

Maciej Nowak

Wyspa strachów Führera : utopia jako śmiertelne zagrożenie, które nigdy nie przychodzi

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 2 (29), 43-64

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wyspa strachów Führera. Utopia jako śmiertelne zagrożenie, które nigdy nie przychodzi

W niniejszym szkicu pragnę przywołać pojecie i figurę utopii, którą potraktuję szerzej jako mit referencyjny położenia egzystencjalnego i ideologicznego człowieka na każdym etapie rozwoju jego kultury i cywilizacji. „Utopię”, a konkretnej „utopijność”, potraktujemy jako nieodzowny element formacji mitycznej człowieka. W naszej refleksji założymy, że utopijność przynależy do domeny fantazji łączącej w sobie porządek zamysłu indywidualnego (na przykład, wizji jednego autora) oraz symboliki właściwej dla świadomości zbiorowej (na przykład, projekcji mądrości poetyckiej w rozumieniu Giambatisty Vico)¹. Refleksja nad utopijnością, czy utopią w tym – szerszym – sensie, jest pod wieloma względami konieczna. Nie mamy wątpliwości, że przyszło nam żyć w czasach radykalnego przełomu postaw światopoglądowych. Czas ten to okres, lub – by przywołać retorykę Heglowską – „moment” erozji lub stopniowego „znoszenia” systemów wartości bezwzględnie podporządkowanych porządkowi symbolicznemu ojca. Twierdzi się powszechnie, że wiek XXI otwiera nową erę, w której zasadniczą rolę ma odegrać kobieta, a oficjalne aspiracje społeczne sprzyjają jej mentalności, wyobraźni i konstytucji emocjonalnej. Naturalnie, enuncjacja owego zniesienia i nastanie nowego porządku ma w naszych rozważaniach charakter roboczy i symboliczny. W myśl logiki psychoanalizy, cywilizacja, jako byt kulturowy, uspołeczniony, uzależniony od mechanizmów politycznych i gospodarczych, zasadniczo opiera się na porządku symbolicznym. Faktu tego nie można zmienić, czy też zrewidować. Gdy mówimy o nastaniu nowego porządku, (porządku matczynego, kobiecego) w istocie ulegamy sugestii apeli współczesnej ideologii, a więc posługujemy się patetycznym uproszczeniem. Bezpieczniej będzie zatem odczytać ów przełom z perspektywy dialektyki mitu, mitologii i wspomnianej już fantazji. Celem naszej dyskusji jest rewizja wizji utopijnej właściwej dla ideologii patriarchalnej, oraz „utopijności” właściwej dla ideologii nowej, zapowiadającej radykalne sfeminizowanie świata w najbliższej przyszłości.

W niniejszym szkicu skupię się na najbardziej oczywistych różnicach wspomnianych tendencji reżimów światopoglądowych. Różnice te dotyczą charakteru i sposobu kreowania systemu represji społecznej i politycznej. Stwierdzamy więc,

1. Giambatista Vico, *New Science*, przeł. David Marsh, Penguin Books, London 2001, s. 138.

że kluczowym narzędziem dla sprawowania władzy nad jednostką w reżimie ojcowskim są apele utrzymujące jednostki w stanie niepokoju, lęku, zawstydzenia. Przez tysiąclecia, człowiek miał służyć idei, różnymi sposobami był zmuszany do wysiłku i realizacji wysublimowanych celów. W kulturze patriarchalnej przyjemność jest wrogiem człowieka i duszy, porządni obywatele musieli, w pierwszej kolejności, nauczyć się trzymać wszelkie popędy na wodzy. W porządku nowej ideologii stymulacja negatywna (poczucie wstydu, dyskomfortu w razie odstępstwa od postępowania ortodoksyjnego) ustępuje motywacji pozytywnej (wyrozumiałość wobec siebie i własnych niedoskonałości, powszechna dostępność środków, w tym środków farmakologicznych na wszystkie dolegliwości ciała i ducha itp.). Nie pragnę zajmować się szczegółowo kulturowymi i psychologicznymi zagadnieniami „nowego porządku”. Mówimy przecież o rzeczywistości bieżącej, rozwijającej się, postępującej, odgrywającej (raczej niż piszącej) swoje narracje i spektakle utopijne wieloma i językami i na wielu poziomach apelu społecznego. W dalszych rozważaniach, jedynie zasygnalizujemy problematykę utopijności współczesnej i potraktujemy ją jako dialektyczną przeciwagę w dziele prezentacji i odczytania klasycznych narracji utopijnych. Konkretniej, interesują mnie subtelne mechanizmy represji psychologicznej i politycznej, za pomocą których autor wizji utopijnych lub wykreowana przez wizję tę główna figura władzy (np. *Führer*) – rzekomo – utrzymuje, lub pragnie zaprowadzić, idealny porządek w swoim państwie, wspólnocie, grupie itp.

W sferze refleksji nad psychologią represji, po pierwsze, zainteresuje nas idea, tak zwanej, miłości wspólnotowej, w istocie systemu podsycania poczucia zagrożenia wśród jej podmiotów oraz ofiarowania im niezawodnej opieki i ochrony przed wewnętrznym lub zewnętrznym wrogiem. W pewnym sensie, podstawowym filarem każdej utopii ostatecznie staje się zmyślna ideologia, która nie uszczęśliwia człowieka, a – niemal skrajnie – dyscyplinuje poniekąd zawsze zawodny czynnik ludzki. Po drugie, typowy, tradycyjny projekt utopijny jest koncepcją jednego autora, co uzasadnia tezę Tomasza Hobbesa i Gustawa Bona, że nie było i nie będzie takiej grupy społecznej, której inteligencja zbiorowa dorówna inteligencji indywidualnej. Po trzecie, utopię zwykło się przedstawiać, czy też wyobrażać sobie, jako świat oglądany z pewnego, bezpiecznego dystansu. Utopia to figura, temat i przedmiot narracji, która w wizjach utopisty jawi się jako rzeczywistość odpowiednio pomniejszona, uproszczona. Doskonale zorganizowany świat zdaje się dziełem umysłu pogrążonego w ułudzie i ignorancji. W wizji utopisty nie ma miejsca na dyskusję i opis zbyt szczegółowy. Jako topos, obraz, rozbudowana metafora, utopia przypomina sztucznie „zmechanizowany” organizm. Najbardziej przekonującym plastycznym analogonem utopii jest mapa i makieta, której wszystkie elementy są ruchome i pozostają do dyspozycji wyobraźni autora, wizjonera, wodza (*Führera*).

Tym, co daje nam najbardziej do myślenia w świecie współczesnym, jest fakt, że zmniejsza się znaczenie *episteme* – i wpływ wiedzy w ogóle – na kształtowanie postaw moralnych człowieka. W większości przejawów życia społecznego i kulturowego zwiększa się natomiast rola Wyobraźniowego, czyli porządku obrazów i fantazji². Porządkowi obrazów towarzyszy materialistyczny apel zachęcający do korzystania z życia; przyjemność jako taka oraz środki dostarczające rozkosz, stały się dobrem i celem ludzkości. Ogólnie, przynajmniej oficjalnie, aspiracje ludzkości detronizują ojca i jego surowe prawo. Interpelacje właściwe dla nowego porządku rzeczy zachęcają do konsumpcji, anonsują erę „kobiecości”, dobrobytu materialnego, ciała, itd. W przeciwieństwie do patriarchy, kobieta żąda rzeczy natychmiast; „esencja” i „porządek stały” trwałość ma w jej wysłowieniu wartość instrumentalną, a więc głównie retoryczną. Ojciec kalkuluje, oszczędza, walczy o trwałość i konsekwentność wartości w świecie niedoskonałości i błędów natury, profanujących boski świat idei. Kobieta żyje i reaguje szybko w świecie tego, co Richard Rorty (twórca terminu ironistki liberalnej) nazywa przygodnością³. Uwaga bądź przytomność odpowiadająca temu ostatniemu reżimowi głównie uwrażliwia się na potrzeby i zadania bieżące. Człowiek współczesny w nowej aksjologii – mocno uwarunkowanej nie mentalnością religijną a dyskursem psychologii – nie wstydy się swoich potrzeb, przez stulecia nazywanych niższymi lub zwierzęcymi.

W porządku cywilizacji kobiety – osobiste „widzimi się”, spontaniczność decyzji (kupujemy na raty, jedziemy na wakacje w trybie *last minute*) nie noszą znamion zachowania nieprzykładanego, pozbawionego zmysłu i tak zwanej trzeźwej kalkulacji. Cywilizacja kobiety uśmierza ból egzystencjalny i tłumi poczucie winy i lęk naturalnie wpisane w pokłady jaźni, poprzez najbliższe, poręczne, często nazbyt doraźne, rozwiązanie. Podobnie dyskurs krytyczny nowego światopoglądu, bez kompleksów powraca do prostej dualistycznej retoryki dobrego, życiodajnego ciała oraz „złego” skompromitowanego, świata idei patriarchalnych. Dyskursem nowym rządzi patos, patos życiodajnego łona i wielofunkcyjnej piersi, i to śmiało znajdujący wyraz w bombastycznej metaforze. Dialektyka małych praktycznych spraw jest poważna, kobieta zaangażowana zabiera się do dzieła z poważną miną – humor i dowcip to kwestie niegodne uwagi, gdy w grę wchodzi bój o godność łożyska życia i jego nosicielki.

