

Tadeusz Rachwał

Pokarm i praca : zjadanie epistemologii

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (4), 9-21

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.

Pokarm i praca. Zjadanie epistemologii

A to feler – westchnął seler.
(Jan Brzechwa, *Na straganie*)

Związek z matką jest pragnieniem szalonym, gdyż tworzy
w najdosłowniejszym sensie „czarny ląd”.
(Luce Irigaray, *Ciało w ciało z matką*)

W przeciwieństwie do związków pomiędzy pokarmem a pracą, związek pomiędzy pokarmem a epistemologią zdaje się być nieco mniej oczywisty, jeśli nie wątpliwy. Epistemologia, najogólniej mówiąc, zajmuje się poznaniem i wiedzą o świecie oraz sposobami ich przekazywania i zapamiętywania. Pokarm, czy też pokarmy, są bytami o (z natury) przemijającej i krótkiej żywotności. W przeciwieństwie do wiedzy przeznaczone są raczej do znikania w zupie niż do wiekowania ich przechowywania w różnorodnych archiwach. W pewnym globalnym sensie pokarmy utrudniają nieco możliwość wiedzy o świecie ze względu na to, że go destabilizują. Każdy akt jedzenia przemienia, już choćby poprzez przeżuwanie, to, co jest spożywane, i w ten sposób wpisuje w porządek świata zmienność. Pokarm stanowi swoistą „obecną-nieobecność”, nieostrą kategorię, stale podważającą wymóg stałości i niezmienności kategorii poznawalnych i poznawanych przez wiedzę. Przedmiot wiedzy, podobnie jak w rajskim ogrodzie, powinien zostać się nietknięty. Epistemologia sytuuje przedmioty swego poznania poza sferą konsumpcji. Nie oznacza to, że nie posługuje się jej retoryką – wiedzą możemy się przecież posiłkować, możemy przetrawiać jej różnorakie zapisy, stanowić może ona także pożywkę dla ducha. Jednakowoż posiłkowanie się nią nie powinno niczego z niej uszczknąć, w żaden sposób nie powinno naruszyć cielesności jej owocu, być może po to, by ów owoc mógł rozwijać się i pęcznieć, wiodąc na pokuszenie kobiecą raczej niżli męską część stworzenia.

Przez mit wiedzy przemawia także utopia odzyskania raju, świata, w którym wiedza rośnie sobie bezpiecznie bez wdawania się w relację wzajemności z konsumentami innych, dozwolonych i łatwo dostępnych pokarmów. Dostęp do wiedzy, spożywanie jej owoców, wymaga istnienia człowieka wyalienowanego od chęci bliższego, bezpośredniego z nią kontaktu poprzez akt zjadania i związanych z nim następstw. Wymóg obiektywności spojrzenia uprzedmiotawia tak podmiot jak i przedmiot, równocześnie czyniąc z obydwu przedmioty obiektywnego oglądu.

Taki na przykład „Big Mac”, wytwór rodem z jednego z ziemskich rajów, może być „Wielkim Makiem” jedynie przed zjedzeniem, czy też raczej zostaniem zjedzonym. Pomimo zazwyczaj krótkiego żywota, jego stałość i stabilność, zarówno egzystencjalna, jak i, powiedzmy, składnikowa, zdaje się być czymś niepodważalnym.

Choć Jan Brzechwa naucza polskie dzieci, iż „śmierć w zupie” jest dla warzyw stanem raczej normalnym, to samo ich istnienie nie ulega wątpliwości. A jednak, podobnie jak istnienie „Wielkiego Maka”, jest ono istnieniem straganowym, a ogólniej – rynkowym, istnieniem wspartym nie tyleż na jednostkowej tożsamości warzyw, co na wirtualnej możliwości ich nieustającej dostawy.

Z chwilą wprowadzenia do przewodu pokarmowego Mak nie jest już tym samym Makiem. Nieco ogólniej ujmuje to Elspeth Probyn:

Z chwilą wprowadzenia do przewodu pokarmowego (*ingestion*) ściśle podziały ulegają przemieszaniu. Najbardziej podstawowa czynność, taka jak jedzenie, ujawnia nieco z dziwaczności funkcjonowania ciała. W konsekwencji coraz trudniej jest pomieścić ciało w kategoriach, uporządkować je w stabilne tożsamości¹.

Pokarmy istnieją na sposób, że tak powiem, epistemologiczny, a ich faktyczne istnienie rozpoczyna się od perspektywy końca w przetrwaniu, które, przynajmniej po części, przekształca pokarmy w samych trawiących. Wszystko to sprowadza się do dosyć prostego stwierdzenia, iż nie możemy żyć bez jedzenia, bez bezustannego konsumowania naszego zewnątrz, któremu odmawiamy podmiotowości, które wykluczamy jako nieistotne dla epistemologicznej konstytucji nas samych. Człowiek, przedmiot samopoznania i zarazem jego podmiot, usytuował się z dala od pokarmów i jedzenia, nieco ponad nimi jako trwałe, „niekonsumowalny” byt, który sam posila się jedynie po to, by podtrzymać swe życie. Życie, jako przedmiot owego podtrzymywania, stanowi niezmiennie jeden i ten sam byt, byt jednolity i ciągły, któremu pokarm jawi się jako absolutna zewnętrżność, absolutny kontekst, czy też tło życia.

