

Dubik, Adam

Konteksty "oporu" : między klasyką i myślą współczesną

Acta Universitatis Nicolai Copernici. Socjologia Wychowania 13 (317), 235-256

1997

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.

Adam Dubik

KONTEKSTY „OPORU” (MIĘDZY KLASYKĄ I MYŚLĄ WSPÓŁCZESNĄ)

Kategoria „opór” nie jawi się jako znacząca i wymagająca szczególnego zainteresowania w obowiązującym dyskursie i potocznej świadomości filozofów czy pedagogów. A jednak wyrażenie „opór”, które odróżniam od słowa „oparcie” (rozumianego jako znajdowanie w kimś lub też w czymś wsparcia, ostoji czy podpory) pełni, jak spróbuję pokazać dalej, rolę doniosłą i poznawczo inspirującą. Świadczy o tym chociażby okoliczność, iż składa się na niejako „drugą stronę” definicji niektórych z centralnych pojęć filozoficznych (np. pojęcia wolności, woli czy rozumu), wpisuje się także w interesujące poznawczo rozważania polskich badaczy: ponowoczesnej moralności „bez kodeksów” Zygmunta Bauman¹, analiz historycznych nawiązujących do myśli M. Schelera w ujęciu Anny Pałubickiej², czy humanistycznie ukierunkowanego dialogu między psychiatrą i jego pacjentem w twórczości Antoniego Kępińskiego³. Wymaga podkreślenia, iż wątek oporu stanowi teoretyczne spoiwo łączące tak odmienne skądinąd systemy teoriopoznawcze wybitnych badaczy frankofońskich: Gastona Bachelarda, Jeana Piageta, Leona Brunschvicga, Ferdynanda Gonsetha, a poniekąd także Emila Meyersona, w obrębie wpływowego nurtu współczesnej filozofii europejskiej zwanego „neoracjonalizmem” (w ścisłym związku z tzw. kwestią „dwubiegowości poznania”). Oryginalnej i ważnej, choć nieco przekroczonej przez dojrzałą naukę wersji racjonalizmu „utożsamiającego” w wydaniu tego ostatniego badacza poświęciłem monografię

¹ Kwestię tę rozważam w osobnym szkicu *Zło jako funkcja zaniku oporu – w koncepcji Zygmunta Baumana*, (w druku).

² Patrz: 24, s. 10–13, 33–35.

³ Temat jest w trakcie opracowywania.

*Tożsamość i opór. Główne kategorie epistemologii Emila Meyersona*⁴; przypomnę, że interesowali się przed wojną tą koncepcją tacy badacze jak J. Metallmann, Z. Zawirski czy Z. Mysłakowski, późniejszy pedagog. Mechanizm „oporu” i studia nad nim stały się też elementem składowym studiów czołowych rzeczników zachodniej „pedagogiki radykalnej”: Henry’ego A. Giroux i Petera McLaren, którym poświęcę niżej nieco uwagi. Ewolucję pedagogiki radykalnej od paradygmatu reprodukcji do oporu przedstawił L. Witkowski⁵.

Według H. A. Giroux interesująca nas tu kategoria czerpie swą poznawczą atrakcyjność stąd, iż umożliwia nowe, krytyczne spojrzenie na proces kształcenia, kwestionujące zasadność tradycyjnego obrazu szkoły jako instytucji po prostu nauczającej, poddanej jednostronnym oddziaływaniom czynników „zewnętrznych” i opisywanej w statycznych kategoriach dominacji czy przystosowania. Stosowana z wymaganą precyzją analityczną kategoria oporu (lub raczej oporów: symbolicznego, ideologicznego, naturalnego itd.) umożliwia wydobycie i ukazanie złożonych zależności dialektycznych, jakie zachodzą na osi szkoła – ideologia, w związku z podważeniem za M. Foucaultem tradycyjnego rozumienia pojęcia „władza” jako stałego ogniska oddziaływania, określonego ubogą dychotomią góra – dół czy rządzący – rządzeni. Rozpatrując kulturę szkolną z perspektywy szeregu zmiennych i zróżnicowanych obszarów napięć, walki i kontestacji, Giroux kwestionuje w szczególności zasadność wyjaśniania niepowodzeń szkolnych w trybie logiki dewiacji czy patologii (13, s. 14 – 18, 33 – 37).

O ile Giroux ujmuje „opór” głównie od strony metodologicznej, prezentując własne stanowisko na tle krytyki niedostatków koncepcji innych zachodnich badaczy współczesnych, o tyle McLaren kategorię tę stosuje jako poręczne narzędzie teoretyczne w analizach codziennych zachowań dzieci i młodzieży, kwestionujących kulturę dominującą zarówno wewnątrz szkoły, jak i poza nią. Rozszyfrowując wewnętrzną logikę różnych aktów kontestacji i sprzeciwu, autor odwołuje się do pojęcia gestu i śmiechu oporu, oporu sformalizowanego lub nie, aktywnego lub biernego, jawnego lub utajonego, symbolicznego i innych, włączając każdy z tych typów w wieloaspektowy i barwny scenariusz konkretnych sytuacji i zachowań młodzieży. Te typy oporów służą mu do podkreślenia istotnych dla indywidualnego rozwoju, choć nie przez wszystkich pedagogów z należąną troską odczytywanych, emancypacyjnych dążeń uczniów, wykraczających swą spontanicznością poza dominujące schematy reakcji i zachowań, skrojone według uniwersalnych wzorów oficjalnej socjalizacji (20,

⁴ W monografii tej zawarłem również szczegółowe rozważania dotyczące znaczenia idei oporu w epistemologii Meyersona; patrz: 8, s. 115 – 156.

⁵ Patrz: 30.

s. 19–33). Jak zauważa Tomasz Szkudlarek w swym szkicu nawiązującym do koncepcji McLarena, w ujęciu tego ostatniego emancypacyjne postawy młodych ludzi „(...) wiążą się z procesem ‘dekonstrukcji oczywistości’ szkoły, z ‘braniem w nawias’ jej przemożnego wpływu. Rytuał oporu demitologizuje obecne w klasie stosunki władzy i podległości, odziera działania nauczyciela z atrybutów panowania. Zrytualizowane relacje między nauczycielem i uczniami ulegają w rytach oporu symbolicznemu odwróceniu” (29, s. 47). Dodajmy: za sprawą uwzględnienia problematyki „oporu” codzienny obraz życia szkolnego odkrywa w omawianej koncepcji swój drugi, zapoznany plan, a dzięki palce subtelnych odcieni nabiera żywych treści, stając się przez to bardziej wiarygodny.

Te i inne spostrzeżenia stanowią moim zdaniem zachętę, aby przyjrzeć się bliżej omawianej kategorii na szerszym tle filozoficznych odniesień, nie z chęci kronikarskiej rejestracji poszczególnych przypadków jej występowania, ale w celu ukazania jej modalności znaczeniowych lub raczej „profilu epistemologicznych” (w sensie zbliżonym do podejścia Bachelarda, choć nie związanym z ewolucją nauk przyrodniczych), wplecionych w kontekst intelektualny prac wybranych badaczy: Artura Schopenhauera, Fryderyka Nietzschego, przedstawicieli tzw. Szkoły Frankfurckiej i Michela Foucaulta. W ten sposób spróbuję ukazać, że pojęcie „opór”, chociaż nadal nie zasłużyło na to, aby zająć miejsce w słowniku pojęć sensu stricte filozoficznych czy pedagogicznych, to pełni ważną (i niedocenianą na ogół) rolę w historii idei. Co więcej, staje się ono soczewką zawierającą optykę widzenia wspomnianych koncepcji, jak również sytuacji praktycznych (także pedagogicznych).

Teoretyczna atrakcyjność kategorii oporu (*resistance*) bierze się zasadniczo stąd, iż pozwala ona ukazać wewnętrzną dynamikę szeregu doktryn filozoficznych, umożliwia uchwycenie niejako w powiększeniu ich „dramatycznego rysu”, związanego z centralną dla historii epistemologii europejskiej relacją przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu oraz splotem określających tę relację zależności teoriopoznawczych (jak również zależności natury psychologicznej, ontologicznej, społecznej czy aksjologicznej). Jest tak dlatego, ponieważ opór z definicji wyraża obecność przeciwstawnych sił (jak trafnie zauważa Gilles Deleuze, siła w liczbie pojedynczej byłaby czymś absurdalnym⁶), które pozostając ze sobą w stosunkach obcości ścierają się, oddziałują wzajemnie na siebie, łączy się zatem *explicite* bądź też *implicite* z pojęciem sporu, konfliktu, walki itp., jak również przeszkody czy trudności, natomiast w dalszej kolejności z pojęciem rozwoju i postępu. Przejawem obecności

⁶ Patrz: 7, s. 11.

oporu jest napięcie, jego zanik oznacza dominację, niepodzielne panowanie którejs z tych sprzecznych sił, a w konsekwencji zgodę na bezruch i inercję.

