

Piotr Graczyk

Dialektyk w czasach popkultury

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (78), 80-85

2002

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.

Roztrząsania i rozbior

Dialektyk w czasach popkultury

Wypróbujmy następującą, nieco toporną hipotezę dotyczącą zależności między strukturą władzy a typem uprawianej filozofii. Przyjmijmy mianowicie, że w społeczeństwach, w których władza ma jasno określoną, skoncentrowaną w dających się bez trudu wskazać ośrodkach strukturę (to znaczy w społeczeństwach, w których wszyscy potrafią odpowiedzieć na pytanie „kto rządzi”), filozofia zainteresowana życiem społecznym opiera się na sugestywnie opisanej przez Kołakowskiego opozycji kapłana i błazna. Filozof jest wtedy kimś, kto stoi na granicy między *d o z w o l o n y m* a *z a k a z a n y m* i próbuje ją przesunąć w jedną lub w drugą stronę (zależnie od przewagi pierwiastków błazeńskich lub kapłańskich w jego myśleniu). Przeciwwstawienie kapłana i błazna pociąga za sobą oczywiście również współprzynależność obu tych figur – filozof wybierający rolę błazna skrywa w sobie kapłana, każącemu mu zwiększać obszar tego, co dozwolone w imię wartości, które z kolei uważa za nienaruszalne, (których przekraczanie powinno być więc zakazane), filozof-kapłan zaś, usiłując uzasadnić nienaruszalność zakazów, tym samym poddaje je pod dyskusję, a więc zwiększa ich problematyczność i w efekcie – podważa. Wyodrębniając tę tezę powiedzieć można, że kapłan i błazen to w istocie jedna i ta sama skłócona wewnętrznie postać widziana w różnych swoich aspektach – „kapłano-błazen” (lub „błazno-kapłan”).

Przyjąć zarazem można, że w czasach, gdy władza oparta na jasno określonym i spersonifikowanym autorytecie przeżywa kryzys (np. rozmywa się pod naporem globalnego rynku), opozycja między *d o z w o l o n y m* i *z a k a z a n y m* nie znika wprawdzie, ale niejako wyslizguje się z rąk filozofa. Ujmując to inaczej – filozofia przestaje być uprzywilejowanym *medium* w tym sporze (strażniczką idei pośredniczących między władzą a społeczeństwem), bo jako *medium* przestaje być, po prostu, ludziom potrzebna. Władza decydowania o zakazach ulega bowiem rozproszczeniu, prywatyżacji i urynkowieniu przekraczającemu granice państwa i jego prawa. W takiej sytuacji filozof nie może już (jak miał to w zwyczaj

Graczyk Dialektyk w czasach popkultury

kapłano-błazen) przemawiać do władzy w imieniu ludu ani do ludu w imieniu władzy – bo lud i władza rozmywają się, mieszają i przestają w owych czystych postaciach istnieć. Toteż główna opozycja z jaką skonfrontowany zostaje ktoś, kto w takich warunkach pragnie filozofować o życiu społecznym, nie jest opozycją między *dozwolonym* a *zakazanym*, ale opozycją między *interesującym* a *nudnym* – nudnym dla publiczności złożonej z konsumentów dóbr globalnego rynku. To, co jest nudne, co nie może skupić na sobie uwagi potencjalnych konsumentów i skłonić ich do inwestycji (na przykład do kupienia książki) przestaje istnieć. Kapłano-błazen ustępuje zatem miejsca *entertainerowi*, który przede wszystkim zмага się z granicą między interesującym a nudnym i na różne sposoby stara się ją przesunąć. Nie jest to wcale zadanie tak błahe i niegodne filozofa, jak by się mogło zdawać. O ile władza w coraz większej mierze staje się tożsama z informacją, „bycie nudnym” oznacza niemożność spełnienia kryteriów koniecznych do wzięcia udziału w obiegu informacji – a w konsekwencji prowadzi do wydziedziczenia z władzy i do bezsilności. *Entertainer* – o ile jest *entertainerem* filozoficznym – byłby więc tym, kto wciska przycisk *enter* w komputerze – kto włącza się w życie globalnej społeczności i sam pragnie otworzyć je na nowe możliwości, wskazać na alternatywne sposoby funkcjonowania w obrębie tej społeczności.

