

# Slavoj Žižek

---

## Raduj się swoim narodem, jak sobą samym!

---

Nowa Krytyka 10, 49-97

---

1999

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Slavoj Žižek**

Uniwersytet w Lublanie  
(Słowenia)

## **Raduj się swoim narodem, jak sobą samym!**

Dlaczego Zachód uległ tak wielkiej fascynacji dezintegracją komunizmu w Europie Wschodniej, do jakiej doszło dziesięć lat temu? Odpowiedź wydaje się oczywista: to, co zafascynowało zachodnie spojrzenie, polegało na ponownym wynalezieniu Demokracji. To tak, jak gdyby Demokracja – która na Zachodzie przejawia coraz więcej oznak degeneracji i kryzysu oraz tonie w zalewie biurokratycznej rutyny i kampaniach wyborczych stylizowanych pod publiczność – była odkrywana na nowo w Europie Wschodniej w całej jej świeżości i nowości. Funkcja tej fascynacji ma charakter czysto ideologiczny: w Europie Wschodniej Zachód pragnie zobaczyć swoje własne utracone korzenie, swoje własne pierwotne doświadczenie „demokratycznego odkrycia”. Innymi słowy, Europa Wschodnia funkcjonuje dla Zachodu jako jego własny Ideał Ego (*Ich-Ideal*): jako punkt, z którego Zachód może oglądać siebie samego jako coś atrakcyjnego, jako wyidealizowaną formę, jako coś godnego miłości. Prawdziwym przedmiotem fascynacji dla Zachodu jest więc spojrzenie (*gaze*), a mianowicie rzekomo naiwne spojrzenie, jakie Europa Wschodnia kieruje na Zachód, zafascynowana jego Demokracją. To tak, jak gdyby owo wschodnie spojrzenie umiało jeszcze dostrzec w społeczeństwach zachodnich swoją własną *agalma*,

ów skarb wzbudzający entuzjazm dla demokracji, którego posmak Zachód dawno już zatracił...

Rzeczywistość wyłaniająca się obecnie w Europie Wschodniej jest wszelako niepokojącym zniekształceniem tego idyllicznego obrazu dwóch zafascynowanych sobą spojrzeń: jesteśmy bowiem świadkami stopniowego osłabiania tendencji liberalno-demokratycznych w obliczu zorganizowanego nacjonalistycznego populizmu, obejmującego wszystkie charakterystyczne dla niego, tradycyjne elementy, od ksenofobii po antysemityzm. Aby wyjaśnić ten nieoczekiwany zwrot, musimy ponownie przemyśleć najbardziej elementarne pojęcia tożsamości narodowej, w czym psychoanaliza może być pomocna.

### Kradzież Radości

Czynnika utrzymującego w spójności daną wspólnotę nie da się zredukować do punktu symbolicznej identyfikacji: więź łącząca jej członków zawsze zakłada wspólny im wszystkim pewien stosunek do Rzeczy, do wcielonej Radości<sup>1</sup>. Stosunek do Rzeczy, ustrukturyzowany za pomocą fantazji, jest stawką wówczas, gdy mówi się o zagrożeniu dla naszego „sposobu życia”, jakie niesie ze sobą Inny. Jest to coś, co zostaje zagrożone na przykład w sytuacji, w której biały Anglik popada w panikę na widok rosnącej obecności „obcych” w jego kraju. To, czego pragnie on bronić za wszelką cenę, nie da się zredukować do tak zwanego systemu wartości wspierających naszą narodową tożsamość. Identyfikacja narodowa jest z definicji podtrzymywana przez pewien stosunek do Narodu jako Rzeczy. Ów Naród-Rzecz jest określany za pomocą ciągu wzajemnie sprzecznych własności. Przedstawia się on

---

<sup>1</sup> Gdy idzie o szczegółowe wyjaśnienie pojęcia Rzeczy por. *The Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960. The Seminar of Jacques Lacan*, księga VII, red. J.-A. Miller. London–Tavistock 1992. Należy tu podkreślić, że radości (*jouissance*, *Genuss*) nie należy utożsamiać z przyjemnością (*Lust*): radość jest w istocie „*Lust im Unlust*”, tj. oznacza owo paradoksalne zaspokojenie osiągnięte poprzez bolesne spotkanie z Rzeczą, która zakłóca równowagę „zasady przyjemności”. Innymi słowy, radość sytuuje się „poza zasadą przyjemności”.

nam jako „nasza Rzecz”<sup>\*</sup> (moglibyśmy chyba też powiedzieć: *cosa nostra*), jako coś dostępnego tylko dla nas, jako coś, co „oni”, tj. inni, nie potrafią zrozumieć; niemniej jednak jest to coś, co jest przez „nich” stale zagrożone. Ta Rzecz wydaje się nadawać pełnię i żywotność naszemu istnieniu, jednakże jedyny sposób na jej określenie polega na odwoływaniu się do różnych wersji tej samej pustej tautologii – jedyne, co możemy o niej powiedzieć sprowadza się do tego, że Rzecz jest „sama w sobie”, jest „Rzeczą prawdziwą”, jest „tym, o co naprawdę chodzi” itp. Gdy nas pytają, jak możemy rozpoznać obecność tej Rzeczy, jedyną spójną odpowiedzią jest, że ta Rzecz jest obecna w owym ulotnym bycie zwanym „naszym sposobem życia”. Wszystko, co możemy zrobić, to wyliczyć oderwane fragmenty sposobów, w jakie nasza wspólnota organizuje swoje biesiady, rytuały miłosne, ceremonie inicjacji..., mówiąc krótko, potrafimy jedynie wyliczyć wszystkie szczególności, w których dostrzegalny jest ów unikalny sposób, w jaki nasza wspólnota *organizuje swoją radość*. Jakkolwiek pierwszym, by tak rzec automatycznym, skojarzeniem, które tutaj powstaje, to oczywiście skojarzenie z reakcyjnym sentymentalnym *Blut und Boden*, nie powinniśmy zapominać, że takie odniesienie do „naszego sposobu życia” może posiadać również wyraźne „lewicowe” konotacje. Zwróćmy uwagę na wojenne eseje George’a Orwella, w których podejmował on próbę zdefiniowania zarysów angielskiego patriotyzmu w opozycji do jego oficjalnej, napuszonej wersji imperialistycznej; punktami odniesienia Orwella były właśnie elementy charakteryzujące „sposób życia” klasy robotniczej (np. wieczorne spotkania w lokalnym pubie itp.)<sup>2</sup>.

---

\* W języku polskich nacjonalistów Lacanowska „nasza Rzecz” jest określana np. jako „nasza wspólna Sprawa”, „nasza Rzecz Pospolita”, „Naszość” itp.

<sup>2</sup> Sposób, w jaki owe fragmenty potrafią przetrwać po przekroczeniu barier etnicznych jest niekiedy całkiem poruszający, jak np. w przypadku Roberta Mugabe, który, zapytany przez dziennikarza, na czym polega najcenniejszy wkład brytyjskiego kolonializmu w Zimbabwe, odpowiedział bez wahania: „Krykiet”, czyli ta bezsensownie zrytualizowana gra, niemal nie do pojęcia przez Europejczyka z kontynentu, w której przepisane gesty (albo, mówiąc bardziej ściśle, gesty ustalone przez niepisaną tradycję), np. sposób rzucania piłki, robią wrażenie groteskowo dysfunkcyjnych.

Byłoby jednak błędem po prostu zredukować narodową Rzec do cech składających się na specyficzny „sposób życia”. Rzec ta nie jest po prostu zbiorem owych cech, jest bowiem w niej „coś więcej”, co jest *dostrzegalne* poprzez te cechy. Członkowie danej wspólnoty, biorący udział w określonym „sposobie życia”, *wierzą w swoją Rzec*, wiara ta natomiast ma zwrotną strukturę właściwą przestrzeni intersubiektywnej: stwierdzenie „Wierzę w (narodową) Rzec” jest równoznaczne z przekonaniem „Wierzę, że inni (członkowie mojej wspólnoty) wierzą w tę Rzec”. Tautologiczny charakter Rzeczy – jej semantyczna pustka ograniczająca to, co możemy o Rzeczy powiedzieć do stwierdzenia „To jest prawdziwa Rzec” itp. – opiera się właśnie na tej paradoksalnej zwrotnej strukturze. Narodowa rzecz istnieje tak długo, jak długo członkowie danej wspólnoty w nią wierzą, jest ona dosłownie skutkiem samej tej wiary. Struktura jest tutaj taka sama jak struktura Ducha Świętego w chrześcijaństwie. Duch Święty jest wspólnotą wiernych, w której Chrystus żyje po swej śmierci: wierzyć w Niego jest tym samym, co wierzyć w samą wiarę, tj. wierzyć w to, że nie jestem sam, że jestem członkiem wspólnoty wiernych. Nie potrzebuję żadnego zewnętrznego dowodu czy potwierdzenia prawdziwości mojej wiary: Duch Święty jest tutaj dzięki samemu aktowi mojego wierzenia we wiarę innych. Innymi słowy, całe znaczenie Rzeczy opiera się na fakcie, że „znaczy ona coś” dla ludzi.

To paradoksalne istnienie bytu, który „jest” tylko o tyle, o ile podmiot wierzy (we wiarę innych), jest w swoim istnieniu sposobem bycia charakterystycznym dla ideologicznych Spraw: „normalny” porządek przyczynowości ulega tu odwróceniu, ponieważ sama Sprawa jest wytwarzana przez swoje skutki (przez praktyki ideologiczne, do których ona pobudza). Znamienne, że właśnie w tym punkcie ujawnia się z całą siłą różnica między „dyskursywnym idealizmem” a Lacanem: Lacan nie redukuje (narodowej itp.) Sprawy do performatywnego skutku dyskursywnych praktyk, które się do niej odnoszą. Czysto dyskursywny skutek nie ma dość „substancji”, aby wymusić uwagę właściwą dla danej Sprawy; Lacanowski termin oznaczający tę dziwną „substancję”, którą należy dodać, aby dana Sprawa mogła uzyskać swą pozy-

tywną ontologiczną spójność, jedyną substancję uznawaną przez psychoanalityków, jest oczywiście radość (co Lacan stwierdza wprost w „Encore”<sup>3</sup>). Naród *istnieje* tylko o tyle, o ile jego specyficzna radość pozostaje zmaterializowana w zbiorze praktyk społecznych i jest przekazywana poprzez narodowe mity strukturyzujące te praktyki. A zatem jest rzeczą mylącą podkreślanie w trybie „dekonstrukcjonistycznym”, że naród nie jest biologicznym czy ponadhistorycznym faktem, lecz przygodną dyskursywną konstrukcją, pewnym naddeterminowanym wynikiem praktyk tekstualnych: taka emfaza przeocza pozostałość czegoś realnego, niedyskursywnego jądra radości, które musi być obecne, aby Naród był w stanie osiągnąć swą ontologiczną spójność jako dyskursywny skutek bycia.

Nacjonalizm reprezentuje więc uprzywilejowaną dziedzinę erupcji radości w pole społeczne. Narodowa Sprawa jest ostatecznie jedynie sposobem, w jaki podmioty danej wspólnoty etnicznej organizują swoją radość poprzez swoje narodowe mity. A więc w sporach etnicznych stawką jest zawsze posiadanie owej narodowej Rzeczy. Zawsze chcemy przypisać „innemu” nadmierną radość, on chce ukraść naszą radość (poprzez zniszczenie naszego sposobu życia), a także ma on dostęp do jakiejś tajemniczej, perwersyjnej radości. Mówiąc krótko, tym, co nas naprawdę niepokoi w „innym”, jest ów szczególny sposób, w jaki on organizuje swoją radość, jakiś naddatek właśnie „nadmiar” charakterystyczny dla tego sposobu: zapach „jego” jedzenia, „jego” głośne pieśni i tańce, „jego” dziwne maniery, „jego” stosunek do pracy... Dla rasisty „inny” jest albo pracoholikiem kradnącym nasze miejsca pracy, albo leniem żerującym na naszej pracy; bardzo zabawny jest pośpiech, z jakim ktoś taki przechodzi od wymówek adresowanych do innego, że nie chce mu się pracować, do wymówek, że kradnie „nam” miejsca pracy. Podstawowy paradoks polega na tym, że nasza rzecz jest pojmowana jako coś niedostępnego dla innego, a zarazem – że jest przez niego zagrożona. Według Freuda ten sam paradoks definiuje doświadczenie kastracji, która w ekonomii psychicznej podmiotu jawi się jako

---

<sup>3</sup> Por. rozdział VI książki J. Lacana: *Le séminaire, livre XX: Encore*. Paris 1966.

coś, co „naprawdę nie może się zdarzyć”, niemniej jednak taka perspektywa nas przeraża... Podstawą niezgodności między różnymi etnicznymi pozycjami podmiotowymi nie jest więc wyłącznie odmienna struktura ich symbolicznej identyfikacji. Tym, co kategorycznie opiera się uniwersalizacji jest raczej szczególna struktura ich stosunków wobec radości: „...dlaczego Inny pozostaje Innym? Na czym polega Sprawa naszej nienawiści do niego, naszej nienawiści do niego w samym jego istnieniu? Jest to nienawiść radości w Innym. Taka jest najogólniejsza formuła współczesnego rasizmu, którego jesteśmy dzisiaj świadkami: jest to nienawiść do określonego sposobu, w jaki Inny doznaje swej radości. [...] Zagadnienie tolerancji lub nietolerancji nie ma żadnego związku z przedmiotem nauki czy z prawami człowieka. Lokuje się ono na płaszczyźnie tolerancji lub nietolerancji wobec radości Innego, Innego jako kogoś, kto zasadniczo kradnie mi moją radość. Wiemy oczywiście, że fundamentalny status przedmiotu polega na tym, że zawsze może być on skradziony przez Innego. To jest właśnie owa kradzież radości, którą w skrócie zapisujemy jako *minus Phi*, jako *mathem* kastracji. Problem ten jest najwidoczniej nierozwiązywalny, ponieważ Inny jest Innym w moim własnym wnętrzu. Korzeniem rasizmu jest więc nienawiść do mojej własnej radości. Nie ma żadnej innej radości, tylko moja. Jeżeli Inny jest we mnie, zajmując miejsce ekstymności, wówczas nienawiść również jest moja własna”<sup>4</sup>.

Przypisując Innemu kradzież radości, ukrywamy tym samym traumatyczny fakt, że *nigdy nie posiadaliśmy tego, co rzekomo zostało nam*

---

<sup>4</sup> J.-A. Miller: *Extimite*. Paris, 27 listopada 1985 (wykład nie publikowany). Taka sama logika „kradzieży radości” determinuje także stosunek narodu do Przywódcy Państwa: kiedy na przykład koncentracja bogactwa w rękach Przywódcy i konsumpcja tego bogactwa przezeń jest postrzegana jako „kradzież”? Jak długo Przywódca jest postrzegany jako „to, co jest w nas czymś więcej, niż my sami”, tj. jak długo pozostajemy w transferencyjnym stosunku wobec niego, jego bogactwa i jego splendor są „nasze własne”, transferencja kończy się z chwilą, gdy Przywódca traci swą charyzmę i zmienia się z wcielenia substancji narodu w pasożyta na ciełe narodu. Na przykład w powojennej Jugosławii Tito uzasadniał swój splendor powołując się na fakt, że „ludzie tego od niego oczekują”, że to „daje im powód do dumy”; wraz z utratą swojej charyzmy w ostatnich latach życia ten sam splendor był postrzegany jako nadmierne trwonienie bogactwa narodowego.