Nieobcy wydaje się w wysłowieniu tym przytomny, lub półprzytomny, regres do tonacji heroicznej podmiotu – bohaterskiego, wyzwolonego od kodu moralnego

2. Magdalena Błędowska, *Słownik pojęć Lacanowskich*, w: Sławomir Masłoń, *Coetzee*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 361.

3. Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 25.

honoru, pogardzającego modelami czystości. „Kobieta” Helen Cixous i Adrienne Rich chce być chimera, pragnie kochać miłością homoerotyczną, chce znaczyć więcej niż ktoś kto sumiennie wykonuje polecenia innych⁴. Podmiot współczesny jest niefaliczny; niczym Meduza, ma wzbudzać szacunek, jeśli nie lęk i odrazę w sercach falicznych bohaterów⁵. Nad projektami ekspresji kobiecej i feministycznej nie czuwa duch uniwersalistycznej estetyki czy też, jakby powiedział oświecony klasycysta, zdyscyplinowane poczucie smaku. Oczywiście nie twierdzimy, że myśl feministyczna i feminizująca, jako dominanta ideologiczna wyparła czy też zniósła (w sensie Heglowskim) myśl i dyskurs patriarchalny. Istotą współczesnego porządku jest erozja czy też „zniesienie” dyskursu akademickiego czy humanistycznego jako takiego. O ile w XIX wieku i jeszcze w pierwszej połowie XX wieku wierzono otwarcie lub skrycie w zasadę porządkującą inteligibilną rzeczywistość (zasadę uzasadniającą marzenie o tym, co Rorty nazywa *super-science*), człowiekowi XXI wieku najwidoczniej niepotrzebna jest żadna idea jednocząca jego wysokie i przyziemne aspiracje⁶. Kondycja współczesności wskazuje na to, że człowiek może żyć szczęśliwie wśród swobodnie lewitujących porządków niezobowiązujących wartości.

Osiągnięcie tej płynności aksjologicznej prawdopodobnie nie byłoby tak efektywne bez Internetu, czyli systemu ewoluującego z tego, co Stuart Moulthrop nazywa w publikacji z 1991 hipertekstem⁷. Rzeczywistość potwierdza, że nadzieje, ale także obawy Stuarta Moulthropa były uzasadnione. Nad systemem globalnym pozbawionym centrum łatwo stracić kontrolę. System ten także w mniejszym stopniu niż przewidywano w latach dziewięćdziesiątych, przysłużył się promocji wiedzy. Internet najlepiej ze wszystkich znanych człowiekowi mediów umożliwił transfer fantazji, także jako towaru. Ostatecznie, ogólnie rozumiana medialność, szybka i dynamiczna jak nigdy dotąd, spełnia znacznie ważniejszą rolę niż informacja.

Nietrudno zinterpretować narracje utopijne właściwe dla nowej rzeczywistości i jej kultury jako antyutopię. Poczucie wyzwolenia jaźni indywidualnej w sieci

4. Adrienne Rich (1980) postuluje continuum miłości lesbińskiej jako analogon prawdziwej, „głębokiej” miłości kobiecej, a więc miłości kobiety do kobiety. Por. Adrienne Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, w: *Feminism and Sexuality*, red. Stevi Jackson, Sue Scott, University of Columbia Press, New York 1996, s. 130–141.

5. Por. Helen Cixous, *The Laugh of the Medusa*, przeł. Paula i Keith Cohen, „Signs”, Summer 1976, Vol I, s. 875–893.

6. Filozofia miała być „super-science” wieku ostatnich filozofów systemowych. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism, Essays 1972–1980*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, s. 147.

7. Stuart Moulthrop *You Say You Want a Revolution? Hypertext and the Laws of Media*, „Postmodern Culture”, Volume 1, Number 3, May 1991 (źródło: <<http://muse.jhu.edu>>)

jest pozorne. Sieć jest nie tylko fałszywą wolnością na permanentnym podglądzie i podsłuchu, ale wręcz nonszalancko narzuca formy komunikacji oraz w dużej mierze dyktuje tempo życia każdemu użytkownikowi. Sieć z czasem uzależniła swoich użytkowników od produktów umożliwiających płynne korzystanie z jej zasobów (Google, Facebook, oprogramowanie Microsoft). W odczytaniu lewackim, ideologia i wartości współczesne po prostu wyręczają się mitologią kobiecej eudajmonii, światopoglądowi zapewniającemu przetrwanie cywilizacji, której rozwój całkowicie uzależniony jest od sukcesu dynamicznej konsumpcji. Jednakże interpretacja marksistowska, na przykład Żiżkowska, nie zmieni faktu, że musimy żyć w świecie obowiązkowego uszczęśliwiania siebie przez kupowanie, zażywanie i zaciąganie długów. Slavoj Žižek nie może być niczym innym dla świata niż ciekawostką, filozofem, który mówi i prawi, „jak to filozof”, rzeczy niezrozumiałe a już na pewno niepraktyczne. Potraktujmy cywilizację kobiecości fenomenologicznie, czyli jako fakt jednoznacznie zaistniały w świadomości milionów istnień ludzkich. W nowym życiu, życiu całych generacji – i to niekoniecznie jednostek nieskalanych wykształceniem – krytyka akademicka, filozofia, humanistyka nie odegra istotnej roli. Gdy media są źródłem informacji i komentarza, którego charakter i treść zdefiniowane są przygodnością – zanika zasada hierarchiczności rejestrów. W przestrzeni tej każdemu wolno mieszać wszystko z wszystkim, wierzyć w terażniejszość wyzwoloną od historyczności i racjonalnej przyczynowości.

W porządku ojca i w wyobraźni utopijnej właściwej dla tradycyjnego porządku rzeczy, najważniejszy jest porządek, klarowność idei dyktującej funkcje i cele wspólnoty. Powinnością każdego członka wspólnoty jest bezdyskusyjne podporządkowanie się prawu. W narracji utopijnej, autorytet i instytucje wyższe państwa są dobrze widoczne w przestrzeni publicznej. Głos ojca także odzywa się jako sumienie (ojciec zinterioryzowany). By być kochanym, obywatel utopii musi okazywać autorytetowi należyty szacunek. Ojciec domaga się od swych synów poświęcenia, nieustannej pracy. Uszczęśliwienie jednostki w tych warunkach znaczy tyle, co podporządkowanie jego woli: idei utopii i jej celom wyższym jako organizmowi bezosobowemu. Rolą ojca, wodza, męża stanu jest, w sposób mniej lub bardziej jawny, trzymanie obywateli w stanie lęku (bogobojności) i wykorzystanie lęku, a przede wszystkim energetycznego potencjału człowieka działającego w świadomości zagrożenia, do zacieśniania więzi między członkami wspólnoty.

Heidegger pojmuje lęk jako modus położenia. „Lękać się może tylko byt, któremu w jego byciu o nie samo chodzi. Lękanie się otwiera zagrożenie tego bytu, jego zdanie się na siebie samego. Lęk odsłania zawsze – chociaż ze zmienną wyrażnością – jestestwo w byciu jego „tu oto”. Kiedy lękamy się o swój dom,

to nie przeczy to podanemu wyżej określeniu o „co lęku”⁸. Lękanie jest zawsze lękaniem się „przed czym”, a więc jako stan dyskomfortu psychicznego, ma na uwadze zbliżające się niebezpieczeństwo. Z pięciu cech lękania się omawianych w tej refleksji, wszystkie łączy odniesienie do czegoś niosącego i przybliżającego zagrożenie. Lęk jest powiązany z jestestwem, dzieli z nim kontekst, „jakoś” promieniuje szkodliwością. „To coś szkodliwego jako groźne nie jest jeszcze w dającej się ovladnąć bliskości, ale zbliża się”⁹. Silnie poetyzujący namysł Heideggera sugestywnie upiera się w upatrywaniu się źródła lęku w samym podmiocie, czyli w jestestwie. Czynnikiem niebezpieczeństwa wzbudzający lęk czy strach przychodzi, zbliża się, ale – co ważne – wcale nie musi nadejść. Heideggerowska interpretacja lęku, modusu który dzielimy z całą resztą świata zwierzęcego, otwiera możliwości spojrzenia na temat z perspektywy nerwicy. Nerwica komplikuje proste relacje emocjonalne człowieka z otoczeniem, jest zatem lękiem głęboko „zinternalizowanym”, zalegającym w nieświadomości. Trudno się nie zgodzić, że lęk utrudnia socjalizację lub sprawne myślenie i wyciąganie wniosków, jest zatem czynnikiem alienującym ja ja od innych. Oczywiście musi istnieć gradacja intensywności i jakości lęku, siłą rzeczy, muszą istnieć także pokrewne mu położenia: przestach, groza, przerażenie. Tak jak wspomnieliśmy, położenia nacechowane gwałtownością niweczą refleksyjność i sprawiają, że zbudowanie trwałych, czytelnych relacji między jestestwem i rzeczami jest niemożliwe. Możliwym natomiast jest budowanie całych światopoglądów, związków sympatii i antypatii, topografii działań w warunkach lękania się lub, jeszcze częściej, działań by za wszelką cenę, uniknąć tego stanu.

