiot działa jako racjonalny konsument na rynku dóbr religijnych musi zakładać, że podmiot wie, co kupuje szacując zyski i straty, jednocześnie będąc uwikłany w cały aparat marketingowy. Jednak w sferze duchowej podmiot, z założenia nie może działać racjonalnie tylko emocjonalnie, inaczej ekonomia nie różniła by się niczym od religii. Działanie emocyjne nie umożliwia racjonalnego wyboru lecz wybór doraźny, impresyjny a wręcz estetyczny. Formułowanie jakichkolwiek żądań nie dotyczy tu kwestii odpowiedzialności i etyki za innego i dla innego lecz zaspokojenia swoich pragnień samorealizacji i duchowego spełnienia. Jeśli nawet religia jest towarem, to nie tym, o który się targuje, wycenia i rozważa koszty lecz raczej czymś, co jest brane bez żadnego zastanowienia, jako zaspokojenie potrzeby właśnie tu

i właśnie teraz. Dzięki takim zabiegom mamy do czynienia z podmiotem bezrefleksyjnym, odzywa się raczej tylko strona emocjonalna. Jednakże znów nie odnajdujemy tu wiary – jeśli wybrana droga duchowa jest zbyt trudna usprawiedliwiając się przed sobą a nie przed transcendencją – podmiot wycofuje się do swojej przestrzeni ‘pomiędzy’ i podejmuje poszukiwania kolejnej estetyczności.

Bibliografia

- Agamben Giorgio, 1991, *Language and Death: the Place of Negativity*, trans. K.E. Pinkus, M. Hardt, University Minnesota Press, Minneapolis-London
- 1995, *Idea of Prose*, trans. M. Sullivan, S. Whitsitt, State University of New York Press, New York
- 1999, *Potentialities. Collected Essay in Philosophy*, trans. D. Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford
- 2005, *State of Exception*, trans. K. Attell, University of Chicago Press, Chicago
- 2006, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa
- 2008a, *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa
- 2008b, *Co zostaje z Auschwitz*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa
- 2008c, *Le regne et la gloire. Pour une genealogie theologique de l'economie et du gouvernement*, trad. J. Gayraud, M. Rueff, Editions du Seuil, Paris
- 2009, *The Signature of All Things. On Method*, trans. L. D'islante, K. Attell, Zone Books, New York
- 2009, *What is Apparatus? And Other Essays*, trans. D. Kishik, S. Pedatella, Stanford University Press, Stanford
- 2011, *The Sacrament of Language. An Archeology of the Oath*, trans. A. Kotsko, Stanford University Press, Stanford
- Arystoteles, 1980, *O duszy*, PWN, Warszawa
- Augé Marc, 2010, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymowski, PWN, Warszawa
- Badiou Alain, 2006, *Logiques des mondes*, Editions du Seuil, Paris
- 2010, *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo UJ, Kraków
- Baudrillard Jean, 2005a, *O uwodzeniu*, tłum. J. Margański, Sic!, Warszawa
- 2005b, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa
- Beck Ulrich, 2002, *Spółczesność ryzyka*, tłum. S. Cieśla, Scholar, Warszawa
- Benjamin Walter, 1996, *Selected writings, 1913-1926*, Vol. 1, trans. M. Bullock, M.W. Jennings, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London
- 2002, *Selected writings, 1935-1938*, Vol. 3, trans. E. Jephcott, H. Eiland and others, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London
- 2003, *Selected writings, 1938-1940*, Vol. 4, trans. E. Jephcott and others, Belknap press of Harvard university press, Cambridge-London