*ukradzione*: brak („kastacja”) ma charakter pierwotny, radość ustanawia siebie samą jako „skradziona”, lub – by przytoczyć Heglowskie ścisłe sformułowanie z „Nauki logiki” – ona „*staje się* tylko poprzez *pozostawienie jej za sobą*”<sup>5</sup>. Schyłkowa Jugosławia stanowi studium przypadku takiego paradoksu, w którym jesteśmy świadkami szczególnej sieci „zaprzeczeń” i „kradzieży” radości. Każda narodowość zbudowała sobie swoją własną mitologię opowiadającą o tym, jak pozostałe narodowości okradają ją z życiowych części radości, których posiadanie pozwoliłoby jej żyć w całej pełni. Czytając łącznie te mitologie uzyskujemy dobrze znany wizualny paradoks Eschera połączonych zbiorników, w których – zgodnie z zasadą *perpetuum mobile* – woda przelewa się z jednego zbiornika do następnego, zamykając obieg tak, że w końcu znajdujemy się w punkcie wyjścia. Słoweńcy są okradani z ich radości przez „Południowców” (Serbów, Bośniaków...) wskutek ich przysłowiowego lenistwa, bałkańskiej korupcji, brudnej i hałaśliwej radości, oraz ponieważ domagają się niekończącego się wsparcia ekonomicznego, kradnąc Słoweńcom ich bezcenne nagromadzone bogactwo, dzięki któremu Słowenia byłaby już dawno dorównała Europie Zachodniej. Sami Słoweńcy, z drugiej strony, rzekomo okradali Serbów z powodu swej słoweńskiej nienaturalnej pracowitości, sztywniactwa i egoistycznego wyrachowania. Zamiast oddać się prostym przyjemnościom, Słoweńcy znajdują perwersyjną radość w okradaniu Serbów z rezultatów ich ciężkiej pracy za pomocą zyskownego handlarstwa, poprzez sprzedawanie tego, co udało im się tanio kupić w Serbii... Słoweńcy boją się, że Serbowie ich „zaleją” i że wskutek tego utracą swoją tożsamość narodową. Jednocześnie Serbowie oskarżają Słoweńców o „separatyzm”, co po prostu oznacza, że Słoweńcy odmawiają uznania siebie samych za podgatunek Serbów. Aby zaznaczyć słoweńską odmiennność od „Południowców”, najnowsza popularna historiografia słoweńska poświęca się dowodzeniu, że Słoweńcy nie pochodzą od Słowian, lecz od Etrusków; Serbowie z drugiej strony prześcigają się w wykazywaniu, że Serbia padła ofiarą „watykańsko-

---

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. G. Allen & Unwin, 1969, s. 402.



-kominternowskiej konspiracji”: ich *idée fixe* polega na tym, że istnieje sekretne porozumienie między katolikami i komunistami, aby zniszczyć serbską państwowość... Podstawową przestanką zarówno Słoweńców jak i Serbów jest oczywiście: „Nie chcemy nic, co obce, chcemy tylko tego, co się nam słusznie należy!” – co jest niezawodną oznaką rasizmu, ponieważ takie stwierdzenie ma rzekomo wyznaczać wyraźną linię zróżnicowania tam, gdzie żadnego zróżnicowania nie ma. W obu przypadkach fantazje te są wyraźnie zakorzenione w nienawiści do własnej radości. Na przykład Słoweńcy dokonują represji swej własnej radości za pomocą obsesyjnej aktywności i to jest właśnie ta radość, która powraca w rzeczywistości, w postaci brudnego i o nic nie troszczącego się „Południowca”<sup>6</sup>.

Logika ta jednak wcale nie ogranicza się do „zacofanych” warunków bałkańskich. Sposób, w jaki „kradzież radości” (lub też, by posłużyć się terminem Lacanowskim: wyobrażona kastracja) funkcjonuje jako bardzo użyteczne narzędzie analizy dzisiejszych procesów ideologicznych, można dalej zilustrować za pomocą pewnej cechy ideologii amerykańskiej z lat 80.; chodzi tu o obsesyjną ideę, że w Wietnamie mogą jeszcze żyć amerykańscy jeńcy wojenni (POWs), zapomniani przez swoją ojczyznę i wiodący żalosną egzystencję. Ta obsesja artykułuje się w całej serii przygód, w których bohater podejmuje samotną misję ratowniczą („Rambo II”, „Zaginiony w akcji”). Bardziej interesujący jest fantazmatyczny scenariusz, na którym te produkty się opierają. Opierają się one na założeniu, że gdzieś tam, daleko, w dżungli Wietnamu, Ameryka utraciła bardzo cenną swoją część, została pozbawiona istotnej części samej swojej substancji życiowej, esencji swojej

<sup>6</sup> Mechanizm funkcjonujący w tym myśleniu to oczywiście mechanizm *paranoi*: w najbardziej elementarnej formie, paranoja polega na tej samej eksternalizacji funkcji kastracji w postaci pozytywnego czynnika pojawiającego się jako „złodziej radości”. Za pomocą nieco ryzykownego uogólnienia pojęcia wykluczenia Imienia-Ojca (według Lacana stanowi ono elementarną strukturę paranoi), moglibyśmy być może utrzymać tezę, że narodowa paranoja w Europie Wschodniej wynika właśnie z faktu, że narody Europy Wschodniej nie są jeszcze w pełni ukonstytuowanymi „autentycznymi Państwami”: jak gdyby skompromitowany, wykluczony symboliczny autorytet Państwa, „powracał w rzeczywistości” w postaci Innego, tj. „złodzieja radości”.

potencji; ponieważ jednak ta utrata – w latach po wojnie w Wietnamie, za prezydentury Cartera – stała się ostatecznie Sprawą schyłku i impotencji Ameryki, odzyskanie tej skradzionej, zapomnianej części stało się elementem reaganowskiej reafirmacji silnej Ameryki<sup>7</sup>.

### Kapitalizm bez kapitalizmu

Tę logikę „kradzieży radości” uruchamia nie bezpośrednia rzeczywistość społeczna – rzeczywistość odmiennych wspólnot ekonomicznych żyjących blisko siebie – lecz oczywiście *wewnętrzny antagonizm charakterystyczny dla tych wspólnot*. Można sobie wyobrazić wielość wspólnot etnicznych żyjących obok siebie bez napięć rasistowskich (jak na przykład wspólnota Amiszów i sąsiednich wspólnot w Pensylwanii); z drugiej strony jednak nie trzeba aż tak wielu „prawdziwych” Żydów, aby im przypisać jakąś tajemniczą radość, która nam zagraża (jest dobrze znany fakt, że w nazistowskich Niemczech antysemityzm był najgwałtowniejszy w tych częściach kraju, w których prawie w ogóle nie było Żydów; w dzisiejszej byłej NRD stosunek antysemickich skin-headów do Żydów wynosi 10 do 1). Nasze postrzeganie „prawdziwych” Żydów zawsze jest zapośredniczone przez symboliczno-ideologiczną strukturę, która stara się uporać ze społecznym antagonizmem: prawdziwy „sekret” Żydów jest naszym własnym antagonizmem. W latach 80. w Ameryce na przykład rolę podobną do roli Żydów odgrywali

---

<sup>7</sup> Jestem wdzięczny za tę ideę W. Warnerowi, który sformułował ją w artykule *Spectacular Action: Rambo, Reaganism and the Cultural Articulation of the Hero*, przedstawionym na kolokwium *Psychoanalysis, Politics and the Image*. New York State University, Buffalo, 8 listopada 1989. Na marginesie trzeba zauważyć, że *Rambo II* jest dużo słabszy od *Rambo I*, ponieważ *Rambo I* uzyskuje bardzo interesującą ideologiczną reartykulację: film ten kondensuje w tej samej osobie „lewicowy” obraz samotniczego hippisowskiego włóczęgi, zagrożonego przez małomiasteczkową atmosferę ucieleśnioną w okrutnym szeryfie oraz „prawicowy” obraz samotniczego mściciela, który bierze prawo w swoje ręce z pominięciem skorumpowanej, zbiurokratyzowanej maszyny. Kondensacja ta implikuje oczywiście hegemonię tej *drugiej* postaci, dzięki czemu *Rambo I* wyraża w tej „prawicowej” artykulacji jeden z podstawowych elementów „lewicowej” wyobraźni politycznej.

*Japończycy*. Świadczy o tym obsesja amerykańskich mediów, że Japończycy nie wiedzą, jak się cieszyć. Powód rosnącej japońskiej przewagi ekonomicznej nad USA lokowano w nieco tajemniczym fakcie, że Japończycy nie konsumują dostatecznie dużo i że akumulują zbyt wiele bogactwa. Jeżeli przyjrzymy się logice tego oskarżenia, rychło wychodzi na jaw, że amerykańska „spontaniczna” ideologia naprawdę gani Japończyków nie za to, że nie umieją zażywać przyjemności, lecz za to, że panujący wśród nich stosunek między pracą i radością jest dziwacznie zniekształcony. To tak, jak gdyby znajdowali oni przyjemność w samym wyrzeczeniu się przyjemności, w ich żarliwości, w ich nieumiejętności „spokojnego” podejścia\*, rozluźnienia się i oddania radości – ta właśnie postawa jest postrzegana jako zagrożenie dla amerykańskiej supremacji. To właśnie dlatego amerykańskie media z widoczną wielką ulgą donoszą obecnie, że Japończycy wreszcie uczą się konsumować, to dlatego telewizja amerykańska z tak wielkim samozadowoleniem pokazuje, jak japońscy turyści oglądają cuda amerykańskiego przemysłu dostarczającego przyjemności: oto wreszcie oni „stają się tacy jak my”, uczą się naszego sposobu zażywania radości...

Byłoby zbyt łatwym zabiegiem pozbycie się tej problematyki poprzez wskazanie, że mamy tu do czynienia po prostu z transpozycją, ideologicznym zastąpieniem efektywnych antagonizmów społeczno-ekonomicznych dzisiejszego kapitalizmu; problem polega na tym, że jakkolwiek jest to bez wątpienia prawda, *to właśnie poprzez takie zastąpienie konstytuowane jest pożądanie*. Tym, co uzyskujemy poprzez transponowanie spostrzeżenia wewnętrznych antagonizmów społecznych w fascynację Innym (Żydem, Japończykiem...), to fantazmatyczna organizacja pożądanego. Ta logika „kradzieży radości” jest doskonałą ilustracją tezy Lacana, że ostatecznie radość jest zawsze radością Innego, tj. radością przypuszczoną, przypisaną Innemu, i że – odwrotnie – nienawiść do radości Innego zawsze jest nienawiścią wobec własnej radości<sup>8</sup>. Fantazje mówią więc o nadmiernej, jakiejś specjalnej radości

---

\* Ang. *to take it easy*.

<sup>8</sup> Na tym polega także Lacanowska krytyka Hegla, tj. heglowskiej dialektyki Pana i Niewolnika. Wbrew tezie Hegla, że poprzez poddanie się swemu Panu,

Innego, o niezrównanej potencji i nienasyceniu seksualnym Czarnych, o szczególnym stosunku Żydów czy Japończyków do pieniędzy i pracy, słowem – o niezliczonych, z naszej perspektywy, odmiennych sposobach organizowania naszej własnej radości. Czyż nie znajdujemy radości właśnie w fantazjowaniu o radości Innego, w tym ambiwalentnym stosunku do niej? Czy nie uzyskujemy zaspokojenia za pomocą samego założenia, że Inny raduje się w sposób, który jest nam niedostępny? Czy radość innego nie budzi tak wielkiej fascynacji, ponieważ w niej przedstawiamy sobie samym nasz własny najskrytszy stosunek do radości? I odwrotnie, czy antysemicka kapitalistyczna nienawiść do Żydów nie jest nienawiścią do nadmiaru, jakim charakteryzuje się sam kapitalizm, tj. nadmiaru wytwarzanego z powodu wewnętrznej antagonistycznej natury kapitalizmu? Czy kapitalistyczna nienawiść do Żydów nie jest jego własną, najgłębszą, podstawową cechą? Z tego powodu nie wystarczy wskazać, w jaki sposób Inny stanowi w perspektywie rasy-towskiej zagrożenie dla naszej tożsamości. Należałoby raczej odwrócić to stwierdzenie: fascynujący obraz Innego nadaje materialny kształt naszemu najgłębszemu rozdarciu, temu, co „jest w nas czymś więcej, niż my sami”, a tym samym uniemożliwia nam osiągnięcie pełnego utożsamienia z nami samymi. *Nienawiść do Innego jest nienawiścią do nadmiaru naszej własnej radości.*

Narodowa Rzecz funkcjonuje zatem jako swego rodzaju „partykularny Absolut” nie poddający się uniwersalizacji, przekazujący swą szczególną „tonalność” na każde neutralne, uniwersalne pojęcie. Z tego powodu erupcja narodowej Rzeczy w całej jej gwałtowności zawsze zaskakiwała oddanych wyznawców międzynarodowej solidarności. Być może najbardziej bolesnym przypadkiem tego zjawiska był upadek

---

Niewolnik wyrzeka się radości, która od tej pory jest zarezerwowana dla Pana, Lacan twierdzi, że to właśnie radość (a nie strach przed śmiercią) utrzymuje Niewolnika w stanie poddaństwa – jest to radość uzyskiwana poprzez stosunek Niewolnika do (hipotetycznej, założonej) radości Pana. Niewolnik trwa w poddaństwie, ponieważ oczekuje na radość, jaka mu przypadnie w momencie śmierci jego Pana itd. Radość więc nigdy nie jest bezpośrednia, zawsze ma charakter zapośredniczony przez założoną radość przypisywaną Innemu. Jest to zawsze radość uzyskiwana poprzez oczekiwanie na radość, a więc poprzez wyrzeczenie się radości.

międzynarodowej solidarności ruchu robotniczego w obliczu „patriotycznej” euforii w początkach I wojny światowej. Dzisiaj trudno sobie wyobrazić, jak bolesnym szokiem musiało to być dla przywódców wszystkich nurtów socjaldemokracji, od Eduarda Bernsteina po Lenina, gdy partie socjaldemokratyczne wszystkich krajów (z wyjątkiem bolszewików w Rosji i Serbii) uległy wybuchom szowinizmu i „patriotycznie” poparły „swoje” rządy, nie zważając na deklarowaną solidarność klasy robotniczej, która „nie ma państwa”. Ten szok, bezsilna fascynacja odczuwana przez jej uczestników, jest świadectwem spotkania z tym, co Realne radości. To znaczy podstawowy paradoks polega na tym, że te wybuchy szowinistycznych „uczuć patriotycznych” nie były nieoczekiwane, wręcz przeciwnie. Na wiele lat przed faktycznym wybuchem wojny socjaldemokracja uczulała robotników na to, że imperialistyczne siły przygotowują się do nowej wojny i ostrzegała ich przed uległością wobec „patriotycznego” szowinizmu. Nawet w momencie wybuchu wojny, tj. w dniach po zamachu w Sarajewie, niemieccy socjaldemokraci ostrzegali robotników, że klasa rządząca posłuży się zamachem jako pretekstem do tego, aby wypowiedzieć wojnę. Ponadto Międzynarodówka Socjalistyczna przyjęła formalną rezolucję zobowiązującą wszystkich swoich członków do głosowania przeciwko kredytom wojennym w przypadku wojny... Wraz z wybuchem wojny cała międzynarodowa solidarność wyparowała. Znacząca jest anegdota opowiadająca o tym, jak ta gwałtowna zmiana zaskoczyła Lenina: kiedy zobaczył codzienną gazetę niemieckiej socjaldemokracji, ogłaszającą na pierwszej stronie, że socjaldemokratyczni deputowani głosowali za kredytami wojennymi, najpierw nabral przekonania, że to wydanie gazety zostało sfabrykowane przez policję niemiecką, aby zmylić robotników!

