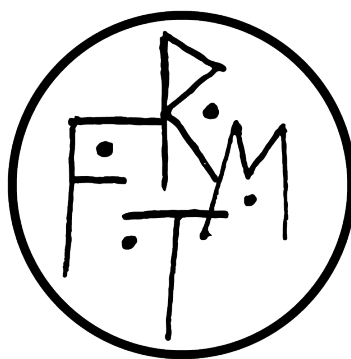


kontrinformacja

#0

UCIECZKA

FERMENT



KONTRINFORMACJA #0 — UCIECZKA

Redakcja i korekta: Apolinary Siekiera, Michał Dybalski, Emilia Kordas,
Szymon Aleksander, Maria Madaj

Skład: Bolesław Drab

Okładka: @smashthekaleidoscope

Spis treści

APOLINARY SIEKIERA

Wstęp (*Aby to ciepło naszych rozpalonych oczu nigdy nie zgasło*) 2

MARIA MADAJ

Nieszczęsna dola grabarza 4

SZYMON ALEKSANDER

Prolegomena do pojęcia wolnych ptaków 14

EMILIA KORDAS, MICHAŁ DYBALSKI

„Fourier es-tu toujours là”, czyli ucieczka z Cywilizacji 26

Warszawa — Wrocław — Kraków

2025

APOLINARY SIEKIERA

Wstęp (*Aby to ciepło naszych rozpalonych oczu nigdy nie zgasto*)

„Moja rzecz — przetwarzanie,
Fermentować w przemianie,
Żebym się spalał, w ogniu wyzwalał,
Żebym się w kroplę światła zespałał,
W umiłowanie.

Moja rzecz — rzecz w zenicie,
Ani śmierć, ani życie.
Ostatnia, czysta, rzecz macierzysta,
Przez wieki wieków trwa przeźroczysta
Punktem na szczycie”.¹
(Julian Tuwim, *Moja rzecz*)

Twórcze dążenie, by uchybić temu, co jest i było, gna nas, niczym czerwony tramwaj rysujący nam pętle. Jako dysydenci zorganizowanej lewicy w Polsce nie zamierzamy bynajmniej obwoływać się katechonem. Antychryst przybył już bowiem dawno, zadomowił się na dobre pod pokraczną postacią demokratycznych, partyjnych oswobodzicieli, w ich mniemaniu wiecznie nieporadnego, proletariatu. Środowisko współtworzące żywą wiedzę (lub żywą myśl, *pensiero vivente*) zawartą w niniejszej publikacji, Kolektyw Ferment, rozwijało się wprawdzie w łonie kosmosu polskiej „lewicy radykalnej”, a następnie skonsolidowało się jako stronnictwo osób o zbieżnej proveniencji kolektywów myślowych już poza formalnymi organizacjami. Ów twórczy i wywrotowy impuls wywołany był rozczarowaniem umysłową biedą, nieszczerością i koniunkturalizmem środowisk, które współtworzyliśmy, oraz rozdźwiękiem między frazesami średnioklasowych dzieci z dobrych domów, a szarą codziennością. Gdzie bowiem kroczymy, gdy zorganizowany ruch polityczny, pretendujący do miana *rzeczywistego ruchu*, oddaje się nawiąskim fetom na cześć prześnionych fantazmatów?

„Los może ciało chłostać,
może wędzidłem, ostrogami, strzemieniem
okiełznać stopę, dłoń, głos w gardle. —
Duch wznosi się na swobody skrzydłach
i śmieje się zza chmurnych pagórków”.²
(Erich Mühsam, *Aforyzm ku pociesze*)

Zrywamy z leninowskim „co robić?”, bezczeszcząc świętego grzyba. Miast parafrazować jedno i to samo pytanie do porzygu, miast angażować się w rutyniarские debaty i drobnomieszczański aktywizm, wysuwamy, jakże frapujące nas, pytanie: „co robimy?”. Gdy nadejdzie dzień katastrofy, to, co zrobiliśmy, wystawi nam świadectwo trwalsze niż niejeden pomnik ze spizu, rozmontowywany i ośmieszany

¹ J. Tuwim, *Moja Rzecz* [w:] tegoż, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1964, s. 80.

² Erich Mühsam, *Trostspruch* [w:] tegoż, *Gedichte*, Drezno 1983, s. 346. Tłum. własne.

z każdą zmianą reżimu. Nasza bohemiczna, dziecięco-anarchiczna, zbieracka i archeologiczna działalność uosabia nasz, jakże żywotny, wysiłek, nasze pot i łzy. Nie zamierzamy, jak niektórzy, przypisywać sobie dziejowej roli wobec polskiej klasy robotniczej, tudzież polskiego półświatka lewicowego — jesteśmy świadomi naszych podszytych egoizmem intencji, pragnień i motywacji. Nie практикуjemy zabaw w zbawców i apostołów, jesteśmy kolektywem związanych wspólnymi celami i namiętnościami. Nie rościmy sobie pretensji ani nie projektujemy własnych aspiracji na ciemnotę. Wojna filistrom, pokój dziwakom. Laboratorium niezależnego oporu.