- Benveniste Emile, 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-europeenes, Pouvoir, droit, religion*, t. 2, Les Editions de Minuit, Paris
- Berger Peter, Luckmann Thomas, 1983, *Spoleczne tworzenie rzeczywistosci*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa
- Berger Peter, 1997, *Święty baldachim*, tłum. W. Kurdziel, Nomos, Kraków
- Deleuze Gilles, 1969, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris
- Douglas Mary, 2007, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, PIW, Warszawa
- Dupre Louis, 1994, *Głębsze życie*, tłum. M. Tarnowska, Znak, Kraków
- Eliade Mircea, 1999, *Sacrum i profanum*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa
- Fischer-Lichte Erika, 2008, *Estetyka performatywności*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Księgarnia Akademicka, Kraków
- Freud Sigmund, 1997, *Pisma psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa
- Garfinkel Harold, 2007, *Studia z metodologii*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa
- Giddens Anthony, 2001, *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa
- Halsbwach Marice, 2008, *Spoleczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, PWN, Warszawa
- Kantorowicz Ernst, 2007, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, A. Krawiec, PWN, Warszawa
- Kirby Alan, 2009, *Digimodernism*, Continuum, London-New York
- Luckmann Thomas, 1996, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Nomos, Kraków
- Gitling Maciej, 2010, *Wpływ globalizacji na edukację współczesnej młodzieży [w:]
Młodzieżna politika: problemy ta perspektywy*, Drohobycz
- Marion Jean-Luc, 1996, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków
- Mouffe Chantal, 2008, *Polityczność. Przewodnik krytyki politycznej*, Krytyka Polityczna, tłum. J. Abel, Warszawa
- Negri Antonio, Hardt Michael, 2004, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin Books, New York
- 2005, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kolbaniuk, WAB, Warszawa
- 2009, *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press
- Negri Antonio, 1989, *The Politics of Subversion. A Manifesto for the Twenty-First Century*, trans. J. Newell, Polity Press, Cambridge
- 2003, *Time for Revolution*, trans. M. Mandarini, Continuum, New York-London
- 2006, *Powrót. Alfabet biopolityczny*, tłum. M. Żakowski, Sic!, Warszawa
- 2008a, *The Porcelain Workshop. For a New Grammar of Politics*, trans. N. Wedell, Los Angeles, Semitext(e)
- 2008b, *Goodbye Mr. Socialism*, tłum. K. Żaboklicki, WAB, Warszawa
- Nietzsche Fryderyk, 2000, *Zmierzch bożyszcz czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków
- Otto Rudolf, 1999, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa
- Platon, 2005, *Uczta [w:] Platon, Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty
- Schechner Richard, 2006, *Performatyka. Wstęp*, tłum. T. Kubikowski, Ośrodek badań twórczości Jerzego Grotowskiego i poszukiwań teatralno-kulturowych, Wrocław

- Schmitt Carl, 2000, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Znak, Kraków
- Taylor Charles, 2002, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Znak, Kraków
- Turner Victor, Turner Edith, 2009, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, tłum. E. Klekot, Wydawnictwo UJ, Kraków
- Turner Victor, 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Rituals*, Ithaca, Cornell University
- 1988, *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York
- 2005a, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Rusakiewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków
- 2005b, *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, tłum. M. i J. Dziekanowie, Volumen, Warszawa
- 2010, *Proces rytualny*, tłum. E. Dżurak, PIW, Warszawa
- Van der Leeuw Gerardus, 1997, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa
- Van Gennep Arnold, 2006, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa
- Vattimo Gianni, 2006, *Społeczeństwo przejrzyste*, Wydawnictwo Naukowe TWP, Wrocław

Summary

The primary issue raised in my book is an analysis of few figures of thinking. Using anthropological tools, like Victor Turner's conception of liminality, author tries to scrutinize main philosophical concepts. The discussion is based mainly on the concepts of such authors as Giorgio Agamben, Alain Badiou and Antonio Negri. In our contemporary discourse one can find many ideas derived from these thinkers such as: state of exception, profanation, event, multitude to mention a few. However these concepts come from different contexts that have one common point – they are liminal concepts. Every one of them is composed of two opposite terms and for that reason is capable to act like a specific space. That space is called by Victor Turner as “betwixt and between” and this is exactly the liminal space that can be recognized in ritual behavior. Main idea is that political and theological concepts of Badiou or Agamben may be perceived as this kind of liminal space. Moreover, this space can be understood not only as ritually created space, but also as strictly social one. Therefore whole socially constructed reality may be seen as liminal space. If we agree with that hypothesis, that would help us to explain contemporary culture as postmodern, fluid place “between” in opposite to regular, total space of modernity. Liminal space can be understand as media-space or net-space, and is totally different from modern space. But the most important implication is that liminal space of contemporary culture is aesthetic not ethic space, what means subject doesn't need to make any moral but only aesthetical decisions.