Zagadnienie lęku oraz historii uspołecznienia jako ucieczki od lęku, prowadzi nas do tajemnic zachowań zbiorowych, naturalnie uwarunkowanych pobudkami zarówno świadomymi jak i nieświadomymi. W kwestii psychologii kolektywnej Freud, między innymi, dochodzi do wniosku, że poczucie uspołecznienia polega na konwersji postaw wrogich na przyjazne¹⁰. By zachowujące się egoistycznie jednostki skonsolidowały swoje siły jako grupa, muszą zidentyfikować się z przywódcą (naczelnikiem, guru lub ideą)¹¹. W refleksji nad strukturami odczuwania zbiorowości Freud oddaje, choć niekoniecznie wylewnie, hołd Gustawowi Bonowi, autorowi klasycznej teorii psychologii zachowań tłumu. Freud zgadza się

8. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 200–201.

9. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 200. Por. Strach (*fear*) u Locke’a to dyskomfort umysłu na myśl o czymś, co ma się wydarzyć w przyszłości. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Prometheus Books, New York 1995, s. 162.

10. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, przeł. James Strachey, The Hogarth Press, London 1948, s. 88.

11. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, s. 21.

z Bonem, że dołączenie jednostki do bytu kolektywnego, zwłaszcza bezładnego tłumu, czyni ją po pierwsze bezpiecznie niewidzialną, po drugie daje jej poczucie bezkarności oraz przyzwolenie na wyzwolenie emocji i uczuć, w tym potencjalnie negatywnych. Po trzecie, poziom inteligencji świadomości zbiorowej jest zawsze niższy od poziomu tejże u poszczególnych członków grupy. Swobodna fluktuacja nastrojów w obrębie grupy a zwłaszcza tłumu osłabia zdolność samokontroli wpojonej jednostce przez normy zachowania cywilizowanego¹². Najważniejsze jest to, że działanie wspólne pozwala, a niekiedy wręcz narzuca, jednostce postępowanie wbrew jej zasadom etycznym. Grupa zwykle domaga się od członka szczerego i całkowitego zaangażowania oraz bezwzględności posłuszeństwa wobec swojej racji lub sprawy. Istnieje także zawsze możliwość bycia wykluczonym przez grupę. Stanie się to wtedy, gdy nie oddamy jej sprawie wszystkiego, co mamy i nie pokażemy wszystkiego, na co nas stać. Miejsce uskoku w otchłani wykluczenia, stanu lęku nigdy nie jest daleko – podobnie jak wszystko to, co grupą nie jest. Po za tym, każda grupa dba tylko o siebie; zwłaszcza w przypadku kościołów, sekt, czy grup wyznaniowych, gdy każda z nich mówi o „absolutnym” miłosierdziu bożym, w duchu wyklucza ciała zbiorowe, z którymi rywalizuje. W zachowaniach społecznych w ogóle należy założyć zatem, że pozytywne uczucia łatwo przeradzają się w uczucia i emocje negatywne. Podobnie jak w bliskich w związkach interpersonalnych, relacje w obrębie grup społecznych, zwłaszcza te silniejsze, na przykład, wiążące członka zwyczajnego z przywódcą, muszą zawierać zarodki resentymentu i wrogości¹³.

Zajmijmy się pytaniem o istotę wspólnotowości ukształtowanej na zaczynie retorycznym ku przestrodze, czyli na metodycznym wzniesieniu niepokoju i lęku. Zdaje się, że formy mityczne apelu tego rodzaju wpisują się w interpelacje ideologiczne właściwe dla dyktatury totalitarnej oraz reżimów wywiedzionych ze światopoglądów religijnych. Te pierwsze straszą złym Żydem lub imperialistycznym dywersantem, te drugie Szatanem¹⁴. We wszystkich tych przypadkach uosobienie zła pozostaje osobą nieobecną, a nieustannie podsycany lęk staje się bezpośrednią rzeczywistością interpelowanego. Religia operuje politycznie i praktycznie rzecz biorąc najbardziej skutecznymi środkami utrzymywania pod-

12. W tłumie cywilizowany człowiek ponownie staje się barbarzyńcą. Por. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, s. 14.

13. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, s. 54.

14. Obecność światopoglądu żydowskiego dla innych, polega na tym, że system ten odgórnie odrzuca możliwość fantazjowania o szczęśliwym, doczesnym życiu. Jedynie w Judaizmie stajemy twarzą w twarz z lękiem „prawdziwego”, traumatycznego jądra Prawa, czyli otchłanią pożądania Innego i dlatego nie możemy się ludzić, że człowiekowi dane jest szczęście na ziemi. Por. Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 2003, s. 123.

miotu w stanie nieustającego lęku. Zakłada się bowiem, że wyobrażenia światów piekielnych mocniej oddziałują na wyobraźnię wiernych aniżeli wyobrażenia egzystencji niebiańskich¹⁵. Nie jest dziełem przypadku więc, że księgi *Raju utraconego* Milтона poświęcone rebelii części aniołów przeciw Stwórcy oraz opisom otchłani piekielnych są literacko ciekawsze niż pozostałe części dzieła, a Szatan pozostaje w dziele tym najbardziej przekonująco zhumanizowaną postacią¹⁶. Inwencja bazująca na wyobraźni kosmologicznej i fantastycznej ma wyjątkowo szerokie pole do popisu. Skoro kres wszystkiego jest tajemnicą, człowiek tym bardziej podatny jest na sugestie i argumenty innych. W przypadku retoryki religii, obietnice i przestrogi są całkowicie nieweryfikowalne, pozostaje tylko wierzyć, zawierzyć słowom kapłanów i poczekać na śmierć.

W kulturze retorycznej chrystianizmu, w każdej epoce długiego panowania tego światopoglądu, daje się stwierdzić istnienie syndromu chronicznie niedostatecznego uwielbienia Boga. Przejawem próby wypełnienia tego niedostatku jest bezwarunkowy odruch obrony prawd religijnych przed złymi ateistami. To tak jakby ludzono się, że garstka wolnomyślicieli była w stanie wprowadzić zamęt wśród milionów chrześcijan, dla których wiara, a już na pewno nawyki językowe przez nią ukształtowane, stanowiły podstawowe odniesienie aksjologiczne w każdej dziedzinie życia. W *Wędrowce pielgrzyma* Johna Bunyana alegoryzowany bohater Chrześcijanin, w drodze Miasta Niebieskiego (na górze Syjon), spotyka duszę potępionego człowieka. Wizja przywołuje obraz postaci o kształtach ludzkiej zamkniętej w żelaznej klatce¹⁷. Myśl, że bezczynne trwanie w takim miejscu będzie trwać w nieskończoność (rzecz przypieczętowana wykrzyknieniem „Och wieczności!”) ma najwidoczniej wywołać wyobrazenie lęku o wyjątkowo cierpkim, klaustrofobicznym posmaku.

Bogobojuścią muszą się wykazać wszyscy uczeni chrześcijańskiego świata. W XVII i XVIII wieku, obsesyjna niemal obrona wiary przybiera postać, często dyskursywnie bardzo skrupulatnej, walki z ateizmem (w Anglii kojarzonym z poglądami Tomasza Hobbesa)¹⁸. W kulturze kaznodziejskiej przestrzega się,

15. Por. Lucian Krukowski, *Art and Concept: A Philosophical Study*, University of Massachusetts Press, Amherst 1987, s. 64.

16. Por. Klasyczna już apoteoza wyobraźni poetyckiej jako podstawowej zasady epistemologicznej umysłu. Geniusz poetycki jest naprawdę sobą jeśli obraża wyjąłowaną poetykę posłuszeństwa wobec prawa. Milton jako prawdziwy poeta jest najbardziej przekonujący, tym samym jako twórca czuje się najswobodniej, gdy snuje mityczną historię losów Szatana, a nie Zbawiciela. Por. William Blake, *Marriage of Heaven and Hell*, w: *The Poems of William Blake*, red. W.H. Stevenson, David V. Erdman, W.W. Norton & Company Inc., New York 1985, s. 107.

17. John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, Penguin Classics, London 1987, s. 79.

18. Ton wywodu apologetów wiary wybrzmiewa retorycznym oburzeniem, tak jakby marginalny ateizm śmiertelnie zagrażał absolutnie panującemu chrześcijaństwu. Argumenty

na przykład, przed powagą intencji Szatana, dlatego też nawoływanie do powagi przygotowuje stosowny nastrój pod właściwy apel ideologiczny. Cokolwiek by nie powiedzieć o tych systemach straszenia „na wyrost”, można założyć, że światopogląd człowieka bogobojnego stanowi optymalne rozwiązanie dla ustanowienia przytomnego balansu między lękiem, nieuchronnym towarzyszem życia, nadzieją na lepszą przyszłość oraz potrzebą perwersyjnego „fantazjowania sobie” o piekle i jego wieczystych kaźniach.