Tak samo jest w dzisiejszej Europie Wschodniej. „Spontaniczne” założenie głosiło, że to, co było tam represjonowane, wybuchnie natychmiast wraz z chwilą, gdy przykrywka „totalitaryzmu” zostanie usunięta, i że będzie to *demokratyczne pożądanie* we wszystkich jego postaciach, od politycznego pluralizmu do gospodarki rynkowej. To, co wychodzi na jaw, po *faktycznym* usunięciu przykrywki, to coraz więcej

konfliktów etnicznych opartych na konstrukcjach różnych „złodziei radości”, jak gdyby pod komunistyczną powierzchnią połyskiwało bogactwo „patologicznych” fantazji czekających tylko na sposobność, aby się ujawnić... Jest to doskonała egzemplifikacja Lacanowskiego pojęcia komunikacji, w której mówca otrzymuje od swego adresata swoje własne przesłanie w jego prawdziwej, odwróconej formie. Pojawienie się etnicznych Spraw rozpędza narcystyczny czar, z jakim zagrożony w samozadowoleniu Zachód rozpoznawał swoje własne wartości na Wschodzie: Europa Wschodnia zwraca Zachodowi „wypartą” prawdę jego demokratycznego pożądanego. Należy ponownie wskazać na ową *bezsilną fascynację* krytycznych lewicowych intelektualistów (tj. tego, co po nich pozostało) w obliczu tego wybuchu narodowej radości. Oczywiście wzbraniają się oni przed pełną akceptacją narodowej Sprawy; desperacko próbują zachować swego rodzaju dystans wobec niej, dystans ten jednak jest fałszywy, jest zaprzeczeniem faktu, że ich pożądanego jest już *implikowane*, pochwycone przez tę narodową Sprawę.

Obsesyjne trzymanie się narodowej Sprawy wcale nie jest wynikiem radykalnej zmiany w obecnej Europie Wschodniej, jest bowiem ona właśnie tym, co *pozostaje takie samo* poprzez cały ten proces; jest tym, co było wspólne na przykład zarówno Ceaușescu jak i radykalnym ruchom prawicowo-nacjonalistycznym, które obecnie zyskują na sile w Rumunii. Mamy tu do czynienia w tym, co Realne, z tym, co „zawsze wraca na swoje miejsce” (Lacan), z jądrem, które trwa niezmiennie poprzez radykalne przemiany w symbolicznej tożsamości społeczeństwa. Dlatego jest błędem pojmowanie wzrostu nacjonalizmu jako swego rodzaju reakcji na rzekomą komunistyczną zdradę narodowych korzeni – gdzie zakłada się, że dlatego, iż władza komunistyczna rozewała tradycyjną tkankę społeczną, jedynym momentem, od którego można wyjść, jest tożsamość narodowa. Już sama komunistyczna władza wytworzyła owo kompulsywne przywiązanie do narodowej Rzeczy; to przywiązanie miało tym bardziej wykluczający charakter, im bardziej struktura władzy była „totalitarna”; skrajne przypadki tego zjawiska znajdujemy w Rumunii Ceaușescu, w Kambodży Czerwonych

Khmerów, w Korei Północnej i w Albanii. Etniczna Sprawa jest więc resztką, jaka pozostaje po tym, gdy komunistyczna ideologiczna tkanka ulega dezintegracji. Tę narodową Sprawę możemy odkryć na przykład w sposobie konstrukcji Wroga w dzisiejszej Rumunii: komunizm jest traktowany jako obcy organizm, jako Intruz, który zatrzał i zniszczył Ciało narodu, jako coś, co w istocie nie mogło wyrosnąć we własnej etnicznej tradycji Narodu, i co wskutek tego musiało być wycięte, aby można było przywrócić zdrowie Ciału Narodu. Konotacje antysemitki są tu niewątpliwe: w Związku Radzieckim rosyjska nacjonalistyczna organizacja „Pamięć” znajduje upodobanie w wyliczaniu Żydów w Leninowskim Biurze Politycznym, aby udowodnić jego „nierosyjski” charakter. Popularną rozrywką w Europie Wschodniej nie jest już po prostu zwalanie całej winy na komunistów, lecz gra w „kto stał za komunistami?” (Żydzi dla Rosjan i Rumunów, Chorwaci i Słowenci dla Serbów itp.) Ta konstrukcja Wroga reprodukuje w swej czystej, by tak rzec, destylowanej formie sposób, w jaki Wroga konstruowały narodo-komunistyczne reżymy schyłkowego komunizmu: gdy już obalimy komunistyczną formę symboliczną, uzyskujemy leżącą u podłoża relację do etnicznej Rzeczy odartą z tej formy.

Skąd więc to nieoczekiwane rozczerowanie? Dlaczego autorytarny nacjonalizm rzuca cień na demokratyczny pluralizm? Dlaczego szowinistyczna obsesja na punkcie „kradzieży radości”, zamiast otwarcia na etniczną różnorodność? Dlatego, że w tym aspekcie standardowa analiza Spraw i napięć etnicznych w krajach „realnego socjalizmu”, proponowana przez lewicę, okazała się nieprawidłowa. Lewicowa teza polegała na przekonaniu, że napięcia etniczne były inspirowane i manipulowane przez rządzącą biurokrację partyjną, co dawało jej sposób na legitymizację partyjnego monopolu na władzę. Na przykład w Rumunii nacjonalistyczna obsesja, sen o Wielkiej Rumunii, przymusowa asymilacja węgierskiej i innych mniejszości narodowych, wytwarzały stałe napięcie legitymizujące sprawowanie władzy przez Ceaușescu; w Jugosławii napięcia między Serbami i Albańczykami, Chorwatami i Serbami, Słowencami i Serbami itp. wydawały się dostarczać wzorca tego, w jaki sposób skorumpowane lokalne biurokracje mogą utrzymywać się

przy władzy prezentując się jako jedyni obrońcy narodowych interesów... Hipoteza ta została jednak spektakularnie obalona przez ostatnie wydarzenia: po złamaniu władzy biurokracji komunistycznych etniczne napięcia ujawniły się z jeszcze większą siłą. Dlaczego więc owo przywiązanie do etnicznej Sprawy trwa nawet po złamaniu się struktury władzy, która ją wytworzyła? W wyjaśnieniu tego zagadnienia pomoże nam powiązane odniesienie do klasycznej Marksowskiej teorii kapitalizmu i Lacanowskiej psychoanalizy.

Elementarna cecha kapitalizmu polega na jego wewnętrznym strukturalnym braku równowagi, na jego, sięgającym możliwie najgłębiej, antagonistycznym charakterze: stały kryzys, nieustanne rewolucjonizowanie warunków własnej egzystencji. Kapitalizm nie zna „normalnego” zrównoważonego stanu: jego „normalnym” stanem jest permanentna produkcja pewnego nadmiaru – jedynym sposobem na przetrwanie kapitalizmu jest ekspansja. Kapitalizm znajduje się więc w swego rodzaju pętli, w błędnym kole, które zostało wyraźnie wskazane przez Marksa: wytwarzając więcej, niż jakkolwiek inna formacja, aby zaspokoić ludzkie potrzeby, kapitalizm zarazem wytwarza jeszcze więcej potrzeb do zaspokojenia; im większe bogactwo, tym większa potrzeba, aby wytwarzać jeszcze więcej bogactwa. Dzięki temu staje się jasne, dlaczego Lacan określił kapitalizm jako władanie dyskursu tego, co Hysteryczne<sup>9</sup>, ponieważ definicją hysterii jest właśnie to błędne koło pożądania, którego pozorne zaspokojenie tylko powiększa lukę niezaspokojenia. Zachodzi swego rodzaju homologia strukturalna między kapitalizmem a Freudowskim pojęciem superego. Podstawowy paradoks superego również dotyczy pewnej strukturalnej nierównowagi: im bardziej jesteśmy posłuszni jego nakazom, tym bardziej czujemy się winni, wobec czego wyrzeczenia pociągają za sobą żądanie dalszych wyrzeczeń, skrucha implikuje jeszcze więcej winy... tak samo jak w kapitalizmie, gdzie wzrost produkcji mający na celu wypełnienie jakiegoś braku pogłębia jedynie sam brak.

---

<sup>9</sup> Por. J. Lacan: *Le seminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse*. Paris 1991. is



Na tym tle należy się starać zrozumieć logikę tego, co Lacan nazywa *Panem* (dyskursem Pana)\*: jego rola polega właśnie na wprowadzaniu *równowagi*, na *regulowaniu nadmiaru*. Społeczeństwa prekapitalistyczne były jeszcze w stanie dominować nad strukturalną nierównowagą charakterystyczną dla superego o tyle, o ile dominującym w nich dyskursem był dyskurs Pana. W swych ostatnich pracach Michel Foucault wykazał, w jaki sposób starożytny Pan ucieleśniał etykę panowania nad sobą i „śluszej miary”: cała prekapitalistyczna etyka dążyła do zapobieżenia wybuchu nadmiaru charakterystycznego dla ludzkiej ekonomii libidinalnej. Wraz z kapitalizmem jednak ta funkcja Pana ulega zawieszeniu i błędne koło superego popada w niczym nie pohamowany wir.

Teraz jest już jasne, skąd bierze się korporacyjna pokusa, tj. dlaczego ta pokusa jest z konieczności odwrotnością kapitalizmu. Rozważmy na przykład ideologiczną konstrukcję korporacjonizmu faszystowskiego: faszystowskie marzenie polega po prostu na *zrealizowaniu kapitalizmu bez jego „nadmiaru”, bez antagonizmu, który powoduje jego strukturalną nierównowagę*. Dlatego też mamy w faszyzmie, z jednej strony, powrót do postaci Pana – Przywódcy – który gwarantuje stabilność i równowagę tkaniny społecznej, tj. kogoś, kto jest w stanie zbawić nas od strukturalnej nierównowagi społecznej; z drugiej zaś strony powody tej nierównowagi są przypisywane postaci Żyda, którego „nadmierna” akumulacja i chciwość są powodami antagonizmu społecznego. To marzenie polega więc na tym, że ponieważ nadmiar jest wprowadzany z zewnątrz, tj. jest on dziełem obcego intruza, to jego eliminacja pozwoliłaby nam na ponowne osiągnięcie stabilnego organizmu społecznego, którego elementy formowałyby harmonijne zbiorowe ciało, w którym – w przeciwieństwie do systemu kapitalistycznego wraz z jego nieustannym społecznym wykorzenieniem – każdy ponownie *zajmowałby swoje miejsce*. Funkcją Pana jest dominacja nad nadmiarem poprzez umiejscawianie jego przyczyny w wyraźnie ograniczonej sprawczości społecznej: „To oni kradną naszą radość, to oni,

---

\* Ang. (*discourse of the*) *Master*.

wskutek swych nadmiernych skłonności, wprowadzają nierównowagę i antagonizm...”. Wraz z postacią Pana, antagonizm *charakterystyczny* dla struktury społecznej ulega przekształceniu w stosunek *władzy*, w walkę o *dominację* między *nami* a *nimi*, którzy powodują antagonistyczną nierównowagę.

Być może matryca ta pozwoli nam zrozumieć także ponowne pojawienie się nacjonalistycznego szowinizmu w Europie Wschodniej jako swego rodzaju „amortyzatora” przeciwko nagłemu odślonięciu społeczeństwa na wpływy otwartości i nierównowagi. Jak gdyby w tym samym momencie, w którym związek-łańcuch nie zezwalający na swobodny rozwój kapitalizmu, tj. na rozregulowaną produkcję nadmiaru, został zerwany, zetknął się ze sprzeciwem ze strony *wołania o nowego Pana*, który nad nim zapanuje. Wołanie to jest równoznaczne z żądaniem ustanowienia stabilnego i wyraźnie zdefiniowanego Ciała społecznego, które powściągnie kapitalistyczny destrukcyjny potencjał poprzez odcięcie „nadmiernego” elementu; a ponieważ to ciało społeczne jest doświadczane jako ciało Narodu, przyczyna jakiegokolwiek nierównowagi „spontanicznie” przyjmuje formę „wroga narodu”.

Gdy opozycja demokratyczna walczyła jeszcze przeciwko władzy komunistycznej, jednoczyła pod hasłem „społeczeństwa obywatelskiego” wszystkie „antytotalitarne elementy”, od Kościoła po lewicowych intelektualistów. W „spontanicznym” doświadczeniu jedności tej walki umykał uwadze najważniejszy fakt: te same słowa używane przez tych samych uczestników walki odnosiły się do dwóch fundamentalnie odmiennych języków, do dwóch różnych światów. Po zwycięstwie opozycji, zwycięstwo to z konieczności przyjmuje kształt rozdarcia: entuzjastyczna solidarność walki przeciwko władzy komunistycznej utraciła swój mobilizacyjny potencjał, wobec czego pęknięcie oddzielające te dwa polityczne światy nie może być już dłużej ukrywane. To pęknięcie to oczywiście dobrze znana para pojęć *Gemeinschaft/Gesellschaft*: tradycyjna, organicznie powiązana wspólnota pojmowana jako przeciwieństwo „wyalienowanego” społeczeństwa, które rozrywa wszystkie organiczne więzy. Problem wschodnioeuropejskiego populizmu polega na tym, że postrzega on komunistyczne „zagrożenie” z perspektywy

*Gemeinschaft*, jako obce ciało korodujące organiczną tkankę narodowej wspólnoty; tym samym nacjonalistyczny populizm faktycznie przypisuje komunizmowi fundamentalną cechę samego kapitalizmu. W swej moralistycznej opozycji wobec komunistycznego „zepsucia”, nacjonalistyczno-populistyczna Moralna Większość nieświadomie przedłuża oddziaływanie dawnego reżymu komunistycznego na Państwo jako organiczną wspólnotę. Pożądanie, jakie funkcjonuje w tym symptomatycznym podstawieniu komunizmu za kapitalizm jest pożądaniem kapitalizmu połączonego z *Gemeinschaft*, pożądanie kapitalizmu bez „wyalienowanego” społeczeństwa obywatelskiego, bez formalno-zewnętrznych relacji między jednostkami. Fantazje na temat „kradzieży radości”, odnowienie antysemityzmu itd., to cena, jaką trzeba zapłacić za to niemożliwe do zrealizowania pożądanie.

