

Agata Bielik-Robson

Polubić nowoczesność. Esej przeciw krytyce antysystemowej

Esej ten jest próbą krytyki tak zwanej „krytyki antysystemowej”, wystosowaną z pozycji afirmacji nowoczesności jako epoki, która postawiła na prymat życia nad myśleniem. Odwołując się do koncepcji Marshalla Bermana, zwanej tu „witalistycznym marksizmem”, esej podkreśla unikatową i odrębną rolę pojęcia życia w *modernitas*, które przeciwstawia się wszelkim apriorycznym i odgórnym projektom intelektualnym. Zdumiewająca zgodność myśli prawicowej i lewicowej w odniesieniu do nowoczesności wynika jego zdaniem stąd, że wszyscy ci myśliciele są właśnie nade wszystko myślicielami, wciąż jeszcze wyznającymi stary, przednowoczesny, platoński prymat myślenia nad życiem. W swej części konstruktywnej natomiast esej ten przedstawia nowoczesną ideę „życia obiecanego”, które mogłoby stać się natchnieniem nowego typu myślicieli, lojalnych wobec projektu nowoczesności.

Słowa kluczowe: nowoczesność, antymodernizm, życie, witalizm, mesjanizm polityczny, emancypacja

Nowoczesność nie ma dobrej prasy wśród myślicieli, którym przyszło w niej żyć. Znakomita większość z nich narzeka na epokę nowoczesną jako „czas marny” dla myślenia, spychający refleksję na margines, podczas gdy prawdziwe życie nowoczesności lokuje się zawsze gdzie indziej. To zdumiewające, jak bardzo zgodni w swym antymodernizmie są myśliciele, których skądinąd nic poza tym nie łączy; rousseauskie prawo stykania się skrajnych stanowisk sprawdza się doskonale, gdy obok siebie postawić skargi na nowoczesność idące zarówno z prawej, jak i z lewej strony ideologicznej barykady.

Kiedy więc Martin Heidegger epitetuje nowoczesność Hölderlinowską frazą „czasu marnego”, a Carl Schmitt wtóruje mu, piętnując polityczne bankructwo zachodniej demokracji liberalnej, to ich głosy harmonijnie dołączają się do chóru, gdzie swoją antynowoczesną pieśń od lat wyśpiewuje lewica, dla której *modernitas* to epoka na trwale skażona intymną relacją z kapitalizmem (zob. Heidegger 1950; Schmitt 2012). W istocie, gdy wsłuchać się w te krytyczne głosy, powstaje pewne kontinuum, w którym zamyka się ideologiczny podział na prawicę i lewicę. Hannah Arendt, która za Heideggerem odrzu-

ca nowoczesność jako epokę „wulgarnej ekspresji woli życia”, przechodzi płynnie w Michela Foucaulta z jego krytyczną ekspozycją nowoczesnej biowładzy; ten zaś równie naturalnie spływa w Giorgio Agambena i jego krytykę nowożytnego witalizmu (zob. Arendt 2002; Foucault 1993; Agamben 2008). Schmitteańska niechęć do nowoczesnej demokracji parlamentarnej, gdzie rzekomo zanikają wyraziste, prawdziwie polityczne podziały na wrogów i przyjaciół, odżywa na lewicy reprezentowanej przez Ernesto Laclaua i Chantal Mouffe, którzy pragną powrotu polityczności agonistycznej, wolnej od przesądu pokojowych kompromisów (zob. Mouffe, Laclau 2007). Z kolei skarga Friedricha Nietzschego i Martina Heideggera, że nowoczesność nie ceni sobie myślenia i radykalnych projektów politycznych oferowanych przez wybitnych myślicieli, wybrzmiewa coraz wyraźniej u Slavoję Žižka i Alaina Badiou, których nuży i odstręcza *Denkverbot*, „zakaz myślenia”, jaki ich zdaniem wydała epoka nowoczesna, bez reszty zajęta organizowaniem bezmyślnej egzystencji „ostatnich ludzi” (zob. Badiou 2009; Žižek 2006).

Tym zatem, co bez problemu łączy Myślicieli z lewa i z prawa – celowo ich tak nazywam, nieco archaicznie i szumnie, by podkreślić powagę, z jaką podejmują heideggerowski „trud myślenia” – jest ich żal wobec nowoczesności, która

tego trudu najwyraźniej nie docenia. Nie twierdzą przy tym, że w bilateralnej degeneracji stosunków między Myślicielem a Ludem zawiniła tylko pierwsza strona – twierdzą jedynie, iż jest coś na rzeczy w ośmieszającym oporze, jaki nowoczesny lud stawia wszelkim prawodawcom: pewna nie do końca wyartykułowana, ale wcale nie tak znów bezideowa racja. Uważam, że w filisterskim śmiechu człowieka nowoczesnego jest coś zdrowo otrzeźwiającego i odczarowującego, co przy odrobinie teoretycznego wsparcia rozwija się w całkiem piękną ideę nowego (i chyba jednak lepszego) życia. Co bynajmniej nie oznacza, że to do filistra należy ostatni głos. Tekst ten raczej stanowi zachętę dla adeptów myśli krytycznej, których w ten – nieco okrężny – sposób chciałabym namówić, by, inaczej niż zastępy Myślicieli przed nimi – polubili nowoczesność.