Pozostając w kontekście teoriopoznawczym zauważmy, że zanik oporu wyraża zastój myśli ludzkiej skłonnej przez to poruszać się w utartych koleinach, a więc sytuację, kiedy zanika dynamika poznawania. Do tego rodzaju hipotetycznej sytuacji granicznej nawiązuje Leszek Kołakowski w jednym ze swych szkiców⁷ (nazwanym trafnie przez Adama Michnika jednym z najpiękniejszych tekstów w polskiej literaturze powojennej⁸), wyodrębniając dwie najogólniejsze postacie współczesnej kultury umysłowej: postawę „kapłana” najbardziej powszechną, ponieważ sięgającą do utartych i funkcjonujących w kulturze znaczeń, oraz postawę „błazna” (z tą ostatnią Kołakowski miejscami sam wydaje się utożsamiać, choć nie ironizuje ani tym bardziej nie próbuje rozbawić czytelnika). Kapłan to według niego strażnik absolutu i oczywistości uznanych przez tradycję, postawę „błazna” natomiast, zrodzoną z nieufności do świata ustabilizowanego i związanej z ruchem wyobraźni, definiuje „opór, który musi pokonać”, demaskując jako wątpliwe to, co w świecie uchodzi za najbardziej niewzruszone i bezsporne (17, s. 178). Zdaniem Kołakowskiego jedynie to ostatnie nastawienie jest progresywne i twórcze, rozwój indywidualności dokonuje się bowiem, jak czytamy, „tylko w jej [jednostki – A. D.] przeciwstawieniu do reszty świata, w jej ustosunkowaniach wobec niego: ustosunkowaniach zależności faktycznej, odpowiedzialności, oporu” (17, s. 178/179). Zjawisko oporu i konieczność jego przełamywania jawi się w przywołanej wyżej cytacie jako podstawowy warunek odpowiedzialności i dojrzałości osobniczej – wątek ten w różnych wariantach uobecnia się w pracach innych badaczy. Korzystając ze swej erudycji historycznej, Kołakowski powołuje się przy tym na J. G. Fichtego, przypisując niemieckiemu filozofowi zasługę tej ważnej konstatacji, że „ruch myśli nie może się odbywać bez przeszkód, które przewycięża – na tej samej zasadzie, która sprawia, że samochód nie może ruszyć z miejsca na lodzie ani samolot w próżni” (17, s. 178). Warto by pójść tym tropem i przyjrzeć się bliżej funkcjonowaniu kategorii „przeszkody” w pismach Fichtego. Kierując się jednak odmienną drogą, skorzystamy również z prac klasyków historii filozofii: Schopenhauera i Nietzschego. Obaj ci dziewiętnastowieczni myśliciele niemieccy uznali, jak wiadomo, wolę za jedną z naczelných kategorii, chociaż tę zdolność chcenia pojmowali odmiennie, co uwidacznia się także w zakresie funkcjonowania w nich pojęcia oporu.

⁷ Chodzi o tekst Kołakowskiego zatytułowany *Kapłan i błazen*; patrz: 17.

⁸ Określenie to pochodzi z jednej z dyskusji telewizyjnych z udziałem A. Michnika, wyemitowanej w roku 1996 (dokładnej daty ani przedmiotu wspomnianej polemiki nie zapamiętałem).

W ujęciu Schopenhauera omawiane pojęcie występuje głównie w planie metafizycznym, w związku z centralną dla jego koncepcji filozoficznej kategorią ślepej „woli życia” jako podstawą wszelkiego bytu, jego początkiem i zasadą. Jak sugeruje, obecność oporu sprawia, że wola, traktowana jako swoisty konglomerat pożądań, instyktów i popędów, nie może się w pełni urzeczywistnić, że w swych imperialistycznych dążeniach pozostaje zawsze ograniczona, częściowa i niepełna. Dlatego ból i cierpienie jawią się jako nieredukowalne atrybuty ludzkiej (i nie tylko) egzystencji: „Wszystko natomiast, co przeciwstawia się naszej woli, (...) co stawia opór, czyli każdą przykrość i każdy ból doznajemy bezpośrednio, natychmiast i bardzo wyraźnie” (27, s. 187). Ekstrapolując przywołaną wypowiedź niewyrobiony czytelnik mógłby pochopnie twierdzić, że wygaśnięcie oporu oznaczałoby sytuację biblijnego raju na ziemi, kiedy to żadne cierpienie nie zakłócałoby wiecznego stanu ludzkiej (także zwierzęcej i być może roślinnej) szczęśliwości, pełnego zaspokojenia woli. Tymczasem nikt bardziej niż Schopenhauer, który zanik woli jednostkowej łączył z aktem samounicestwienia, lecz wolę „jako taką” uznał za niezniszczalną, nie zdawał sobie sprawy z tego, że życie nie jest rajem dla zmagającego się z przeciwnościami bytu. Argumentując na rzecz własnego stanowiska, zgodnie z którym wola jest samą naturą życia i jego najgłębszym przejawem, Schopenhauer powoływał się na „dziki”, wręcz „rozpaczliwy” opór, jaki odczuwa każda żywa istota przed unicestwieniem i śmiercią (najbardziej człowiek jako obdarzony świadomością) (12, s. 182/183).

Jednak z drugiej strony argumentował również, że śmierć nie musi być złem, chociaż jej bliskość budzi trwogę i sprzeciw każdego żywego organizmu: „Dotąd okazywało się, że chociaż śmierć budzi taki lęk, właściwie nie może być złem. Często zaś pojawia się nawet jako dobro, coś pożądanego, śmierć – przyjaciel [*Freund Hein*]. (...) Lecz i tu wkracza się na tę drogę dopiero po fizycznej lub moralnej walce; tak silny opór stawia bowiem wszystko przed powrotem tam, skąd tak łatwo i ochoczo weszło w życie, które do zaferowania ma tyle cierpień i tak mało radości” (26, s. 670). Śmierć nie musi być złem, ponieważ dotyczy świadomości jednostkowej, nie zaś woli samej w sobie, leżącej u podstaw każdego zjawiska: „Jeśli więc nawet świadomość indywidualna nie żyje po śmierci, to jednak przeżywa ją coś, co samo tylko śmierci się opiera: wola. Wyjaśnia to także sprzeczność, czemu filozofowie stojąc na stanowisku poznania wykazywali zawsze trafnymi argumentami, że śmierć nie jest złem, a mimo to lęk przed śmiercią opierał się tej argumentacji; albowiem korzenie jego nie tkwią w poznaniu, lecz wyłącznie w woli” (26, s. 711/712). Zauważmy, że o ile w pierwszych z cytowanych wyżej fragmentów wypowiedzi badacza opór łączy się jednoznacznie z cierpieniem wciąż niezaspokojonej w swych

dążeniach woli, o tyle w następnych sprawa się już komplikuje: opór jest wyrazem lęku przed śmiercią, ale również oznaką zwycięstwa nad nią (wola śmierci się opiera), w zależności od tego, jaki przyjmiemy punkt odniesienia: jednostkowej świadomości lub wykraczającej poza nią „teoretycznej” świadomości poznającego podmiotu. Zaznacza się w tym punkcie, jak się wydaje, pewna dwoistość pojmowania podmiotu przez Schopenhauera, którą dostrzega wyraźnie J. Garewicz twierdząc, że w koncepcji autora *Świata jako woli i przedstawienia* jeden i ten sam podmiot istnieje na dwa sposoby: jako podmiot poznania i podmiot woli (12, s. 53).

Motyw cierpienia i bólu jako zasadniczy dla opisu ludzkiej kondycji w świecie uznał w swej twórczości W. Gombrowicz. Z tezą, że koncepcja Schopenhauera jest wizją głęboko pesymistyczną, polski pisarz polemizował żywo twierdząc: „To za mało powiedziane! Jest tam wizja imponująca i zarazem tragiczna, która niestety zgadza się z rzeczywistością” (14, s. 69). Schorowany i targany pokusą samobójstwa, przed którym w ostatnich latach życia powstrzymać go miało zamiłowanie do filozofii⁹, znał siłę bólu i kruchość zmagania z nim nie tylko z filozoficznych teorii. Co ważne, w swym przewodniku po filozofii Gombrowicz wskazuje na nowe obszary występowania kategorii oporu w myśli Schopenhauera, jakim jest jego teoria sztuki¹⁰.

Rozpatrując różne postacie obiektywizacji woli, od skali mikroświata po skalę makroświata, Schopenhauer ujmuje opór w kontekście walki i sporu jako podstawowych przejawów tej obiektywizacji, ukazując od różnych stron, że w każdym zjawisku tkwi możliwość działania, skłonność do określonych ruchów, przemian i transformacji¹¹. Nawiązując do tej ostatniej skali: makrohierarchii, pisze między innymi: „W skali wielkiej widać to w stosunku między ciałem centralnym i planetą: ta ostatnia, chociaż w rozmaitym stopniu zależności, zawsze jeszcze jakoś stawia opór, tak jak siły chemiczne w organizmie; wynika zaś z tego nieustanne napięcie między siłami przyciągania i odpychania, które zachowuje w ruchu budowę świata, a samo jest już wyrazem owej powszechnej walki, istotnej dla rozpatrywanego obecnie przejawu woli” (25, s. 244).