### Liberalna fałszywka

Paradoksalnie możemy powiedzieć, że wschodnia Europa potrzebuje teraz *więcej alienacji*: ustanowienia „wyalienowanego” Państwa, które zachowywałoby dystans do społeczeństwa obywatelskiego, które byłoby „formalne”, „puste”, tj. które nie ucieleśniałoby żadnego konkretnego etniczno-wspólnotowego marzenia (a tym samym utrzymywałoby przestrzeń otwartą dla wszystkich). Czy zatem rozwiązanie dla wschodnioeuropejskich nieszczęść polegałoby na zwiększeniu dawki liberalnej demokracji? Faktem szczególnie podejrzanym w postawie antynacjonalistycznego liberalnego wschodnioeuropejskiego intelektualisty jest jego oczywista fascynacja zjawiskiem nacjonalizmu: liberalowie odrzucają go, wykpiwają, wyśmiewają, a jednak zarazem spoglądają na niego w bezsilnej fascynacji. Intelktualna przyjemność uzyskiwana dzięki potępianiu nacjonalizmu jest niesamowicie bliska zaspokojeniu, jakie człowiek uzyskuje wyjaśniając swoją własną impotencję i nieudacność (co zawsze było cechą charakterystyczną dla pewnego gatunku marksizmu). Na innej płaszczyźnie, zachodni intelektualiści liberalni często popadają w podobną pułapkę: w ich opinii

akceptacja określonej autochtonicznej tradycji jest dla nich prostackim horrorem, źródłem populistycznego protofasyzmu (na przykład w USA w taki sposób postrzega się „zacofanie” polskich, włoskich i innych wspólnot, rzekomo wielką liczbę „autorytarnych osobowości” i tym podobnych liberalnych strachów na wróble), podczas gdy ci sami intelektualiści są zawsze gotowi zaakceptować autochtoniczne etniczne wspólnoty *pewnych innych* (Afroamerykanów, Portorykańczyków...). Innymi słowy, radość jest dobra, pod warunkiem, że nie jest zbyt nam bliska, pod warunkiem, że pozostaje ona radością *innego*.

A zatem tym, co naprawdę trapi liberałów to *radość* zorganizowana w formie samowystarczalnych wspólnot etnicznych. Na tym tle powinniśmy więc rozpatrywać np. ambiwalentne konsekwencje amerykańskiej polityki dowożenia uczniów do szkoły autobusami. Jego zasadniczym celem było oczywiście przekroczenie barier rasistowskich: dzieci ze wspólnot czarnej ludności miały w ten sposób poszerzać swoje horyzonty kulturalne poprzez uczestnictwo w sposobie życia ludności białej, dzieci ze wspólnot ludności białej miały dzięki kontaktom z Czarnymi dochodzić do zrozumienia, że przesady rasowe są bezpodstawne itp. Jednakże w nieunikniony sposób w projekt ten była uwikłana inna logika, zwłaszcza tam, gdzie dowożenie do szkół było narzucane z zewnątrz przez „oświeconą” biurokrację państwową: chodziło o zniszczenie radości zamkniętych wspólnot etnicznych poprzez zacieranie granic między nimi. Z tego powodu dowożenie do szkół – w tej mierze, w jakiej było ono odbierane przez określone wspólnoty jako coś narzucanego z zewnątrz – wzmagało, a nawet do pewnego stopnia generowało rasizm tam, gdzie poprzednio wspólnoty etniczne pragnęły jedynie zachować zamkniętość swoich sposobów życia, co samo w sobie *nie* jest pragnieniem „rasistowskim” (jak przyznają sami liberałowie przez ich zafascynowanie egzotycznymi „sposobami życia” *innych*<sup>10</sup>).

<sup>10</sup> Por. np. wielki sukces thrillera pt. *Świadek* w reżyserii P. Weira, który rozgrywa się głównie we wspólnocie Amiszów: czyż Amisze nie są wzorcowym przykładem zamkniętej wspólnoty, która trwa przy swoim sposobie życia, ale nie popada przy tym w paranoiczną logikę „kradzieży radości”? Innymi słowy, paradoks Amiszów polega na tym, że jakkolwiek żyją oni zgodnie z najwyższymi wymogami Większości Moralnej, *nie mają absolutnie nic wspólnego w Większością Moralną*

Należy więc zakwestionować cały teoretyczny aparat utrzymujący tę liberalną postawę, sięgając aż do owego psychoanalitycznego *piece de resistance* wywodzącego się ze szkoły frankfurckiej, tj. do teorii „autorytarnej osobowości”. „Osobowość autorytarna” oznacza ostatecznie tę postać subiektywności, która „irracjonalnie” upiera się przy swym specyficznym sposobie życia i – w imię własnej radości – odrzuca liberalne dowody wykazujące, na czym polegają jej „prawdziwe” interesy. Teoria „autorytarnej osobowości” jest wyłącznie wyrazem *resentimentu* lewicowej inteligencji wobec faktu, że „nieoświecone” klasy robotnicze nie są skłonne zaakceptować jej przywództwa: jest to wyraz niezdolności lewicowej inteligencji do sformułowania pozytywnej teorii tego oporu<sup>11</sup>.

Impas, w jaki popadła amerykańska idea dowożenia uczniów do szkół pozwala nam także wskazać na wewnętrzne ograniczenia liberalnej etyki politycznej sformułowanej przez teorię sprawiedliwości dystrybucyjnej Johna Rawlsa<sup>12</sup>. Idea dowożenia uczniów do szkół jest w pełni zgodna z warunkami sprawiedliwości dystrybucyjnej (przechodzi test tego, co Rawls nazywa „zasłoną niewiedzy”): prowadzi do bardziej sprawiedliwej dystrybucji dóbr społecznych, zrównuje szanse odniesienia sukcesu jednostek pochodzących z różnych poziomów społecznych itp. Jednakże paradoks polega na tym, że wszyscy – w tym ci, którzy mają zyskać najwięcej na dowożeniu do szkół – czują się jakoś oszukani i skrzywdzeni. Dlaczego? Wymiar, jaki został tu po-

---

*jako ruchem polityczno-ideologicznym*, tj. są oni możliwie najdalsi od paranoicznej logiki zazdrości panującej w ruchu Większości Moralnej, logiki agresywnego narzucania swoich własnych wzorców na innych. Na marginesie zauważmy fakt, że najbardziej wzniosłą i efektowną sceną filmu jest obraz kolektywnego budowania nowej stodoły obrazujący to, co F. Jameson nazywa „utopijnym” potencjałem współczesnej kultury masowej.

<sup>11</sup> Jak wielu krytyków zwracało już uwagę, teoria „autorytarnej osobowości” jest w istocie obcym ciałem w gmachu teoretycznym szkoły frankfurckiej: opiera się ona na założeniach zakwestionowanych przez teorię Adorno-Horkheimera na temat późnokapitalistycznej subiektywności.

<sup>12</sup> J. Rawls: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. 1971 (wydanie polskie: *Teoria sprawiedliwości*, przekł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa 1994).

gwałcony, to właśnie wymiar *fantazji*. Rawlowska liberalno-demokratyczna idea sprawiedliwości dystrybtywnej ostatecznie polega na „racjonalnych” jednostkach, które są w stanie abstrahować od swych partykularnych pozycji, spoglądać na siebie z neutralnego miejsca ułożonego na płaszczyźnie czystego „metajęzyka”, a tym samym postrzegać swe „prawdziwe interesy” – takie jednostki są postulowanymi podmiotami umowy społecznej, która ustanawia współrzędne sprawiedliwości. Wskutek takiego podejścia *a priori* znika z pola widzenia przestrzeń fantazji, w ramach której wspólnota organizuje swój „sposób życia” (swój sposób przeżywania radości): w ramach tej przestrzeni to, czego „my” pożądamy, nierozzerwalnie łączy się z tym, co my postrzegamy jako pożądanie odczuwane przez innego, a zatem to, czego „my” pożądamy, może okazać się destrukcją cudzego [czy naszego] podmiotu pożądania (jak gdybyśmy zadawali cios pożądaniu odczuwanemu przez innego). Innymi słowy, ludzkie pożądanie, o ile jest już od zawsze zapośredniczone przez fantazję, nigdy nie może być ugruntowane w naszych „prawdziwych interesach” (lub z powrotem na nie przełożone); ostatecznym potwierdzeniem naszego pożądania – niekiedy jedynym sposobem na potwierdzenie jego autonomii w obliczu „dobroczyńnego” innego zabiegającego o nasze Dobro – jest postępowanie *wbrew* naszemu Dobru<sup>13</sup>.

Każde „oświecone” działanie polityczne uprawomocnione przez odwołanie się do „prawdziwych interesów” prędzej czy później napotyka na opór określonej przestrzeni fantazmatycznej pod postacią logiki „zazdrości”, „kradzieży radości”. Nawet tak wyraźnie zdefiniowana kwestia jak ruch antyaborcyjny Moralnej Większości jest pod tym

---

<sup>13</sup> Pojęcie fantazji wskazuje więc na wewnętrzne ograniczenia sprawiedliwości dystrybtywnej: jakkolwiek interesy innego są brane pod uwagę, *jego fantazja została pokrzywdzona*. Innymi słowy, gdy sprawdzian „zasłony ignorancji” mówi mi, że nawet jeżeli mam zajmować najniższe miejsce we wspólnocie, mimo to powinienem zaakceptować mój wybór etyczny, to wówczas, poruszając się w mojej przestrzeni fantazji, mogę postawić pytanie: *a jeżeli inny osądza według struktury fantazji, która jest absolutnie niemożliwa?* Por. szczegółową krytykę teorii sprawiedliwości Rawlsa z Lacanowskiego punktu widzenia, [w:] S. Žižek: *Enjoy Your Symptom!*, rozdz. III. New York 1992.

względem bardziej ambiwalentny, niż mogłoby się wydawać: jednym tego aspektem jest także reakcja na wysiłki „oświeconej” wyższej klasy, aby jej ideologia przeniknęła do wspólnotowego życia klas niższych, jest nim także, na innej płaszczyźnie, postawa przejawiająca się w niepokoju, z jakim szerokie koła angielskich liberałów lewicowych zareagowały na wielki strajk górników w 1988 roku. Niektórzy byli skłonni potępić ten strajk jako „irracjonalny”, jako „wyraz wstecznego fundamentalizmu klasy robotniczej” itd. Jakkolwiek wszystkie te stwierdzenia były zgodne z prawdą, pozostaje faktem, że strajk ten był również desperacką formą oporu ze strony pewnego tradycyjnego sposobu życia klasy robotniczej. Jako taki zatem, strajk ten był bardziej „postmodernistyczny” niż najczęściej spotykane „oświecone” liberalno-lewicowe głosy krytyczne formułowane przeciwko niemu, a to ze względu na same te cechy, które krytycy strajku postrzegali jako „wsteczne”.

Strach przed „nadmierną” identyfikacją jest zatem fundamentalną cechą późnokapitalistycznej ideologii: Wróg jest postrzegany jako „fanatyk”, który popada w „nadmierne utożsamienie” z rozproszoną wielością pozycji podmiotowych, zamiast zachować właściwy dystans wobec niej. Mówiąc krótko: wzniosła „dekonstrukcjonistyczna” logomachia skoncentrowana na „esencjalizmie” i „trwałych tożsamościach” zmagą się w rezultacie z wiatrakami. Rozproszony, wieloraki, konstruowany podmiot wychwalany przez teorię postmodernistyczną (podmiot charakteryzujący się skłonnościami do partykularnych, niespójnych sposobów zażywania radości itp.) nie tylko nie zawiera żadnego subwersyjnego potencjału, lecz po prostu *oznacza formę subiektywności odpowiednią do okresu schyłkowego kapitalizmu*. Być może nadszedł czas, aby powrócić do Marksowskiej intuicji, zgodnie z którą Kapitał jest ostateczną siłą „wydziedziczania”, która podkopuje każdą trwałą tożsamość społeczną, i zinterpretować „późny kapitalizm” jako epokę, w której tradycyjna trwałość pozycji ideologicznych (autorytet patriarchalny, utrwalone role seksualne itd.) stają się przeszkodą na drodze do niczym nie pohamowanego utowarowienia każdego życia.

## Niekończący się sąd kapitalizmu

Nie ma potrzeby podkreślać, że jesteśmy dalecy od tego, aby argumentować na rzecz przekonania, iż fundamentalistyczne nadmierne utożsamianie ma charakter „antykapitalistyczny”. Rzecz polega na tym, że współczesne formy „paranoidalnego” nadmiernego utożsamiania się z czymś są wewnętrzną odwrotnością uniwersalizmu Kapitału, stanowią wewnętrzną reakcję na ten uniwersalizm. Im bardziej logika Kapitału staje się uniwersalna, tym bardziej jej przeciwieństwo będzie przyjmowało cechy „irracjonalnego fundamentalizmu”. Innymi słowy, nie ma stąd wyjścia tak długo, jak długo wymiar uniwersalny naszej formacji społecznej będzie definiowany w kategoriach Kapitału. Sposobem na przerwanie tego błędnego koła nie jest zwalczanie „irracjonalnych” nacjonalistycznych partykularyzmów, lecz wynajdywanie form praktyki politycznej, które będą mogły zawrzeć wymiar uniwersalności poza kapitałem; oczywiście wzorcowym przykładem takich praktyk jest obecnie ruch ekologiczny.

Problem demokracji liberalnej polega na tym, że *a priori*, z przyczyn strukturalnych, nie można jej poddać uniwersalizacji. Hegel powiedział, że moment zwycięstwa danej siły politycznej jest samym momentem jej rozszczepienia: zwycięski liberalno-demokratyczny „porządek nowego świata” w coraz większym stopniu odgradza swoje „wnętrze” od tego, co jest na „zewnątrz”; jest to granica między tymi, którym udaje się pozostawać „wewnątrz” (kraje rozwinięte, do których stosują się prawa człowieka, bezpieczeństwo socjalne itd.) oraz wykluczonymi (główną troską krajów „rozwinętych” jest w stosunku do nich dążenie do pohamowania ich wybuchowego potencjału, nawet jeżeli ceną za takie powstrzymanie jest zarzucenie zasad demokratycznych)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> To rozdarcie jest zatem samą formą uniwersalności liberalnej demokracji: liberalno-demokratyczny „porządek świata” potwierdza swój uniwersalny zakres poprzez narzucanie tego rozdarcia jako determinujący antagonizm, jako zasada strukturyzująca stosunki między- i wewnątrznarodowe. Mamy tu więc do czynienia z dialektyką tożsamości i różnicy: *sama tożsamość* liberalno-demokratycznego „porządku” polega na *rozcięciu*, które oddziela jego „wnętrze” od tego, co na „zewnątrz”.