Podtrzymując życie, pokarm *de facto* podtrzymuje przede wszystkim życie ciała, które samo wykluczane jest ze sfery pokarmowej przez etycznie na pozór uniwersalne tabu kanibalizmu oraz przez równie na pozór uniwersalną nadrzędność nieśmiertelnej duszy wobec przemijającego ciała. Pokarm żywi ciało, kruchy i niestabilny dom duszy, ducha i człowieczej kwintesencji. W tenże sposób wykrystalizowany człowiek może obyć się bez jedzenia. Wysublimowany, bezcielesny, także bezpłciowy, człowiek staje się przedmiotem i podmiotem dociekań dotyczących niezmienności natury człowieka. Epistemologiczna możliwość poznania, wraz z możliwością poznania samego siebie, wspiera się na kontekstowej redukcji pokarmu, owego podtrzymującego życie zewnątrz, które, by samo mogło stać się epistemologicznie istotne, musi otrzymać gwarancję trwałości i stałości, ustabilizować się, uprzedmiotowić na przykład w formie trwale dostępnego produktu. Jednakże, co doskonale dostrzega seler Brzechwy, owa epistemologiczna waga, czy istotność, jest zawsze już „felerna”.

Emile Durkheim dostrzega w epistemologicznej powadze i doniosłości skutek rozwoju życia psychicznego, które wymusiło na człowieku wzniesienie się ponad samego siebie². Owo wyniesienie osiągnięte zostało poprzez uduchowienie, poprzez uzupełnienie organicznej sfery cielesności nieorganiczną, ulotną sferą ducha. Duchowość, zdaniem Durkheima, wyrasta jednak organicznie z natury. Czło-

wieka od zwierzęcia (Durkheim zalicza do nich także ludzi „dzikich”) odróżnia to, że w przypadku zwierząt mamy do czynienia z biologiczną materializacją odruchu społecznego. W przypadku człowieka, a szczególnie w kulturach wysoko rozwiniętych, rzecz ma się dokładnie na odwrót; przyczyny społeczne zastępują przyczyny organiczne, uduchowiając w tenże sposób organizm³. Skutkiem tego człowiek zapomina o kulturowym statusie wytworów swej własnej działalności i postrzega swe różnorakie potrzeby jako równie naturalne jak trawa naturalna jest dla krowy. Cały proces kształtowania się społeczeństwa porównać można do procesu destylacji, w którym produkt finalny, idealnie wyrafinowany, jest tak ulotny, iż da się go przechowywać jedynie w szczelnie zamkniętej butelce. Choć raczej mało stabilny i trwały, duch ludzki staje się czynnikiem decydującym o istnieniu jednostek i społeczeństw, a zachowanie go i przechowanie – najgłówniejszym celem ludzkiego dyskursu. Powstanie ducha jest w gruncie rzeczy efektem biologicznej zasady wzrostu substancji organicznych, skutkiem konieczności żywienia się i rozmnażania, która to konieczność wytworzyła w kulturze człowieka konieczność wytwarzania i przechowywania dóbr. We wszystkich żywych organizmach, twierdzi Durkheim, intensywność życia organicznego proporcjonalna jest do „aktywności żywienia się”, czyli do liczby elementów, które organizm może inkorporować, czy też przyswoić⁴. Organizm społeczny żyje, oczywiście, bardzo intensywnie i liczba tych elementów jest najprawdopodobniej także proporcjonalna do siły wytwórczej. Co ciekawe, żywienie się, postrzegane jako inkorporowanie, jest nie tyleż procesem trawiennym, co akumulującym, procesem odpowiedzialnym także za społeczny podział pracy, który zaspokoić ma coraz różnorodniejsze potrzeby organizmu kultury.

Proponowana przez Durkheima „spirytualizacja” kultury wpisuje w jej organiczne istnienie także konieczność epistemologicznej obiektywizacji. By istnieć, kultura, jak widzieliśmy, musi wznieść się ponad siebie, poza siebie. W owo rozdławiające wyniesienie wpisana jest nostalgiczna tęsknota do powrotu do natury, do Złotego Wieku, który udało się kulturze przezwyciężyć. Stąd też niezbędny kulturze jest element dyscyplinujący, element utrzymujący ją w jej górnym locie. Celebując duchowe „ja”, musi je kultura równocześnie utrzymywać w ryzach. Musi być równocześnie estetyczna i ascetyczna, jak zauważa Terry Eagleton. Poprzez ascezę sfera ducha „oczyszcza się” z natury, z niskiej biologiczności cielesnych pożądań, które jednak sekretnie doń usiłują wnikać. Eagleton pisze:

Natura człowieka nie jest dokładnie taka sama jak pole buraków, lecz tak samo jak buraczane pole musi być uprawiana, kultywowana – słowo „kultura” przenosi nas od natury do ducha, równocześnie jednak sygnalizuje ich bliski związek⁵.