1. Antywitalizm

Wydaje się, że sednem myśli, którą można ogólnie nazwać **antysystemową**, jest podejrzanie wobec życia: życia jako nowego podmiotu nowoczesności. Myślenie nie ufa nowoczesności, ponieważ nie ufa życiu: obawia się, że człowiek, który po prostu sobie żyje i nie ma innych celów w swojej egzystencji, jak tylko ideał „życia pocziwego”, przestaje być człowiekiem, staje się czymś nieodróżnialnym od zwierzęcia. Myśleniem powoduje więc atawistyczny lęk przed żywiołem, w który nie chce wstąpić, ponieważ lęka się, że pochłonie je chaos. Myślenie wręcz brzydzi się życiem, gdyż dostrzega w nim jedynie niegodny wszelkiej gloryfikacji proces naturalny, który określają fizjologiczne ramy narodzin i śmierci; w tym monotonicznym powtarzalnym cyklu wzrostu i rozpadu nie widzi błysku choćby jednej Idei, którą myśl mogłaby podjąć, by wybiec poza krąg przyrodniczych konieczności i osiągnąć wolność. Myślenie jest więc krytyczne wobec *modernitas*, ponieważ nowoczesność przykuła człowieka do procesu życia, przykładając się tym samym do jego dehumanizacji. Czyniąc życie swym podmiotem i głównym ośrodkiem odniesienia, nowoczesność wciągnęła człowieka na powrót w świat natury, z której niegdyś, mocą wielkiego wysiłku Myślenia, wyszedł. Skupiając się na życiu, zafundowała mu wątpliwe uroki renaturalizacji: stwo-

rzyła mu kapitalistyczny habitat, gdzie walczy on o przeżycie niczym darwinowski organizm, dzieląc swą egzystencję, zupełnie tak jak zwierzę, na publiczne chwile walki i prywatne chwile wytchnienia.

Dlatego też niemal cała myśl powstająca w nowożytności jest – z małymi tylko wyjątkami – antywitalistyczna i w związku z tym właśnie antynowoczesna. Z drobiazgową dokładnością patologa bierze owo nowoczesne życie pod lupę i odziera je ze złudzeń, demaskując je jako ochłap beładnie pulsującej organicznej materii, będącej całkowitym przeciwieństwem wszelkiego sensu. Niewątpliwym prekursorem tej antywitalistycznej krytyki nowoczesności jest Artur Schopenhauer, dla którego fenomen życia jawił się jako przerażający błąd na tle czystej pustki nieistnienia; straszliwy produkt niemoralnej i nieopanowanej woli życia, która samą ilością wytwarzanych bytów zakrywa jakościowy brak sensu i celu (zob. Schopenhauer 2013). Później Nietzsche dołożył wszak wielu starań, by uszminnować potwora i przedstawić nam ów monstrualny młyn zwany życiem naturalnym w jak najbardziej ponętnych barwach, ale nawet jemu się nie udało: koniec końców popadł w szaleństwo. Chwilę potem Heidegger oskarżył nowożytną fascynację życiem, której zgubne ślady dostrzegał wciąż u Nietzschego, o to, że skaziła myśl europejską nihilizmem i relatywizmem. Arendt dołożyła się do tej krytyki, zarzucając nowoczesności, że sprowadza kondycję ludzką do kondycji zwierzęcej i zadowala się wytwarzaniem najbardziej redukcyjnej formuły człowieczeństwa, którą nazwała *animal laborans*, „zwierzęciem pracującym”. Foucault pogłębił ten zarzut, definiując władzę w epoce nowożytnej jako tzw. biowładzę, której jedynym celem jest sprawowanie kontroli nad procesami życiowymi obywateli. Dziś tę samą myśl powtarzają Slavoj Žižek, Alain Badiou i Giorgio Agamben, dla których nowoczesne postaci władzy sprowadzają się wyłącznie do zarządzania „ludzkimi zwierzętami”. A Peter Sloterdijk stawia kropkę nad i, mówiąc, że ze wszelkich szumnych ideałów nowoczesności (jeśli takie w ogóle kiedyś były) pozostał tylko jeden cel – czysto administracyjny, który nazywa on wprost i dosadnie „hodowlą”: zestawem łagodnie eugenicznych zabiegów zmierzających do ustalenia „reguł ludzkiego zoo” (zob. Sloterdijk 2008).