To ta opozycja zatem definiuje współczesną konstelację, nie zaś opozycja między kapitalistycznym i socjalistycznym „blokiem”: „socjalistyczny” blok stanowił autentyczną „trzecią drogę”, był desperacką próbą modernizacji dokonywanej poza ograniczeniami kapitalistycznego systemu. W obecnym kryzysie państw postsocjalistycznych stawką jest właśnie walka o swoje miejsce po tym, gdy uluda „trzeciej drogi” ulotniła się: chodzi to, kto będzie dopuszczony do „środku”, kto zostanie wintegrowany w rozwinięty porządek kapitalistyczny, a kto zostanie z niego wykluczony. Była Jugosławia jest zapewne przypadkiem wzorcowym: każdy aktor w tej krwawej zabawie, jaką był rozpad Jugosławii, stara się uprawomocnić swoje miejsce „wewnątrz”, przedstawiając się jako ostatni bastion cywilizacji europejskiej (obecna ideologiczna nazwa na owo kapitalistyczne „wnętrze”) w obliczu orientalnego barbarzyństwa. Dla prawicowo-nacjonalistycznych Austriaków tą wyobrażoną granicą jest Karavanke, łańcuch górski oddzielający Austrię i Słowenię: za nim rozciąga się panowanie słowiańskich hord. Dla nacjonalistycznych Słoweńców granicą tą jest rzeka Kolpa, oddzielająca Słowenię od Chorwacji: my Słoweńcy jesteśmy jeszcze w Mitteleuropie, podczas gdy Chorwaci to Bałkany, zaangażowane w irracjonalne walki etniczne; sympatyzujemy z nimi, ale w ten sam sposób sympatyzuje się z ofiarami agresji w Trzecim Świecie... Dla Chorwatów ostateczną granicą jest oczywiście granica między nimi i Serbami, tj. między zachodnią cywilizacją katolicką a wschodnim ortodoksyjnym kolektywnym duchem, który nie jest w stanie zrozumieć wartości zachodniego indywidualizmu. Serbowie wreszcie uznają siebie samych za ostatnią linię obrony Europy chrześcijańskiej przed fundamentalistycznym niebezpieczeństwem ucieleśnionym w postaci muzułmańskich Albańczyków i Bośniaków. (Obecnie powinno być już oczywiste, kto w przestrzeni byłej Jugosławii zachowuje się w cywilizowany „europejski” sposób: są to ci, którzy zostali umieszczeni na samym dole tej drabiny, wykluczeni przez wszystkich – Albańczycy i muzułmańscy Bośniacy). Tradycyjna liberalna opozycja między „otwartymi” pluralistycznymi społeczeństwami a „zamkniętymi” nacjonalistyczno-korporacyjnymi społeczeństwami winna być zatem sprowadzona do punktu

samoodniesienia: liberalne spojrzenie samo funkcjonuje według tej samej logiki, o ile opiera się ono na wykluczeniu Innego, któremu przypisuje się fundamentalistyczny nacjonalizm itd. Z tej racji wydarzenia w byłej Jugosławii stanowią doskonały przykład właściwego dialektycznego odwrócenia: coś, co najpierw przedstawiało się w danych okolicznościach jako element najbardziej zacofany, jako pozostałość z przeszłości, nagle, wraz ze zmianą ogólnej struktury, wyłania się jako element przyszłości w kontekście teraźniejszym, jako przecucie tego, co czeka nas w przyszłości. Wybuchy bałkańskiego nacjonalizmu były początkowo lekceważone jako śmiertelne podrygi komunistycznego totalitaryzmu, kryjącego się pod płaszczkiem nowych nacjonalizmów, jako śmieszny anachronizm, którego właściwym czasem był XIX wiek państw narodowych, nie zaś nasza era organizmów wielonarodowych i światowej integracji; jednakże bardzo szybko stało się jasne, że konflikty etniczne w byłej Jugosławii stanowią pierwszy wyraźny przedsmak wieku XXI, prototyp postzimnowojennych konfliktów zbrojnych.

To antagonistyczne rozdarcie otwiera pole dla Czerwonych Khmerów, Sendero Luminoso i innych podobnych ruchów, które wydają się uosabiać „radikalne Zło” dzisiejszej polityki: jeżeli „fundamentalizm” funkcjonuje jako swego rodzaju „negatywny sąd” nad liberalnym kapitalizmem, jako wewnętrzna negacja uniwersalistycznego roszczenia liberalnego kapitalizmu, to ruchy takie jak Sendero Luminoso rozgrywają „nie kończący się sąd” nad nim. W „Zasadach filozofii prawa” Hegel uważa „motłoch” (*Pöbel*) za nieuchronny wytwór współczesnego społeczeństwa\*: jest to nie zintegrowany element w porządku prawnym, nie dopuszczany do uczestnictwa w jego korzyściach i z tej przyczyny zwolniony z wszelkiej odpowiedzialności za niego – jest to konieczny strukturalny nadmiar, wykluczony z zamkniętego kręgu społecznego gmachu. Wydaje się, że tylko dzisiaj, wraz z postępem kapitalizmu, to pojęcie „motłochu” uzyskało swoją adekwatną realizację w rzeczywistości społecznej dzięki siłom politycznym, które paradoksalnie jedno-

---

\* G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Warszawa 1969, §§ 244–245.

czą najbardziej radykalny antymodernizm ubóstwa (odrzućcie wszystko, co definiuje nowoczesność: rynek, pieniądze, indywidualizm...) z dobitnie modernistycznym projektem zacierania całej tradycji symbolicznej i rozpoczynania od punktu zerowego (w przypadku Czerwonych Khmerów oznaczało to likwidację całego systemu edukacji i mordowanie intelektualistów). Na czym właściwie polega „światłana droga” Senderystów, jeżeli nie na idei ponownego wpisania budowy socjalizmu w strukturę powrotu do starożytnego imperium Inków? (Czerwoni Khmerowie także uznawali swój reżym za powrót do utraconej wielkości starego królestwa Khmerów). Skutkiem tych desperackich prób przewyciężenia antagonizmu między tradycją i nowoczesnością jest podwójna negacja: radykalnie antykapitalistyczny ruch (odmowa integracji w rynek światowy) łączył się z systematycznym obalaniem wszelkich tradycyjnych hierarchicznych więzi społecznych, poczynając od rodziny (na płaszczyźnie „mikrowładzy” reżym Czerwonych Khmerów funkcjonował jako reżym „antyedypalny” w najczystszej formie, tj. jako „dyktatura niedorostków”, poprzez zachęcanie ich do donoszenia na ich rodziców). Prawda wyrażana w tym paradoksie podwójnej negacji polega na tym, że kapitalizm nie może reprodukcować się bez wsparcia przedkapitalistycznych form więzi społecznych. Innymi słowy, „radykalne Zło” Czerwonych Khmerów i Senderystów, wcale nie stanowi przypadku egzotycznego barbarzyństwa i jest zrozumiałe tylko na tle konstytutywnego antagonizmu dzisiejszego kapitalizmu. Jest bowiem czymś więcej niż przygodną okolicznością, że w obu omawianych przypadkach liderami ruchu są intelektualiści dobrze wyćwiczeni w subtelnosciach kultury zachodniej (zanim Pol Pot stał się rewolucjonistą, był profesorem we francuskim *lycée* w Phnom Penh, znanym ze swych subtelných odczytań Rimbauda i Mallarmégo; Abimael Guzman, „presidente Gonzalo”, przywódca ruchu Senderystów, jest profesorem filozofii, który poświęcił swoją pracę doktorską Kantowskiej teorii przestrzeni...). Z tego powodu byłoby rzeczą zbyt prostą starać się rozumieć te ruchy społeczne jako ostatnie wcielenia millenarystycznego radykalizmu, który poddaje strukturyzacji przestrzeń społeczną za pomocą rozłącznego antagonizmu między „nami”

a „nimi”, nie dopuszczając żadnych form mediacji; ruchy te w istocie stanowią desperacką próbę uniknięcia strukturalnej nierównowagi konstytutywnej dla kapitalizmu, bez poszukiwania wsparcia w poprzednich tradycjach, które rzekomo umożliwiały nam zapanowanie nad tą nierównowagą (islamski fundamentalizm, również tkwiący w tej logice, jest z tej racji skrajnie pokretnym instrumentem modernizacji). Innymi słowy, za wysiłkami ruchu Sendero Luminoso, polegającymi na zniszczeniu całej tradycji i idei rozpoczęcia od punktu zerowego poprzez akt twórczej sublimacji, kryje się poprawna intuicja dotycząca wzajemnej relacji między nowoczesnością i tradycją: jakkolwiek prawdziwy powrót do tradycji jest dzisiaj *a priori* niemożliwy, a jej rola sprowadza się do roli amortyzatora dla szoku, jakim jest proces modernizacji.

Czerwoni Khmerzy i Senderyści funkcjonują zatem jako swego rodzaju „nie kończący się sąd” nad późnym kapitalizmem w ściśle kantowskim sensie tego terminu: należy je lokować w trzeciej sferze, poza wewnętrznymi antagonizmem definiującym dynamikę późnego kapitalizmu (antagonizmem między dążeniem modernistycznym a fundamentalistyczną reakcją), ponieważ w radykalny sposób odrzucają one oba bieguny tej opozycji. Jako takie są one – by się wyrazić po heglowsku – integralną częścią pojęcia późnego kapitalizmu: jeżeli chce się objąć kapitalizm jako system światowy, należy wziąć pod uwagę jego wewnętrzną negację, „fundamentalizm”, jak i jego absolutną negację, tj. nie kończący się sąd nad nim.

Na tym tle należy osądzać znaczenie odnowionej (symbolicznej i realnej) przemocy przeciwko „obcym” w rozwiniętych krajach zachodnich. W odniesieniu do Rewolucji Francuskiej Kant stwierdził, że jej światowo-historycznego znaczenia nie należy poszukiwać w tym, co rzeczywiście się działo na ulicach Paryża, lecz w entuzjazmie, jaki wzbudziło dążenie do realizacji wolności w oświeconej, wykształconej ludności: być może jest prawdą, że to, co działo się w Paryżu było straszne, że uwolnione zostały najokropniejsze namiętności, jednak reperkusje tych wydarzeń wśród oświeconej ludności w całej Europie świadczą nie tylko o możliwości wolności, lecz także o samej realności

dążenia do wolności jako faktu antropologicznego<sup>15</sup>. Ten sam krok – przejście od bezpośredniej realności wydarzeń do modalności jej wpisania w wielkiego Innego, uosobionego przez biernych odbiorców – należy powtórzyć w odniesieniu do brutalnych wybuchów skierowanych przeciwko imigrantom w Niemczech latem 1992 roku (w Rostocku i innych miastach byłej NRD): prawdziwe znaczenie tych wydarzeń polega na tym, że te pogromy neonazistowskie spotkały się z aprobatą, a przynajmniej ze „rozumieniem” milczącej większości obserwatorów – nawet niektórzy najwyżsi przedstawiciele polityczni socjaldemokracji posługiwali się nimi jako argumentem za ponownym rozpatrzeniem liberalnej niemieckiej polityki wobec imigrantów. W tej zmianie w *Zeitgeist* kryje się prawdziwe niebezpieczeństwo: przygotowuje ona grunt pod możliwą hegemonię ideologii, która postrzega obecność „obcych” jako zagrożenie dla tożsamości narodowej, jako zasadniczą przyczynę antagonizmów dzielących polityczne ciało narodu.

Należy być szczególnie wrażliwym na różnicę między tym „ponowoczesnym” rasizmem szalejącym obecnie po Europie, a tradycyjnymi postaciami rasizmu. Dawny rasizm był bezpośredni i niezbyt wyrafinowany – „oni (Żydzi, Czarni, Arabowie, Wschodni Europejczycy...) są leniwi, skłonni do przemocy, knują, zatruwają naszą tkankę narodową...” – podczas gdy nowy rasizm ma charakter „odbity”, jest jak gdyby rasizmem do kwadratu, dlatego też może równie dobrze przybierać postać swojego własnego przeciwieństwa, walki *przeciwko* rasizmowi. Etienne Balibar trafił w samo sedno nazywając go „metarasizmem”<sup>16</sup>. W jaki więc sposób „ponowoczesny” rasista reaguje na zamieszki w Rostocku? Rozpoczyna naturalnie od wyrażenia swego oburzenia i obrzydzenia wobec przemocy neonazistowskiej, jednak szybko dodaje, że te wydarzenia, jakkolwiek pożałowania godne, należy rozpatrywać w ich kontekście: są one w istocie wynaturzonym, zniekształconym wyrazem i skutkiem prawdziwego problemu, a mianowicie tego,

---

<sup>15</sup> I. Kant: *The Conflict of the Faculties*. University of Nebraska Press 1992, s. 153.

<sup>16</sup> Por. E. Balibar: *Is There a "Neo-Racism"?*, [w:] E. Balibar i E. Wallerstein: *Race, Nation, Class*. London 1991.

że we współczesnym Babilonie doświadczenie przynależności do dobrze zdefiniowanej wspólnoty etnicznej, które nadaje znaczenie jednostkowemu życiu, traci swoje podstawy... krótko mówiąc, prawdziwymi przestępcami są kosmopolityczni uniwersaliści, którzy w imię „wielokulturowości” mieszają rasy, a poprzez to uruchamiają naturalne mechanizmy samoobronne<sup>17</sup>. Apartheid uzyskuje tym samym uprawnienie jako ostateczna forma antyrasizmu, jako dążenie do unikania napięć i konfliktów rasowych... Mamy tu namacalny przykład tego, co Lacan miał na myśli stwierdzając, że „nie ma metajęzyka”: dystans między metarasizmem a rasizmem nie istnieje, metarasizm jest rasizmem czystym i autentycznym, i jest tym bardziej niebezpieczny, ponieważ udaje swoje przeciwieństwo i domaga się rasistowskich rozwiązań jako formy walki z rasizmem.

### **Miejsce ideologii**

Powyższa krytyka tej powszechnej wśród zachodnich liberałów postawy otwiera drogę do odmiennego, dodatkowego wyjaśnienia siły fascynacji, jaką w Europie Wschodniej wywiera nacjonalizm; niezwykłości „przejścia” od realnego socjalizmu do kapitalizmu. Weźmy przykład Słowenii. Jeżeli w obecnej dezintegracji „realnego socjalizmu” w Słowenii istnieje jakkolwiek podmiot społeczny, który zasługuje na miano „tragicznego”, to są nim słoweńscy komuniści, którzy dotrzykali obietnicy pokojowego, pozbawionego przemocy przejścia od socjalizmu do pluralistycznej demokracji. Od samego początku popadli we freudowski paradoks superego: im bardziej ustępowali żądaniom (ówczesnej) opozycji i akceptowali demokratyczne zasady gry, tym bardziej brutalne stawały się oskarżenia o ich „totalitaryzm” ze

---

<sup>17</sup> By przytoczyć jeden z niedawnych listów do tygodnika „Newsweek”: „Być może wspólne życie jest czymś fundamentalnie nienaturalnym dla różnych ras lub grup etnicznych. [...] Jakkolwiek nie można puścić płazem ataków skierowanych przeciwko przybyszom w Niemczech, Niemcy mają wszelkie prawa żądać, aby ich kraj pozostał krajem etnicznie niemieckim”.

strony opozycji, tym bardziej byli podejrzani o to, że akceptują demokrację tylko „w słowach”, a w rzeczywistości knują demoniczne spiski przeciwko niej. Paradoks tych oskarżeń ujawnił się w całej pełni, gdy po wielu głośnych oświadczeniach, że nie należy poważnie traktować demokratycznego zaangażowania ze strony komunistów, stało się oczywiste, że oni naprawdę są zwolennikami demokracji: wówczas opozycja nie tylko nie popadła w zakłopotanie, ale po prostu zmieniła treść oskarżenia i zaczęła twierdzić, że komuniści „zachowują się bez żadnych zasad” – jak można ufać komuś, kto bezwstydnie zdradza swoją rewolucyjną przeszłość i akceptuje zasady demokratyczne? Żądanie opozycji, widoczne w tym paradoksie, jest ironicznym powtórzeniem starego dobrego stalinowskiego żądania funkcjonującego podczas potwornych politycznych procesów pokazowych, gdzie oskarżony był zmuszany do przyznania się do winy i żądania dla siebie najwyższego wymiaru kary: dla opozycji antykomunistycznej jedynym dobrym komunistą mógłby być ten, kto najpierw organizuje wolne wielopartyjne wybory, a następnie przyjmuje w nich z własnej woli rolę kozła ofiarnego, tj. przedstawiciela okropieństw totalitarnych, który musi być pokonany. Krótko mówiąc, od komunistów oczekiwano się przyjęcia pozycji w czystym metafizycznym i stwierdzenia: „Przyznajemy, jesteśmy totalitarystami, zasługujemy na to, żeby przegrać wybory!”, tak jak ofiara w stalinowskich procesach pokazowych, która wyznaje swoją winę i żąda najsurowszego wymiaru kary. Ta zmiana w społecznym postrzeganiu słoweńskich demokratycznych komunistów w istocie miała charakter enigmatyczny: do momentu osiągnięcia „punktu krytycznego” w drodze do demokracji, społeczeństwo drżało o los swoich komunistów, liczyło na nich, że uda się im nie ulec presji prawdziwie antydemokratycznych sił (armii jugosłowiańskiej, populizmu serbskiego, starych dogmatyków itp.) i że doprowadzą do wolnych wyborów; następnie jednak ci sami komuniści stali się Wrogiem...