Ów związek jest równocześnie czymś pożądanym i czymś, co się neguje. Zdaniem Rosi Braidotti, dzieje się tak na skutek tęsknoty za matczynym początkiem, który, jako żeński, stanowi pewną „zdewaluowaną różnicę”⁶. Do sfery ducha dostęp może mieć to, co nie jest rodzajowe (*gendered*), to co jest obiektywne, a więc „nieżeńskie”. Nijaka rodzajowość epistemologii stanowi o jej nieuniknionym pa-

triarchalizmie, który ustanawia się w postrzeganiu żeńskości jako zjawiska „nie-świętego, bezładnego, podludzkiego”. Jako niedającego się zobiektywizować początku rzeczywistości, który, dając życie, równocześnie oznajmia wstąpienie do sfery przemijania i śmiertelności⁷. Z tego względu miejscem kultury może być jedynie miejsce poza naturą, choć znajdujące się w jej konstytutywnym kontekście. Żeńskość, w przeciwieństwie do męskości, nie tworzy sfer permanentnych, obiektywnie niezmiennych. „Ona” daje życie i karmi bez oferty uzyskania nieśmiertelności. Proponowana przez Braidotti (a także Kristevą) otwarta sfera śmiertelności stanowi równocześnie obszar akceptacji zmienności i nieobecności obecności, która może istnieć jedynie w obrębie kulturowej konstrukcji, architektonicznego unieruchomienia. Zdaniem Peggy Phelan, nagrobek jest miejscem swoście atrakcyjnym, bowiem jest on „w przeciwieństwie do rozkładającego się pod nim ciała statyczny i stabilny. (...) Architektura oferuje nam monumentalny bezruch i pomaga przeistoczyć umieranie w śmierć”⁸.

Bezpośredni, nieobiektywny kontakt z naturą czyni z dystansu pomiędzy „ja” a drugim ważny obszar aktywności, w którym „ja” wykracza poza siebie, sięgając do rejonów sprzed historycznego wytworzenia kultury. W rejonie tym Emmanuel Lévinas dostrzega miejsce przeistoczenia się świata ze świata przedmiotów w świat pokarmów, w którym materialność ofiarowuje podmiotowi „wyzwolenie od samego siebie”⁹. Ekstatyczna praca życia/jedzenia¹⁰, zastąpiona przez pracę wytwórczą, wprowadza konieczność panowania nad naturą, które z kolei przeistacza świat pokarmów (świat jako pokarm) w świat dóbr i towarów. Coś, co nie posiada właściwości lub skłonności koniecznej do przemiany w dobro, w jednostkę mierzalną przy pomocy takiego czy innego systemu wartości, jest, powiedzmy, niedobre – złe i niesmaczne – etycznie, estetycznie i kulinarnie niezbyt wartościowe dla duchowo wyidealizowanego porządku rzeczy.

Wraz ze spirytualizacją kultury, coś, co określamy mianem ludzkiego rozumu, wraz z tym, co określamy mianem ludzkości, umiejscawiają się obok świata zmienności, poza nim, by uniknąć narażania się zasadzie działania „władzy motłochu” zmieniającej wszystko w potworność i nieludzkość¹¹. Bruno Latour, francuski „post-ekolog” i filozof nauki, używa pojęcia „władzy motłochu” w odniesieniu do kulturowej obawy przed zmiennością, materialnością i cielesnością. Uciekał przed nią już Sokrates w *Gorgiaszu*, przeciwstawiając ją sile geometrycznej równości. Choć także geometria w pewnym sensie jest nieludzka – traci swą doskonałość w chwili graficznej aktualizacji – to właśnie dzięki swej nieludzkości stanowić może oręż w walce z ruchliwością motłochu świata. By uniknąć władzy motłochu, jak twierdzi Latour,

musimy wesprzeć się na czymś, co nie ma ludzkiego pochodzenia, nawet śladu człowieczeństwa. (...) Śniona przez epistemologów idea zupełnie *zewnętrznego* świata jest, w oczach moralistów, jedynym sposobem na to, by nie paść ofiarą władzy motłochu. *Tylko nieludzkość może zlikwidować nieludzkość*¹².

Dla epistemologów ludzkość może bezpiecznie bytować jedynie w czymś, co Latour określa mianem „umysłu w bańce”, w obszarze zupełnie oderwanym od świata, którego „motłocha” natura i ruchliwość winna być trzymana na dystans. „Bańka” Latoura jest pojemnikiem, w którym dokonuje się puryfikacja idealnie socjo-epistemologicznego świata, który wypróżnił się już do takiego stopnia, iż nie jest w stanie sam się wyrazić, stając się podejrzliwym wobec swego własnego języka, swego własnego środka wyrazu jako potencjalnego źródła zanieczyszczeń. Epistemologia w pewnym sensie zjada świat, przetwarza go w swej „bańce” nie po to, by go w takiej czy innej formie zwrócić, lecz by go oczyścić i w owej czystości zachować.

Jeszcze innym powodem obawy przed władzą motłochu jest jego inklinacja do jedzenia i lenistwa, wrodzona niejako niechęć do twórczej pracy, która była jednym z licznych zmartwień Freuda. Bezpieczna pozycja umysłu w bańce gwarantuje trwałe przetrwanie jego epistemologicznych wytworów w izolacji od motłochu. Owa bezpieczna pozycja gwarantuje także zachowanie niezmienności prawa i porządku, którym niezbędna jest jednoznaczna kategoryzacja oraz siła potrzebna do jej kategorycznego utrzymania, zewnętrzna dla motłochu władza sprawująca nad nim pieczę, która, w retoryce języka polityki, zajmuje się, być może paradoksalnie, bezpieczeństwem wewnętrznym, czyli w pewnym sensie czyszczeniem Latourowskiej bańki.