Indeks osobowy

A

Agamben, Giorgio 14, 30, 40-42,
47-49, 63, 66, 81, 83, 84, 89,
94, 101-103, 106-125
Arystoteles 31, 32, 58, 108
Augustyn, św. 58
Augé, Marc 19
Austin, John 29, 30, 37

B

Bach, Jan Sebastian 63
Badiou, Alain 14, 16, 30, 31, 39,
43, 48, 59, 63, 64, 66, 69,
73-75, 77-79, 83, 84, 89, 97,
103, 112, 130
Baudrillard, Jean 37, 60
Beck, Ulrich 20
Benjamin, Walter 13, 27, 39, 102,
106, 112-114, 119, 122, 124
Benveniste, Emile 9, 10, 30
Berger, Peter 10, 17-29
Bergson, Henri 72
Burke, Kenneth 15

C

Cage, John 39
Castells, Manuel 95
Cobbett 9

D

Deleuze, Giles 37, 38, 63, 69, 75,
77, 78, 83
Derrida, Jacques 30, 63
Douglas, Mary 16, 17
Dupre, Louis 12, 13

E

Eliade, Mircea 10

F

Fischer-Lichte, Erika 17, 29, 30,
39, 40, 42
Foucault, Michel 46
Freud, Sigmund 15, 59, 60, 62

G

Garfinkel, Harold 56
Gennep, Arnold van 15, 36, 38, 111
Giddens, Anthony 20
Gitling, Maciej 104
Goffman, Erving 59
Guattari, Felix 37

H

Habermas, Jürgen 54, 56
Halsbwach, Maurice 47

Hardt, Michael 14, 70, 72-75, 77,
80-83

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
59, 77

J

James, Wiliam 13

K

Kant, Immanuel 15, 81

Kantorowicz, Ernst 44, 45, 81, 83

Kartezjusz 61, 62

Kirby, Alan 104

L

Lacan, Jacques 33, 60, 62

Laclau, Ernesto 14, 54, 76, 89

Laktaniusz 9

Latour, Bruno 48

Le Bon, Gustaw 65

Leeuw, Gerardus van der 10

Lenin, Włodzimierz Ilicz 58-60,
62, 77

Levinas, Emmanuel 129

Levi-Strauss, Claude 16

Levy-Bruhl, Lucien 21

Luckmann, Thomas 19, 20, 29

Luter, Marcin 62

M

Marion, Jean-Luc 33, 43

Marks, Karol 59, 60, 77, 83, 105

Mirimanoff, Dymitr 74

Mouffe, Chantal 55, 56, 84

Mounier, Emmanuel 129

N

Negri, Antonio 14, 65-70, 72-75,
77-90, 98, 100, 101, 103-105

Nietzsche, Fryderyk 12, 13

O

Ortega y Gasset, Jose 65

Otto, Rudolf 10, 11, 14, 15, 21,
26

P

Platon 32, 33, 58

R

Ranciere, Jacques 14, 68, 75, 78,
88, 89

Ricouer, Paul 30

Rimbaud, Artur 68

S

Schechner, Richard 16, 17, 37,
107

Schmitt, Carl 44-47, 49-51, 54,
55, 81, 83, 117

Schoenberg, Arnold 63

Scholem, Gershom 27, 101, 102

Spinoza 60, 72, 83

T

Taylor, Charles 13, 14, 40

Tomasz, św. 58

Turner, Victor 10, 15-17, 29, 36,
37, 83, 107, 111

V

Vaihinger, Hans 13
Valandier, Paul 44, 83
Vattimo, Gianni 38, 41, 91
Voeglin, Eric 53

W

Weber, Maks 83

Z

Zizek, Slavoj 59, 76, 89