Logikę tej zmiany, od „otwartej” sytuacji przed wyborami do jej „zamknięcia”<sup>\*</sup> po wyborach, można zrozumieć za pomocą kategorii

---

<sup>\*</sup> Alternatywny przekład tej dychotomii: sytuacja „nierozstrzygnięta” i „rozstrzygnięta”.

„zanikającego pośrednika”, wypracowanej przez Fredericka Jamesona<sup>18</sup>. Dany system osiąga swoją równowagę, tj. stabilizuje się jako synchroniczna totalność, kiedy – mówiąc po heglowsku – „ustanawia” swe zewnętrzne założenia jako swe wewnętrzne momenty, a tym samym zaciera swe traumatyczne pochodzenie. Mamy tu do czynienia z napięciem między „otwartą” sytuacją, gdy generowany jest nowy pakt społeczny, a jej późniejszym „zamknięciem” – by posłużyć się terminami Kierkegaarda w odniesieniu do napięcia między możliwością i koniecznością: koło ulega zamknięciu, kiedy nowa umowa społeczna ustanawia się w swej Konieczności i zastania swoją „możliwość”, tj. otwarty, nie rozstrzygnięty proces, który do niej doprowadził. W okresie przejściowym, gdy reżym socjalistyczny już się rozpadał, ale nowy reżym jeszcze się nie ustabilizował, byliśmy świadkami swego rodzaju otwarcia, rzeczy były przez chwilę widzialne, ale bezpośrednio potem znowu stały się niewidoczne. By to wyrazić po prostaku, ci, którzy wyzwolili proces demokratyzacji i toczyli o nią najcięższe bitwy, nie są tymi samymi, którzy dzisiaj korzystają z jej owoców, lecz jest tak nie ze względu na jakąkolwiek uzurpację czy oszustwo ze strony zwycięzców, lecz z powodu głębszej logiki. Gdy proces demokratyzacji osiągnął swój szczyt, zakopał swoje detonatory. To znaczy, kto właściwie naprawdę uruchomił ten proces? Nowe ruchy społeczne, punk, nowa lewica – po zwycięstwie demokracji wszystkie te impulsy nagle i tajemniczo utraciły grunt pod nogami i mniej lub bardziej znikły ze sceny. Sama kultura, zbiór preferencji kulturowych, uległ radykalnej zmianie: od punka, poprzez Hollywood po wiersze patriotyczne i *qasi-folklorystyczną* komercyjną muzykę (wbrew powszechnemu przekonaniu, że rozprzestrzeniająca się kultura amerykańska i zachodnia przytłacza autentyczne korzenie narodowe). Byliśmy zatem świadkami autentycznej „akumulacji pierwotnej” demokracji, chaotycznego zbiorowiska punków, studentów i ich strajków okupacyjnych, komitetów na rzecz obrony praw człowieka itd., które dosłownie *stały się niewidoczne* wraz z momentem, w którym nowy system się ustabilizował, a po-

---

<sup>18</sup> Por. F. Jameson: *The Vanishing Mediator, or Max Weber as Storyteller*, [w:] *The Ideologies of Theory*, t. 2. Minneapolis 1988.



przez to skonstruował swój własny mit o swoim Pochodzeniu. Ci sami ludzie, którzy kilka lat wcześniej bezwzględnie krytykowali nowe ruchy społeczne z pozycji dogmatycznej, obecnie, jako członkowie rządzącej antykomunistycznej koalicji, oskarżają swoich własnych przedstawicieli o „protokomunizm”.

Ta dialektyka ma szczególnie interesujący aspekt teoretyczny. Z grubsza możemy powiedzieć, że w minionych dwóch dziesięcioleciach intelektualne życie Słowenii zostało zdominowane przez dwie orientacje filozoficzne: heideggeryzm w opozycji i marksizm szkoły frankfurckiej w „oficjalnych” kołach partyjnych. Należałoby więc oczekiwać, że główna walka rozegra się między tymi dwoma orientacjami, podczas gdy trzeci blok – lakaniści i althusserianie – odegra rolę niewinnego obserwatora. Jednakże gdy tylko doszło do polemiki, obie główne orientacje gwałtownie zaatakowały tego samego trzeciego autora, Althussera. (Ponadto, co sprawiło, że niespodzianka była jeszcze większa, dwaj główni uczestnicy tej polemiki, pewien zwolennik Heideggera i (ówczesny) marksista frankfurckiej orientacji, później zostali członkami rządzącej koalicji antykomunistycznej...). W latach 70. Althusser faktycznie funkcjonował jako swego rodzaju punkt symptomatyczny, jako nazwisko, na temat którego wszyscy jego „oficjalni” oponenti – heideggeryści, marksiści orientacji frankfurckiej, filozofowie z kręgu Praxis oraz ideologowie komitetów centralnych w Zagrzebiu i Belgradzie – *nagle zaczęli mówić tym samym językiem*, wypowiadając te same oskarżenia. Od samego początku punktem wyjścia słoweńskich lakaniistów była obserwacja tego, w jaki sposób nazwisko „Althusser” wyzwalalo tajemniczy niepokój we wszystkich obozach. Odczuwa się nawet pokusę, żeby zasugerować, że niefortunny wypadek w prywatnym życiu Althussera (który zadusił swoją żonę) odegrał rolę wyczekiwanego pretekstu, swoistego „małego fragmentu rzeczywistości” umożliwiającego jego teoretycznym przeciwnikom poddanie represji realne cierpienie, jakim była dla nich jego teoria („Jak można poważnie brać teorię kogoś, kto zadusił swoją własną żonę?”). Jest być może czymś więcej niż ciekawostką fakt, że w Jugosławii althusserianie (oraz, ogólniej, ci, którzy przyjmowali „strukturalistyczną”, nie zaś

„poststrukturalistyczną” orientację) jako jedyni pozostali „czyści” w walce o demokrację: wszystkie inne szkoły filozoficzne w pewnym momencie sprzedały się reżymowi. Filozofowie analityczni sygnalizowali reżymowi: „To prawda: nie jesteśmy marksistami, ale też nie jesteśmy niebezpieczni; nasza myśl to czysty, apolityczny aparat profesjonalny, a więc nie macie się czego bać z naszej strony, a nawet, pozostawiając nas w spokoju, możecie zyskać uznanie za to, że dopuszczacie filozofię niemarksistowską, nie narażając przy tym swojej władzy”. Sygnał został odebrany i pozostawiono ich w spokoju. W Republice Bośni w latach 70. szkoła frankfurcka cieszyła się półoficjalnym statusem, podczas gdy w Chorwacji, a częściowo także w Serbii, pełnią przywilejów cieszyli się „oficjalni” heideggeryści, zwłaszcza w kołach wojskowych, i to do tego stopnia, że podczas czystek uniwersyteckich były przypadki, iż ktoś stracił pracę za niezrozumienie pewnych subtelności dialektyki negatywnej (jak to później zostało sformułowane w uzasadnieniu decyzji), lub też, że socjalistyczne siły zbrojne formułowały dokumenty w najczystszej heideggerowskiej stylistyce („istotą samo-obrony naszego społeczeństwa jest samo-obrona istoty naszego społeczeństwa” itd.). Opór wobec Althussera potwierdzał to, że to właśnie teoria Althussera – często oczernianego jako protostalinista – służyła jako swego rodzaju „spontaniczne” narzędzie teoretyczne dla skutecznego osłabienia totalitarnych reżymów komunistycznych: jego teoria Ideologicznych Aparatów Państwowych przypisywała podstawową rolę reprodukcji ideologii „zewnątrznym” rytuałom i praktykom, z uwagi na które „wewnętrzne” przekonania i wierzenia są ściśle wtórne. Czyż bowiem trzeba w ogóle zwracać uwagę na centralne miejsce tych rytuałów w „realnym socjalizmie”? To, co się liczyło, to zewnętrzne posłuszeństwo, nie zaś „wewnętrzne przekonania” – *posłuszeństwo było tożsame z pozorem posłuszeństwa*, co tłumaczy, dlaczego jedynym sposobem na odegranie autentycznie subwersyjnej roli było postępowanie „naiwne”, „wpychanie w gardło systemu jego własnych słów”, tj. kwestionowanie pozoru jego ideologicznej spójności.

To zniknięcie „zanikającego pośrednika” nie jest oczywiście słowenską specjalnością. Czyż bowiem historia wschodnioniemieckiego

Neues Forum nie jest tego spektakularnym przykładem? Los tej formacji jest naznaczony wewnętrznym *tragicznym* wymiarem etycznym: reprezentuje on punkt, w którym ideologia „bierze siebie dosłownie” i przestaje funkcjonować jako „obiektywnie cyniczna” legitymizacja istniejących stosunków władzy (Marks). Neues Forum składało się z grup zaangażowanych intelektualistów, którzy „brali socjalizm poważnie” i byli gotowi uczynić wszystko, aby zniszczyć skompromitowany system i zastąpić go utopijną „trzecią drogą” biegnącą z dala od kapitalizmu i „realnego” socjalizmu. Ich szczerze przekonanie i upieranie się przy tym, że naprawdę nie dążą do odbudowy zachodniego kapitalizmu okazały się oczywiście jedynie nic nie znaczącym złudzeniem; jednakże można powiedzieć, że to właśnie (owo wszechogarniające złudzenie pozbawione podstaw) okazało się *stricto sensu nie-ideologiczne*: nie „odzwierciedlało” ono w odwróconej ideologicznej postaci żadnych faktycznych stosunków władzy. W tym punkcie powinniśmy wprowadzić poprawkę do marksistowskiej Wulgaty: wbrew banałowi, zgodnie z którym ideologia staje się „cyniczna” (akceptuje dystans między „słowami” i „czynami”, już „nie wierzy w siebie samą”, nie jest już doświadczana jako prawda, lecz traktuje siebie samą jako czysto instrumentalny środek uprawomocnienia władzy) w okresie „dekadencji” formacji socjalistycznej, można w istocie powiedzieć, że okres „dekadencji” otwiera przed rządzącą ideologią sposobność do „wzięcia siebie samej poważnie” i przeciwstawienie się swojej własnej bazie społecznej. (Wraz z powstaniem protestantyzmu, chrześcijańska religia sprzeciwiła się feudalizmowi jako swojej bazie społecznej, tak samo jak Neues Forum sprzeciwiło się istniejącemu socjalizmowi w imię „prawdziwego socjalizmu”). W ten sposób nieświadomie „zaniżający pośrednicy” uwalniali siły wiodące do ich własnej destrukcji; gdy już wykonali swoją pracę, byli „wyprzedzani przez historię” (Neues Forum zdobyło 3 % głosów w wyborach), a następnie rozpoczął się nowy „czas łajdaków”, kiedy przyszli do władzy ludzie, którzy w okresie represji komunistycznych przeważnie siedzieli cicho, lecz mimo to oskarżali Neues Forum jako „kryptokomunistów”...

Ogólnym morałem teoretycznym, jaki należy wywieść z tych przykładów, jest ten, że pojęcie ideologii trzeba uwolnić od problematyki „reprezentacyjnej”: ideologia nie ma nic wspólnego ze „złudzeniem”, z nieprawidłową, zniekształconą reprezentacją swej treści społecznej. Mówiąc zwięźle: polityczne stanowisko może być całkowicie prawidłowe („prawdziwe”), gdy idzie o swoją obiektywną treść, a mimo to być całkowicie ideologiczne, i odwrotnie, idea, jaką stanowisko polityczne wyraża w swej treści społecznej, może okazać się całkowicie błędna, a mimo to nie ma w niej nic „ideologicznego”. W odniesieniu do „prawdy faktualnej”, stanowisko Neues Forum – uznające rozpad reżymu komunistycznego jako otwarcie drogi prowadzącej do wynalezienia jakiejś nowej formy przestrzeni społecznej wykraczającej poza ograniczenia kapitalizmu – było bez wątpienia złudne. Wszystkie siły opozycyjne wobec Neues Forum stawiały wszystko na możliwie najszybszą aneksję Niemiec wschodnich przez Niemcy Zachodnie, tj. na włączenie ich kraju w system kapitalizmu światowego; w ich przekonaniu ludzie skupieni wokół Neues Forum byli jedynie gromadą heroiczych marzycieli. To przekonanie okazało się słuszne – *było jednak mimo to całkowicie ideologiczne*. Dlaczego? Konformistyczne przyjęcie modelu zachodniemieckiego implikowało ideologiczną wiarę w nieproblematiczne, nieantagonistyczne funkcjonowanie „państwa socjalnego” późnego kapitalizmu, podczas gdy w przypadku pierwszym – jakkolwiek zwodniczym, gdy idzie o jego faktualną treść (jego sformułowaną zawartość) – za pomocą swej „skandalicznej” i dalekiej od rzeczywistości treści programowej, wyrażała się świadomość prawdziwych problemów późnego kapitalizmu. Jest to jeden ze sposobów na rozumienie tezy Lacana, zgodnie z którą prawda ma strukturę fikcji: w tych pełnych zamieszania miesiącach przejścia od „realnego socjalizmu” do kapitalizmu, *fikcja „trzeciej drogi” stanowiła jedyny moment, w którym antagonizm społeczny nie został zatarty*. Na tym polega jedno z zadań „postmodernistycznej” krytyki ideologii: na wskazaniu elementów w istniejącym porządku społecznym, które – w formie „fikcji”, tj. „utopijnej” narracji o możliwych, lecz nieudanych alternatywnych

dziejach – ujawniają antagonistyczny charakter systemu, a poprzez to „wyobcowują” nas od samoczywistości jego ustanowionej tożsamości.