⁹ Sugestię tę formułuje F. M. Cataluccio w pierwszych zdaniach wprowadzenia do pracy Gombrowicza *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*; patrz: 14, s. 5.

¹⁰ W swoich pogadankach filozoficznych Gombrowicz nawiązuje do Schopenhauerowskiej teorii sztuki, pisząc: „Pyta [Schopenhauer — A. D.]: dlaczego fronton katedry nas zachwyca, podczas gdy zwykły mur w ogóle nas nie interesuje? Otóż dlatego, że wola życia materii wyraża się przez ciężar i opór. A zatem mur nie unaocznia sobą gry sił, gdyż każda cząstka muru ciąży i stawia opór zarazem. (...)Widać walkę między ciężarem i tym, co stawia opór” (14, s. 72).

¹¹ Patrz: 12, s. 54.

Zmaganie się dwóch przeciwstawnych sił: przyciągania i odpychania, określa również specyfikę zjawisk, jakie zachodzą w obrębie mikroświata¹².

Motywy walki i ściśle związana z nim idea oporu towarzyszą różnym opisom obiektywizacji woli w pracach Schopenhauera. Dzięki temu obraz świata zostaje ujęty jako dialektyczna jedność przeciwieństw; jak podkreśla Garewicz, tego rodzaju aktywistyczne podejści umożliwia uchwycenie zawartych w świecie sprzeczności: jego jedności, a zarazem wielości, jednorodności, a zarazem różnorodności, zmienności i niezmienności (12, s. 55). Dynamiczny i holistyczny rys określający podejście niemieckiego filozofa zaznacza się w kolejnych sformułowaniach: „Nie ma zwycięstwa bez walki; skoro wyższa idea lub obiektywizacja woli może się pojawić tylko dzięki przewyciężeniu niższej, spotyka się z jej oporem, niższa zaś, chociaż zmuszona do służebności, wciąż jeszcze dąży do niezależnego i pełnego wyrażenia swej istoty” (25, s. 240 – 241). Stan walki i cierpienia charakteryzuje nawet skomplikowane procesy fizykochemiczne zachodzące w samym wnętrzu ludzkiego organizmu¹³.

Odmienny wydźwięk znaczeniowy kategoria oporu uzyskuje w filozofii krytycznej Nietzschego, który łączy ją z centralną na gruncie swych ustaleń kategorią „woli mocy”, określającą sposób bycia czy też „styl życia”, jak tego chce Gilles Deleuze, człowieka wyższego typu – tzw. „nadczołowieka” (w jawnej opozycji do człowieka „stadnego” lub „wyczerpanego”, a poniekąd również w przeciwstawieniu do... filozofa akademickiego¹⁴). Kwestionując Schopenhauerowskie pojmowanie woli jako jednego, wszechogarniającego pędu natury bilogiczno – popędowej na rzecz woli mocy rozumianej jako „żywołu różnicującego siły”¹⁵, Nietzsche ujmuje zjawisko oporu już nie jako przekleństwo ciążące nad ludzkim bytem. Opór nie jest już oznaką bólu, cierpienia czy też bliskiej, lecz zawsze niepożądaney śmierci. Przeciwnie, stanowi według niego

¹² W innym miejscu Schopenhauer ukazuje, że „(...) walka między siłą atrakcji i repulsji, z których pierwsza jako ciężar dąży zewsząd do środka, a druga przeciwstawia jej jako nieprzenikliwość swą sztywność lub elastyczność, to zaś nieustanne dążenie i ten opór można traktować jako obiektywizację woli na najniższym szczeblu i już tu wyrażają one jej charakter” (25, s. 246).

¹³ Jak pisze Schopenhauer, „(...) dlatego błogie poczucie zdrowia, w którym wyraża się zwycięstwo idei świadomego siebie organizmu nad prawami fizycznymi i chemicznymi, pierwotnie panującymi nad sokami ciała, przerywa tak często, ba, towarzyszy temu poczuciu zawsze pewien mniejszy lub większy niepokój wynikający z oporu owych sił powodując, że vegetatywna cząstka naszego życia stale związana jest z cichym cierpieniem” (25, s. 241).

¹⁴ Nietzsche poddaje surowej ocenie współczesną mu filozofię akademicką, ową „uczoną katedralną mądrość”, która zerwawszy ze swym prawdziwym przesłaniem: rozbudzeniem heroizmu i mocy, stała się w jego oczach czymś małym i marnym; patrz: 23, s. 253.

¹⁵ Jak pisze G. Deleuze, „Pojęcie siły u Nietzschego jest zatem pojęciem siły, która odnosi się do innej siły: w tym aspekcie siła zwie się wola. Wola (wola mocy) jest żywołem różnicującym siły” (7, s. 11).

pomyślną i oczekiwaną okoliczność; jako rodzaj przeszkody wobec ludzkich aktów chcenia, jest niezawodnym przejawem wewnętrznej siły i aktywności tego, kto go znajduje, doznaje i z nim się zмага. (Nad)człowiek, czytamy w ostatniej książce niemieckiego badacza *Wola mocy*, nie cofa się przed przeciwnościami, na jakie napotyka, ale wręcz „szuka oporu, odczuwa potrzebę czegoś, co mu się przeciwstawia... Nieprzyjemność, jako przeszkoda na drodze jego woli mocy, jest przeto czynnikiem normalnym (...): każde zwycięstwo, każde uczucie przyjemności, wszystko co się dzieje presuponuje przewyciężenie oporu” (21, s. 356). Również w duchu polemicznym wobec pesymizmu Schopenhauera utrzymana jest następująca wypowiedź, w której omawiane pojęcie jest obecne wyraźnie, choć *implicite*: „Normalne niezaspakajanie popędów (...) nie zawiera w sobie zgoła jeszcze nic deprymującego; działa raczej podniecająco na odczuwanie życia, tak jak wzmacnia je wszelki rytm drobnych podrażnień bolesnych, cokolwiekby wmawiali nam pesymiści: to niezaspakajanie zamiast zatruwać życie, jest wielkim *stimulans* życia” (21, s. 363).

Według Nietzschego nieprzyjemność nie jest lustrzanym przeciwieństwem przyjemności czy też jej brakiem; tę ostatnią również określa przez pryzmat znoszenia coraz to nowych punktów oporu, tym razem *explicite*, jako funkcji swego rodzaju (nad)mocy: „Zdaje się, iż drobna przeszkoda, którą się pokonywa i za którą natychmiast następuje znowu drobna przeszkoda, którą znowu się pokonywa — że to kolejne następstwo oporu i zwycięstwa najsilniej budzi ogólne poczucie zbywającej i zbytecznej mocy, co jest istotą przyjemności” (21, s. 358/359). Włączając zasadę przyjemności w krąg swych rozważań, lecz w opozycji do założeń płaskiego hedonizmu, Nietzsche uwypukla jeszcze konstytuującą moc zjawiska oporu dla formowania kondycji w pełni (nad)ludzkiej: „Uczucie przyjemności kryje się właśnie w niezaspakajaniu woli, w tem że bez przeciwnika i oporu nie czuje się dość syta. — »Szczęśliwy«: ideał stadny” (21, s. 363). Natomiast w pracy *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, na pytanie: Co jest szczęściem? odpowiada wprost: „Poczucie, że moc rośnie, że opór zostaje przewyciężony” (22, s. 38). Dychotomia aktywności (oporu) i bierności (braku oporu) w płaszczyźnie etycznej powróci w rozważaniach Foucaulta nad seksualnością w epoce starożytnej.

Podobnie jak szczęście i przyjemność jest pochodną wysiłku na drodze osiągnięcia raz wyznaczonych celów, również wolność nie jest czymś z góry danym człowiekowi, co można osiągnąć na stałe jak przedmiot. Człowiek zdobywa ją w trakcie pokonywania kolejnych trudności, dla utwierdzenia swej władzy: „Miarą wolności, czy to dla jednostki, czy to dla społeczeństw, jest stopień oporu, który ustawicznie pokonywać należy, żeby pozostać u góry: wolności, rzecz prosta, rozpatrywanej jako moc pozytywna, jako wola mocy” (21, s. 391).