Niebezpieczeństwo władzy motłochu dostrzegał wyraźnie także Hegel, widząc w „*ein Pöbbel*” tych, którzy rządzą się jedynie prawem własnym i nie cenią harmonii społecznego życia¹³. Buntowniczy motłoch Hegla nie dba o chwalebny koniec historii i zajmuje się głównie uciechami ciała, postrzegając w wymogach i zakazach życia społecznego jedynie ograniczenie swej wszystkożernej wolności. O poprawności podmiotu Hegla stanowi jedynie interioryzacja owych ograniczeń, ich swoista naturalizacja, której odmawia on nie tylko motłochowi, lecz *de facto* całemu nieeuropejskiemu światu. W *Filozofii dziejów* Hegel systematycznie wyklucza ze swych rozważań o duchu historii wszystkie kontynenty, pozostawiając „bańkę” Europy jako jedyne miejsce, w którym mogła wydarzyć się historia. Jedzenie wkrada się do argumentacji Hegla przez Afrykę i odczłowieczonych Murzynów:

Afrykańczyk nie doszedł jeszcze do poznania różnicy pomiędzy sobą jako jednostką, a tkwiącą w nim istotną ogólnością, skutkiem czego brak mu zupełnie wiedzy o istocie absolutnej, która mogłaby być czymś innym i wyższym od własnego „ja”. Murzyn, jak już wspomniałem, jest w całej swej dzikości i niepohamowaniu człowiekiem natury. (...) W charakterze jego nie można znaleźć niczego, co można by nazwać ludzkością¹⁴.

Jedną z istotnych cech Murzyna Hegla jest coś więcej niż tylko brak człowieczeństwa: „(...) cechą Murzynów jest zupełna *pogarda* dla człowieka, która stanowi ich zasadniczą charakterystykę z punktu widzenia prawa i etyki”¹⁵. Z tego względu jedynym dobrem dla niepohamowanych w swej dzikiej naturze może być zaspokojenie głodu. Rozumienie, czy też raczej postrzeganie świata zostaje

ograniczone do podziału na ja i pokarm, z których to kategorii żadna nie nosi znamion człowieczeństwa, zaś „bezwartościowość człowieka dochodzi do niewiarygodnego stopnia”. Widocznym efektem owej „bezwartościowości” jest praktykowany przez Murzynów kanibalizm, który – dla ludzi – jest instynktownie odrażający. O ile w Afryce „spożywanie ludzkiego mięsa jest rzeczą rozpowszechnioną i dozwoloną”, czytamy u Hegela, „my odwracamy się od tego instynktownie, o ile w ogóle może być u człowieka mowa o instynkcie”¹⁶.

Hegel nie wnika głębiej w ową zasygnalizowaną i równocześnie przekreśloną instynktowność człowieka, pozostawiając w swym wywodzie pewną lukę, czy też – dającą sporo do myślenia – aporię. U Heglowskiego człowieka nie może być mowy o instynkcie, bowiem jest on oznaką zbytnej bliskości natury, świadectwem niedostatecznej sublimacji ducha. U Murzynów stopień sublimacji jest raczej minimalny i z tego względu przynależą oni jedynie do naturalnego i materialnego kontekstu, stanowią pozbawione duchowego wnętrza zewnątrz. Związek z naturą, nawet instynktowny, stanowi negację duchowości, przynależność do Levinasowskiego świata jako pokarmu. Jeżeli, jak twierdzi Noëlle Châtelet, „jedzenie jest łączeniem ... ust z odbytem”¹⁷ (związek, którego kultura europejska zawsze wolała nie zauważać), to jedzenie także łączy te dwie części ciała ze światem. Związek ten został z jednej strony – od strony ust – zapośredniczony poprzez estetyzację jedzenia, poprzez wprowadzenie go do sztuki, czy to kulinarnej, czy to sztuki manier estetycznego jedzenia. Z drugiej strony – od strony odbytu – proces jedzenia został utajniony i wykluczony poza zakres publicznych zachowań.

Kultura tworzona jest poprzez swoistą alienację pokarmów, usunięcie ich poza zasięg możliwości bezpośredniego obcowania z nimi. Jest to alienacja, przynajmniej w sensie marksowskim, podwójna, intensyfikowana poprzez wyobcowanie pracy, która przemienia pokarm w potrawę. Jedynie pokarm wyalienowany, urynkowany czy też, jak u Brzechwy, „ustraganiony” jest pokarmem kulturowo akceptowalnym. Wytwarzanie żywności jest tym samym co podbój natury, w którym John Locke dopatrywał się źródeł powstania własności prywatnej, stanowiącej zarazem podstawę możliwości powstania zindywidualizowanej tożsamości. Własność prywatna instytucjonalizuje prywatność, prywatne indywiduum, jako coś, co jako instytucjonalne, zawsze już jest publiczne. Ktoś, kto jak Afrykańczycy Hegla obcuje z pokarmem bezpośrednio, zaprzecza indywidualizacji podmiotu. Skutkiem tego, nie będąc w stanie odróżnić siebie od drugiego, sam usadawia się w sferze pokarmowej. Indywiduum takie – poza Afryką – jawi się jedynie jako część europejskiego motłochu, niezbyt ludzkiej części społeczeństwa, której istnienie posłuży około sto lat później Freudowi do uzasadnienia represyjności kultury. Istnienie przymusu w procesie cywilizacyjnym i konieczność rządzenia masami przez mniejszość tłumaczy Freud następująco:

Masy są bowiem leniwe i nieinteligentne, bynajmniej nie pragną wyrzec się popędów, nie dadzą się przekonać jedynie za pomocą argumentów o tym, że wyrzeczenie się popędów jest nieuchronne, a przy tym poszczególnie jednostki popierają się nawzajem, dając pełny wyraz swej niesforności¹⁸.