### Od polityki do postpolityki

Jakie to ma znaczenie dla naszej praktyki politycznej? Zaczniemy od pytania: czym jest polityka właściwa?<sup>19</sup> Jest to zjawisko, które po raz pierwszy pojawiło się w starożytnej Grecji, gdy członkowie *demos* (ci, którzy nie mieli ściśle określonego miejsca w hierarchicznej budowlu społecznej) zażądali, aby wysłuchano ich głosu. Wbrew sprawującym władzę i kontrolę społeczną, *demos* zaprotestował przeciwko krzywdom, jakie znosił i chciał, aby wysłuchiowano jego głosu, aby głos ten został uznany za element sfery publicznej; oni wykluczeni, pozbawieni trwałego miejsca w hierarchii społecznej, paradoksalnie uznali się za reprezentantów, zastępców za Całość Społeczeństwa, za prawdziwą Uniwersalność („my”, ci, którzy jesteśmy „niczym”, którzy wcale się nie liczymy w porządku społecznym, my jesteśmy ludem, jesteśmy Wszystkim, przeciwko czemu inni występują w imię swojego partykularnego, uprzywilejowanego interesu). Konflikt polityczny implikuje zatem napięcie między ustrukturyzowanym ciałem społecznym, w którym każdy ma swoje miejsce, a „częścią, która nie jest częścią”, elementem podważającym ten porządek w imię racji pustej zasady uniwersalności, zwanej przez Etienne Balibara *egaliberte*, tj. zasady równości wszystkich ludzi jako istot mówiących. Polityka właściwa zawsze implikuje więc swego rodzaju zwanie między tym, co Uniwersalne a tym, co Partykularne: implikuje paradoks czegoś jednostkowego, które przedstawia się jako reprezentant tego, co Uniwersalne, destabilizując „naturalny” porządek funkcjonalny stosunków panujących w ciele społecznym. Właściwa walka polityczna nie jest więc nigdy racjonalną debatą między wieloma różnymi interesami, lecz jest jednocześnie walką o wysłuchanie swojego głosu i uznanie go za głos pra-

---

<sup>19</sup> Polegam tu na pracy J. Ranciere: *La mesentente*. Paris 1995.

womocnego partnera. Kiedy „wykluczeni” – poczynając od greckiego *demosu*, na polskich robotnikach kończąc – protestowali przeciwko rządzącej elicie (przeciwko arystokracji lub nomenklaturze), prawdziwą stawką nie były ich otwarcie formułowane żądania (wyższych płac, poprawy warunków pracy itp.), lecz samo ich prawo do głosu i do uznania za równego partnera w debacie – w Polsce nomenklatura przegrała z chwilą, gdy musiała uznać Solidarność za równego partnera... Cała historia myśli politycznej jest ostatecznie szeregiem zaprzeczeń tego politycznego momentu, właściwej logiki antagonizmu politycznego. Istnieją cztery główne wersje tych zaprzeczeń:

– *archepolityka*; jest to „komunitarystyczna” próba zdefiniowania tradycyjnej, zwartej, organicznie ustrukturyzowanej, homogenicznej przestrzeni społecznej, która nie dopuszcza żadnej próżni, w jakiej mogłoby dojść do zaistnienia politycznego momentu-wydarzenia;

– *parapolityka*; jest to próba depolitycyzacji polityki, co polega na tym, że akceptuje się konflikt polityczny, lecz reformuluje się ją jako „rywalizację” – toczącą się w przestrzeni reprezentacyjnej między uznanymi partiami lub osobami – której celem jest (czasowe) zajęcie miejsca u sterów władzy wykonawczej. Ta parapolityka ma cały szereg odmiennych, następujących po sobie wersji: główna zmiana jest widoczna między klasyczną a nowożytną Hobbesowską jej wersją, skoncentrowaną na problematyce umowy społecznej i alienacji praw jednostkowych w procesie wyłaniania się suwerennej władzy. Etyka Habermasa i Rawlsa są być może ostatnimi filozoficznymi pozostałościami po tej postawie: dążą one do deantagonizacji polityki za pomocą formułowania wyraźnych zasad, jakich należy przestrzegać, aby agonistyczna procedura społecznego spierania się nie przerodziła się w politykę właściwą;

– marksistowska (lub utopijno-socjalistyczna) *metapolityka*; konflikt polityczny jest tu w pełni uznany, ALE jedynie jako teatr cieni, gdzie odgrywane są zdarzenia, których właściwym miejscem jest Inna Scena (procesów ekonomicznych); ostatecznym celem „prawdziwej” polityki jest więc samoobalenie, transformacja „administrowania ludźmi” w „administrowanie rzeczy” w ramach całkowicie przejrzystego racjo-

nalnego porządku Woli zbiorowej. (Mówiąc ściślej, marksizm jest pod tym względem niejasny, ponieważ sam termin „ekonomia polityczna” otwiera również przestrzeń dla gestu przeciwnego, polegającego na wprowadzeniu polityki do samego serca ekonomii, czyli dla odrzucenia „apolitycznego” charakteru procesów ekonomicznych jako skrajnego ideologicznego złudzenia. Walka klasowa nie „wyraża” określonych obiektywnych sprzeczności ekonomicznych, jest bowiem formą samego istnienia tych sprzeczności.);

– czwarta wersja to *ultrapolityka* (Carl Schmitt); polega ona na próbie depolitycyzacji konfliktu za pomocą nadania mu skrajnej postaci poprzez bezpośrednią militaryzację polityki. W *ultrapolityce* „wyparty” czynnik polityczny powraca pod postacią dążenia do rozwiązania węzła konfliktu politycznego za pomocą jego fałszywej radykalizacji, tj. za pomocą przeformułowania go w wojnę między „Nami” a „Nimi”, w wojnę z naszym Wrogiem, gdzie nie ma wspólnej płaszczyzny dla konfliktu symbolicznego – jest rzeczą bardzo symptomatyczną, że zamiast o *walce* klasowej, radykalna prawica mówi o klasowej (czy seksualnej) *wojnie*.

We wszystkich tych czterech przypadkach mamy więc do czynienia z próbą uszlachetnienia autentycznie traumatycznego wymiaru polityki: w starożytnej Grecji pojawiło się coś pod nazwą *demos* i zażądało swych praw, i od samego początku (tj. od „Państwa” Platona) aż po najnowszy renesans liberalnej „filozofii politycznej”, „filozofia polityczna” była próbą zawieszenia destabilizującego potencjału tego, co polityczne, zaprzeczenia mu lub kontroli nad nim w ten czy inny sposób: poprzez powrót do przedpolitycznego ciała społecznego, poprzez ustanowienie zasad rywalizacji politycznej itp., itd. „Filozofia polityczna” jest więc we wszystkich swych odmianach swego rodzaju „budowaniem obrony” i być może udałoby się sformułować jej typologię poprzez przywołanie odmiennych sposobów obrony przeciwko pewnym traumatycznym doznaniom w psychoanalizie. Arche-, para-, meta- i *ultrapolityka* układają się zatem w swoisty kwadrat logiczny Greimasa, w którym arche- i ultra- są dwiema twarzami tradycjonalistycznej postawy (zamknięta wspólnota i jej wojna z zewnętrznymi wrogami),

zaś para- i meta- to dwie wersje nowoczesnej polityki (demokratyczne zasady formalne i pojęcie, że pole gry demokratycznej jedynie wyraża i/lub zniekształca inny poziom przedpolitycznych procesów społeczno-ekonomicznych, na których „faktycznie rozgrywają się realne problemy”, podczas gdy na innej osi meta- i ultrapolityka implikuje pojęcie nieprzewidywalnej walki, konfliktu i antagonizmu, wbrew stwierdzeniom o harmonijnej współpracy na gruncie arche- i parapolityki.

Obcnie jednak mamy do czynienia z inną postacią negacji tego, co polityczne, postmodernistyczną postpolityką, która nie „represjonuje” już tego, co polityczne, nie stara się zawrzeć i spacyfikować „powrotów tego, co wyparte”, lecz – bardziej skutecznie – „nie dopuszcza” go, wskutek czego ponowoczesne formy przemocy etnicznej, ich „irracjonalny”, nadmierny charakter nie są już po prostu „powrotami tego, co wyparte”, lecz stanowią przypadek tego, co jest wykluczone (z tego, co Symboliczne), co – jak wiemy od Lacana – powraca w tym, co Realne. W postpolityce konflikt globalnych ideologicznych wizji, znajdujący ucieleśnienie w różnych partiach rywalizujących o władzę, zostaje zastąpiony przez współpracę oświeconych technokratów (ekonomistów, specjalistów od opinii publicznej...) i liberalnych multikulturalistów; poprzez proces negocjacji interesów osiągany jest kompromis w postaci mniej lub bardziej uniwersalnej zgody. To, co polityczne (przezeń sporu, w której wykluczeni mogą protestować przeciwko krzywdom/niesprawiedliwościom im wyrządzonym), wykluczone z Symbolicznego, powraca następnie w rzeczywistości w formie nowych form *rasizmu*. Należy dostrzec, w jaki sposób „postmodernistyczny rasizm” wyłania się jako ostateczna konsekwencja postpolitycznego zawieszenia tego, co polityczne, redukcji Państwa wyłącznie do strażnika policyjnego będącego na usługach (ustalonych na mocy umowy) potrzeb sił rynkowych i multikulturalistycznego tolerancyjnego humanitaryzmu: „obcy”, którego status nigdy nie jest właściwie „uregulowany”, jest „niepodzielną resztką”<sup>\*</sup> transformacji demokratycznej walki politycznej w postpolityczną procedurę negocjacji i multikulturowej polityki. Za-

<sup>\*</sup> Ang. *indivisible remainder*, jest to także tytuł jednej z książek S. Žižka [przyp. tłum.].



miast politycznego podmiotu „klasy robotniczej” domagającej się swych powszechnych praw, mamy z jednej strony określone warstwy społeczne lub grupy, każda ze swoimi problemami (zmniejszający się popyt na niewykwalifikowaną siłę roboczą itp., itd.), z drugiej zaś imigrantów, którym w coraz większym stopniu uniemożliwia się *polityzację* swej sytuacji wykluczenia<sup>20</sup>.

W tym momencie należy *globalizację* przeciwstawić *uniwersalizacji*: globalizacja (nie tylko w sensie globalnego kapitalizmu, ustanowienia globalnego rynku światowego, ale także w sensie uznania „człowieczeństwa” za globalny punkt odniesienia dla praw człowieka, uprawnienia złamania suwerenności Państwa, interwencji policji, restrykcji handlowych i bezpośrednich interwencji wojskowych w częściach świata, w których prawa człowieka są łamane) jest właśnie mianem dla wyłaniającej się logiki postpolitycznej, która coraz bardziej wyklucza wymiar uniwersalności funkcjonujący we właściwym procesie polityczacji. Paradoks polega na tym, że nie ma autentycznej *uniwersalności* bez politycznego sporu, bez „części nie będącej częścią”, bez nie umocowanego bytu przedstawiającego się – manifestującego się – jako zastępnik za uniwersalność. Inność, wykluczona z konsensualnej tolerancyjnej/racjonalnej dziedziny postpolitycznych negocjacji i administracji, powraca w postaci niewyjaśnialnego czystego Zła, którego emblematicznym obrazem jest Holocaust. Postmodernistyczną postpolitykę definiuje więc tajemnicza solidarność między jej dwiema Janusowymi twarzami: z jednej strony zastąpienie polityki właściwej przez odpolitycznione operacje „humanitarne” (humanitarna ochrona praw człowieka i obywatela, pomoc dla Bośni, Somalii, Ruandy, Korei Północnej...); z drugiej strony gwałtowne wyłanianie się odpolitycznionego Zła pod postacią „nadmiernej” etnicznej czy religijnej fundamentalistycznej przemocy. Krótko mówiąc, Ranciere proponuje nową wersję starego Hegłowskiego motta „Zło mieści się w samym spojrzeniu, które spogląda na przedmiot jako na Zło”: współczesna postać Zła, zbyt „silna”, aby poddawać się analizie politycznej (Holocaust), jawi się jako

---

<sup>20</sup> Por. J. Ranciere: op.cit., s. 162.

takie tylko dla spojrzenia, które konstytuuje je jako takie (odpolitycznione). Najważniejsza jest ich spekulatywna tożsamość, tj. „nie kończą się sąd”. „Humanitarne, odpolitycznione współczucie JEST nadmiarem Zła przekraczającym swą polityczną formę”.

### Globalizm a uniwersalizm

Problematykę tę należy powiązać z zaproponowanym przez Balibara pojęciem nadmiernego, niefunkcjonalnego okrucieństwa jako cechy współczesnego życia<sup>21</sup>: okrucieństwo, które przybiera różne postacie, od „fundamentalistycznego” rasistowskiego i/lub religijnego mordy, do „bozsensownych” aktów przemocy dokonywanych przez niedorostków i bezdomnych w naszych metropoliach, tj. przemocy, którą ma się pokusę nazwać Id-Złem, przemocy nie ugruntowanej w żadnych utylitarnych czy ideologicznych powodach. To znaczy faktem, jaki się rzuca w oczy w takich przypadkach, jest „pierwotny” poziom libidinalnej ekonomii, leżący u ich podłoża – jest to poziom „pierwotny” nie w sensie „regresji” do jakiegoś archaicznego stanu, lecz w sensie skrajnej, elementarnej natury stosunku między przyjemnością i *jouissance*, między okręgiem zasady przyjemności dążącym do równowagi, do reprodukcji swego zamkniętego obwodu, a ekstymnym obcym ciałem. Libidinalna ekonomia, która leży u podłoża niesławnego okrzyku bitelnego „*Ausländer raus!*” („*Obcy precz!*”), może być przedstawiona za pomocą schematu Lacana ujmującego stosunek między *Ich* i *Lust*<sup>22</sup>, gdzie *Unlust* jest definiowane jako (nie)asymilacja, jako „to, co jest nieasymilowalne, nieredukowalne do zasady przyjemności”<sup>23</sup>. Terminy, jakimi posługują się Freud i Lacan, aby opisać stosunek między *Ich* i *jouissance*, doskonale pasują do metaforyki rasistowskiej postawy

<sup>21</sup> Por. E. Balibar: *La violence: idealite et cruauté*, [w:] *La crainte des masses*. Paryż 1997.

<sup>22</sup> J. Lacan: *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. New York 1979, n. 240.

<sup>23</sup> *Ibidem*, n. 241.

wobec obcych: asymilacja i opór wobec asymilacji, odrzucenie obcego ciała, zakłócenie równowagi... Aby umiejscowić tego rodzaju Zło, można się posłużyć jako zasadą klasyfikacyjną freudowską triadą Ego, Superego i Id:

- najpowszechniejszym rodzajem Zła jest Ego-Zło, tj. zachowanie kierujące się egoistyczną kalkulacją i zachłannością, tj. lekceważeniem dla uniwersalnych zasad etycznych;

- Zło przypisywane tak zwanym „fundamentalistycznym fanatykom”, ma – przeciwnie – charakter Superego-Zła: Zło jest dokonywane w imię fanatycznego poświęcenia dla jakiegoś ideologicznego ideału;

- jednakże w biciu obcokrajowców przez skinheadów nie można odkryć ani wyraźnego egoistycznego wyrachowania, ani wyraźnego utożsamienia ideologicznego. Cała gadanina o obcokrajowcach jako kradnących nam pracę lub o zagrożeniu, jakie stanowią dla naszych zachodnich wartości, nie powinna nas zwodzić: po bliższym przyjrzeniu się okazuje się, że ta gadanina stanowi co najwyżej powierzchowną, wtórną racjonalizację. Odpowiedź, jaką ostatecznie otrzymujemy od skinheada sprowadza się do tego, że dobrze się poczuł bijąc obcokrajowców, że ich obecność denerwuje go... Mamy tu do czynienia z Id-Złem, tj. ze Złem ustrukturyzowanym i motywowanym za pomocą najbardziej elementarnej nierównowagi w stosunku między *Ich* a *jouissance*, za pomocą napięcia między przyjemnością i obcym ciałem *jouissance* leżącym w samym jej sercu. Id-Zło ustanawia więc najbardziej elementarne „zwarcie” w stosunku podmiotu do pierwotnie brakującego przedmiotu-przyczyny jego pożądania: tym, co nas „niepokoi” w „innych” (Żydach, Japończykach, Afrykańczykach, Turkach...) jest fakt, że wydają się oni znajdować w uprzywilejowanym stosunku do przedmiotu – inny zatem posiada przedmiot-skarb, ukradłszy go nam (i to właśnie dlatego my go nie mamy!), albo stanowi zagrożenie dla naszego posiadania tego przedmiotu.