Owe dążenie do „pozostania u góry” nie oznacza (wbrew obiegowym sądom, akcentującym biologiczno – darwinowskie wątki obecne w Nietzscheańskiej filozofii i wykorzystanie ich przez ideologię faszystowską) przemocy i dążenia do bezwzględnej dominacji nad innymi. Chodzi raczej, jak zauważa Hanna Buczyńska – Garewicz akcentując nowatorskie podejście Nietzschego w kwestii rozumienia woli, o przewyżczanie własnej słabości na drodze ciągłego samodoskonalenia; w filozofii autora *Niewczesnych rozważań* wola jest bowiem nieustającym tworzeniem, nie ma woli bez samoprzewyżczania *status quo* (6, s. 13). Podobny sąd formułuje Hannah Arendt, według której „nadczołowiek” jest ni mniej ni więcej tylko człowiekiem zdolnym do przewyżczenia samego siebie. Arendt akcentuje przy tym, doceniając wagę wątku oporu, pewną subtelną i ważną okoliczność, tę mianowicie, że wola mocy zasada się na oscylującym dualizmie jednocześnie opierającego się i triumfującego „ja” jako źródle władzy woli. Jak pisze, „Nietzsche uważa bowiem, że negatywne poczucie bycia niewolnikiem, czyli kimś przymuszonym, opierającym się i upokarzonym, jest konieczną przeszkodą, bez której wola nie znalazłaby swojej władzy. Tylko pokonując wewnętrzny opór wola uświadamia sobie swoje pochodzenie: nie pojawiła się po to, żeby zdobyć władzę; to właśnie władza jest jej źródłem” (3, s. 228)¹⁶.

Analizę śladów obecności oporu w XX-wiecznej filozofii rozpocznę od nawiązania do koncepcji Szkoły Frankfurckiej, zakończę natomiast uwagami dotyczącymi refleksji M. Foucaulta.

W tym pierwszym przypadku wstęp do prezentacji wspomnianej kategorii wypada rozpocząć od wydanej w połowie lat czterdziestych, a po ponad półwieczu przetłumaczonej na język polski, książki *Dialektyka oświecenia*, będącej wspólnym dziełem dwóch promotorów intelektualnych tej „krytycznej” wobec współczesnego społeczeństwa Zachodu orientacji: M. Horkheimera i T. W. Adorna. Klasycznej już dzisiaj pracy, o której Marek J. Siemek pisał w posłowniu do niej, akcentując niewygasłą aktualność jej głównych myśli i wątków, iż zawierając kwintesencję odległej samowiedzy czasów najnowszych, wyznaczyła podstawowy paradygmat dla całej formacji ponowoczesnej „krytyki nowoczesnego rozumu” (28, s. 288 – 291).

Kładąc nacisk na represyjny i „unifikacyjny” charakter podstawowych tendencji w funkcjonowaniu rozwiniętych społeczeństw współczesnych i niere-

¹⁶ W innym miejscu autorka dodaje: „Opis ten traktuje dwóch – w – jednym, czyli dualizm opierającego się i triumfującego ja, jako źródło władzy woli. Ten opis wydaje się trafny, ponieważ Nietzsche włącza nieoczekiwanie do dyskusji zasadę przyjemności i przykrości (...). Podobnie jak zwykły brak przyjemności nie jest w stanie wywołać przyjemności, tak samo wola nie mogłaby nigdy osiągnąć władzy, jeśli nie musiałaby przełamywać oporu” (3, s. 228/229).

dukowalność dychotomii części i całości, Horkheimer i Adorno dają wyraz swemu humanistycznemu przesłaniu, stając w obronie zagrożonej autonomii jednostki, jej prawa do własnego sądu i krytycznego myślenia, poddanego od różnych stron naciskom nowoczesnego państwa. Podążanie śladem kategorii oporu ułatwia wydobycie i ukazanie tego głęboko humanistycznego rysu w twórczości badaczy *Dialektyki oświecenia*.

W gospodarce wolnokonkurencyjnej, w której kultura, rozrywka, nawet miłość stały się towarem wymiennym jak każdy inny towar, „Konsumentami – czytamy – są robotnicy i urzędnicy, farmerzy i drobnomieszczenie. Tkwią ciałem i duszą w gorsecie kapitalistycznej produkcji i bez oporu podporządkowują się wszystkiemu, co im się oferuje” (2, s. 152). Autorom nie chodzi przy tym o pomstowanie nad naturalną skłonnością ludzką do biernego akceptowania dominujących w kulturze standartów i wzorców; w końcu nowatorzy czy rewolucjoniści stanowią zdecydowaną mniejszość pośród zwyczajnych zjadaczy chleba. Tym, co próbują ukazać, nie jest również mechanizm świadomego łamania sprzeciwu jednostki za pomocą środków terroru, właściwy systemom totalitarno – policyjnym i zapewniający tym systemom zdolność do przetrwania. Finezyjne rozważania niemieckich badaczy sięgają głębszej rzeczywistości, tak trudnej do uchwycenia i opisanego, jaką jest niedopuszczanie negacji i sprzeciwu do głosu, jej „dekonstruowanie” czy „branie w nawias” przez stosowanie „miękkich” narzędzi perswazji i przymusu, na drodze kształtowania uniwersalnych wzorów i potrzeb. W modnym ostatnio duchu postmodernistycznej terminologii można powiedzieć, że problemem pierwszej wagi staje się uświadomienie zagrożenia związanego z niedopuszczaniem do głosu tego, co nowe i inne, przez wtłaczane w obręb tego, co już gotowe i z sobą tożsame, począwszy od wczesnego okresu procesu uspołecznienia: „Miętkość wobec rzeczy, bez czego nie istnieje sztuka, niewiele odbiega od zdesperowanego gwałtu, jakim jest przestępstwo. Niemożność powiedzenia ‘nie’, która nieletnią popycha do prostytucji, warunkuje też kariery przestępcze. W przypadku przestępcy chodzi o to, że negacja nie zawiera w sobie oporu” (2, s. 251). W przywołanej cytacji pojęcie pustej negacji zostało potraktowane jako odmienne od zdolności stawiania oporu – ostoju wewnętrznej wolności i niezależności myślenia (negacja i opór bywają też przez badaczy traktowane zamiennie).

Jak sugerują autorzy, wychowanie w duchu braku umiejętności sprzeciwu i oporu dokonuje się wraz z rozpadem siedliska tradycyjnych wartości, jakim od wieków była rodzina patriarchalna: „Społeczeństwo wielkoprzemysłowe kasuje miłość. (...) Dla dorastających dzieci rodzina nie stanowi już horyzontu życia, samodzielność ojca znika, a wraz z nią także opór wobec ojcowskiego autorytetu” (2, s. 125). W wydawanych w latach 1967–1968 i zebranych

w pracy *Spoleczna funkcja filozofii* pismach Horkheimer ponownie podejmuje tę kwestię, wskazując na zanik dawnego statusu wychowania w rodzinie jako jedną z przyczyn bierności i apatii wkraczającej w dorosłe życie młodzieży: „Współczesne życie gospodarcze i towarzyszące mu stopniowe przejmowanie funkcji wychowawczych przez szkołę i grupy społeczne spowodowało istotną zmianę roli rodziców. W znacznym stopniu wyjaśnia nam to zanikanie indywidualnego oporu wobec panujących tendencji społecznych” (15, s. 348). Najdłuższy bodaj *passus* sprzężony ze społecznym kontekstem obecności oporu we wspomnianej pracy zawarty został na stronach 346–348; we fragmencie tym Horkheimer kreśli radykalną alternatywę „albo – albo”, przed jaką staje młode pokolenie, spostrzegając rozbieżności między własnymi ideałami a „zasadą rzeczywistości”, która tym ideałom jawnie przeczy: „Odkrycie to prowadzi indywiduum do wyboru jednego z dwóch możliwych wyjść: oporu lub podporządkowania się. Człowiek decydujący się na opór odrzuci każdą pragmatyczną próbę pogodzenia wymogów prawdy i irracjonalności egzystencji. Zamiast poświęcić prawdę i pogodzić się z panującymi normami, będzie starał się wyrażać w swoim życiu tyle prawdy, ile tylko może, i to zarówno w teorii, jak i w praktyce. Będzie wiódł życie konfliktowe; musi być gotowy podjąć ryzyko zupełnej samotności” (15, s. 346). Horkheimer nie ma złudzeń co do wyjątkowości tego rodzaju krytycznej postawy, wystawionej na groźbę konfliktów, samotności i wyobcowania; wie, że większość jest skłonna do kompromisu nawet za cenę wyparcia się siebie¹⁷. Mechanizm tego wyparcia tłumaczy stosując język psychoanalizy i naginając go do swych celów: „Używając pojęć psychoanalitycznych możemy powiedzieć, że w pokornym indywiduum świadomość zafiksowała się na etapie stłumionego buntu przeciwko rodzicom. W zależności od społecznych i indywidualnych warunków bunt ten manifestuje się w przesadnym konformizmie lub przestępstwie. Osoba, która decyduje się na opór, pozostaje wierna swojemu superego i w pewnym sensie obrazowi swojego ojca. Ale oporu człowieka wobec świata nie można wywieść wprost z nierozwiązanego konfliktu z rodzicami. Przeciwnie, do oporu zdolny jest tylko ten, kto przezwyciężył ten konflikt. Rzeczywistą przyczyną takiej postawy jest świadomość „nieprawdziwości” rzeczywistości, świadomość zdobywana przez porównywanie rodziców z ideałami, które rzekomo reprezentują” (15, s. 347). Jak widać, pedagogiczny wątek występowania „oporu” nie jest odrębną i auto-

¹⁷ Jak podkreśla Horkheimer, „Mimo iż większości ludzi nie udaje się przezwyciężyć skłonności do obwiniania świata o własne trudności, to ci, którzy są zbyt słabi, by móc przeciwstawić się rzeczywistości, nie mają innego wyjścia jak tylko wyprzeć się samych siebie przez pełne utożsamienie się z nią” (15, s. 347).

nomiczną całością wobec kontekstu filozoficznego czy psychologicznego; w pracach „Frankfurtczyków” te wątki warunkują się i uzupełniają wzajemnie.