Masy nie posiadają poczucia niezbędności kultury, a ich niesformość jest skutkiem ich egoistycznych skłonności do egoistycznego myślenia jedynie o zaspokojeniu własnych, „oskomicznych” zachcianek. Wyraźnie projektując swą wizję podświadomości na organizację społeczeństw, Freud postrzega celowość istnienia wszelkich instytucji społecznych w obronie kultury przed jednostką, ochronę „przed wrogimi tendencjami [wszystkiego tego], co przyczynia się do podboju natury i produkcji dóbr”¹⁹. Jednostka jest instynktownie wrogo nastawiona do konieczności pracy, do wytwarzania dóbr i oddzielania kultury od natury. Owa niemiała oku Freuda naturalna awersja do pracy nie dotyczy jednak wszystkich i może zostać wypłeniona dzięki naczelnej roli „jednostek świecących przykładem, jednostek, które masy uznają za swych przywódców” którzy muszą posiadać „do dyspozycji środki narzucenia siłą swego autorytetu”²⁰.

Jednostki przywódcze posiadać więc muszą nieco inną naturę, naturę wysublimowaną ponad „tkwiącą w naturze człowieka niechęć do pracy”²¹. Tak więc jednostki przywódcze funkcjonować muszą w sferze ponadnaturalnej i z tejże pozycji chronić kulturę przed, najogólniej, niechęcią do wyrzeczeń, której przejawem jest niechęć do pracy. Muszą to być jednostki naturalnie robotne, co, przy Freudowskim rozumieniu jednostki jako z natury leniwej, jest oksymoronem. Jednostki przywódcze Freuda są w gruncie rzeczy obdarzonymi władzą wykonawczą psychoanalitykami, zajmującymi się represjonowaniem przemawiającej przez masy podświadomości.

Obawa przed władzą motłochu jawi się u Freuda, który uważał się przede wszystkim za lekarza, jako obawa przed utratą zdrowia psychicznego przez kulturę, które to zdrowie nie jest bynajmniej kwestią dobrego samopoczucia jednostki, lecz naturalnej chęci i zdolności do pracy i wytwarzania. Freud przyznaje, choć niezbyt *explicite*, iż porządek psychiczny przywracany przez terapię psychoanalityczną jest porządkiem, który można by nazwać inwestycyjno-wytwórczym. W eseju poświęconym rozpoczynaniu leczenia kładzie on nacisk na konieczność odpłatności za terapeutyczną usługę. Opłata taka, zdaniem Freuda, stanowi jedynie skromny wydatek, bardzo opłacalną inwestycję we własną produktywność i zdolność zarabiania²². Pacjenci poddający się psychoanalizie robią po prostu dobry interes, ponieważ „w życiu nie ma niczego droższego niż choroba”. Freud zdawał sobie sprawę, że nikt biedny nie mógł sobie pozwolić na jego psychoanalityczne usługi i twierdził, iż pobierane przezeń bardzo wysokie honoraria i absolutna odmowa kredytu wyrażały odmowę udzielenia rozgrzeszenia za obowiązek zwalczania nędzy pracą, rozgrzeszania za nieudolność i lenistwo. Grzech takiego rozgrzeszania dostrzegał w udzielaniu bezpłatnych usług medycznych. „Nieobecność regulujących następstw wynikających z zapłaty lekarzowi”, twierdził, „oznaczałaby odrealnienie relacji pacjent-lekarz”²³. Realny świat Freuda jest światem wytwarzania dóbr i ich wymiany, w którym pracujący wspiera pracującego, w tenże sposób wspierając cały gmach kultury. Misją zawodowego psychoanalityka jest świadoma sublimacja popędów, które stale zagrażają kulturze powrotem do bezpośredniości ich zaspokajania. Wspierając się na niezaspokojeniu²⁴, kultura

polega na stałym pohamowywaniu popędów, na akceptacji kulturowych wyrzeczeń, do których masy nie są gotowe i muszą je bądź to akceptować wbrew swej naturze, bądź też popaść z nią w konflikt. Wspomniane wyżej jednostki przywódcze postrzegają motłoch nie tylko w klasach niższych, lecz także w kobietach, które „popadają w konflikt z kulturą przewlekając i wstrzymując jej rozwój (...) kultura coraz bardziej staje się sprawą mężczyzn, stawia im coraz trudniejsze zadania i zmusza do sublimacji popędu, do której kobiety dorastają w niewielkim stopniu”²⁵.

W teorii kultury Freuda wyraźnie rysuje się pewna idealizacja ascezy i celibatu, do których kultura zmierza: „Rozszerzając swe kręgi kultura coraz wyraźniej skłania się do ograniczenia życia seksualnego”²⁶. Zmierza ona do afirmacji wyrzeczeń, dzięki której praca stanie się wartością samą w sobie, a nie środkiem zaspokajania potrzeb. Wykonywana przez nieświadomy dobrodziejstw kultury motłoch, praca jest pracą nakierowaną na jedzenie, na konsumpcję, na zaspokajanie potrzeb, także seksualnych. Wymóg kulturowego celibatu jest u Freuda wyraźnie, powiedzmy, „męskoosobowy”. Stąd też wyraźna, choć pośrednia, feminizacja motłochu, którego wrogość wobec przywódców i kultury wywodzi się z tego, iż motłoch czuje się przez nich porzucony, pozbawiony przyjemności bezpośredniego zaspokajania swych potrzeb. Świadomi konieczności wyrzeczeń mężczyźni ograniczają życie seksualne kobiet dla celów wysokich, które wymagają stałego obcowania z mężczyznami raczej niż z kobietami. Poniższa ekonomizacja *libido* mówi chyba sama za siebie:

Ponieważ człowiek nie rozporządza nieograniczoną ilością energii psychicznej, przeto musi wykonywać swe zadania celowo dzieląc swe *libido*. To, co zużywa on dla celów kulturowych, zabiera w dużej mierze kobietom i życiu płciowemu: stałe przebywanie z innymi mężczyznami i zależność mężczyzny od związków z nimi odciągają go nawet od jego zadań męża i ojca. Toteż kobieta widzi, że wymagania kultury spychają ją na dalszy plan i przyjmuje wobec niej wrogą postawę²⁷.