Czy krytyki te to nic innego jak tylko przejawy jałowej „myśli antysystemowej”, w której wyraża się resentment niesłuchanych Myślicieli? Czy też może jest coś w ich antywitalistycznym zacięciu? Słabość współczesnej myśli liberalnej, która nie potrafi oderwać się od ponuro naturalistycznego dziedzictwa Thomasa Hobbesa i tchnąc w projekt nowożytnej demokracji ani obietnicy, ani nadziei, dobitnie pokazuje, że nowoczesne pojęcie życia znalazło się w impasie. Jeśli warto go bronić (a mnie nadal tak się wydaje), to tylko – cokolwiek paradoksalnie – przeciw niemu samemu: przeciw redukcyjnej i naturalistycznej formule, w jakiej zastygło. Najwyraźniej potrzeba nam zupełnie nowej „filozofii życia”, która nie powtórzyłaby błędów nowożytnego witalizmu, umiejscawiającego człowieka zbyt silnie w hobbesowsko-darwinowskim kontekście natury. I jeśli dziś widzę szansę na ważką myśl krytyczną, niezadowolającą się wyłącznie powtarzaniem antysystemowej mantry, to jedynie w łonie pewnej tradycji nowoczesnej, która w nowoczesności dostrzegła coś innego niż tylko powrót do chaosu stanu naturalnego, jakim następnie trzeba możliwie ostrożnie zarządzać; nade wszystko dostrzegła w niej **obietnicę**. Obietnicę na trwałe właśnie związaną z życiem, któremu dała szansę na emancypację: na wyzwolenie się nie tylko z krępujących ją Systemów i Idei, z narzuconego mu „duchowego kierownictwa”, lecz także z najbardziej bezpośrednich przymusów naturalnych. To o takim właśnie nowoczesnym „życiu obiecany” mówi Kant, kiedy, parafrazując motyw żydowskiego exodusu, definiuje oświecenie jako „wyjście z samozawinionej niedojrzałości”: najpierw z niewoli naturalnej, którą przewycięża rozwój nowożytnej technologii, a następnie z wszelkiej niewoli „kapłańskiej”, grożącej równie brutalnym przymusem ideowym (zob. Kant 1995).

W nowoczesności życie i myślenie toczą ze sobą nieustanny bój, dlatego do wyjątku należą te parające się refleksją jednostki, które mają do powiedzenia o nowoczesności kilka ciepłych słów – właśnie dlatego, że wciąż wierzą w jej „życie obiecane”. Dla dzisiejszej, radykalnie antymodernistycznej (i w gruncie rzeczy dość anarcho-konserwatywnej) lewicy pewnym ambarasem jest, że jednym z największych, najbardziej entuzjastycznych piewców *modernitas* był Karol Marks, autor słynnego *Manifestu ko-*

munistycznego, który – gwoli ścisłości interpretacyjnej – należałoby raczej zwać *Manifestem kapitalistycznym*. Obok Marksa trzeba by także wymienić Teodora Adorno, który nie uległ radykalnie antynowoczesnej magii swego przyjaciela, Waltera Benjamina, i postanowił pozostać wierny oświeceniowi, choć, jak sam przyznawał, nie bez pewnych zastrzeżeń i dialektycznie (zob. Adorno, Horkheimer 1997). A dzisiejszym – i kto wie, czy nie jedynym żyjącym – spadkobiercą obu tych myślicieli jest Marshall Berman, autor książki o marksowskim tytule *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*, w której dokonuje wielkiej apologii nowoczesności, jednocześnie świadom tego, jak trudnego zadania się podjął, czyli jak ciężko jest wygrać proces wytoczony *modernitas* przez jej najpoważniejszych myślicieli. W istocie Bermanowi nie chodzi nawet o wygraną – a jedynie o odroczenie wyroku, który Rozum, reprezentowany przez swoich najwybitniejszych przedstawicieli, wydał na „bezmysłną” nowoczesność.

2. Życie obiecane

Dla większości wymienionych przeze mnie Myślicieli nowoczesność to epoka bez ładu i składu: zaledwie produkt rozpadu porządku przednowoczesnego, permanentny kryzys, w którym ludzkość znalazła się na progu stanu naturalnego. W klasycznym ujęciu hobbesowskim, niestety dominującym do dziś, projekt nowoczesności sprowadza się do pewnego minimum zarządzania rozpiętymi mocami natury, które jawią się jako irracjonalne i immoralne, poza dobrem i złem. Polityczność staje się wówczas tylko kwestią ustanowienia sprawnej „straży nocnej”, powstrzymującej w tej nocy chaosu i kryzysu ludzkość przed wzajemnym wymordowaniem się. Tymczasem w ujęciu Bermana, który w tym względzie powołuje się na myśl Kanta, Marksa i Adorna, nowoczesność to epoka obdarzona pewnym poważnym duchowym planem. Istotą tego planu jest istotnie oddać głos życiu, uwolnić je z krępujących hierarchii wartości i zobaczyć, dokąd to życie, ulotnione i pełne nowej energii, nas zaprowadzi, bez przesądzenia z góry, że będzie to tylko powrót do stanu natury. Berman pisze:

Istnieje takie fundamentalne doświadczenie, doświadczenie czasu i przestrzeni, samego siebie i innych, możliwości i zagrożeń, jakie niesie życie – które wspólne jest milionom ludzi żyjących dziś na całym świecie. Będę nazywał to złożone doświadczenie ‘nowoczesnością’. Być nowoczesnym to znaleźć się w otoczeniu, które obiecuje nam przygodę, siłę, radość, rozwój, przemianę nas samych i świata – ale równocześnie grozi zniszczeniem wszystkiego, co mamy; wszystkiego, co wiemy; wszystkiego, czym jesteśmy. Nowoczesne środowiska i doświadczenia nie znają geograficznych, etnicznych, klasowych, narodowych, religijnych ani ideologicznych barier – i w tym sensie nowoczesność jednoczy całą ludzkość. Jest to wszakże jedność paradoksalna, jedność w braku jedności; nowoczesność wciąga nas bowiem w wir nieustannego rozpadu i ponownych narodzin, sprzeczności i walki, udreki i niepewności. Być nowoczesnym to należeć do świata, w którym, jak powiedział Marks, ‘ulatnia się wszystko, co stałe’ (Berman 2006, s. 25)¹.

Innymi słowy, doświadczenie nowoczesności zawiera w sobie pewien paradoks: ogołaca i wzbogaca jednocześnie. W pierwszym odruchu redukuje jednostkę do stanu nagiego wyobnionego życia, którym nie rządzą już wzniosłe ideały, bo te uległy w międzyczasie odczarowaniu i „profanacji”. Nowoczesne indywiduum czuje się coraz bardziej wolne od magicznego wpływu wielkich Idei, jak naród, ojczyzna, reli-

gia, a także, już w ostatnim rzucie odczarowania, politycznej wiary w emancypację całej ludzkości, do których podchodzi bardziej sceptycznie, wręcz nieufnie. Zarazem jednak wraz z tą redukcją pojawia się pewien przyrost witalności; energia, dotąd złapana w sieć tradycyjnych ideałów, uwalnia się, szukając nowych dróg realizacji. Ci, którzy widzą w tej przemianie wyłącznie ogołocenie, myślą się tak samo, jak ci, których ogarnia w tym względzie również jednoznaczny entuzjazm. Redukcja ta wiąże się wszak z ryzykiem: uwolniona energia może nie znaleźć dla siebie nowej formy i po zniszczeniu wszystkich starych opaść na poziom stanu naturalnego, czyli danej od zawsze formy życia. Dlatego nowoczesność jest projektem ryzykownym, wymagającym stałej czujności krytycznej.

Modernitas zatem to epoka, która na nowo odkrywa fenomen życia, starając się wyrwać je z jego naturalnego kontekstu: życie nowoczesne to nie tyle życie biologiczne, ograniczone formułą narodzin i zgonu, ile raczej pewna postać energii, rozbijająca wszystko, co zastane, i domagająca się wciąż nowych transgresji. Życie nowoczesne to nie wzorowane na naturze „brutalne i krótkie” życie zwierzęce, lecz twórczy pęd, bergsonowski *élan vital*, który kreuje nowe formy wiedzy obietnicą spontaniczności i swobody, i porzuca je, gdy te nadmiernie go krępują. Skoro więc nowoczesność ma pozostać wierna samej sobie, nie może zdusić energii życia, nawet jeśli z punktu widzenia zatroskanej socjotechniki oznacza to wyłącznie przyrost nieporządku i niepokoju. Żadna forma modernizacji nie może zatem pozostać ostateczna, każda, prędzej czy później, musi ulec przekroczeniu, ponieważ istotą życia nowoczesnego – czy też, po prostu, życia w swej postaci oswobodzonej – jest, jak to kiedyś ujął Franz Kafka w *Dziennikach*, „atak na ostateczną granicę”. Odkrywszy życie, uwalniając je do jego czystej energetycznej postaci, nowoczesność wydała więc tym samym wyrok – sama o tym do końca nie wiedząc – na wszelką formę trwałego ładu, zarówno psychicznego, jak i społecznego. Od kiedy króluje życie, czas, kosmos, społeczeństwo – wszystko jest *out of joint*.