Zdolność stawiania oporu — warunek samodzielnego myślenia i twórczego działania, ulega postępującej marginalizacji, nie ma już dla niej miejsca w oficjalnych strukturach nowoczesnego społeczeństwa, twierdzą Horkheimer i Adorno. Jeszcze w przedmowie do wspomnianej pracy sygnalizują swą niezgodę na stan społecznego *status quo*, nie szczędząc oskarżeń pod adresem oficjalnej edukacji i politycznych uwarunkowań systemu: „Jak prohibicja zawsze była szansą dla tym bardziej trujących produktów, tak zablokowanie wyobraźni teoretycznej pracowało na rzecz politycznego szaleństwa. Nawet tam, gdzie ludzie jeszcze mu nie ulegli, mechanizmy cenzury, zewnętrzne i wszczepione do wewnątrz, pozbawiają ich środków oporu” (2, s. 13). Zasada wyrzeczenia realizowana przy pomocy kagańca cenzury, jest zdaniem badaczy nierozzerwalnie związana z kondycją współczesnej cywilizacji technicznej, ponownie „zaczarowanej” przez rozum oświeceniowy¹⁸. Jednak o ile mechanizm cenzury zewnętrznej wydaje się przejrzysty co do celu i sposobu działania, o tyle przypadek cenzury wewnętrznej wymagałby odrębnego potraktowania. Oba te przypadki łączą się z obecnością oporu.

Jak sugerują, mechanizm „wyciszania” sprzeciwu nie wynika z planowych działań grupy ludzi będących u władzy ani tę władzę reprezentujących na niższych szczeblach panowania, ale z wewnętrznej konieczności tkwiącej w systemie kapitalistycznego społeczeństwa, poddanego wymogom wolnego rynku i prawu bezwzględnej konkurencji: „Dziś rozstrzygająca jest (...) zawarta w systemie konieczność, by nie popuścić konsumentowi, nie pozwolić, by choć przez chwilę pomyśleć mógł o oporze. Zgodnie z zasadą konsumentowi wpaja się przekonanie, że przemysł kulturalny może zaspokoić wszystkie potrzeby” (2, s. 161). Rządząca systemem zasada nakazuje wpajać konsumentowi przekonanie, że przemysł kulturalny może zaspokoić wszystkie potrzeby, ale z drugiej strony potrzeby te mają być tak ułożone, by sam konsument widział siebie jako wiecznego konsumenta, jako obiekt przemysłu kulturalnego¹⁹.

Jednym ze stale obecnych krytycznych punktów odniesienia w pracy Adorna i Horkheimera jest postępujące w miarę rozwoju techniki umasowienie kultury, sztuki i tzw. rozrywki. Jak ukazują, samoregulujące i samoodnawiające się procesy gospodarki kapitalistycznej, ukierunkowanej na standaryzację produktów, opanowały elitarną niegdyś i wymagającą przygotowania dziedzinę sztuki. Jej postępująca pauperyzacja dokonała się kosztem utraty tradycyjnych

¹⁸ Patrz: 16, s. 237.

¹⁹ Wypowiedź tę cytuję za A. Kaniowskim; patrz: 16, s. 243.

wartości estetycznych: „Już dzisiaj przemysł kulturalny podsuwa odpornej publiczności dzieła sztuki, podobnie jak hasła polityczne, odpowiednio przyrządzone, po zaniżonych cenach, ich konsumowanie zostaje masom udostępnione jak parki publiczne” (2, s. 180). W poddanej dyktatowi rachunku ekonomicznego sztuce pojęcie „stylu” utraciło swój dawny sens, jaki czerpało z trudu przełamywania oporu materii przez artystę: „Dlatego styl przemysłu kulturalnego, który nie musi się już mierzyć z żadnym oporem materii, jest zarazem negacją stylu” (2, s. 148). W kulturze dokładnie zaplanowanych i seryjnie realizowanych produktów sztuką stała się umiejętność uwodzenia klienta: „Produkt ma uderzać, zaskakiwać, a zarazem sprawiać wrażenie swojskości, ma być lekki, ale zapadać w pamięć, ma być wyrafinowany, ale prosty; chodzi o to, by zawładnąć klientem, uważanym za roztargnionego albo opornego” (2, s. 185).

Owszem, twierdzą dalej Horkheimer i Adorno, artyści nadal tworzą wielkie dzieła, jednak aby zaistnieć trwale w świadomości społecznej, ich wytwory muszą same stać się częścią wielkiego przemysłu kulturowego: „Cokolwiek stawia opór, może przeżyć wyłącznie pod warunkiem, że stanie się elementem systemu. Raz zarejestrowane przez przemysł kulturalny jako coś odrębnego, należy do tego przemysłu (...)” (2, s. 150). Umiejętność wchłaniania tego, co nowe, inne czy odporne, jest według autorów świadectwem potęgi systemu, jego zdolności do przetrwania i samoregeneracji, widocznej zwłaszcza w asymilowaniu elementów obcych mu i wrogich.

Demaskująca zagrożenia i nieprawdę konsumcyjnego społeczeństwa, wspomniana krytyka kultury pociąga za sobą pesymistyczne spojrzenie na zjawisko rozrywki, odnajdujące pod jego oczywistością głęboki cień, który w wymiarze religijnym dał o sobie znać jeszcze w *Myślach* B. Pascala²⁰. Zaplanowana w najdrobniejszych szczegółach przez szefów „przemysłu rozrywkowego” i rozpowszechniana przez wszechobecne mass media, rozrywka stała się sposobem wychowania w duchu „konsekwentnego braku oporu”, tym bardziej podstępny, iż na ogół przyjmowanym za dobrą monetę. Jak twierdzą autorzy *Dialektyki oświecenia*, „Bezwstyd retorycznego pytania ‘czego chcą ludzie’ polega na tym, że powołuje się ono na ludzi jako na myślące podmioty, choć specyficznym zadaniem rozrywki jest właśnie tychże ludzi odzwyczaić od podmiotowości. Nawet tam, gdzie publiczność zdarza się wzdrygać na przemysł rozrywkowy, przemysł ten już zdążył wychować ją do konsekwentnego braku oporu” (2, s. 164). Kultura stała się nie tyle źródłem cierpień, jak sądził Zygmunt Freud, ile narzędziem niwelowania sprzeciwu jednostki, a nawet

²⁰ Patrz: 18, s. 231 – 235.

samej myśli o nim: „Widok nieubłaganego życia i wzorowego zachowania filmowych ofiar ma przywołać do porządku masy, zdemoralizowane przez egzystencję w systemie przymusu, a ucywilizowane o tyle, że na siłę wpojono im pewne zachowania, przez które każdą szparą prześwieca wściekłość i krnąbrny upór. Kultura zawsze przyczyniała się do poskramiania zarówno instynktów rewolucyjnych, jak i barbarzyńskich” (2, s. 173). Nie będąc wzmacniającym lekiem na dolegliwości codziennej rzeczywistości, tym, do czego została powołana, rozrywka stała się formą ucieczki przed odpowiedzialnością za siebie i swój aktywny wobec tej rzeczywistości stosunek; ucieczką przed „ostatnią myślą o oporze”²¹.

Zauważmy jeszcze, iż w twórczości filozoficznej Adorna i Horkheimera opór okazuje się pojęciem skażonym pewną rysą ambiwalencji. Z jednej strony, jak to już zostało ukazane, obecność oporu stanowi według badaczy warunek twórczego i krytycznego myślenia, jest zatem nieodzownym czynnikiem rozwoju osobowego i wolności duchowej jednostki. Jednakże z drugiej strony, banalne to stwierdzenie, nikt nie żyje na świecie sam. Wyciszenie w pewnym stopniu sprzeciwu, w związku z niezbędną dozą konformizmu jest potrzebne dla zdobycia, a następnie utrzymania określonej pozycji w strukturze społecznej, choć w dalszych następstwach może prowadzić do poważnych zagrożeń. Jak sugestywnie podkreślają autorzy, „Egzystencja w późnym kapitalizmie jest nieustającym procesem inicjacji. (...) Każdy może być taki jak wszechpotężne społeczeństwo, każdy może być szczęśliwy, jeżeli tylko podda się, położy plackiem, wyrzeknie roszczeń do szczęścia. W jego słabości społeczeństwo rozpoznaje swą siłę, i coś niecoś mu z niej udziela. Brak oporu z jego strony kwalifikuje go jako partnera godnego zaufania. (...) Cud integracji, permanentny akt łaski ze strony dysponentów, którzy gotowi są przyjąć jednostkę, jeżeli ta wyrzekła się oporu, jest znakiem faszyzmu” (2, s. 174). Na tego rodzaju zagrożenia związane z pogłębiającym się zjawiskiem konformizmu społecznego i zanikiem odpowiedzialności jednostkowej wskazywał, jak wiadomo, Erich Fromm.