MARIA MADAJ

Nieszczęsna dola grabarza

„Biedny Yoryku! Znałem go, mój Horacy; był to człowiek niewyczerpany w żartach, niezrównanej fantazji, mało tysiąc razy piastował mię na ręku, a teraz — jakże mię jego widok odraża i aż w gardle ściska! Tu wisały owe wargi, które nie wiem jak często całowałem. Gdzież są teraz twoje drwinki, twoje wysoki, twoje śpiewki, twoje koncepty, przy których cały stół trząsł się od śmiechu? Nicze z nich nie pozostało na wyszydzenie swych własnych, tak teraz wyszczerzonych zębów?”¹.

(William Szekspir, *Hamlet*)

I

W prosektorium leży trup. Nie został on przeniesiony do kostnicy czy schłodzony, niewielu myśli o jego pochowaniu. Wręcz przeciwnie, pomimo rozkładu zaawansowanego na tyle, że własna matka nie rozpoznaby w jego obliczu swego syna lub córki, jest on obiektem bezustannych sekcji zwłok, wykonywanych niekiedy przez lekarzy, częściej zaś przez niemogących pochwalić się kompetencjami czy ekspertyzą studentów medycyny. Niektórzy wcielają się w kogoś na wzór doktora Frankensteina, pragnąc raz jeszcze tchnąć w rozłożone trupie trzewia żywego ducha, ze skutkami równie tragicznymi co w angielskiej powieści. Inni, niczym wierni apostołowie, wyczekują cudownego jego zmartwychwstania, mimo że upłynęły nie trzy dni, lecz wiele dekad. Pamiętają oni przecież, czy to z niezliczonych książek, czy z mglistych wspomnień swych przodków, kim kiedyś był denat — potężny, dumny i charyzmatyczny. Raz po raz, niczym wahadło, uczucia nadziei towarzyszące początkom prób wskrzeszenia ulegają następującym zawodowi i rozpacz, kiedy to nieuchronnie okazuje się, że wszelkie wysiłki spełzły na niczym, a trup rozłożył się jeszcze bardziej. Niewielu spośród tego grona słusznie wzywało, aby dać sobie spokój — zmarłego pochować, a dać szansę nowemu życiu; nowemu początkowi. Nie jest to przeto dla nikogo tajemnicą, że śmierć oraz życie istnieją w nierozzerwalnej relacji, jeden stanowiąc zarówno przyczynę, jak i ostateczny cel drugiego i vice versa. W tym świecie wiernych i mistyków, beznadziejnych optymistów i szalonych naukowców, my postulujemy bycie grabarzem.

Trupem jest, rzecz jasna, ruch robotniczy. Przebywszy cały cykl życia, poczynając od okresu dziecięcego w postaci ruchu czartystów, poprzez liczne międzynarodówki, prężną socjaldemokrację niemiecką na przełomie XIX i XX wieku, dokonał on żywota wraz z upadkiem II międzynarodówki i rewolucji rosyjskiej. Od tego czasu mierzymy się z jego gnijącymi zwłokami, których wielu komunistów o wielkich celach i wydawać by się mogło — dobrych intencjach, nie potrafi pochować i zostawić w przeszłości. Tekst ten nie powstał zatem w celu dokonania kolejnej sekcji zwłok — jedynie podsumowania poprzednich, wyciągnięcia z nich wniosków oraz ostatecznego pozostawienia ruchu robotniczego, jak i jego niezliczonych intelektualnych macek, sięgających głęboko w umysłach wielu, które choćby w najbardziej naiwny sposób spostrzegły, że z kapitalizmem „jest coś nie tak”, za sobą.

¹ W. Szekspir. *Hamlet* [w:] tegoż, *Dzieła Dramatyczne*, t. VI, tłum. J. Paszkowski, Warszawa 1958, s. 139.

II

„Nic nie pokazuje rewolucyjnego charakteru teorii Marksa wyraźniej niż trudność w utrzymaniu jej w czasach nierewolucyjnych. [...] W nierewolucyjnym okresie wznoszącego się kapitalizmu rewolucyjny marksizm mógł istnieć tylko jako ideologia, służąc zupełnie innej praktyce. W tej drugiej formie był ponownie ograniczony przez rzeczywiste zdarzenia. Jako zwykła ideologia musiał przestać istnieć, gdy tylko wielkie wstrząsy społeczne wymagały zmiany z pośredniej na bezpośrednią ideologię współpracy klasowej dla celów kapitalistycznych”².