Kimś takim jest właśnie, jak sądzę, słoweński filozof Slavoj Žižek. Na skrzydełku jednej z wydanych po niemiecku książek Žižka znalazłem „oficjalne” niejako potwierdzenie tego domysłu; Žižek nazywany tam jest: „globalnie operującym filozoficznym *entertainerem*”. Myślę, że określenie to wcale nie dyskredytuje Žižka jako myśliciela, przeciwnie – pokazuje go jako kogoś umiającego surfować na największej i wciąż rosnącej fali; kogoś, kto trafnie odczytuje znaki czasu. Najważniejszym pytaniem, jakie można sobie w tym kontekście zadać jest: kogo i po co zabawiać pragnie ten filozoficzny *entertainer*?

Teza moja brzmi następująco: Žižek pragnie być *entertainerem* zrewoltowanej (ostatnio przede wszystkim pod hasłami antyglobalistycznymi), a zarazem skłonnej do teoretyzowania studenterii. To jest jego *target group* mówiąc językiem marketingu. Nie interesuje go pisanie (o) filozofii dla profesorów filozofii, lekceważy atmosferę akademii i wyniosłą neutralność akademickiego języka. Widać to bardzo dobrze w drugiej wydanej po polsku książce Žižka pt. *Przekleństwo fantazji*¹. Gdyby próbować zwięźle określić jej temat, można by powiedzieć po Lukacsowsku, że chodzi w niej o próbę opracowania „ontologii bytu społecznego” (zgodnie ze sformułowaniem samego Žižka byłaby to „ontologia psychoanalityczna” [s. 110], to znaczy posługująca się terminologią Freudowską i Lacanowską). Ale „opracowanie” to nie dokonuje się z wysokiego teoretycznego brzegu, lecz raczej wciąż na nowo rodzi się i rozpada w trakcie pływania po morzu praktycznych problemów i spraw, z jakimi na co dzień mają do czynienia czytelnicy Žižka – to znaczy nigdy nie osiąga ostatecznej teoretycznej formuły, a zawsze poddane jest grze

¹ S. Žižek *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001.

Roztrząsania i rozbiory

określających je na nowo odniesień, porównań i przykładów. Nie znaczy to, że „gra” owa jest pozbawiona celu i rządzącej nią spójnej zasady. „Grę” tę nazwać można „dialektyką” w ortodoksyjnie Heglowskim sensie. Žižek jest idealnym ponowoczesnym wcieleniem Hegła, tak zanurzonym w chaotycznym ruchu współczesności, że wydaje się w nim całkowicie roztopiać, pozostając zarazem (jak głosi o „wiedzy”, czyli o samej sobie, *Fenomenologia ducha*) „czystym równaniem się sobie samemu w swoim innobycie” – a więc właśnie Hegłem. Žižek nie zalicza się do sporego grona współczesnych, przesiąkniętych Hegłem antyheglistów, nie uprawia żadnej „dialektyki negatywnej” bądź którejś z jej dekonstrukcjonistycznych odmian. Grając ideami, poglądami, kliszami wytwarzanymi przez współczesną kulturę, tak jak jego poprzednik głosi on triumf absolutu, nieludzkiej rzeczywistości ostatecznej, tak dalece wpisanej w rozproszenie i bezład naszej codzienności, że aż z nim po prostu tożsamej.