¹ W swojej następnej książce pt. *Przygody z marksizmem*, Marshall Berman rozwija tę myśl znów *à propos Manifestu komunistycznego* Marksa, który jest dla niego najważniejszym dokumentem nowoczesnego witalizmu: „Kosmiczna skala i wizjonerska wielkość tego obrazu, jego niezmiernie skondensowana i dramatyczna siła, jego niewyraźnie apokaliptyczny podtekst, wieloznaczność jego punktu widzenia – ciepło, które niszczy, jest również nadmiarem energii, zalem życia – wszystkie te cechy mają rzekomo być znakami rozpoznawczymi modernistycznej wyobraźni. Są to tego rodzaju rzeczy, które spodziewamy się spotkać u Rimbauda, Nietzschego, Rilkego albo Yeatsa – *Wszystko w rozpadzie, w odśrodkowym wirze...* Tak więc w pierwszej części *Manifestu* Marks przedstawia przeciwieństwa, które będą kształtować i wprawiać w ruch kulturę modernizmu w nadchodzącym stuleciu: wążek nienasyconych pragnień i popędów, permanentnej rewolucji, nieskończonego rozwoju, nieustannego tworzenia i odnawiania każdej sfery życia; oraz jego radykalną antytezę, wążek nihilizmu, nienasyconej destrukcji, wstrząsów i przesileni życia, jądra ciemności, grozy” (Berman 2012, s. 109).

3. Krytyka lojalna

Dopiero kiedy spojrzeć na *modernitas* pod kątem niehobbesowskim, a więc w duchu tego innego, **nienaturalistycznego witalizmu**, okaże się, że eksperymentu nowoczesności nie da się ani odwrócić, ani zatrzymać, ponieważ jest on bezwzględnie wychylony w przyszłość². Taką właśnie tezę stawia Marks w *Manifestie komunistycznym*, gdzie porównuje współczesną mu konserwatywną burżuazję do uczniów czarnoksiężnika, którzy bezskutecznie usiłują powstrzymać rozpętane przez siebie „podziemne energie”. Marks uświadamia sobie, że jeśli ma stać się mocnym krytykiem nowoczesnej rzeczywistości, musi porzucić cały swój dotychczasowy utopijny sentymentalizm i wziąć dla siebie z nowoczesności to, co uważa za dobre – a więc właśnie jej witalny dynamizm, który w imię uwolnionego życia „profanuje wszystko, co święte”. Cały dowcip, powiada Marks, polega na tym, by nie stać się w tej podróży pasażerem na gapę; by zrozumieć logikę tej nieodwracalności i nie pozwalać sobie na łatwe eskapistyczne fantazje. I bez względu na to, co sobie myślimy o rezultatach marksowskiej krytyki nowoczesności, impuls Marksa, by nie dać się usunąć na jałowe pozycje „antysystemowe”, pozostaje słuszny.

Sednem nieodwracalności tego nowoczesnego „efektu” jest jedna fundamentalna przemiana: nowoczesność na trwałe odmieniła relacje między indywidualnym życiem a uniwersalną ideą (i Marks świetnie to rozumie). Zanim doszło do kryzysu, z którego poczęła się *modernitas*, kosmos urządzony był na modłę greckiego realizmu pojęciowego, rodem z Platona i Arystotelesa. Porządkował go racjonalny i hierarchiczny system powszechników i kategorii pośrednich, na którego dole umieszczala się podporządkowana im jednostka. Wraz z tzw. kryzysem nominalistycznym, kojarzonym zwykle z postacią Williama Ockhama, którego szkoła dokonała rewolucji w systemie uniwersaliów, jednostka uwolniła się, stając się kategorią cen-

tralną nowożytniej ontologii. Jednocześnie Bóg, który w ładzie przednowoczesnym stanowił – jako uniwersalne i najwyższe *ratio* – zwornik całego metafizycznego układu, pośrednio obecny w każdym jego elemencie, w nowoczesności oddalił się w niedostępne rejony, stając się *deus absconditus*, „Bogiem ukrytym” protestantów i jansenistów. Przestał być bytem najdoskonalszym greckiej metafizyki, zasadą kosmicznego rozumu, a stał się, tak jak człowiek i otaczające go rzeczy, jednostką, nade wszystko obdarzoną wolą: osobliwością albo całkiem ukrytą i milczącą, albo co najwyżej zdolną do wejścia w anarchiczny, mistyczny dialog z duszą oddającą się pietystycznej medytacji. Zniknął jednak ze świata jako stała sakralna obecność sankcjonująca społeczny porządek; jako abstrakcyjne prawodawcze źródło emanujące prawem boskim i naturalnym.