Wypada odnotować, dla dookreślenia szkicowanego obrazu, iż wyrażenie „opór” pojawia się w *Dialektyce oświecenia* również w kontekście Homerow-

²¹ Warto w tym miejscu przywołać pełną wypowiedź autorów: „Dobra zabawa oznacza zgodę. Rozrywka jest możliwa tylko, gdy oddziela się szczerze od całości społecznego procesu, oglupia i od początku krnąbrnie ignoruje roszczenie, jakie wysuwa nieuchronnie każde dzieło, nawet najlżejsze: roszczenie, by w swym ograniczonym kształcie odzwierciedlić całość. Dobrze się bawić znaczy zawsze: nie musieć o tym myśleć, zapomnieć o cierpieniu, nawet jeżeli jest pokazywane. U podstaw dobrej zabawy leży bezsilność. Jest to faktycznie ucieczka, ale nie — jak sama twierdzi — ucieczka od złej rzeczywistości, ale ucieczka przed ostatnią myślą o oporze, jaką rzeczywistość jeszcze dopuszcza” (2, s. 164).

skiego mitu wędrującego Odyseusza; postaci, w której badacze odnajdują prototyp myślenia mieszczańskiego, kierującego się zasadą wyrzeczenia i pozornej ekwiwalencji. W tym ujęciu omawiane pojęcie wskazuje na spryt i „chytrość” Odyseusza, który stawiając czoła przerastającym jego siły fizyczne mocom bóstw i zapierając się swej zmysłowej natury, potrafi jednak ująć ich wyrokom: „Niepodobna słuchać syren i nie ulec im: nie można im stawiać oporu. Opór i zaślepienie to to samo; kto opiera się syrenom, zatracą się w micie, któremu chce stawić czoła. Chytrość natomiast to opór zracjonalizowany. Odyseusz nie próbuje obrać innej drogi niż ta, która prowadzi obok wyspy syren” (2, s. 76). Ów zracjonalizowany opór Odyseusza, reprezentując ideał *homo oeconomicus*, polega na tym, aby dostosowując się do przyjętych reguł gry, znaleźć w nich taką lukę, która zapewni nam przewagę nad innymi zgodnie z zasadą, że „umowa zostaje dotrzymana, a partner mimo to jest oszukany” (2, s. 77). W kapitalizmie luką tą stała się zasada wartości dodatkowej. Jak Odyseusz opiera się śpiewowi syren, aby nie paść ich ofiarą i samemu pokierować swym losem, tak współcześnie człowiek zapiera się swej natury, żeby zapanować nad przyrodą i własnym otoczeniem²².

W pracy Adorna *Dialektyka negatywna* (1966) problematyka oporu wpisana jest w odmienny kontekst rozważań, przybliżający stosunek autora do historii idei w wydaniu klasycznej filozofii niemieckiej, głównie systemu G. W. Hegla. W rozważaniach tych Adorno akcentuje między innymi potrzebę stawienia oporu, to znaczy krytycznego zdystansowania się do wielkich pytań metafizyki zachodniej, sięgających pierwszych podstaw bytu. Opór ten, jak podkreśla, „wymaga rozwoju”, czyli nie jest beztruską negacją tych pytań i zaczynaniem wszystkiego od początku, ale ich krytyczną transformacją. Sprzeciw niemieckiego badacza budzi zwłaszcza pretensja do „głębi” tradycyjnych tematów metafizycznych, których wielowiekowy prestiż miałby niejako z góry gwarantować ich niekwestionowaną wartość i aktualność poznawczą, niezależnie od ideologii i upływu czasu. Jakkolwiek trudno jest przeciwstawić się „obiektywnej godności” tych tematów, to jednak, czytamy, „w stosunku do urojeń na temat głębi, w historii ducha zawsze dobrze usposobionych wobec istniejącej rzeczywistości, choć jest ona dla nich zawsze nazbyt płaska, ich prawdziwą miarą byłby opór” (1, s. 28). Wnosząc ze sobą „moment spekulatywny”, opór jest podstawą

²² Jak piszą autorzy, „W historii klas wrogi stosunek jaźni do ofiary zawiera w sobie ofiarę jaźni — klasowe społeczeństwo powstaje wówczas, gdy człowiek zapiera się natury w samym sobie, aby zapanować nad naturą zewnętrzną i innymi ludźmi. Właśnie ów akt zaparcia się, rdzeń wszelkiej cywilizacyjnej racjonalności, jest zarodkiem pleniącej się mitycznej irracjonalności: wskutek negacji natury w człowieku zakłócone i nieprzejrzyste staje się nie tylko *telos* zewnętrznego panowania nad naturą, ale także *telos* własnego życia” (2, s. 71).

niezależności intelektualnej: „Siła istniejącej rzeczywistości wznosi fasady, z którymi zderza się świadomość. Ta świadomość musi zmierzać do ich przebicia. Jedyne to oderwać może postulat głębi od ideologii. W takim oporze zawiera się moment spekulatywny: coś, co nie pozwala, aby jego prawa wyznaczały mu fakty danej rzeczywistości, transcenduje je nawet, jeśli pozostaje jeszcze w najściślejszym kontakcie z przedmiotami i jeśli wyrzeka się przeświętej transcendencji. Wolność myśli jest tam, gdzie myśl wykracza poza to, z czym wiąże się opór” (1, 28).

Podobnie jak wolność, Adorno określa wewnętrzną aktywność ludzkiego myślenia, choć w określeniu tym nie jest konsekwentny. Przeciwwstawiając je bezpośredniości biernej obserwacji, nazywa myślenie aktem negocjowania, wykraczania poza zniewalającą oczywistość pierwszych prawd (w innym miejscu definiuje je jako czynność utożsamiania): „Wysiłek, który zawiera się *implicite* w samym pojęciu myślenia, jako przeciwieństwo biernego oglądu, jest już negatywny, jest oporem przeciw pretensji każdej bezpośredniości do tego, aby się przed nią ugiąć” (1, s. 30)²³. Heglowi przypisuje zasługę stwierdzenia, że myślenie nie realizuje się w próżni pojęć ogólnych i formalnych schematów, ale dla swego rozwoju wymaga stale obecności czegoś, co mu się przeciwstawia: „Hegel zwracał uwagę teorii poznania, że kowalem można stać się tylko w kuźni, poznając to, co stawia opór, co jest poniekąd ateoretyczne” (1, s. 42). Zasadę oporu łączy wprost z Hegłowską dialektyką: „dialektyka ma swoją treść empiryczną (...) w oporze, jaki to, co inne, stawia tożsamości: stąd jej przemoc” (1, s. 223). Określając specyfikę własnej „negatywnej” dialektyki i jej związek z oporem, akcentuje istotną jego zdaniem ułomność metody dialektycznej Hegla, a mianowicie prymat zasady tożsamości, który najwyraźniej uwidocznił się w Hegłowskich założeniach systemu metafizycznego: „System absolutny Hegla, polegający na ustawicznym oporze tego, co nietożsame, wbrew własnemu samorozumieniu neguje sam siebie. W istocie bez tego, co nietożsame, nie ma tożsamości, ta zaś, jako tożsamość totalna, u Hegla zapewnia sobie pierwszeństwo ontologiczne” (1, s. 170).

W twórczości filozoficznej M. Foucaulta szczególne miejsce zajmuje ostatnia, trzytomowa praca *Historia seksualności* (I tom 1976, II i III 1984). „Opór” łączy się w niej z kluczowym dla koncepcji francuskiego badacza rozumieniem pojęcia „władza”, pisany z małej litery i przyjmującym to szczególne znaczenie, jakie mu nadaje, traktując zamiennie z pojęciem „mikrofizyka władzy” bądź „mikrowładza”. To wypracowane przez Foucaulta jeszcze w pracy *Nadzorować*

²³ Adorno dodaje również: „Myślenie, już samo w sobie, jeszcze przed wszelką treścią szczególną, jest negocjowaniem, oporem przeciw temu, co jest mu narzucane” (1, s. 30).