To, co łączy jednostki w ramach wspólnoty to wspólna sprawa, idea, często symbolicznie uobecniona w postaci przywódcy. Łatwo domyślić się, że ta szczególna postać reprezentuje autorytet ojcowski. Przywódca, naczelnik przyciąga i jednoczy jednostki na zasadach identyfikacji. Innymi słowy, „synowie” i „córki” upodabiają się do najjaśniejszej, najważniejszej postaci w swoim otoczeniu oraz powołani są do wspólnoty przez jego słowa. Pozytywny aspekt przyciągania w tym kontekście inspirowało Freuda do refleksji nad sublimacją popędu płciowego¹⁹. Jako członkowie wspólnoty darzymy się miłością, przetworzoną, wyrafinowaną, uspołecznioną energią Erosa, choć więź ta zawiera element młodzieńczego, poniekąd naiwnego, zauroczenia. Zakochanie, jak wiemy, wiąże się z przetworzeniem kwantu energii libido w obiekt pożądania. Wola identyfikacji z ojcem wyraża się w otwartości na emocje przeżywane w grupie, co idzie w parze z otwartością na introjekcję. To ostatnie polega na wchłonięciu i zatrzymaniu obiektu-matki, a konkretniej obiektu zastępującego ją lub idei skojarzonej z jej obecnością, w struktury identyfikacyjne ego. Zamysł nad tak pojętą miłością w kontekście psychologii grupowej wspomógł jest lateralną refleksją nad hipnozą, poniekąd zjawiskiem popularnym wśród pionierów psychologii przełomu XIX i XX wieku.

Hipnoza, w postaci popularno-mitycznej znana także pod nazwą mesmeryzmu, w wywodzie Freuda, istotnie, pozostaje tajemnicą umysłu²⁰. Jednak ów brak ostatecznego wyjaśnienia czym jest ów stan śnienia na jawie, nasuwa na myśl merytorycznie nośny wniosek. Może, mianowicie, powołanie do istnienia grupy, wyzwolenie siły przyciągania jednostek do przywódcy i wspólnej sprawy jest właśnie możliwe jedynie dzięki tajemnicy, niedopowiedzeniu, romantycznej nieścisłości, urokowi? Dołączenie do śniących na jawie, kochających się, często nieświadomie, jednostek, braci i siostr zjednoczonych wspólnym celem, obywateli pokrzepionych nadzieją zwieńczenia idyllicznych marzeń, jest możliwe

obrony wiary tendencyjnie interpretują postawy ateistyczne jako niezgodne z logiką i zasadami zdrowego rozsądku. Por. Richard Bentley, *A Confutation of Atheism from the Structure and Origin of Human Bodies*, Printed for Henry Mortlock, at the Phoenix, St Paul's Church-Yard, London 1694.

19. Zygmunta Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992, s. 35.

20 Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, s. 77–78.

tylko dzięki scedowaniu części indywidualnej woli na energetyczne zasoby przywódcy i jego ideologii. Gdy obdarzamy przywódcę naszą miłością, w pewnym sensie utożsamiamy się z nim, a tym samym, ofiarujemy mu części swojej energii, a więc oddajemy część siebie do jego dyspozycji. Domyślamy się zatem, że cała ta dramaturgia zauroczeń i uwodzenia ma także swoją mroczną stronę. Istotnie, psychoanaliza udowadnia, że nic w zachowaniu ludzkim nie dzieje się bez udziału podświadomości. Słowa symbolicznego ojca, ogólniej, słowa i głos superego, same w sobie, nie posiadają potencjału energetycznego, by omotać odbiorcę-słuchacza i narzucić mu wolę mówcy. Głos „ojca” jedynie porusza sumienie ego, przywołuje stłumioną pamięć o pierwotnej zbrodni i pobudza w nim poczucie winy.

Czynnikiem motywującym i ułatwiającym zrzeszanie się jednostek, a więc ich łączenie się w grupy jest, często nieokreślony, lęk. Lgniemy do innych, ponieważ lękamy się i, jak to często podkreśla Freud, nie wiemy czego i dlaczego. Dyskomfort lęku – jak to wynika z wywodu Heideggera – w dużej mierze jest powiększony przez niepewność, bo przecież nie wiadomo, czy złe rzeczywiście nadejdzie. U Freuda zbliżanie się zagrożenia ma charakter wewnętrzny, lękamy się rzeczy lub postaci, która ma wynurzyć się z nieświadomości. Przyczyną lęku, często konkretniej odczuwanego jako poczucie winy, jest zatarte wspomnienie pierwotnego życzenia śmierci ojca. Życzenie to ma także swój archetypowy odpowiednik w prehistorii tożsamości zbiorowej. Geneza państwowości, wedle Freuda, wywodzi się z prehistorycznego precedensu, krwawego zdarzenia, podczas którego synowie tyranicznego ojca wspólnoty pierwotnej zgładzają go i przejmują władzę nad plemieniem. Następcy tyrana, może już współpracujący ze sobą jako pierwotna forma rządu, jednak szybko dochodzą do wniosku, że ojca nie da się zgładzić. Można pozbyć się osoby i ciała, ale ojciec szybko odradza się jako niezniszczalny symbol władzy²¹. By utrzymać klan lub plemię przy istnieniu, ojcobójcy muszą przywrócić te same, albo podobne do dotychczasowych, mechanizmy represji psychologicznej. Ojcowskie metody dyscyplinowania rodziny tym razem przybiorą postać bardziej zaawansowanej interpelacji politycznej. Uspołeczniające się ego w takim razie obciążone jest poczuciem winy, ale także tłumionym lękiem przed kastracją. Ojciec może uciec się do tej ostatniej, by ukarać syna za próby zajęcia jego miejsca. Czynniki patogenne zagrażające miłości wspólnotowej, teoretycznie rzecz biorąc, mogą mieć kilka przyczyn. Rozpad poczucia więzi może być spowodowany regresem świadomości do wcześniejszego stadium rozwoju osobowości.

21. Sigmund Freud, *Totem and Taboo, w: Totem and Taboo, Moses and Monotheism and Other Works*, przeł. James Strachey, Penguin Books, London 1990, s. 204.

U każdej dorosłej osoby może, jak twierdzi Freud, przebudzić się dziecięcy, narcystyczny odruch popadania w przerażenie. Freud tłumaczy ten stan nieco tautologicznie. Mianowicie, dziecko często popada w ten stan w obliczu niewiedzy, co należy robić, gdy jego pragnienie nie zostaje spełnione. Nie jest wykluczone, że dojrzały, uspołeczniony podmiot zachowa się podobnie, tym bardziej, że przyłączenie się do grupy wiąże się z pewnym ryzykiem. Przyjmując schronienie w grupie, utożsamiając się z ciałem zbiorowym, każdy jego członek musi się liczyć z tym, że ciało to jest nietrwałe i w każdej chwili może dojść do jego rozpadu. Przejście w stan chaosu w kontekście psychologii grupowej Freud nazywa paniką²². Panika, wedle Lacoue-Labarthe'a i Nancy'ego, ma też swój wymiar kreatywny. Stan rozproszenia jest bowiem absolutnym czynnikiem różnicującym, który wskazuje na to, że tożsamość polityczna wspólnoty nigdy nie jest stała, ani tym bardziej nie jest zbudowana według prostego, pozytywistycznego modelu. W myśl poglądu radykalnie różnicującego, nie byłoby cywilizacji zarówno bez miłości jak i momentu regresu do stanu paniki, czyli stanu bez miłości, jej wycofania się. Autorów *Paniki politycznej* nie zadowala interpretacja psychoanalityczna zachowań zbiorowych. Studiując polityczne zachowania wspólnoty, Nancy i Lacoue-Labarthe przywiązują większą wagę do nieprzewidywalności poczynań jej członków. Władzę, charakter polityczny wspólnoty kreuje się przez zlewanie tożsamości wewnętrznej i zewnętrznej, a psychoanaliza popełnia błąd starając się wyznaczyć względnie czytelną granicę między nimi²³.

W dalszych rozważaniach, pragnę zająć się koncepcją utopii jako gestami uwodzenia i zaproszenia jednostki do projektu idealnego państwa czy życia, jako pomysłu, czy też fantazji, jednego autora (Platon, Bacon, More, Marks, Hitler). Interpretacja ta inspirowana jest dwoma wnioskami wyciągniętymi z dotychczasowej dyskusji. Po pierwsze, propozycja lepszego życia, wolnego od lęku, musi zaprezentować się obiecująco, ale jednocześnie nabrać dystansu do rzeczywistości obecnej. W systemach totalitarnych, poprawa standardu życia obywateli, zwłaszcza w Rosji, rysuje się jako realna możliwość jedynie w odleglejszej perspektywie. By coś osiągnąć, najpierw trzeba zwalczyć zło i zniszczyć wszystko, co mogło by się przyczynić do jego regeneracji. Utopia to świat przyjemnie wyalienowany poza burzliwym teatr subiektywności, czyli środowiska najbliższego podmiotowi, świadomości obciążonej traumami, poczuciem winy, skomplikowanymi relacjami z ojcem i matką. Na topografię utopii zwykle „patrzmy” z góry, jakbyśmy chcieli okiem wyobraźni dostrzec mapę lub makietę. Widząc lepszy świat optycznie pomniejszony, przestajemy myśleć o szczegółowych problemach nieuchronnie

22. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, s. 45.

23. Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *Retreating the Political*, red. Simon Sparks, przeł. Céline Surprenant, Routledge, London 1997, s. 6.

związanych z wdrażaniem radykalnych wizji w życie. Projektując lepszy świat w oddali, w pewnym sensie, uwalniamy się od siebie samego.

Po drugie, projekcja utopijna, by spełniła swoje zadanie jako wizja prawdopodobnej rzeczywistości wolnej od strachu i nieładu, jest koncepcją autorską przywódcy. W sensie literackim, przywódca jest autorem, który snuje, niby „więcej niż subiektywną”, wizję ładu społecznego. I odwrotnie, każda poważna i z założenia niesubiektywna koncepcja ładu musi zawierać element mityczny, który nobilituje słowa uprzywilejowanej jednostki. Wedle Nancy’ego mowa staje się mitem jeśli zostaje uszlachetniona wartościami, które wzmacniają jej oddziaływanie na odbiorców oraz nadają jej mocy wiarygodnej narracji o początkach wspólnot i rzeczy. Ten szczególny rodzaj mowy nie podaje odpowiedzi na zadawane pytania, a raczej zaspokaja stan, mniej lub bardziej uświadomionego, oczekiwania²⁴. W dalszej dyskusji pozwolimy na to, aby historia spotkała się z literaturą, dając wyraz przekonaniu, że obie domeny są jednakowoż podatne na polityczne mitologizacje.

Jak już stwierdziliśmy, by idea uporządkowania organizmu lub mechanizmu społecznego była wiarygodna, występująca w roli autorytetu postać musi potrafić wykreować tajemniczą, „hipnotyzującą” ambiwalentność wokół sprawy, którą reprezentuje. Zapewne w kreowaniu atmosfery pomaga demagogiczna retoryka, niby nawiązująca do spraw rzeczywistych, ale może jednak przede wszystkim umiejętnie mistyfikująca rzeczywistość. Przywódca – niczym hipnotyzer – musi sprawić, że odbiorca jego sugestii zaakceptuje bajkę jako obietnicę lepszej przyszłości. Oczywiście czyniąc to przywódca przemawia do emocji słuchacza, przywołuje w jego wyobraźni przyjemne obrazy i skojarzenia. Paradoksalnie, powodzenie mowy zależy od utożsamienia fikcji z rzeczywistością przyszłości. To oddalenie, bezpieczne odizolowanie wyspy i państwa powszechnej szczęśliwości, wspólnoty komunistycznej, aryjskiej Germanii, daje więc podmiotowi radość uczestnictwa w czymś do tej pory nie doświadczonym przez wszystkie przeszłe pokolenia. To poczucie własnej wyjątkowości w tej sytuacji silnie motywuje słuchacza, by uczestniczył w nowym, niezwykłym projekcie odrodzenia wspólnoty, ludzkości itd. Wielce obiecującym w tych okolicznościach zdaje się fakt, że zostaliśmy wyzwoleni od brzemienia dziejowości, pamięci o przeszłych niedolach i klęskach. Praktycznie rzecz biorąc jednak, sens działania wizji utopijnych sprowadza się do utrzymania stanu adwentu i gotowości na dalszy rozwój zdarzeń. W logice tego rodzaju fantazji dochodzi do pobudzenia nadziei na zasadach podobnych do działania lęku. W ten sposób powracamy do tezy

24. Jean-Luc Nancy, *Inoperative Community*, red. Peter Connor, przeł. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland i Simona Sawhney, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991, s. 48.

przewodniej naszych argumentów oraz do myśli Freuda, że etos i patos uspołecznienia jako takiego polega na zręcznej konwersji złego przeczucia i lęku w to, co niesie miłość i nadzieję.

Zajmijmy się myśleniem utopijnym jako perwersyjną zabawą intelektualną przemieniania lęku w (mniej lub bardziej przekonujące) pozory miłości wspólnotowej. Paradoksalnie, skuteczność władzy utopijnej – a więc miłości pojmowanej w szerszym, bezosobowym sensie – jest wprost proporcjonalna do systemowego wzmocnienia represji podmiotów przez państwo i jego instytucje. Systemy władzy, twierdzi za Michélem Foucaultem Judith Butler, wytwarzają podmioty, które następnie reprezentują. „W jurydycznym modelu władzy życie polityczne wydaje się regulowane jedynie negatywnie, czyli poprzez restrykcje, zakazy regulacje, kontrolę, a nawet ochronę jednostek powiązanych z ową strukturą polityczną przez swe przygodne i nieostateczne wybory”²⁵. Jakby na to nie patrzeć, budowanie miłości wspólnotowej, realizuje się jako system nieustannie generujący nakazy i zakazy. W Utopii Tomasza More’a, obywatelom nie wolno być zbyt bogatymi, nie wolno im migrować bez pozwolenia władz, zakazane jest odurzanie się, surowo karani są obywatele przyłapani na odbywaniu pozamałżeńskich stosunków płciowych. Szczęśliwy obywatel musi pogodzić się ze swoim losem, który czyni zeń nie podmiot a jedynie jednostkę. Szczęśliwy obywatel nie jest podmiotem woli, lecz małym, sprawnie wypełniającym swoje zadania elementem w kinetyce ruchów instytucjonalnych. Jonathan Swift ukazuje satyryczny obraz urokliwie zminiaturyzowanej wizji państwa w *Podróżach Guliwera*. By nie pozwolić zdrowemu rozsądkowi omamić się fantazją w stylu „małe jest piękne”, Swift przebiegle ośmiesza tę fantazję, zmuszając swojego bohatera do zgaszenia pożaru pałacu królewskiego Liliputów przez oddanie na niego moczu.

Typowa utopia, narratologicznie rzecz biorąc, przypomina *travelogue* z beznamiętnym opisem zwyczajów ludności odległej krainy. U utopistów angielskich deskrypcja utopii nasuwa skojarzenie opisu systemu i krainy, która daje się wyobrazić jako makieta. Patrząc na dzieło człowieka i natury z góry trudno przeoczyć cokolwiek, co dla charakterystyki krainy tej zdaje się najważniejsze. Utopia Tomasza More’a jest wyspą ze względnie równo rozmieszczonymi miastami. Bensalem Franciszka Bacona jest przykładem horyzontalnego i wertykalnego zagospodarowania przestrzeni małego kontynentu, bezpiecznie oddalonego od reszty skorumpowanego świata. U Bacona status polityczny centralnych instytucji władzy określony jest wysokim poziomem osiągnięć naukowych. Dom Salomona, instytucja łącząca w sobie funkcje oświaty i władzy politycznej, przywiązuje dużą wagę do widzialnych, symbolicznych trofeów cywilizacyjnych swojego

25. Judith Butler, *Uwikłani w pleć*, przeł. Karolina Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 44.

państwa. W Bensalem, zamieszkałym przez cywilizację nadludzi, instytucja ta sprawuje symboliczną i naukową pieczę nad całokształtem dokonań ludzkości.

Powiem najprzód o dwu olbrzymich, pięknych halach, z których w jednej umieszczamy wedle ustalonego porządku wzorce wszystkich wyróżniających się i ważniejszych wynalazków, w drugiej natomiast posągi co znakomitszych odkrywców. Można tam zobaczyć posąg waszego Kolumba, który pierwszy odkrył Indie Zachodnie; następnie posąg pierwszego budowniczego okrętów; waszego zakonnika, który pierwszy wynalazł proch strzelniczy i broń palną; wynalazcy muzyki; wynalazcy pisma, jak również wynalazcy druku; odkrywcy zjawisk astronomicznych; wynalazcy obróbki metali; pierwszego wytwórcy szkła, nici jedwabnych i wina; odkrywcy metod uprawy zbóż i wypiekania chleba; wreszcie pierwszego wytwórcy cukru. Pamięć o tych wszystkich wynalazkach zachowujemy na postawie podań pewniejszych i wierniejszych niżli wasze²⁶.

Idea celebracji wszystkiego, co wielkie i znaczące w cywilizacji człowieka zawiera element sprytnego wyrachowania. Hale Domu Salomona, *nota bene* przywodzące na myśl funkcje Muzeum Brytyjskiego epoki wiktoriańskiej, aspirują do archiwizacji wszystkiego, co dla cywilizacji człowieka jest wyjątkowo pożyteczne lub odkrywcze. Czyniąc to, określona grupa społeczna przyznaje sobie prawo do kreowania wzniosłej – czyli w gruncie rzeczy pustej – reprezentacji całości dokonań człowieka jako gatunku myślącego. Hale z pomnikami i eksponatami generują mit totalności, co przede wszystkim nobilituje ambitnych twórców archiwum, biblioteki, muzeum i świątyni wiedzy w jednym. Jako ukryty autorytet narcystyczny, Dom Salomona, dysponujący pewniejszymi podaniami historycznymi niż inne kraje, w których także rodzą się wybitne talenty, skądinąd sama ustala, co zasługuje na miano istotnego wkładu w globalne dziedzictwo człowieka, a co nie. Twórcy utopii muszą więc w pierwszej kolejności zbudować mit swojego autorytetu globalnego. Autorytet jako bezosobowy „przywódca”, skrupulatnie buduje swój wizerunek wszechwiedzącej przytomności, a następnie nadaje treściom historycznym znaczenie. Poznanie i archiwizacja w warunkach tak pojętego narcyzmu kulturowego ma charakter wartościowania retroaktywnego.