Jadwiga Staniszkis od dawna przekonuje nas, że niezrozumienie bądź wręcz odtrącenie nowoczesności, charakterystyczne dla polskich elit intelektualnych, wynika stąd, iż formacja katolicka, do jakiej Polska należy, nigdy nie zaznała przełomu nominalistycznego. Katolicy – bądź, szerzej nieco, tzw. postkatolicy, przyznający się do katolickich wpływów, choć już niekoniecznie do samej wiary (tu wymienić by można także kilku bardzo wpływowych myślicieli francuskich, jak Foucault, Althusser, Lacan czy Badiou), nie są w stanie zrozumieć momentu założycielskiego ery nowoczesnej. Twardo trzymając się Tomasza albo wzorowanej na nim silnej wizji metafizycznej, nie potrafią uwierzyć w zalety nominalizmu, widząc w nim tylko przejaw degradacji idei na rzecz nędznej jednostkowości, która tradycyjnie kojarzy im się wyłącznie z chaosem, najniższym stanem emanacji idei. Jak twierdzi Jacob Taubes, niemiecki filozof religii, to bynajmniej nie przypadek, że trzech najbardziej nieprzejednanych wrogów nowoczesności – jednym tchem wymienia tu obok siebie Schmitta, Heideggera i Hitlera – było katolikami (Taubes 2003, s. 103). Niechęć – czy wręcz pogarda – wobec nowożytnego projektu emancypacji jednostki, czyniący z niej podstawę porządku i politycznego, i metafizycznego, wynikała u nich wprost z ich przednowoczesnej „teologii politycznej”, która w wyzwolonym życiu jednostki nie dostrzega niczego oprócz degradacji powszechnej idei.

² O nienaturalistycznym witalizmie jako nowej propozycji filozoficznej w późnej nowoczesności piszę szeroko w książce *The Saving Lie. Harold Bloom and Deconstruction* (2011), a także w mojej najnowszej publikacji: *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity. Philosophical Marranos* (2014).

Kiedy jednak spojrzeć na przełom nominalistyczny bardziej afirmatywnie, to okaże się, że życie nowoczesnej jednostki jest czymś znacznie więcej niż tylko diabolicznie wywyższonym elementem dawnego chaosu, z każdym stuleciem pogrążającym się głębiej i głębiej w bezbożnych otchłaniach nihilizmu, bezideowości, zbydlęczenia i śmierci. Okaże się, że relacje między życiem a ideą uległy odwróceniu: teraz to nie jednostka jest emanacją idei, lecz idea staje się ekspresją jednostkowego życia. Oczywiście, od razu włącza się chór krytyków, którzy w transformacji tej widzą wyłącznie przejaw relatywizmu i kupczenia wartościami na rynku idei; nikt już w nic nie wierzy – lamentują – nikt nie jest gotów umierać dla idei, ponieważ te zaczęły służyć życiu, degenerując się do poziomu przedmiotów użytkowych. Wszystko uległo rozproszeniu, nic już nie uczestniczy w transcendentnej prawdzie i racjonalności. Tyle że jest to język bardzo archaiczny, zwykle nieświadom tego, że brzmi równie martwo co łacina.

W naszym nowoczesnym narzeczu sprawy przedstawiają się nieco inaczej: nowożytna jednostka, której dano prawo do samostanowienia i własnej drogi do szczęścia, kwestionuje ową pradawną „gotowość na śmierć”, jaka wpisana była w metafizyczny system uzależniającej jednostkę bez reszty od powszechnika, z istoty wykraczającego poza jej indywidualne życie. Dlatego nietzscheański gest „przewartościowania wszystkich wartości” jest w istocie bardzo nowoczesny, ponieważ chce uczynić jednostkę twórcą wszystkich swoich ideałów, a jednocześnie nie osłabić ich obowiązywania. Kiedy Kant definiował oświecenie jako akt dojrzałości jednostki, dokładnie to właśnie miał na myśli: od-tąd sami sobie stanowimy prawa, które przez to nie przestają być prawami. Dojrzała nowoczesna autonomia polega na zrozumieniu tej fundamentalnej racji, która opiera się na uznanej i zaakceptowanej ambiwalencji nowożytnego projektu życia wyzwolonego. Życia, które odważa się na ekspansję i samo narzuca sobie konieczne samoograniczenia w formie kreowanych przez siebie idei.