(Paul Mattick, *Karol Kautsky: Od Marksa do Hitlera*)

Nie istnieje bodaj trafniejsza krytyka degeneracji ruchu robotniczego, niż ta autorstwa komunistów rad³. Na potrzeby analizy relacji między celami a praktyką pochylę się nad dwoma najbardziej emblematycznymi, choć ostatecznie nierozzerwalnie połączonymi ekspresjami ruchu robotniczego — II międzynarodówką (w szczególności na myśli Karla Kautsky’ego) i partią bolszewicką.

IIa

Nie sposób zanegować, że każdy komunista, a co dopiero „Papież Marksizmu”, jakim z podziwem określany był przez swoich towarzyszy Kautsky, stawia sobie, a w przedłużeniu całemu ruchowi robotniczemu, za cel obalenie kapitalizmu, a co się z tym wiąże — zniesienie własności prywatnej, pracy najemnej i produkcji towarowej. Żyjąc, w przeciwieństwie do Marksa, w czasach wzrastającego kapitalizmu w przemysłowym sercu Europy, który jako skutek uboczny wywoływał ogólnospołeczny wzrost bogactwa na Zachodzie, warunki rewolucyjne z prawdziwego zdarzenia były trudne do wyobrażenia. Ówczesnemu żarliwemu wrogowi kapitalizmu jako kanały socjalistycznej działalności przejawiały się w gruncie rzeczy związki zawodowe, mające na celu nie tyle poprawę doli robotników, ile zapewnienie, że ich bogactwo rośnie proporcjonalnie wraz z rozwojem kapitalizmu, zwłaszcza biorąc pod uwagę imperialistyczne i kolonialne zapędy Cesarstwa Niemieckiego, a także partie polityczne (w tym przypadku SPD), które oprócz spełniania wyżej wspomnianych funkcji nosiły na swych sztandarach edukację proletariatu i realizację jego interesów na poziomie państwowym, których zwieńczeniem miało być „zwycięstwo w walce o demokrację” przez klasę robotniczą w postaci demokratycznej republiki. Nie zdziwiłoby zatem nikogo, że Karol Kautsky jako jedną z najbardziej efektywnych form walki klasowej postrzegał udział partii robotniczej w parlamencie:

„Gdzie proletaryat, jako klasa świadoma, uczestniczy w walkach o parlament (zwłaszcza w walkach wyborczych) i w parlamencie, tam i parlamentaryzm zmieniać zaczyna pierwotną swą postać; przestaje służyć tylko za środek panowania burżuazji. Te właśnie walki okazują się najpotężniejszym środkiem poruszenia obojętnych jeszcze warstw proletariatu, napełnienia ich pewnością siebie i ufnością w przyszłość; okazują się najpotężniejszym

² P. Mattick, *Karol Kautsky: Od Marksa do Hitlera*, tłum. Piotr Strębski, 2024, smp.edu.pl. [dostęp 21.08.2025].

³ Zob. P. Mattick, *Anti-Bolshevik Communism*. Monmouth 1978, A. Pannekoek, *Workers' Councils*, 2011, Marxists.org. [dostęp 21.08.2025]; K. Korsch, *The Passing of Marxist Orthodoxy: Bernstein-Kautsky-Luxemburg-Lenin*, 2009, Marxists.org. [dostęp 21.08.2025]; Tenże, *Marxism and the Present Task of the Proletarian Class Struggle*, 2009, Marxists.org. [dostęp 21.08.2025]

środkiem coraz ściślejszego spajania różnych warstw proletariatu w jednolitą klasę robotniczą i wreszcie najpotężniejszym z rozporządzalnych obecnie środków oddziaływania na władzę państwową i wymuszania na niej tych ustępstw, które w danej chwili w ogóle wymusić można; słowem, walki te dają jedną z najskuteczniejszych dźwigni, dzięki którym proletariatus może wznieść się ze swego poniżenia ekonomicznego, społecznego i moralnego”.⁴