W tym miejscu należy jeszcze raz przywołać Heglowski „nie kończący się sąd” orzekający spekulatywną tożsamość tych „bezużytecznych” i „nadmiernych” aktów przemocy, które nie reprezentują nic innego poza czystą i nagą („nie wysublimowaną”) nienawiścią do Inno-

ści w postpolitycznym wielokulturowym świecie tolerancji dla różnicy, z której nikt nie jest wykluczony. Posłużyłem się właśnie terminem „nie wysublimowany” oczywiście w jego potocznym znaczeniu, które w tym sensie oznacza coś wręcz przeciwnego do znaczenia psychoanalitycznego. Krótko mówiąc, to, co się dzieje w koncentracji nienawiści na pewnych przedstawicielach (oficjalnie tolerowanych) Innych, jest w istocie samym mechanizmem *sublimacji* w swej elementarnej postaci: wszechogarniająca natura postpolitycznej Konkretnej Uniwersalności, dopuszczająca każdego na płaszczyźnie symbolicznego włączenia, ta wielokulturowa wizja-i-praktyka „jedności w wielości” („wszyscy równi, wszyscy różni”) otwiera – jako jedyną drogę umożliwiającą zaznaczenie różnicy – ów protosublimacyjny gest wyniesienia przygodnego Innego (kogoś innej rasy, innej płci, innej religii...) do rangi „absolutnej Inności” niemożliwej Rzeczy, ostatecznego zagrożenia dla naszej tożsamości, tej Rzeczy, która musi być poddana anihilacji, jeżeli my mamy przetrwać... Na tym polega prawdziwie Hegłowski paradoks: ostateczne osiągnięcie prawdziwie racjonalnej „konkretnej uniwersalności” – zniesienie antagonizmów, „dojrzały” świat negocjowanego współistnienia różnych grup – jest tożsame ze swym radykalnym przeciwieństwem, z całkowicie przygodnym aktem przemocy.

Istnieją jeszcze dwa inne heglowskie aspekty tej brutalnej przemocy. Po pierwsze, Hegłowska fundamentalna zasada stwierdza, że „obiektywnemu” nadmiarowi (bezpośrednim rządcom abstrakcyjnej uniwersalności, która narzuca swe prawo „mechanicznie”, ze skrajnym lekceważeniem podmiotu, którego ono dotyczy i który jest pochwycony w swej sieci) towarzyszy zawsze nadmiar „subiektywny” (nieregularne, arbitralne zaspokajanie kaprysów). Wzorcowy przykład tej wzajemnej zależności między obiektywnym i subiektywnym nadmiarem sformułował Balibar, który odróżnia dwa przeciwne, lecz komplementarne tryby brutalnej przemocy: „ultraobiektywna” („strukturalna”) przemoc, nicodłączna od warunków społecznych globalnego kapitalizmu („automatyczne” tworzenie jednostek wykluczonych i zbędnych, od bezdomnych po bezrobotnych), i „ultrasubiektywna” przemoc wyłaniających się etnicznych i/lub religijnych (krótko: rasistowskich) „fundamentali-

zmów”. Drugi aspekt polega na tym, że ta „nadmierna” i „bezpodstawna” przemoc implikuje swój własny typ wiedzy, wiedzy cynicznej, refleksji pozbawionej siły oddziaływania – tu powracamy do naszego przykładu „Id-Zła”, tj. skinheada bijącego obcokrajowców: kiedy naprawdę zostanie zmuszony do odpowiedzi o powody jego brutalnego zachowania, i jeżeli jest zdolny do minimum refleksji teoretycznej, skinhead nagle zaczyna mówić jak pracownik służb społecznych, socjolog czy psycholog społeczny, przytaczając fakt zmniejszającej się mobilności społecznej, narastającej niepewności, dezintegracji autorytetu rodzicielskiego, brak matczynej miłości we wczesnym dzieciństwie... krótko mówiąc, sformułuje mniej lub bardziej precyzyjne psychosocjologiczne wyjaśnienie swoich poczynań, tak drogie sercu oświeconych liberałów, gorąco pragnących „rozumieć” brutalną młodość jako tragiczne ofiary ich społecznych i rodzinnych konfliktów. Typowa oświecona formuła skuteczności „krytyki ideologii” poczynając od Platona („oni tak postępują, ponieważ nie wiedzą, co robią”, czyli stwierdzenie, że wiedza sama w sobie wyzwala, lub też, że gdyby błędzący człowiek zastanowił się nad tym, co robi, przestałby to robić) zostaje tu odwrócona: brutalny skinhead „bardzo dobrze wie, co robi, ale mimo to nadal to robi”<sup>24</sup>. Ta wiedza cynicznie pozbawiona siły oddziaływania jest lustrzanym odbiciem „bezsensownej”, „nadmiernej” przemoc, czyli że mamy tu do czynienia z czymś pokrewnym dobrze znanej nieprzyjemnej scenie z filmu Terry Gilliana „Brasil”: w luksusowej restauracji kelner rekomenduje swym gościom najlepsze propozycje z dziennego menu („Dzisiaj nasze *tourne*do jest naprawdę doskonałe!”), jednak tym, co gości nakłania do dokonania wyboru, jest olśniewające kolorowe zdjęcie jakiegoś posiłku, umieszczone na stojaku nad talerzem, a na samym talerzu widzimy obrzydliwą, przypominającą ekskrementy maź. Podobnie jest w przypadku symbolicznie skutecznej wiedzy zawartej w efektywnej *praxis* społecznej podmiotu; ulega ona dezintegracji na – z jednej strony – brutalną „irracyjalną” przemoc pozbawioną jakichkolwiek ideologiczno-politycznych pod-

---

<sup>24</sup> Por. E. Balibar: *La crainte des masses*, s. 42–43.

staw, z drugiej zaś na pozbawioną siły oddziaływania refleksję, która nie sprawia na podmiocie żadnego wrażenia.

A zatem oświecony tolerancyjny multikulturalista, dążący do „rozumienia” brutalnej przemocy, znajduje swoją własną postawę w odwróconej, prawdziwej formie w postaci skinheada obdarzonego refleksją cynicznie pozbawioną siły sprawczej, który z ironicznym uśmiechem usprawiedliwia zakłopotanemu dziennikarzowi korzenie swojego bezsensownego brutalnego zachowania. Jak by powiedział Lacan, w tym punkcie porozumienie między takim dziennikarzem a „przedmiotem” jego badań, nietolerancyjnym skinheadem, jest niczym nie zakłócone.

Ważne jest w tym momencie rozróżnienie między tą nadmierną („irracjonalną”) „dysfunkcyjną” brutalną przemocą, a aktami obscenicznej przemocy, które służą jako niejawne wsparcie dla standardowego uniwersalnego pojęcia ideologicznego: w sytuacji gdy – powiedzmy – „prawa człowieka” „nie są naprawdę powszechne”, lecz są „w istocie prawami białych posiadaczy płci męskiej”, jakkolwiek próba pominięcia tego niejawnego zbioru niepisanych zasad, skutecznie ograniczających powszechność praw, spotyka się z wybuchami przemocy. Kontrast ten jest najsilniejszy w przypadku stosunku wobec Afroamerykanów w USA: stary, parapolityczny demokratyczny rasizm wykluczał Czarnych ze skutecznego uczestnictwa w powszechnym życiu politycznym za pomocą milczącego egzekwowania ich wykluczenia (poprzez groźby werbalne, fizyczne itp.). Adekwatną reakcją na takie standardowe wykluczenie-z-tego-co-Uniwersalne był wielki ruch na rzecz Praw Obywatelskich, kojarzony z Martinem Lutherem Kingiem: zawieszenie niejawnego obscenicznego suplementu, który dokonuje faktycznego wykluczenia Czarnych z formalnej uniwersalnej równości. Łatwo było oczywiście pozyskać dla takiego gestu znaczną większość białego liberalnego establishmentu z wyższych klas, który lekcewał przeciwników jako tępych prostaków z klas niższych zamieszkujących Południe Stanów Zjednoczonych... Obecnie jednak sam obszar walki uległ zmianie: postpolityczny liberalny establishment nie tylko w pełni uznaje dystans między zwykłą formalną równością a jej aktualiza-

cja/realizacją, nie tylko uznaje wykluczającą logikę tej „falszywej” ideologicznej uniwersalności, a nawet aktywnie zwalcza tę logikę poprzez stosowanie do niej ogromnej sieci prawnych-psychologicznych-socjologicznych projektów, od identyfikacji specyficznych problemów każdej grupy i podgrupy (nie tylko homoseksualistów, lecz także afroamerykańskich lesbijek, afroamerykańskich matek-lesbijek, afroamerykańskich samotnych, pozbawionych pracy matek-lesbijek...), po przedsięwzięcie odpowiednich kroków („akcji zrównywania szans”<sup>\*</sup> itp.) mających na celu zaradzenie krzywdom. Jednakże taka tolerancyjna procedura uniemożliwia sam gest właściwego upolitycznienia: jakkolwiek trudności bycia afroamerykańską, samotną, pozbawioną pracy matką-lesbijką ulegają adekwatnemu skatalogowaniu aż po najdrobniejsze szczegóły, podmiot, którego to dotyczy, „czuje” mimo wszystko, że jest coś „nie tak”, że jest coś „frustrującego” w samym tym wysiłku, aby oddać sprawiedliwość jej konkretnej sytuacji: to bowiem, czego taka osoba jest pozbawiona, to możliwość „metaforycznego” wyniesienia jej konkretnej „krzywdy” do rangi symbolu „krzywdy” uniwersalnej. Jedyny możliwy sposób wyrażenia tej uniwersalności – faktu, że w istocie ja NIE jestem tylko konkretną jednostką znoszącą określone niesprawiedliwości – polega więc na czymś wręcz odwrotnym, tj. na całkowicie „irracjonalnym” wybuchu brutalnej przemocy. Stara Heglowaska zasada ponownie znajduje tu potwierdzenie: jedynym sposobem zaistnienia uniwersalności, jedynym sposobem na „postulowanie” siebie „jako takiej”, jest realizacja czegoś wręcz przeciwnego, czegoś, co nie może nie wyglądać na „nadmierny”, „irracjonalny” kaprys.

Teraz rozumiemy, dlaczego w wykrywaniu ślepych uliczek postpolitycznej liberalnej tolerancji odniesienie do Schmitta ma fundamentalne znaczenie: ultrapolityka Schmitta – radykalizacja polityki w formie otwartej wojny Nas przeciwko Nim, wykrywalna w różnych „fundamentalizmach” – *jest formą, w której to, co politycznie wykluczone, powraca w postpolitycznym świecie pluralistycznej negocjacji i konsensualnego sprawowania kontroli*. Z tego powodu drogą przeciwstawie-

---

\* Ang. *affirmative action*.

nia się tej odradzającej się ultrapolityce nie jest poszerzanie tolerancji, lecz powrót tego, co prawdziwie polityczne, tj. akceptacja tego wymiaru antagonizmu, który jest daleki od negocjowania uniwersalności, jest z nią współsubstancjalny. W tym tkwi kluczowy komponent właściwej lewicowej postawy jako przeciwnej prawicowej akceptacji własnej określonej tożsamości: w zrównywaniu Uniwersalizmu z militarystyczną, antagonizującą pozycją kogoś zaangażowanego w walkę, prawdziwymi uniwersalistami nie są ci, którzy głoszą globalną tolerancję różnic i wszechogarniającej jedności, lecz ci, którzy angażują się w zagorzałą walkę o powodującą nimi Prawdę. Jest na to mnóstwo teoretycznych, religijnych i politycznych przykładów: od św. Pawła, którego bezwarunkowy chrześcijański uniwersalizm (każdy może być zbawiony, ponieważ w oczach Chrystusa nie ma Żydów ani Greków, mężczyzn i kobiet...) uczynił zeń militarystycznego protoleninistę zwalczającego różne „dewiacje”, przez Marksa (którego pojęcie walki klasowej jest koniecznym odwróceniem uniwersalizmu jego teorii dążącej do „odkupienia” całej ludzkości), aż po Freuda i niektóre wielkie postacie polityczne. Kiedy np. niemal całkowicie opuszczony de Gaulle ogłosił w Anglii w 1940 roku swoje wezwanie do oporu przeciwko niemieckiej okupacji, zakładał w tym momencie, że przemawia w imieniu uniwersalności Francji i Z TEJ WŁAŚNIE PRZYCZYNY, wprowadzał w rzeczywistości rozdarcie, rozziew między jego zwolenników a tych, którzy woleli kolaboracyjny „egipski garnek pełen mięsa”. By się posłużyć słowami Alaina Badiou<sup>25</sup>, nie należy w tym kontekście przekładać kategorii tej walki – rozpoczętej wraz z momentem emocjonalnego i przygodnego wygłoszenia nowej uniwersalnej Prawdy – na kategorie porządku pozytywnego Bycia, wraz z jego grupami i podgrupami, nie należy pojmować jej jako walki między dwoma społecznymi bytami zdefiniowanymi za pomocą konkretnych cech. Na tym właśnie polegała „pomyłka” stalinizmu, który sprowadzał walkę klasową do walki między „klasami” zdefiniowanymi jako grupy społeczne obdarzone zbiorem określonych cech (np. zajmowanym miejscem w sposo-

---

<sup>25</sup> Por. A. Badiou: *L'etre et l'evenement*. Paris 1988.



bie produkcji itd.). Z prawdziwie marksistowskiej perspektywy, jakkolwiek rzeczywiście zachodzi związek między „klasą robotniczą” jako grupą społeczną a „proletariatem” jako bojowniczym stanowiskiem walczącym o uniwersalną Prawdę, związek ten nie jest deterministycznym związkiem przyczynowym, ponieważ należy tu wyraźnie odróżnić dwa poziomy: aby być „proletariuszem”, należy przybrać określoną *postawę subiektywną* (walki klasowej, której przeznaczeniem jest Odkupienie przez Rewolucję), co w zasadzie może nastąpić w każdej jednostce. By się wyrazić za pomocą kategorii religijnych, bez względu na swe (dobre) uczynki, każda jednostka może być „natchniona Łaską” i może być wezwana jako podmiot proletariacki. Granica oddzielająca obie opozycyjne strony w walce klasowej nie jest zatem „obiektywna”, nie jest to granica oddzielająca dwie konkretne grupy społeczne, lecz jest ona ostatecznie granicą *radykałnie subiektywną* – implikuje postawy zajmowane przez jednostki wobec Wydarzenia uniwersalnej Prawdy. Ponownie rzeczą podstawową tu jest to, że subiektywność i uniwersalizm nie wykluczają się wzajemnie, lecz są dwiema stronami tej samej monety: właśnie ze względu na to, że „walka klasowa” wzywa jednostki do przyjęcia subiektywnej postawy „proletariusza”, apel ten ma charakter uniwersalny, jest adresowany do każdego bez wyjątku. Podział, jaki ten apel wytwarza, nie jest podziałem między dwiema dobrze zdefiniowanymi grupami społecznymi, lecz podziałem biegnącym po przekątnej społecznego podziału w Porządku Bycia, tj. między tymi, którzy rozpoznają siebie w wezwaniu Prawdy-Wydarzenia, stając się jego zwolennikami, a tymi, którzy zaprzeczają tej Prawdzie lub ją ignorują. Mówiąc po heglowsku, istnienie prawdziwego Powszechnika (jako czegoś przeciwnego wobec „falszywej” konkretnej Uniwersalności we wszechogarniającym, globalnym Porządku Bytu) *jest istnieniem nie kończącej się i nieustannie antagonizującej walki*: jest ono ostatecznie podziałem między dwoma pojęciami (i materialnymi praktykami) Uniwersalności, między tymi, którzy są zwolennikami pozytywności istniejącego globalnego Porządku Bytu jako ostatecznym horyzontem

wiedzy i postępowania a tymi, którzy uznają skuteczność wymiaru Prawdy-Wydarzenia, nieredukowalnego (niewyjaśnialnego za pomocą odwołania się) do Porządku Bytu.

Z języka angielskiego przełożył  
ADAM CHMIELEWSKI