Tymczasem wszelkie radykalne odrzucenie nowoczesności zawsze i nieodmiennie opiera się na podważeniu tej racji. Antymodernistyczni Myśliciele wydają się do tego stopnia przeceniać

akt myślenia, że naturalnie wycofują się na pozycje przednowoczesne, które odgórnie gwarantowały prymat idei nad życiem. Stałym wątkiem ich myśli krytycznej jest przekonanie, że tym, co należy przekroczyć, jest właśnie życie pojedyncze i w swej pojedynczości „patologiczne”, i że życie prawdziwie inicjowane to tylko takie, które oddaje się na poczet uniwersalnej „transcendentnej Sprawy”. Spośród niezliczonych przykładów takich retorycznych regresów, pojawiających się w tej samej formie, tak z lewa, jak z prawa, przytoczę tylko jeden fragment z tekstu Žižka, który w *Kukle i karle* wzniosłe deklamuje:

Tym, co sprawia, że życie jest ‘warte przeżycia’, jest sam eksces życia: świadomość tego, że jest coś, dla czego gotowi jesteśmy nasze życie zaryzykować (nadmiar ten możemy nazwać ‘wolnością’, ‘honor’, ‘godnością’, ‘autonomią’ etc.). Tylko gdy jesteśmy zdecydowani podjąć to ryzyko, naprawdę żyjemy (Žižek 2006a, s. 15).

Czyżby? Dopiero wtedy, kiedy uczestniczymy w uniwersalnej Sprawie, żądającej od nas samopoświęcenia, sięgamy po prawdziwe życie? I tylko ten perwersyjny zwrot życia przeciw sobie samemu zasługuje, by nazywać go „nadmiarem”? Choć więc Žižek w tym fragmencie powołuje się wprost na Nietzschego, to – jeśli już uciekamy się do wojny autorytetów – sojusz ten można z łatwością odwrócić i zapytać w duchu nietzscheańskiej podejrzliwości, czy to heroiczne sformułowanie nie przykrywa zwykłej ulgi, jaką odczuwa jednostkowy podmiot, rezygnując z własnej walki emancypacyjnej na rzecz zastanej, większej od niego Prawdy. Już właściwie przestało mnie to zdumiewać, ten ton lewicowego kapłaństwa, który czyni tak nieznośnym lektury Žižka i Badiou; ale nadal tkwi we mnie ziarno zdziwienia, kiedy przypominam sobie pewnego bardzo fanatycznego młodego klero-hispańskiego, który w latach osiemdziesiątych przybył do Polski, by werbować młodzież w szeregi Opus Dei, i wypowiedział tę samą kwestię, niemal słowo w słowo, jaką w swoim rewolucyjnym zapale wygłosił dwie dekady później Žižek.

Te refleksje na temat anachronizmu radykalnych krytyk nowoczesności wcale jednak nie prowadzą do wniosku, że wszelka krytyka *modernitas* z istoty swojej stoi na pozycji przegranej. Wprost przeciwnie, dynamika nowoczesności

wręcz żywi się krytycznym impulsem wobec zastanego porządku, którego nie postrzega już w kategoriach niezmiennego prawa naturalnego. Pełna apologia nowoczesności, świadoma jej ambiwalencji, zawiera więc w sobie także przestrożę przed traktowaniem jej jako epoki jednoznacznego triumfu – a także przed zbyt jednostronnym zachwytem nad możliwościami życia, spuszczonego z łańcucha kontrolujących je ideałów i wartości. Wydaje się, że napięcie, jakie epoka ta generuje – na styku żywiołu i myślenia, spontanicznej kreacji i prawodawczego projektu – jest nieusuwalne. Dlatego też żadna inna era w dziejach nie wytworzyła tylu świadectw intelektualnego buntu i oporu, co nowoczesność, i żadna też nie tolerowała ich tak łaskawie. Krytyczność pozostaje wpisana w samą ambiwalencję nowoczesnego życia, które zbyt jest niespokojne, zbyt pełne pragnień i obietnic, by kiedykolwiek spocząć na laurach. Ażeby jednak krytyka ta mogła okazać się żywa i skuteczna, a nie miała służyć tylko wzniosłym egzaltacjom nowoczesnych pasażerów na gapę i innych fotelowych bojowników, musi być – używając świetnego sformułowania Michaela Oakeshotta – „krytyką lojalną”. I to lojalną w sensie zasadniczym: musi pojąć, że nie ma już powrotu do przednowoczesnej logiki wyższości Idei-Sprawy nad pojedynczym życiem, która wciąż zasila wszelkie wewnątrz zachodnie, prawicowe i lewicowe, krucjaty przeciw demokracji liberalnej. To wymaganie lojalności jest jednocześnie bardzo słabe, bo jedynie formalne, nieingerujące w treść poglądów – a zarazem mocne, gdyż forma ta narzuca pewną logikę w relacji życia i idei, żywiołu i myślenia, która dla wielu bardzo poważnych Myślicieli nadal pozostaje skandalem i kamieniem obrazu.