Żywiołem owej specyficznej dialektyki może stać się niemal wszystko: rodzaje fryzur intymnych u hippisów, punków i yuppies, zagadka popularności coca-coli, heglowska triada kształtów muszli klozetowych w Niemczech, Francji i Anglii. Žižek nie potrafi poświęcić jakiemuś abstrakcyjnego problemowi filozoficznemu więcej niż kilka zdań, bezustannie przerywa swoje rozważania zwrotem „na przykład”, po którym następuje z werwą opowiedziana ilustracyjna historyjka odwołująca się zwykle do świata codziennego doświadczenia czytelników Žižka i stawiająca omawiany teoremat w nieoczekiwanym świetle. Žižek nie ma najmniejszego problemu z przechodzeniem od spraw „kultury wysokiej”, od Kanta, Hegła, Malebranche’a do omawiania popularnych filmów akcji, głośnych wydarzeń medialnych, problemów cyberprzestrzeni, osobistych wspomnień – co więcej, można odnieść wrażenie, że rozróżnienie kultury „wysokiej” i „niskiej” w ogóle dla niego nie istnieje. Można by pomyśleć, że jest to postawa fenomenologa od *Lebensweltu*, który napotykanym zjawiskom nie stara się hierarchizować i oceniać, ale uchwycić je w taki sposób, w jaki mu się one ukazują. Ale, jak sądzę, Žižek nie jest tego rodzaju fenomenologiem. Również podobieństwo jego „przykładomani” do – na przykład – rozważań Rolanda Barthes’a z *Mitologii* jest raczej powierzchowne. Barthes zstępuje z Panteonu zamieszkanego przez Stendhalów i Proustów ku rozmaitym frytkom z befsztykami po to tylko, aby unieść je ku rejonom czystej poezji („czyste” choć zarazem „krytycznej społecznie” – była to swoista „czystość rewolucyjna”). Žižek znikąd nie zstępuje – on cały czas zanurzony jest w opisywanych przez siebie sprawach (w tych fryzurach, colach i klozetach) – to jego żywioł. Dlatego nie jest on fenomenologiem albo strukturalistą, który bez uprzedzeń pochyla się nad zjawiskami – przeciwnie, swoje uprzedzenia, fobie i pasje wnosi w sam środek opisywanych przez siebie spraw, jest z zasady stronniczy, jeśli o czymś pisze, to po to, aby się ustosunkować, interweniować, walczyć – brać udział w nerwowym biegu rzeczy. Jest więc nie tyle fenomenologiem, ile raczej raperem pop-dialektyki, który przykłady z zakresu codziennego życia włącza we własną opowieść na podobieństwo „sampli” muzycznych, cytatów przetwarzanych i wintegrowywanych w tło własnego przekazu.

Graczyk Dialektyk w czasach popkultury

Żartoczność dialektycznej pasji Žižka zdaje się bezgraniczna, z pewnym wyjątkiem jednak. Interesuje go wszystko – pod warunkiem, że mieści się (choćby potencjalnie) w horyzoncie życia przedstawicieli wspomnianej wyżej zrewoltowanej studenterii. Wiąże się z tym pewnego rodzaju małoduszne ograniczenie, „lewo-skłonność” horyzontu Žižka. Roi się w jego książce od cytatów z Marksa, Lenina a nawet Stalina (oczywiście potępianego ale zarazem *t r a k t o w a n e g o z p o - w a g a*), za to wszelka myśl konserwatywna lub liberalna jest nieobecna albo pojawia się w formie karykaturalnej (słowa „konserwatywny” i „reakcyjny” używane są jako potoczne epitety) – jakby wszystko co prawicowe niegodne było roli przykładu (poza Hitlerem i okolicami – wszystko co skrajne i radykalne jest dla Žižka na swój perwersyjny sposób również atrakcyjne). Prawdopodobnie chodzi o to, że wszelka myśl zachowawcza politycznie kojarzy się „docelowej grupie” czytelników Žižka z czymś nudnym i nieapetycznym, a zatem nadmierne wgłębianie się w nią, roztrząsanie i pokazywanie wewnętrznych napięć, wydaje się po prostu stratą czasu. Žižek jako *entertainer* może swych czytelników szokować albo prowadzić ku wnioskowi dla nich nieoczekiwanym, ale nie wolno mu ich nudzić; musi umieć wykorzystywać ich odruchy entuzjazmu, aprobaty, znużenia lub potępienia, do własnych dialektycznych celów – a nie otwarcie im się sprzeciwiać.