*i karać. Narodziny więzienia*²⁴ pojęcie władzy, o którym pisano nie bez racji, że należy dziś być może do najbardziej przekonujących, a z pewnością najbardziej prowokujących²⁵, zyskało już spory oddźwięk w światowym środowisku badaczy idei: w analizach lingwistycznych stosował je z powodzeniem U. Eco²⁶, J. Baudrillard posługiwał się nim krytycznie w swych badaniach nad panowaniem mass mediów w kulturze²⁷, na naszym gruncie nawiązywał do wspomnianej kategorii Z. Bauman²⁸.

Należy podkreślić, że w ujęciu Foucaulta władza nie sprowadza się do funkcjonowania pewnego typu instytucji państwowych czy przywilejów klasy panującej; nie jest w ogóle jakąś stałą cechą czy zależnością, którą zdobywa się przemocą, drogą społecznego *consensusu* lub też dziedziczy na mocy prawa. Wymykając się substancjalnym definicjom, pojęcie władzy rozjaśnia się w zmiennym „polu stosunków sił” (11, s. 87), którego chwiejne kontury wytycza autor w swoich pismach. Toteż nie dziwi w szczególności jego niechęć i nieufność wobec tradycyjnych dystynkcji, na przykład dramatycznego przeciwstawienia kultury, władzy i seksualności w wydaniu klasycznej psychoanalizy. Jak pisze nawiązując do kategorii oporu, „W powiązaniach władzy seksualność nie stanowi elementu najbardziej opornego, zalicza się raczej do czynników obdarzonych największą instrumentalnością i okazuje się pożyteczna w większości manewrów, może być stosowana jako punkt oparcia i wiaźadło dla najrozmaitszych strategii” (11, s. 92/93). W ujęciu Foucaulta władza to dynamiczny, nietrwały i oddolny, zawiązujący się już na poziomie najmniejszych struktur: rodziny, szkoły, zakładu pracy itp., układ sił czy zależności uczestniczących w swego rodzaju grze, która w wyniku ciągłych tarć przekształca je i odwraca. W tym dynamicznym ujęciu opór — siła jest niczym więcej niż rewersem, drugą stroną władzy — siły (choć to rozróżnienie nosi jeszcze ślad dualizmu), określa ją i jest sam przez nią określany. Sytuuje się w samym jej wnętrzu, a nie na zewnątrz czy poza nią: „Tam, gdzie jest władza, istnieje też opór i że pomimo to, a raczej wskutek tego, nigdy nie znajduje się on na zewnątrz władzy. (...) W stosunkach władzy są [opory — A. D.] ich innym wyrazem, wpisanym w nie jako niezniszczalny korelat. Przeto i one rozprzestrzeniają się nieregularnie: punkty, węzły, ogniska oporu rozsiane są w sposób mniej lub bardziej zagęszczony w czasie i przestrzeni, niekiedy zdecydowanie

²⁴ Patrz: 10, s. 32–37.

²⁵ Wspomnianą wypowiedź P. Veronesiego przytacza U. Eco; patrz: 9, s. 308.

²⁶ Patrz: 9, s. 307–322.

²⁷ Patrz: 4, s. 217–219.

²⁸ Patrz: 5, s. 73–78.

urabiając grupy lub jednostki, to znów rozpalając niektóre miejsca w ciele, niektóre momenty w życiu, niektóre rodzaje postaw” (11, s. 86).

Pojęcie oporu w podejściu Foucaulta wyraża wewnętrzną dynamikę i zróżnicowanie stosunków władzy, które nie zawężając się do relacji określonego typu, wypełniają każdą część życia społecznego, podobnie jak woda dociera do każdej z komórek żywego organizmu. Jest rodzajem władzy „kapilarnej”²⁹. Akcentując decentrację stosunków panowania i ich czysto funkcjonalny charakter, Foucault podkreśla, że stosunki te „istnieją wyłącznie jako funkcja wielości punktów oporu, które, w relacjach władzy, pełnią rolę przeciwnika, celu, podpory, łupu do zdobycia. Te punkty oporu obecne są wszędzie w sieci władzy. Nie istnieje więc w stosunku do władzy jedno miejsce wielkiej Odmowy – dusza buntu, ognisko wszelkich rebelii, czyste rewolucyjne prawo” (11, s. 86). W podobnym duchu utrzymane są inne wypowiedzi autora, odrzucające binarność, jednoznaczność i homogeniczność podziałów wyznaczonych mechanizmem władza – opór³⁰. Jak kategoria „władza” wykracza poza binarne dychotomie góra – dół, bogaci – biedni, rządzący – rządzeni, tak „dyskurs” (będący zespoleniem wiedzy i władzy) nie mieści się w granicach utartych linii podziałów na dyskursy akceptowane i odrzucane, dominujące czy zdominowane; jego funkcja nie jest jednolita ani stała. W obu przypadkach chodzi o rodzaj wieloaspektowej i zmieniającej się gry, taktyki czy strategii, przybierającej różne formy i wyznaczonej ścieraniem się przeciwstawnych sił („dyskursy są elementami lub taktycznymi ugrupowaniami w polu stosunków sił” (11, s. 91) związanych z obecnością oporu: „Podobnie jak przemilczenia, dyskursy nie są raz na zawsze poddane władzy lub przeciwko niej obrócone. Założyć trzeba istnienie złożonej i niestabilnej gry, w której dyskurs stanowić może zarazem instrument i skutek władzy, lecz także przeszkodę, zawadę, punkt oporu i zapowiedź opozycyjnej strategii. Dyskurs przenosi i produkuje władzę; umacnia ją, lecz także podminowuje, naraża, zmiękcza i sprzyja jej tamowaniu” (11, s. 91).

Ma również swój dydaktyczny wydźwięk uwaga, że w odniesieniu do seksualności władza (rodziców nad dziećmi, wychowawców nad uczniami, psychiatry nad swym pacjentem itp.) nie jest skierowana wyłącznie opozycyjnie,

²⁹ Terminem tym posługuje się Z. Bauman nawiązując do ustaleń Foucaulta; patrz: 5, s. 76.

³⁰ Foucault zauważa, iż „Najczęściej mamy jednak do czynienia z ruchomymi i przejściowymi punktami oporu, które przemieszczają rozwarstwienia społeczne, rozbijają i przegrupowują wspólnoty, naznaczają swoim znamieniem indywidua przez ich odcięcie i nowe wymodelowanie, kreśląc w nich, w ich ciałach i duszach, nie dające się wymazać regiony. Podobnie jak sieć stosunków władzy wytwarza na koniec gęstą tkankę przenikającą aparaty i instytucje, lecz nie lokalizuje się w nich dokładnie, tak samo rojowisko punktów oporu przenika do warstw społecznych i jednostek. Z pewnością strategiczny kod owych punktów oporu umożliwia rewolucję, na podobnej zasadzie, na jakiej państwo wspiera się na instytucjonalnej integracji stosunków władzy” (11, s. 87).

ale wzmocnia ją i potwierdza w wyrafinowanej grze wzajemnych wynurzeń, konfrontacji i uników: „Rozkosz sprawowania władzy, która wypytuje, nadzoruje, śledzi, szpieguje, obmacuje, ujawnia; a z drugiej strony, rozkosz pobudzona koniecznością wymykania się tej władzy, ucieczki, oszustwa czy wykrętu. Władza, która daje się opanować ściganej rozkoszy, z drugiej zaś strony władza potwierdzająca się w przyjemności ukazywania się, gorszenia albo oporu” (11, s. 47).

Jak zauważa Foucault, swoisty typ dyskursu zawiera akt wyznania grzechów, związany z chrześcijańskim rytuałem spowiedzi i pokuty. Nie chodzi przy tym o wtajemniczenie w sekret ani tym bardziej zwykły przekaz informacji, ale o głęboki rytuał, w którym „prawda uwierzytelniana jest przeszkodami i oporem, jakie musiała przezwyciężyć, aby zostać sformułowana” (11, s. 60). Akt spowiedzi, wymagając wewnętrznego wysiłku, „prowadzi do wewnętrznych przemian osobnika ją wygłaszającego: uniewinnia go, odkupuje, oczyszcza, zdejmuje odium winy, uwalnia, obiecuje zbawienie” (11, s. 60).