Obawa przed władzą motłochu jest więc także obawą przed władzą kobiet, która mogłaby wprowadzić w życie tendencje z gruntu przeciwne woli kultury, która u Freuda niezwykle często czegoś „chce”, „wymaga”, „żąda”.

Kulturowy celibat Freuda stanowi pewną wersję idei monastycznego ducha kapitalizmu Maxa Webera, którego działanie polega na metodycznym przecięzaniu *status naturae*, na uwalnianiu człowieka od irracjonalnych impulsów i zależności od świata natury²⁸. O ile przed reformacją mnisi stanowili duchową arystokrację chrześcijańskiego państwa, to duch kapitalizmu rodzi się z zastąpienia owej arystokracji duchową arystokracją, wziętych z Kalwina, „predestynowanych” świętych. Asceza staje się w tenże sposób sposobem życia „w” świecie, raczej niż „obok” świata, za murami klasztoru²⁹. Nowo narodzona indywidualność kapitalistyczna polegać miała na metodycznej pracy na rzecz ascezy świata w obliczu z góry potępionych mas, których praca i nieregularne działania służyły jedynie podtrzymaniu życia, a nie monastycznej jedności wybranych. Praca ta po-

strzegana była jako zawsze znajdująca się w „stanie przejściowym”³⁰. Masy zagrażały światu klasztoru właśnie swą przejściowością, brakiem metodycznej stabilności, która z kolei groziła przejściem od, powiedzmy, kultury do natury, od wybranego świętego do potępionego żarłoka – przejściowością, którą doktryna predestynacji wykluczała, równocześnie nie oferując pewności, czy jest się tym pierwszym, czy tym drugim.

Na pozór medyczna teoria psychoanalizy Freuda jest w gruncie rzeczy teorią wolności od natury, od *status naturae*, którego pokonanie, czy stłumienie, stanowi jedyną gwarancję stałej, metodycznej akumulacji dóbr, której ideałem jest akumulacja niezbyt materialnie widzialnego kapitału. Owa ciągła akumulacja wyklucza konsumpcję rozrzutną, niekontrolowaną, taką konsumpcję, na którą wydatki nie prowadzą do zysku i akumulacji, lecz do strat. Niekontrolowane wydawanie podobne jest do niemowlęcego wydalania³¹, które w dorosłym świecie kultury przemienione zostało w czynność intymną, publicznie niewidoczną. W świecie kapitału biologiczna potrzeba wydalania, tak samo jak potrzeba jedzenia, stała się sferą w pełni kontrolowanych rozchodów i przychodów, w której Gargantua motłochu nie jest osobą mile widzianą.

Obawa przed władzą motłochu Latoura jest także obawą przed destabilizacją, którą wywołać może powrót do bezpośredniości świata pokarmów. Postrzegany jako świat „kombinacji” przeciwko dominacji kultury, motłoch częstokroć postrzegany jest jako tłum karnawałowy, groteskowy, jako trudna do zidentyfikowania masa w stanie przejściowym, w stanie destabilizującym granice pomiędzy kulturą a dezorganizacją. Nawiązując do teorii Bachtina, Mary Russo pisze:

Karnawał postrzegać można nade wszystko jako bunt, nie jako wycofanie się. (...) Groteskowe ciało jest ciałem otwartym, wychodzącym na zewnątrz, ciałem wydalającym, ciałem stawania się, procesu, zmiany. Ciało groteskowe stanowi zaprzeczenie ciała klasycznego, które jest monumentalne, statyczne i zamknięte w odpowiedzi na aspiracje burżuazyjnego indywidualizmu; ciało groteskowe połączone jest z resztą świata³².

Choć u Russo o „karnawalizacji” ciała stanowi raczej wydalanie niż jedzenie, owo destabilizujące połączenie ze światem zakorzenione jest także w konsumowaniu, z którego karnawałowa tradycja czerpie. Karnawał jest buntem przeciw utożsamianiu, buntem pożerającym epistemologię. Zjadaniem epistemologii, która sama żywi się nieokreślonością, zamrażając ją w formach możliwych do umieszczenia w annałach historii i encyklopediach świata, w lodówkach przechowywania niezmienności świata, z których jedną jest także sam język. Zdaniem Michela Serresa, językowe zawładnięcie światem zamieniło go w kamień słowa. Także ludzkie ciało: „uda, stopy, pierś i gardło drżą gęstością słów”, gęstością unieruchamiającego je nazewnictwa³³. Jeżeli ma nadejść jeszcze jakaś rewolucja, to „nadejdzie ona ze strony pięciu zmysłów!”³⁴ Będzie to rewolucja w pewnym sensie kulinarna, rewolucja smaku i zapachu, których brak nie ma nawet nazwy. O ile brak słuchu lub wzroku, zmysłów epistemologicznych, można określić mianem głu-

choty lub ślepoty, określeniem na brak węchu i smaku jest wysoce specjalistyczny termin „ansomnia”. Owa nieobecność, jak zauważa Steven Connor w swym eseju o Serresie,

podwaja autorytet języka, który nie musi nawet zaznaczać braku. Smak i zapach otwierają to, co Serres nazywa „drugimi ustami”, ustami wypartymi i ujarzmionymi pierwszymi, złotymi ustami (...) języka. Drugie usta charakteryzuje obdarowywanie (...) otwieranie się raczej niż akumulacja. Zapach i smak rozróżniają, choć to, co rozróżniają, samo zawsze jest złożone³⁵.