Częścią polityki wewnętrznej państwa (skoro państwo-ideał pragnie być odizolowane od reszty świata) jest odpowiednio korzystne eksponowanie własnych dokonań naukowych, archiwizacyjnych itp. Hale, świątynie, pomniki, sale kongresowe muszą robić odpowiednie wrażenie na swoich obywatelach. Opisane przez Bacona miejsca – monumenty wzniesione ku chwale nauki – nie są niczym innym jak tylko elementem wyrafinowanego, mitycznego spektaklu. Siedziba Domu Salomona i instytucje jemu podległe to przede wszystkim uświęcone

26. Franciszek Bacon, *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, przeł. Wiktor Kornatowski, Jan Wikarjak, Wydawnictwo ALFA, Warszawa 1995, s. 85–86.

przestrzenie publiczne, w których wspólnota, pragnąca za wszelką cenę uchronić swoją immanentność, afirmuje poczucie własnej wyjątkowości²⁷. Etos rzetelności naukowej nie wystarczy, by utopia stała się tym, czym ma być. Władze każdej wspólnoty muszą szczególnie zadbać o skuteczność swojego panowania, zapewniając systemowi odpowiednią demotyczno-emocjonalną formę. W zamyśle tym ceremonie i uświęcone miejsca spełniają ważne role, ale równie ważna dla dobrego funkcjonowania sfery publicznej państwa jest odpowiednia postawa i kultura mowy w życiu codziennym. U Bacona więzi miłości wspólnotowej najwidoczniej kreowane są poprzez swoistą „dyktaturę” uprzejmości i szlachetnej obyczajności.

Odrzekł na to, iż jest kapłanem i pragnie jedynie godnej kapłana zapłaty, tj. braterskiej miłości naszej i szczęśliwości dla dusz i ciał naszych. Z tym odszedł od nas, mając już łzy w oczach, wyciśnięte przez niezwykłą wrażliwość serca. Pozostawił nas wzruszonych do głębi, przejętych radością i uczuciem wdzięczności. Mówiliśmy do siebie, że przybyliśmy do kraju aniołów, którzy zjawiając się codziennie przynosili nam pocieszenia, jakich ani wyobrazić sobie nie mogliśmy, ani też oczekiwać²⁸.

Hipnotyczny urok narracji utopijnych polega na zacieśnianiu więzi między interpelującym a interpelowanym. Uprzejmość i wzruszenie odgrywają w czynności tej szczególnie ważną rolę. Uprzejmość w narracji Bacona jest, symbolicznym i dosłownym, przejawem zasady konsolidowania jednostek we wspólnocie poprzez miłość i hipnotyczne „rozkochanie” w sobie przez państwo wszystkich obywateli.

Zajmijmy się zagadnieniem pustki utopii, jako zamysłu fantastycznego, demagogicznego, przez co, pod wieloma względami, ludycznego jeśli nie (tak jak kultura faszystowska), wyraźnie kiczowatego. W wizjach utopijnych, przywódca lub autor, posiada swoją perwersyjną naturę. Führer to nie tylko mocarz i ojciec, ale także błazen, showman, szaleniec.

W głośnym filmie dokumentalnym *Undergångens arkitektur* (1989), Peter Cohen interpretuje fenomen hitleryzmu jako próbę realizacji szalonej wizji człowieka opętanego kultem wielkiej sztuki klasycznej. Intencją twórcy filmu, a intencja ta jest bardzo czytelna, jest ukazanie ideologii faszyzmu jako próby urzeczywistnienia subiektywnej wizji estetycznej jednego człowieka. W interpretacji Cohena, Adolf Hitler jawi się nam niczym bawiący się klockami i makietami *enfant terrible*, snujący fantazje wielkich planów militarnych i ar-

27. Tożsamość wspólnotowa jako dzielenie się i wspólne doświadczenie nie powinno zakładać odgórnie istoty wspólnoty, doświadczenie uspołecznienia sprzeczne jest z ideą czystości immanentnej czy też totalności wspólnoty, którą należałoby chronić przed czynnikiem obcym. Por. Jean-Luc Nancy, *Inoperative Community*, s. 75–76.

28. Bacon, *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, s. 34.

chitektonicznych na miarę osiągnięć starożytnych Greków. Efekt fantazjowania uobecnia się w życiu Rzeszy nie tylko pod postacią koncepcji skrupulatnego przekształcania Niemiec w maszynę wojenną. Równie ważna w procesie tym jest idea oczyszczania niemieckich przestrzeni publicznych z wszelkich przejawów brzydoty. Program powszechnej estetyzacji zobowiązuje plastycznie uzdolnionych żołnierzy do szkicowania scenek z pól bitewnych, ale i samego zaplecza godnego czci posłannictwa współczesnych rycerzy teutońskich. Wielki wódz pragnie przekonać lud, że wojna ma także swój wymiar wysublimowanych chwil poetyckich.

By przybliżyć empiryczną przestrzeń Niemiec do architektonicznego i pejzażowego ideału obrazów z wyobraźni Führera, należy w pierwszej kolejności spalić śmieci, usunąć zbędne kłamoty i rupiecie z robotniczych dzielnic i zakładów pracy. Należy otynkować i pomalować ściany i mury zarówno zabudowań mieszkalnych jak i przemysłowych. W tychże budynkach następnie dokonuje się deratyzacji i dezynsekcji. Widowisko powszechnego oczyszczenia wszystkiego ma zrobić wrażenie na obywatelach, że system dokonuje odnowy cywilizacyjnej od podstaw. Owa dbałość o podstawy mikrokosmiczne nowej wspólnoty, nasuwa myśl, że autorytet państwa trzyma pieczę także nad tym, czego nie widać gołym okiem. U Tomasza More'a podobny symboliczny efekt zachowania czystości miejsc mieszkalnych w miastach Utopii jest osiągnięty, między innymi, poprzez odmówienie rodzinom prawa do ich posiadania. Kwatery w których mieszkają obywatele Utopii – przypominające angielskie segmenty mieszkalne – funkcjonują jako hotele, które się zmienia dla samej zasady zmiany. Częste wietrzenie wspólnej własności ma – w pierwszej kolejności – uniemożliwić przywiązanie się rodziny do tego, co w innych okolicznościach społeczno-politycznych nazwałaby swoim domem. Częste wietrzenie także zmniejszy ryzyko, że ktoś pozostawi po sobie jakiś nieczysty trop.

W ideologii nazistów, obsesja na punkcie czystości domaga się większej przestrzeni życiowej dla zdrowego, starannie ogolonego, krótko ostrzyżonego człowieka aryjskiego. Podobnie jak eksponatów z Domu Sztuki Niemieckiej, Niemców nie godzi się zmuszać, by – nawet jako „Rzesza” – gnieździć się w ograniczonej przestrzeni zbyt małych i wąskich ulic. Z drugiej strony, sam Führer, jako główny widz spektaklu politycznego swojej utopii, potrzebuje rzeszy by wypełnić nią stadiony i place defilad: potrzebuje *czynnych* elementów swojej bujnej fantazji. Najwidoczniej w ideologii tej, narodowe *ethos* i *mythos* mają być jak najczęściej afirmowane poprzez *opsis*, widowisko. Po zdobyciu Paryża, Adolf Hitler – wciąż pod świeżym wrażeniem splendoru stolicy Francuzów – snuje marzenie o nowym Berlinie. Fantazyjna koncepcja Führera zostaje w końcu przypieczętowana monumentalną wizją architektoniczną Alberta Speera. Ukoronowaniem dzieła wodza ma być kopia Germanii, konstrukcja siedemnaście

razy większa od Kaplicy Sykstyńskiej. Podobnie jak inne projekty tego typu, na przykład plan rozbudowy Linzu, inicjatywa budowy kancelarii Rzeszy, Gmachu Turystyki, czy wspomnianego Domu Sztuki Niemieckiej, przyszła rozbudowa stolicy ma przede wszystkim imponować monumentalnością i rozmachem. Estetyka faszyzmu, upojona swą mrzonką o sile i potędze, inspirowana wzorcami antycznymi, lecz – paradoksalnie – odrzuca klasyczną i klasycystyczną zasadę uszanowania umiaru wyrazu artystycznego. Wyobraźnia wielkiego architekta utopii Rzeszy nie pozostawia sobie miejsca na krytyczny samoogląd. Dlatego też, wyobraźnia Führera, niczym wyobraźnia kilkuletniego dziecka, spontanicznie łączy różne porządki estetyczne. Ekspozycje Domu Sztuki Niemieckiej to dziwne zestawienia dzieł artystów lubujących się w realistycznej imitacji lub nazbyt ekliwicznie wysublimowanym patosie. Poprawny ideologicznie gust ma się zachwycać płótnami prezentującymi dzbany z kwiatami, surowe i mroczne pejzaże alpejskie, mało wyrafinowane krajobrazy przedstawiające ruiny antyczne, scenki z życia dostojnych i zdrowych niemieckich włościan. Nie brakuje w kolekcjach tych aktów – choć krągłości niemieckich dziewcząt, gotowych rodzić Führerowi synów czystej krwi aryjskiej, najwidoczniej mają schlebiać przede wszystkim gustom drobnomieszczańskim. Utopia Hitlera, by wyrazić to w przenośni globalnej, to w istocie imperium wzniosłego kiczu, suma artystycznie nieskoordynowanych pomysłów naniesionych na ogromną makietę w kancelarii Rzeszy. Przesłanie tej estetyki ma jedynie sens, gdy na całość koncepcji Niemiec patrzy się „z lotu ptaka” lub z pozycji widza w kinie, który nie musi wiedzieć, że to co prezentuje się tak przekonująco na ekranie – jest w istocie lichą i tandetną atrapą, sprytnie sfilmowaną z odpowiedniej odległości i pod różnymi kątami.