Co ważne, w koncepcji Foucaulta wyrażenie „opór” wpisuje się również w sferę aksjologiczną, dając tym samym asumpt do przypuszczenia, że wyrażenie to można traktować jako kategorię etyczną; przypuszczenia, które znalazło skądinąd swe potwierdzenie w koncepcji „moralności bez etyki” Z. Baumana. W rozważaniach o seksualności jako przedmiocie refleksji moralnej Foucault nawiązuje do starożytności argumentując, że dla filozofów tej epoki cnota nie była stanem dziewiczej czystości czy też uległości wobec norm, ale aktywną formą panowania nad sobą. Postępowanie było moralne w stopniu, w jakim wymagało poskromienia naturalnych pragnień, stawienia czoła wewnętrznym pokusom, nie ulegania im. Dla starożytnych – czytamy – powściągliwość (*enkrateia*) oznaczała „aktywną formę panowania nad sobą, która pozwala opierać się i walczyć oraz zapewnić sobie zwierzchnictwo nad pragnieniami i przyjemnościami” (11, s. 202). Dalej Foucault dodaje: „Enkrateia i jej przeciwieństwo akrasia mieści się na osi walki, oporu i zmagania: jest powstrzymaniem się, napięciem, ‘powściągliwością’ – enkrateia opanowuje przyjemności i pragnienia, choć musi walczyć, aby być górą” (11, s. 203). Postawa moralna kształtuje się nie tyle w szacunku dla panujących praw i zasad, ile w umiejętności zdystansowania się jednostki wobec siebie, dostrzeżenia w sobie przeciwnika, który nie tkwi w niej jak obce ciało ani nie sytuuje się poza nią, ale jest jej integralną częścią. Wobec tej części siebie i rządzących nią sił jednostka musi przyjąć postawę walki, oporu, panowania. Powinna „(...) przeciwstawić się, oprzeć i zapanować nad nimi”, „opierać się przyjemnościom i pragnieniom, nie ulegać im, odeprzeć ich szturm lub, przeciwnie, pozwolić wziąć się szturmem, zwyciężyć je lub być przez nie zwyciężonym, być

uzbrojonym lub przygotowanym na spotkanie z nimi” (11, s. 204/205). Paradygmatycznym przykładem tego rodzaju postawy moralnej jest dla Foucaulta postać Sokratesa, wrażliwego na powaby piękna lecz panującego nad swymi namiętnościami: „Sławna próba Sokratesa, który jest w stanie stawić czoło zakusom Alkibiadesa, nie ukazuje go wcale ‘oczyszczonego’ z wszystkich pragnień wobec chłopców – uwidacznia natomiast jego zdolność do opierania się im, kiedy chce i jak chce. Taką wstrzemięźliwość chrześcijanie będą ganili, potwierdza bowiem trzymaną w ryzach, w ich oczach niemoralną, obecność pragnienia (...)” (11, s. 208). Jak zauważa, z punktu widzenia kluczowej dla myśli starożytnej opozycji aktywności i pasywności opór jest warunkiem przeniesienia sfery seksualnej w sferę moralną. Jego brak oznacza przyjęcie moralnie nagannej postawy pasywnej, w której człowiek „stawał się bezwolnym współnikiem cudzej żądz, zaspokajał swe zachcianki, oddawał się cielesnie każdemu, kto zechce i jak zechce – powodowany upodobaniem, żądzą lub interesownością” (11, s. 342). Dodajmy na koniec za T. Komendantem, że tomy II i III *Historii seksualności*, z których zaczerpnięte zostały przywołane fragmenty, wyznaczają istotną zmianę w poglądach Foucaulta: od wizji podmiotu „u(ja)rzmionego” dominującej w jego wcześniejszych pracach, do wizji podmiotu jako dokonującej się w wymiarze historycznym, społecznym i indywidualnym samorealizacji (19, s. 8).

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Przywołane ślady obecności kategorii oporu, jak również i sposób ich odczytania, może budzić poczucie niedosytu: nie wszystkie prace i wątki zostały w niniejszym szkicu przywołane, a szereg z uwzględnionych wymagałoby zapewne bardziej wnikliwego potraktowania.

Niemniej pierwszy krok w rekonstruowaniu teoretycznych kontekstów obecności oporu został wykonany, krok dający podstawę do uzasadnienia wyjściowej hipotezy, że kategoria oporu jest teoretycznie znacząca zarówno w obrębie samej filozofii europejskiej (w wymiarze epistemologicznym, społecznym, tzw. „krytyki kultury” czy aksjologicznym), jak również poza nią: we współczesnej „pedagogice radykalnej” czy humanistycznych badaniach psychiatrycznych A. Kępińskiego. Istotną cechą wspomnianej kategorii jest też to, że kierując się jej obecnością daje się wydobyć z doktryn filozoficznych ich „trwałe jądro”, związane z układem centralnych pojęć i dychotomii oraz właściwym im dramatyzmem i dynamiką.

Warto będzie dalej przyrzeć się innym koncepcjom, systemom i kierunkom, zarówno bardziej odległym o uznanej już pozycji, jak chociażby sygnalizowany przez Kołakowskiego idealizm J. G. Fichtego (jego pierwszy tom *Teorii wiedzy* ukazał się właśnie w polskim przekładzie), jak również czasowo nam bliższym choć nie mniej ważnym: na przykład filozofii społecznej Marksa lub Freudowskiej (późniejszej) psychoanalizie; w przypadku tej ostatniej prześledzenie kategorii oporu w kontekście mechanizmów „tłumienia” czy „wyparcia” jest szczególnie ważne. Jest to istotne tak dla historii filozofii, jak również dla teorii poznania i pedagogiki, chociażby w jej uporczywych wysiłkach rewitalizacji własnego dyskursu naukowego.

BIBLIOGRAFIA

1. Adorno T., *Dialektyka negatywna*, (tłum. K. Krzemieniowa), PWN, Warszawa 1986.
2. Adorno T., Horkheimer M., *Dialektyka oświecenia*, (tłum. M. Łukasiewicz), wyd. IFiS PAN, Warszawa 1994.
3. Arendt H., *Wola*, (tłum. R. Piłat), Czytelnik, Warszawa 1996.
4. Baudrillard J., *Gra resztkami. Wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsh'a*, (tłum. A. Szahaj), [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak i A. Szahaj, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 203–228.
5. Bauman Z., *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, wyd. UMK, Toruń 1995.
6. Buczyńska–Garewicz H., *Sens woli i wolności*, [w:] H. Arendt, *Wola*, s. 5–21.
7. Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, (tłum. B. Banasiak), wyd. SPACJA, Warszawa 1993.
8. Dubik A., *Tożsamość i opór. Główne kategorie epistemologii Emila Meyersona*, wyd. UMK, Toruń 1995.
9. Eco U., *Semiologia życia codziennego*, (tłum. J. Ugniewska i P. Salwa), Czytelnik, Warszawa 1996.
10. Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, (tłum. T. Komen-dant), wyd. SPACJA, Warszawa 1993.
11. Foucault M., *Historia seksualności*, (tłum. B. Banasiak i inni), Czytelnik, Warszawa 1995.
12. Garewicz J., *Schopenhauer*, wyd. 2, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988.
13. Giroux H., *Reprodukcja, opór i akomodacja*, (tłum. P. Kwieciński), [w:] *Nieobecne dyskursy*, cz. I, (red. Z. Kwieciński), wyd. UMK, Toruń 1991, s. 13–37.

14. Gombrowicz W., *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, (tłum. B. Baran), Znak, Kraków 1955.
15. Horkheimer M., *Społeczna funkcja filozofii*, (tłum. J. Doktor), PIW, Warszawa 1987.
16. Kaniowski A., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. IV, PWN, Warszawa 1996, s. 233–246.
17. Kołakowski L., *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, [w:] *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. II, wyd. „Puls”, Londyn 1989.
18. Kołakowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, (tłum. I. Kania), wyd. Znak, Kraków 1994.
19. Komendant T., *Testament Michela Foucaulta*, [w:] Foucault M., *Historia seksualności*, s. 5–9.
20. McLaren P., *Antystruktura oporu*, (tłum. E. Kiszurno–Koziej), [w:] *Nieobecne dyskursy*, cz. II, (red. Z. Kwieciński), wyd. UMK, Toruń 1992, s. 19–44.
21. Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, (tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki), „bis”, wyd. I, Warszawa 1993.
22. Nietzsche F., *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, (tłum. G. Sowiński), wyd. NOMOS, Kraków 1996.
23. Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, (tłum. M. Łukasiewicz), Znak, Kraków 1996.
24. Pałubicka A., *Kulturowy wymiar ludzkiego świata*, wyd. UAM, Poznań 1990.
25. Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, (tłum. J. Garewicz), PWN, Warszawa 1994.
26. Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. II, (tłum. J. Garewicz), PWN, Warszawa 1995.
27. Schopenhauer A., *Pererga und Paralipomena*, t. II, rozdz. XII, s. 303–319, [w:] Garewicz J., *Schopenhauer*, s. 187–200.
28. Siemek M., *Posłowie do wydania polskiego. Rozum między światłem i cieniem oświecenia*, [w:] Horkheimer M., Adorno T., *Dialektyka oświecenia*, s. 283–298.
29. Szkudlarek T., *McLaren i Agata: o pewnej możliwości interpretacji rytualnego oporu przeciw szkole*, [w:] *Nieobecne dyskursy*, cz. II, (red. Z. Kwieciński), wyd. UMK, Toruń 1992, s. 45–51.
30. Witkowski L., *Wokół „krytycznej” socjologii edukacji (uwagi o horyzoncie badań)*, [w:] *Acta Universitatis Nicolai Copernici, Socjologia Wychowania X*, wyd. UMK, Toruń 1993.