Drugie usta mogą stanowić otwarcie na możliwość przetrawienia „pre-biotycznej zupy” wylaniającej się z *nautycznego* hałasu oceanu w *Genesis* Serresa³⁶, na takie przemieszczenie ludzkiego podmiotu, w którym „ja” mogłoby przekroczyć „ja” i w ten sposób prze-tłumaczyć „Myślę więc jestem” Kartezjusza na „Odczuwam więc przemijam”³⁷. W świecie pre-biotycznej zupy nie ma miejsca dla epistemologicznej nietolerancji zewnętrznosci. Jest ona epistemologicznie nie do pomyślenia, bowiem nie ma tam miejsca na opanowywanie, najbardziej nawet pracochłonne, drugiego. Propozycją Serresa jest „opanowanie naszego panowania”³⁸, alternatywa wobec kulturowej tendencji do ciągłego zamieniania jednego pana na innego, tendencji, której – jak dotąd – zdaniem Latoura, nigdy nie udało się przewyciężyć³⁹.

Nie chodzi tu o zupełną eliminację dystansu między podmiotem a drugim, o pełne utożsamienie się z pre-biotyczną zupą. Tożsamość zawsze powstaje na skutek zawłaszczenia drugiego, przyjęcia go jako własnego. Penelope Deutscher w swej krytyce „anty-zawłaszczeniowej” filozofii Luce Irigaray przywołuje zaczerpniętą od Derridy metaforę obcowania z drugim jako jedzenia: „Jeżeli «jestem», to jestem zawłaszczaniem drugiego”. Skoro „bycie” zawsze już zależy od spożywania drugiego, to stanowi ono początek etyki, która „rozpoczyna się od pytania o to, jak jeść dobrze”⁴⁰. W wywiadzie zatytułowanym „Jeść dobrze, czyli o kalkulacji podmiotu”⁴¹ Jacques Derrida powiada:

To, czy powinno się jeść, nie jest i nigdy nie było kwestią moralną. (...) Skoro jednak, niezależnie od wszystkiego, jeść się *musi* (...) to jak, na miłość boską, *jeść dobrze*? Co to implikuje? Czym jest jedzenie?⁴²

Proponowane przez Serresa opanowanie naszego panowania jest także pytaniem o dobro jedzenia. Jedzenie jest dobre tylko w przypadku, kiedy samo stanowi dobro, którego status jako dobra ustanawiany jest bez jego udziału, zawsze z punktu widzenia jego pana. Derrida nie pyta o to, czy jedzenie jest lub też ma być dobre, lecz o to, w jaki sposób jeść dobrze (*bien manger*), czyli jak dobrze – a więc w pewnym sensie także etycznie – dokonywać nieuniknionego zawłaszczenia drugiego, bez popadania w jego absolutne uprzedmiotowienie i podporządkowanie. Chodzi tu o swoistą zmianę polityki tożsamości, w której kwestia polityki nie byłaby jedynie kwestią logistyki, kwestią zabezpieczenia dostaw takich czy innych posiłków okopanemu na obronnych pozycjach podmiotu, lecz kwestią afir-

macji różnicy, dzięki której zewnętrzność pokarmów stałaby się zewnętrznością stanowiącą o wnętrzu podmiotu. Brzechwowska śmierć w zupie jest w gruncie krytyką swarliwego sporu o tożsamość i podmiotowość, który, równocześnie stanowi próbę analizy tożsamości i podmiotowości. Ów spór ma miejsce *de facto* poza podmiotem, w poza-podmiotowej sferze epistemologicznego obiektywizmu, której postulatywna egzystencja zdaje się tłumić w sobie świadomość tego, iż samo jej istnienie stawia pod znakiem zapytania tak podmiot jak i przedmiot. Poprzez stłumienie owej świadomości powstaje luka pomiędzy sobą a innym, luka, w której dokonuje się nowoczesna „dekonstrukcja śmiertelności”⁴³. Dla Zygmunta Bauman jest to przypadek „generalnie «antopemicznego»”, czy też „wymiotnego” sposobu „konstituowania Innego i radzenia sobie z jego ukonstytuowaną obecnością”⁴⁴. Sądzę, że owa konieczność projekcyjnego „zwracania” stanowi o niemożności epistemologicznego przyswojenia drugiego. Sądzę też, że Serresowska rewolucja jest możliwa, choć wymaga dosyć radykalnej zmiany punktu widzenia: zmiany punktu *widzenia* na punkt *jedzenia*.

Przypisy

¹ Elspeth Probyn, *The Indigestion of Identities*, M/C: „A Journal of Media and Culture” 2.7 (1999). (Wszystkie przekłady obcojęzyczne T. R., o ile nie zaznaczono inaczej).