Co to oznacza konkretnie dla myśli „antysystemowej”, która chciałaby zachować wpływ na nowoczesną rzeczywistość? Co ma czynić lewica i prawica, by – wzorem Marksa z *Manifestu komunistycznego* – nie dać się usunąć na pozycje jałowego lamentu? Wierna diagnozie Bermana, który nowoczesność postrzega jako żywą mieszaninę elementów konserwatywnych i progresywnych, namawiałabym krytyków z prawa i lewa do bardziej afirmatywnego włączenia się w nowoczesną grę. Dla lewicy oznaczałoby to ostateczną rezygnację z formuły prawodawczo-kapłańskiej

à la Žižek i Badiou, wieszczącej przyszłą rewolucję w duchu złowieszczego apokaliptycznym, opartej na czystej negacji i czystej przemocy wobec świata, w jakim żyjemy. Znacznie bardziej sensowna byłaby tu praktyka napomnień i perswazji, odwołująca się do pamięci o emancypacyjnych obietnicach nowoczesności, jaką chciałby uprawiać socjaldemokratyczny Jürgen Habermas. Dla prawicy z kolei oznaczałoby to rezygnację z formuły wojen kulturowych, w której od lat toczy ona swą zastępczą walkę z nowoczesnym nihilizmem, jednocześnie milcząco akceptując skrajnie odczarowany i prawdziwie nihilistyczny obraz dzisiejszego neoliberalnego kapitalizmu, gdzie stan natury kwitnie w najlepsze.

Gdyby jednak wyobrazić sobie najlepszy z możliwych światów (czyli zdecydowanie nie nasz), to krytyczny ferwor – tak prawicy, jak i lewicy – mógłby się urzeczywistnić z wyraźnym pożytkiem dla głównej idei nowoczesności, jaką jest „życie obiecane”: prawica mogłaby odkryć na nowo ideę godności ludzkiej w walce ze stanem natury, lewica zaś – stanąć na straży nowoczesnej obietnicy emancypacji. Obie zachowałyby w ten sposób swą krytyczną cnotę, jednocześnie realizując ją bez nadmiaru destrukcyjnej nielojalności.

Literatura

Adorno T.W., Horkheimer M. (1997). *Dialektyka oświecenia* (przekł. M. Łukasiewicz). Warszawa: IFIS PAN.

Agamben G. (2008). *Homo sacer* (przekł. S. Królik). Warszawa: Sic.

Arendt H. (2002). *Wola* (przekł. R. Piłat). Warszawa: Czytelnik

Badiou A. (2009). *Etyka* (przekł. J. Kutyla). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Berman M. (2006). *Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu: rzecz o doświadczeniu nowoczesności* (przekł. M. Szuster; przedmowa A. Bielik-Robson). Kraków: Universitas.

Berman M. (2012). *Przygody z marksizmem* (przekł. S. Szymański). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Bielik-Robson A. (2011). *The Saving Lie. Harold Bloom and Deconstruction*, Chicago: Northwestern University Press.

- Bielik-Robson A. (2014). *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity. Philosophical Marranos*. Londyn: Routledge.
- Foucault M. (1993). *Nadzorować i karać* (przekł. T. Komendant). Warszawa: Aletheia.
- Heidegger M. (1950). „Wozu Dichter?“, w: M. Heidegger, *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kant I. (1995). „Co to jest oświecenie?“ (przekł. A. Landman), w: I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiograficzne*. Toruń: Comer.
- Mouffe Ch., Laclau E. (2007). *Hegemonia i strategia socjalistyczna* (przekł. S. Królak), Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Schmitt C. (2012). *Teologia polityczna* (przekł. M. Cichocki). Warszawa: Aletheia.
- Schopenhauer A. (2013). *Świat jako wola i przedstawienie* (przekł. J. Garewicz). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sloterdijk P. (2008). *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taubes J. (2003). *The Political Theology of Paul* (przekł. D. Holänder). Stanford: Stanford University Press.
- Žižek S. (2006a). *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa* (przekł. M. Kropiwnicki). Wrocław: Branta.
- Žižek S. (2006b). *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917* (przekł. J. Kutyla). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

To fall for modernity. An essay against the anti-systemic critique

This essay constitutes an attempt to criticize the so-called anti-systemic critique from the positions which strongly affirm modernity as an epoch based on the primacy of life over thinking. By referring to the ideas of Marshall Bergman which he called “Marxist Vitalism”, this essay emphasizes a unique and innovative role of the concept of life in modernity as opposed to any apriorical and preestablished intellectual project. The seemingly astonishing harmony between the Left and Right variants of “anti-modernism” consists precisely in the fact that all those thinkers who criticize modernity are most of all *thinkers* who naturally assume the old, premodern, essentially Platonic primacy of thinking over life. In its constructive part, the essay presents the modern idea of a “promised life” which it links to political messianism; it expresses an optimistic belief that it can become a new inspiration for the thinkers to come who will accept the specificity of *modernitas* and learn how to be loyal to its premises.

Keywords: modernity, anti-modernism, life, vitalism, political messianism, emancipation.