W świecie czytelników Žižka tym, co *sexy* jest rewolucja. „Rewolucja” nie musi tu znaczyć niczego konkretnego – jest to po prostu wartościowany pozytywnie ruch uwalniania się od tego, co zastane a krępujące (neopozytywista w rodzaju Ayera powiedziałby, że treść pojęcia „rewolucja” sprowadzić daje się do okrzyku „uff!”). Ale mimo, albo właśnie ze względu na tę nieokreśloność, rewolucja jest tym, co interesujące *par excellence*, jest „mrocznym obiektem pożądania” zrewoltowanej młodzieży. Dlatego głównym problemem w książce Žižka jest, jak twierdzą, problem rewolucji, ukryty pod pseudonimem „przekroczenia fantazji”. „Fantazje” to dla niego tworzywo, z którego uplecione są opresywne mechanizmy życia społecznego, żywioł Freudowskiego superego czy Marksowskich ideologii. Fantazje to pozór, ale ich działanie jest tym, co rzeczywiste; jest samym jądrem rzeczywistości a zarazem epicentrum „psychoanalitycznej dialektyki” Žižka. Wszelkie nasze aktywności i strategie życiowe mają strukturę fantazmatyczną, fantazje dyktują nam jak żyć i jak myśleć. Dzieje się tak dlatego, że „fantazje” są w istocie maskami historycznego pożądania („czyli pożądania *tout court*” [47]) – rozmaitymi postaciami, w jakich wyraża się pożądanie. Pożądanie zaś sprowadza się w końcu do „nieakceptowania ostatecznego zamknięcia”, do „próżnej nadziei, że Inna Rzecz czeka na nas tuż za rogiem” [47]. Między „fantazjami” a rzeczywistością zachodzi u Žižka relacja bardzo przypominająca relację między „pozorem” a „istotą” w Heglowskiej *Nauce Logiki* – „istota” jest po prostu inną nazwą refleksyjnego ruchu pozoru, którego napędem jest negacja – a więc „straszliwa praca negatywności”: wysiłek przedzierania się przez zasłonę pozoru do świata istotnego, obiektu „historycznego pożądania” rewolucjonistów wszystkich epok. Jednak nadzieja na przedarcie się do świata prawdziwego jest próżna, „świat istotny” jest tożsamy bowiem z ruchem przedzierania się do niego, podtrzymywanym przy życiu przez ową

Roztrząsania i rozbiory

„próżną nadzieję”. Heglowski „spryt rozumu” polega na tym, że owa rewolucyjna praca historycznej nadziei jest w istocie pracą przyjaciół Tomka Sawyera przy malowaniu płotu – przyczynia się do triumfu Ducha Absolutnego, który jest duchem wiecznego (nie ludzkiego) zaspokojenia w wiecznym (ludzkim) rozdarciu; otwartości, która zawsze i z góry jest już zamknięta. Prawdziwe „przekraczanie fantazji» polega bowiem na akceptacji tego r a d y k a l n e g o z a m k n i ę c i a: nie ma żadnego otwarcia, przygodność jako taka jest konieczna...” [47, podkreślenie moje – PG]. Zamknięcie to Žižek utożsamia z Freudowskim pojęciem „popędu” (jako tego, co wytwarza „pożądanie” a zarazem skrywa przed nim jego pustkę) i Nietzschąńskim pojęciem „wiecznego powrotu tego samego” (jako tego, co wytwarza „wołę mocy” i skrywa przed nią jej bezcelowość).