Zapytajmy czym jest obiekt tej złożonej, heroicznej fantazji, w której wycofany w bezpieczne zacisze podmiot, rzeczywistością swoje wysublimowane marzenia. W odczytaniu Lacanowsko-Žižkowskim, schemat fantazji wynosi ego (czyli *ja*) poza sferę bezpośredniej identyfikacji. Przedmiotem utrzymującym uwagę i aspiracje w porządku symbolicznym (a więc, w tym przypadku, porządku społeczno-politycznym) jest – poniekąd – zawsze ambiwalentny obiekt małe *a*.

Obiekt ten jest przyczyną pragnienia, wokół którego ono krąży; tajemniczy detal, szczegół, tik, który sprawia, że dany obiekt staje się dla podmiotu cenny (obiekt *a* nie jest więc konkretnym przedmiotem, którego podmiot pragnie, tylko nieuchwytnym „czymś” w przedmiocie, co sprawia, że wywołuje on pragnienie) [...]. Jest nieosiągalny, niezmiennie wymyka się człowiekowi: każdy pochwycony rzeczywisty obiekt okazuje się „nie tym”, którego pragnął, co wywołuje na nowo ruch pragnienia w stronę kolejnego obiektu²⁹.

29. Błędowska, *Słownik pojęć Lacanowskich*, s. 351.

Oczywiście pamiętajmy, że obiekt małe *a* znajduje się również w nas: owo „to” jest w oczach innego czymś więcej niż my – jest czymś, czego pożąda w nas Inny, także Inny jako matka. Zdaje się, że wszelkie komplikacje procesu kształtowania się tożsamości ludzkiej, a zatem także i zawilosci teorii Lacanowskiej wynikają pierwotnie z ambiwalencji stosunku *ja* do Innego. Obecności Innego pożądamy, jednakże – z drugiej strony, gdy *Inny-matka* już *jest*, *ja-dziecko* czuje się przytłoczone jego zaborczym spojrzeniem, trwoży się na myśl, że Inny nie pożąda go jako osobowości, lecz jakiejś jego części lub cząstki. Innymi słowy, pożądanie Innego wywołuje w *ja* radość i lęk jednocześnie. Dziecko usidlone kochającym spojrzeniem matki podobno obawia się, że utrata tej pożądanego przez nią jego części spowoduje jego śmierć. Poszukiwanie spełnienia siebie w porządku symbolicznym ojca, a więc – w naszym odczytaniu – w projekcie utopijnym, daje nowe i większe możliwości realizacji siebie. Można na przykład znaleźć siebie we wspólnocie, dzięki której doświadcza się miłości jako zupełnie nowej jakości.

Jeśli się ma wyjątkowo dużo szczęścia lub, jak kto woli, pecha, można samemu zostać przywódcą. Skoro już sam zostaje ojcem, przywódca sownie kompensuje sobie ofiarę kastracji symbolicznej jakiej musiał się poddać, by szukać swojego obiektu w języku, kulturze, sztuce, co najważniejsze, w działalności politycznej. Przywódcę, ale także autora, poetę, stać na to, by wybierać własne – pokrętne i twórcze – drogi uwielbienia swojego *ja*. Ostatecznie obiekt *a* jest projekcją własnych potrzeb. Najbardziej przekonującym przykładem obecności małego obiektu *a* w kulturze i literaturze jest postać damy serca w średniowiecznej kulturze dworskiej. W kulcie tym, można śmiało powiedzieć, nigdy nie chodzi o konkretną osobę. Kobieta ubóstwiona przez poetę, uduchowiona jako obiekt miłości – jak twierdzi Slavoj Žižek – jest w istocie abstrakcyjnym ideałem. Podmiot liryczny pieśni i sonetów zwraca się do tej samej pustej osoby: pożąda zamkniętego w jej postaci szczegółu, obiektu wartego jakiejś intrygi. Idealizacja Damy (parafrazujemy tu *Metastazy zadowolenia* Žižka), jej wynoszenie na wyżyny Ideału eterycznego i duchowego jest sprawą wagi drugorzędnej. Poetycka forma obiektu tego kultu jest w istocie projekcją narcystyczną *ja*³⁰. Faktyczną rolę tej wysublimowanej formy kobiety jest ukrycie, czyli uczynienie niewidzialnym, traumatycznego wymiaru kobiecości jako małego obiektu *a* właśnie. W fantazji utopii Führera Trzeciej Rzeszy podobnym obiektem *a* jest, zdaje się, pierwiastek czystości rasowej narodu niemieckiego.

Oczywiście – o ile obdarowanie narodu tym pierwiastkiem przez los i historię jest kwestią bezdyskusyjną, w oczach fantazjującego podmiotu ów cud jawi się jako „jeszcze za mało obecny”. W konfiguracji tej – by przywołać humorystyczny

30. Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment. Six Essays on Woman and Casuality*, Verso, London 2001, s. 90.

schemat myślowy zwykle przypisywany Chuckowi Norrisowi – to nie Führer istnieje dla rzeszy, lecz Rzesza dla Führera. Istotnie, jeśli forma fantazji ostatecznie nie przyniesie satysfakcji podmiotowi, podmiot ów niechybnie zapagnie zagłady swojego obiektu *a*. Tworząc swój dokumentalny obraz, Peter Cohen naznacza drwiną retorykę wypowiedzi narratora. Ostatecznie, naród niemiecki nie okazał się godny geniuszu swojego przywódcy, zostanie więc zgładzony. Jednakże, co narrator wyjaśnia w jednej ze scen filmu, upadek nazistowskiej Germanii był planowanym elementem fantazyjnego zamysłu samego Adolfa Hitlera. Dyktator wyobrażał sobie, że w dalszej przyszłości Germania pozostanie krainą pięknych ruin, na które ktoś kiedyś spojrzy z zachwytem (tak jak sam Hitler spoglądał na ruiny Akropolu czy Forum Romanum) i złoży hołd wielkiemu twórcy aryjskiej cywilizacji.

Specyfika utopii polega na tym, że jako spełniony projekt, idealna wspólnota może istnieć tylko w przyszłości albo przeszłości. Obiekt małe *a* jest poniekąd po to, by fantazjujący podmiot mógł go sobie zniszczyć i wytyczyć dalsze cele i zadania. Sam Hitler sugeruje, że siła rasy aryjskiej bierze się z żywotności i ruchliwości; jej geniusz obdarzony jest wolą zmieniania rzeczywistości i pragnieniem tworzenia wciąż nowych ideałów. Demotyczny argument Hitlera potępiający rasę żydowską nieświadomie przeradza się w pochwałę, co tym bardziej potwierdza fakt, że więź narodu niemieckiego ze swoim przywódcą miała charakter bezmyślnego zakochania, czyli spontanicznego zauroczenia. Jeśli wódz wzbudzi zaufanie, żaden członek jego wspólnoty nie będzie wnikał w jego argumentację, zwykle pozbawioną racjonalnej podstawy.

Dokładnym przeciwieństwem Aryjczyka jest Żyd. W żadnym narodzie świata instynkt samozachowawczy nie jest tak silnie rozwinięty jak w narodzie wybranym. Najlepszym tego dowodem jest fakt, że ten naród istnieje. Czy jest gdzieś naród, który przez ostatnie dwa tysiące lat tak niewiele zmienił swoją wewnętrzną osobowość jak rasa żydowska? Jaka rasa była w rzeczywistości zaangażowana w większe rewolucyjne zmiany niż ta i jeszcze przeżyła bez szwanku najokropniejsze nieszczęście? Jakże te fakty oddają ich zdecydowaną wolę życia i utrzymania gatunku³¹.

Traumatyczny wymiar zamysłu utopijnego przekonująco ukazuje *Burza*, ostatnia sztuka Szekspira. W tym baśniowym środowisku narcystycznym przywódcą wyspy – metonimii wspólnoty i kultury odizolowanej od reszty świata – jest Prospero. W tej historii, przywódca jest przybyszem, kolonizatorem – a magia, czyli wedle Freuda fikcyjny odpowiednik hipnozy jako całkiem realnego środka represji politycznej – pomaga „oczarować” i podporządkować swojej woli pod-

31. Adolf Hitler, *Moja walka*, przeł. Irena Puchalska, Piotr Marszałek, Wydawnictwo Scripta Manent, Krosno 1992, s. 124–125.

władnych wieźmy Sycorax. Mimo, że dysponuje skuteczniejszymi środkami represji społecznej i produkcji ekonomicznej – Prospero nie założy na wyspie kolonii.