² Zob. Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, przekład angielski George Simpson, New York, The Free Press 1947, s. 29.

³ Durkheim, s. 28.

⁴ Durkheim, s. 26.

⁵ Terry Eagleton. *The Idea of Culture*, Oxford, Blackwell 2000, s. 6.

⁶ Rosi Braidotti. *Mothers, Monsters, and Machines*, w: red. Katie Conboy, Nadia Madina i Sarah Stanbury. *Written on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*, New York, Columbia University Press 1997, s. 64.

⁷ Zob. Braidotti, s. 65. Zob. także Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Seuil 1980.

⁸ Peggy Phelan, *Mourning Sex. Performing Public Memories*, London and New York, Routledge 1997, s. 83.

⁹ Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne [Le temps et l'autre]*, przeł. Jacek Migasiński, Warszawa, Wydawnictwo KR 1999, s. 64.

¹⁰ Zob. Emmanuel Lévinas, *Czas i to, co inne*, s. 56.

¹¹ Bruno Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1999, s. 13.

¹² Latour, s. 13.

¹³ Georg W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, przekład angielski T. M. Nox, Oxford, Oxford University Press 1967, § 244.

¹⁴ Georg W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. Janusz Grabowski i Adam Landman, t.I. PWN, Warszawa 1958, s. 140.

¹⁵ Hegel, s. 143.

- ¹⁶ Hegel, s. 143.
- ¹⁷ Noëlle Châtelet, *Le Corps a Corps Culinaire*, Paris, Seuil 1977, s. 34.
- ¹⁸ Zygmunt Freud, „Przyszłość pewnego złudzenia”, przeł. Jerzy Prokopiuk, w: Zygmunt Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1992, s. 11.
- ¹⁹ Freud, *Przyszłość ...*, s. 10.
- ²⁰ Freud, *Przyszłość ...*, s. 11–12.
- ²¹ Freud, *Przyszłość ...* s. 12.
- ²² Zob. Zygmunt Freud, *On Beginning the Treatment, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, red. James Strachey, London 1953, s. 133. Cytuję za: David Bennett, *Burghers, Burglars, and Masturbators: The Sovereign Spender in the Age of Consumerism*, „NLH”, Vol. 30, No. Spring 1999, s. 271.
- ²³ Freud, *On Beginning the Treatment*, s. 132. Bennett, s. 271–272.
- ²⁴ Zob. Zygmunt Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. Jerzy Prokopiuk, w: Zygmunt Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, s. 86.
- ²⁵ Freud, *Kultura...* s. 89.
- ²⁶ Freud, *Kultura...* s. 90.
- ²⁷ Freud, *Kultura...* s. 90.
- ²⁸ Zob. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, przekład angielski Talcott Parsons, London, HarperCollins 1991, s. 118–119.
- ²⁹ Weber, s. 121.
- ³⁰ Weber, s. 161.
- ³¹ Zob. Bennett, s. 287.
- ³² Mary Russo, *Female Grotesques: Carnival and Theory. Writing on the Body. Female Embodiment and Feminist Theory*, red. Katie Conboy, Nadia Medina, Sarah Stanbury, New York, Columbia University Press 1997, s. 325.
- ³³ Michel Serres, *Les Cinq sens*, Paris, Hachette 1998, s. 455. Cytaty za: Steven Connor w: *Michel Serres's Five Senses*: (<http://www.bbk.ac.uk/Departmnets/English/skc/5senses.htm>).
- ³⁴ Michel Serres, *Angels: A Modern Myth*, przekład angielski Francis Cowper, Paris, New York, Flammarion 1995, s. 71.
- ³⁵ Steven Connor, *Serres' Five Senses*, (<http://www.bbk.ac.uk/newsite/eh/skc/5senses.htm>)
- ³⁶ Zob. Michel Serres, *Genesis*, przekład angielski Geneviève James and James Nielson, Ann Arbor, University of Michigan Press 1995, s. 61–62.
- ³⁷ Serres, *Les Cinq sens*, s. 408.
- ³⁸ Zob. Michel Serres, *The Natural Contract*, przekład angielski Elizabeth MacArthur and William Paulson, Ann Arbor, The University of Michigan Press 1995, s. 34.
- ³⁹ „We have exchanged master many times: we have shifted from the God of Creation to Godless Nature, from there to *Homo faber*, then to structures that make us act, fields of discourse that make us speak, anonymous fields of force in which everything is dissolved – but we have not yet tried to *have no master at all*. Atheism, if by that we mean a general doubt about mastery, is still very much in the future; and so is anarchism, in spite of the disingenuousness of its beautiful slogan «neither god nor master» since it always has one master, man!” Bruno Latour, *Pandora's*

Hope. Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge MA, Harvard University Press 1999, s. 298.

⁴⁰ Penelope Deutscher. *Mourning the Other; Cultural Cannibalism, and the Politics of Friendship (Jacques Derrida and Luce Irigaray)*, *differences: „A Journal of Feminist Cultural Studies”* 10.3 (1998), s. 182.

⁴¹ Jacques Derrida. *‘Eating Well’ or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. Who Comes After the Subject?*, red. Eduardo Cadava, Peter Connor i Jean-Luc Nancy. New York, Routledge 1991, s. 96-119.

⁴² Jacques Derrida. *‘Eating Well...’*, s. 115.

⁴³ Zygmunt Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. Norbert Leśniewski, Warszawa, PWN 1988, s. 159.

⁴⁴ Zygmunt Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność*, s. 159.