To należy brać pod uwagę przystępując do próby odczytania politycznego przesłania książki Žižka. Na pozór Žižek w pełni solidaryzuje się z różnymi radykalnymi kontestatorami Nowej Lewicy i odrzuca wszelkie programy „reformistyczne”, wszelkie próby dążenia do lewicowych czy egalitarystycznych celów bez wchodzenia w konflikt z szeroko pojętymi zasadami liberalnej ekonomiki (charakterystyczna jest niechęć Žižka do Habermasa i Rawlsa jako umiarkowanie lewicowych teoretyków współczesnej liberalnej demokracji). Ten gest poparcia jest, jako się rzekło, chytry „chytryścią rozumu” – Žižek popiera program tych, którzy pragną „wyrwać murom zęby krat”, jako najlepiej prowadzący do „radykalnego zamknięcia”. Powiada przecież, że „władza jest już od zawsze swoją własną transgresją” [s. 41] (a zatem wszelka kontestacja władzy wytworzona jest przez nią samą i wkalkulowana w jej cenę, więcej: konstytutywna dla jej – jako władzy – funkcjonowania). Ukazuje też postać lewicowego, „krytycznego” intelektualisty („błazna”) jako komplementarną i połączoną dialektyczną jednością z postacią prawicowego cynika broniącego władzy we wszelkich jej przejawach („łotra”) [s. 102-106]. Ale nie jest to żaden podstępny makiawelizm, który za pomocą popierania odśrodkowych radykalizmów przyspieszyć pragnie ich klęskę i triumf tego, co pragną one zwalczać – Žižek jako Heglista wie, że „radykalne zamknięcie” nie może się dokonać inaczej niż z a p o m o c ą i j a k o rewolucyjny gest otwarcia, obnażający wszelką „drugą stronę” jako wytwór fantazji. Wszelkie inne, kompromisowe „zamknięcia” i stabilizacje systemów społecznych są tylko złudnymi, różnymi próbami zaklajstrowania „próżności” pożądania, jego irracjonalnej pustki, stanowiącej niewygasające źródło wszelkich konfliktów społecznych. Žižek popiera zatem wszelki społeczny, polityczny, ekonomiczny i egzystencjalny rewolucjonizm zarazem szczerze i nieszczerze. Szczerze – ponieważ uważa, że poza nim nic nie ma, on jest sednem ruchu rzeczywistości samej, której, jako dialektyk, służy. Nieszczerze, bo wie, że dążąc do tego, do czego dąży, każdy rewolucjonizm pozostaje ślepy i naiwny, nie może zaakceptować tego, że jego nadzieja jest „próżna”; nie może uznać pustki, która jest jego treścią. Idealną przestrzenią do trenowania owej gry „szczerości” i „nieszczerości” okazuje się, w konkluzji książki, internetowa „cyberprzestrzeń”: „być może cyberprzestrzeń otwiera więc dziedzinę, w której podmiot może mimo wszystko eksternalizować/odgrywać swą fundamen-

Graczyk Dialektyk w czasach popkultury

talną fantazję, a tym samym uzyskiwać minimalny dystans wobec niej...” [s. 263]. Można widzieć w tym potwierdzenie intuicji, że współczesny filozoficzny *entertainer* musi stać się *enter-tainerem* – kimś przyciskającym guzik z napisem *enter* w komputerze; biorącym udział w fantazmatycznych rewolucjach wszędzie tam, gdzie życzy sobie tego duch dziejów. Pamiętać tylko należy, że „dystans” o którym tu mowa (dystans do fantazji, który uzyskać można w cyberprzestrzeni) nie tyle stanowi wyrwę w twardej rzeczywistości „radykalnego zamknięcia”, ile raczej miejsce na to, aby się z „zamknięciem” owym pojednać, wyrazić zgodę na „próżność” wszelkiej nadziei.

W ten sposób wspierając aktywność i rujnując nadzieje swojej wymarzonej publiczności, Žižek-*entertainer* przyczynia się do jej urefleksyjnienia, wewnętrznego zasupłania i skomplikowania; uświadamia jej nieszczerłość własnej szczerości, nieautentyczność jej autentyczności, bezwład jej zaangażowania. Bawiąc uczy. I tyle chyba znaczy dla Žižka „oświecenie”.

Piotr GRACZYK