Innymi słowy, konfiskata środków produkcji, eksploatacja dóbr nowego świata, podporządkowanie sobie zasobów sił magicznych ostatecznie nie służą zbudowaniu swojej Ameryki. Celem całego zamysłu kolonizacyjnego Prospera jest zemsta. W chwili, gdy Prospero otrzymuje zadośćuczynienie za krzywdy poniesione niegdyś w Neapolu, a więc w najbliższym dla swojej pozycji egzystencjalnej środowisku rodzinnym, mędrzec opuszcza wyspę. Czyniąc to, patriarcha wprawdzie nie niszczy obiektu swojej fantazji, ale godzi się z własnym przejściem w stan spoczynku, zatem potencjalnie, z własną śmiercią.

Żaden dłużej
Duch mi już więcej nie usłuży
I sztuka moja nic nie znaczy:
Więc rzecz zakończę tę w rozpaczy³².

Zgola inaczej rzecz się ma w przypadku wizji utopijnej Tomasza More'a. More, jako autor, czyli rzeczywisty podmiot narracji, jest ostrożny w snuciu swojej fantazji politycznej. Może przeczuwając, że Utopia może być odczytana przez kogoś jako idea heretycka, More – na wszelki wypadek – odpowiedzialnością za prawdziwość prezentacji państwa i wiarygodność jego opisanie obarcza Hythlodaya, pewnego portugalskiego filozofa i podróżnika. Istotne jest to, że wprowadzenie tej postaci do dzieła – w zasadzie wielowątkowego, rozbudowanego dialogu – nie przebiega w uroczystej atmosferze: forma tego wprowadzenia nie przydaje Hythlodayowi statusu osoby ważnej. W *Utopii* More poświęca więcej uwagi arcybiskupowi Marstonowi, człowiekowi renesansu, duchownemu i mężowi cnót wszelkich. W odróżnieniu od tego ostatniego, Hythloday zaproszony jest do dialogu niby przypadkiem: pojawia się w nim jako ciekawa postać, by opowiedzieć historię, którą jako filozof, żeglarz i gawędziarz równie dobrze mógł zmyślić. Dochodzimy więc do wniosku, że utopia – zasadniczo – jest wymysłem gawędziarza i mitomana. Utopiści to gawędziarze, którzy niczym Hythloday albo Adolf Hitler, snują dziwne opowieści o niemożliwym świecie. Opowieść nie ma sensu, ale jeśli dajemy się uwieść hipnotyzującemu głosowi, na chwilę uśmierzymy ból istnienia sporą dawką literackiego upojenia.

W *Nowej Atlantydzie*, domyślnym przywódcą jest sam Franciszek Bacon – w życiu realnym bynajmniej nie osobowość przypominająca świątobliwego dygni-

32. William Shakespeare, *Burza*, przeł. Maciej Słomczyński, Elipsa, Biblioteka *Gazety Wyborczej*, Warszawa 2007, s. 95.

tarza Bensalem, a człowiek ambitny, przebiegły, chciwy i skorumpowany. *Nowa Atlantyda*, ostatni, niedokończony, tekst uczonego Anglika, jest wizją kontynentu doskonale ukrytego przed resztą świata. Cywilizacja mieszkańców Bensalem jest wspólnotą chrześcijańską, ale to nie religia zajmuje uwagę Bacona przede wszystkim. Można powiedzieć, że widoczna, publiczna część wyspy to pięknie zagospodarowana przestrzeń zamieszkała przez społeczeństwo zamożne i zdrowe, w którym, jak twierdzi autor, nawet obywatele pochodzenia żydowskiego są pożyteczni i dają się lubić. Jak wspomnieliśmy, najbardziej widocznym obiektem tego świata jest siedziba Domu Salomona, centrum archiwizacji wiedzy całej ludzkości. Jednak, praktycznie rzecz biorąc, najważniejsza część działalności odbywa się w laboratoriach zbudowanych głęboko w podziemiach. Tam, gdzie literatura gotycka zwykle opisuje sceny kaźni i lubieżnych czynów niegodnych pokazania w świetle dziennym, Bacon buduje potężne imperium nauki. Jednak utopista nie ufa całkowicie społeczeństwu, najwidoczniej pragnie ukryć przed niegodziwymi ludźmi to, co dla niego, jako naukowca i człowieka uczonego, jest najcenniejsze. Najwidoczniej autor, realny Franciszek Bacon, nie ufa ludziom podobnym do niego samego, skoro nawet w doskonale funkcjonującym Państwie, środowisko polityczne nie jest jeszcze dość bezpieczne, by badania naukowe nie objęte były klauzulą tajności. Utopia ulega autodestrukcy, bo jeśli niczego już nie brakuje, budzi się rozczarowanie spełnieniem, rodzi się tęsknota za ryzykiem, za nieracjonalnym powabem tajemnicy, dzięki której z przyjemnością zabieramy się za niemożliwe zadania. Perwersyjność utopii polega na tym, że człowiek uszczęśliwiony powszechnym dobrobytem i dyktaturą uprzejmości znudziłby się szybko swoją szczęśliwością. „Pozbawiony zakazów i wolny od lęku, każdy pójdzie za swymi antyspołecznymi, egoistycznymi popędami i starać się będzie okazywać swą siłę. Chaos, który wygnaliśmy przez tysiące lat dzieła cywilizacyjnego, zacznie się od nowa”³³. Najgorsze jednak jest to, że miłość szczerą szybko może szybko ulec degradacji i przekształcić się w hipokryzję.

Dlatego, ostatecznie, dochodzimy do wniosku, że utopia jest dość kruchą i mało wyrafinowaną strukturą fantazyjną, ale bez struktury tej człowiek i wspólnota nie potrafią żyć i przetrwać. Z analizy psychologii ego i wspólnoty wynika, że człowiekowi, tak naprawdę, nie jest potrzebna stabilizacja – a więc realizacja utopii, lecz niewyczerpane źródło dynamicznie zmieniających się wrażeń i uczuć. Podmiot ludzki nie jest przystosowany do bycia szczęśliwym w sensie znalezienia *zadowolenia* w stabilizacji. W ostatnich akapitach niedokończonego tekstu Bacon, może pod wpływem irracjonalnego impulsu, sam daje się ponieść fantazji.

33. Zigmunt Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992, s. 35.

Nowa Atlantyda skłania ku refleksji, że empiryzm i pragnienie obiektywizmu naukowego mają dla człowieka wartość drugorzędą.

Ważniejsza od prawdy jest sztuka zwodzenia zmysłów i serc ludzi jako obywateli, członków wspólnoty. Dojrzały utopista zdaje sobie sprawę, że człowiek nie przetrwa bez utopii, a żadna utopia nie przetrwa bez ideologicznego wyrachowania i zmyślnych metod interpelacji politycznej. I może dlatego w podziemnych laboratoriach Bensalem poważnie traktuje się sztukę optycznej iluzji.

W końcu utrzymujemy też dom złudzeń, gdzie pokazujemy różnorodne ułudy, kuglarstwa i mamidła, dając poznać kryjący się w nich podstęp. Wszak łatwo uwierzycie, iż mając tyle rzeczy naturalnych, które budzą podziwienie, moglibyśmy zaprawdę nieskończenie oszukiwać zmysły ludzkie, zwłaszcza jeślibyśmy zdobyły nasze chcieli stroić w nimb cudu i jako taki wielbić. Ale my czujemy odrazę do wszelkich oszustw i kłamstw. Przeważnie wszystkim członkom naszego domu surowo zakazujemy, by pod karą niesławy i grzywny nie przedstawiali nic naturalnego w sztucznej i zmyślonej świetności³⁴.

Bacon przewidział, że technologia kreująca coś, co dziś nazwalibyśmy przestrzenią medialną i przemysłem kulturowym jest nieodzownym elementem każdej wspólnoty-państwa, tak nawet doskonałego jak Bensalem. Przemysł iluzji przyda się zawsze. „Iluzja” – twierdzi Freud – „nie jest tym samym, co błąd, w istocie nie musi być błędem”³⁵. Najwidoczniej doskonałym osiągnięciem nie jest dane trwać. Najpraktyczniejszym wynalazkiem dla w miarę sprawnie funkcjonującego państwa i społeczeństwa okazuje się zatem umiejętność kreowania spektakularnych iluzji. Przemysł iluzji przetrwa w postaci „po-religijnej” – jako przestrzeń ułudy wytwarzająca wciąż nowe sposoby leczenia istoty ludzkiej z poczucia osamotnienia i bezdomności. Ostatecznie, jak widać, blisko czterysta lat po publikacji *Nowej Atlantydy* ludzkość nie potrafiła przetrwać bez kiczowatego nimbu cudu oraz „sztucznego i zmyślonego” zamiennika rzeczywistości. Forma i treści kultury, metody fantazjowania się zmieniają (reżim ojca, reżim kobiety), ale cel pozostaje ten sam: dobrze się bawić i nie dopuścić do świadomości, że cokolwiek robimy – robimy to, ponieważ nie mamy innego wyboru.

34. Bacon, *Nowa Atlantyda i Z Wielkiej Odnowy*, s. 83.

35. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, s. 31.