Pozycję Kautsky’ego dotyczącą działalności klasy robotniczej w nierewolucyjnych czasach można przedstawić następująco: maksymalizacja wzrostu i znaczenia partii robotniczej i afiliowanych przy niej związków zawodowych, oczekując na polityczno-ekonomiczny kryzys, w którego momencie do przejęcia władzy przez klasę robotniczą dojdzie w sposób naturalny, biorąc pod uwagę jej ogromną organizację.⁵ Oczywiście, niewykluczone, a nawet preferowane jest przejęcie władzy drogą parlamentarną przez partię robotniczą przed rzeczonym upadkiem kapitalizmu, jak zresztą wspominał Marks w swej przemowie „La Liberte” dla Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników: „Wiadomo, że należy brać pod uwagę instytucje, obyczaje i tradycje różnych krajów i nie zaprzeczamy, że istnieją kraje — takie jak Ameryka, Anglia, a gdybym lepiej znał wasze instytucje, dodałbym do tej listy również Holandię — gdzie pracownicy mogą osiągnąć swój cel pokojowymi środkami”.⁶ Ostatecznie, obie opcje sprowadzają się do jednakowej praktyki, tj. działalności parlamentarno-związkowej skupionej na poszerzaniu własnych wpływów i przewidują relatywnie bezkrwawe „zwycięstwo” proletariatus. Można zatem rzec, że praktyka ruchu robotniczego II międzynarodówki była w gruncie rzeczy reformistyczna (walka o wyższe płace, propracownicze ustawodawstwo, poprawianie warunków życia, etc.), lecz jej teoria na pierwszy rzut oka — na wskroś rewolucyjna. Owa niezgodność praktyki z teorią okazała się w toku rozwoju historycznego symptomem głębszego problemu w ramach zarówno niemieckiego, jak i szerszego ruchu robotniczego. Najbardziej emblematyczną ekspresją tego wewnętrznego problemu jest kontrowersja na temat „herezji” Eduarda Bernsteina w ramach SPD.

„Cel ostateczny, czymkolwiek by nie był, jest dla mnie niczym, ruch — wszystkim”.⁷

Te słowa dobitnie wykładają logikę „przewrotu bernsteinowskiego”, który wzruszył z posad niemiecką socjaldemokrację na przełomie wieków. Najwybitniejsi jego teoretycy, na czele z Kautskym i Różą Luksemburg oddzielili się od Bernsteina grubą kreską, oskarżając go o porzucenie rewolucyjnego socjalizmu, antykapitalizmu oraz narzucając na niego łatkę „reformisty” naprzeciw ich łatce „rewolucjonistów”. W istocie Bernstein dokonał otwartego wyrażenia obecnej praktyki ruchu w postaci teoretycznej, co było dla większości działaczy z centrum SPD nie do zaakceptowania, mimo że prywatnie wielu pisało do niego, przekazując wyrazy poparcia i szacunku.⁸ Reformizm Bernsteina cechował się spójnością między swoją teorią i praktyką w przeciwieństwie do Socjaldemokratycznej Partii Niemiec, w której konflikt między reformistyczną praktyką a rewolucyjną teorią stawał się coraz to bardziej zaogniony, co naturalnie zaprowadziło do „zdrady” w 1914 roku, poprzez zagłosowanie za kredytami wojennymi dla

⁴ K. Kautsky, *Zasady Socjalizmu*, Kraków 1906, s. 140.

⁵ Tamże, s. 142.

⁶ Zob. K. Marks, *La Liberte Speech*, [w:] tenże, F. Engels, *On Britain*, Moskwa 1962. [dostęp 21.08.2025]. Tłumaczenie cytatu własne.

⁷ E. Bernstein, *Evolutionary Socialism*, 2017, Marxists.org. [dostęp 21.08.2025].

⁸ Zob. K. Korsch, *The Passing of Marxist Orthodoxy*, dz. cyt.

Cesarstwa Niemieckiego wraz z wybuchem I wojny światowej. Naiwnością byłoby sądzić, że praktyka radykalnie sprzeczna z własną teorią może przynieść odmienne skutki, niż sama inherentnie przewiduje wbrew hasłom i sloganom wznoszonym na sztandarach:

„Ortodoksja Kautsky’ego była w rzeczywistości sztucznym utrzymywaniem idei przeciwstawionych rzeczywistej praktyce i dlatego została zmuszona do odwrotu, ponieważ rzeczywistość jest zawsze silniejsza niż ideologia. Prawdziwa marksistowska „ortodoksja” może być możliwa tylko wraz z powrotem prawdziwych sytuacji rewolucyjnych, a wtedy taka „ortodoksja” nie będzie zajmować się „słowem”, ale zasadą walki klasowej między burżuazją a proletariatem stosowaną w nowych i zmienionych sytuacjach. Odwrót teorii od praktyki można śledzić w pismach Kautsky’ego z najwyższą jasnością”⁹.

IIb

„Socjalizm jest jedynie kolejnym krokiem naprzód od monopolu państwowo-kapitalistycznego. Innymi słowy, socjalizm jest jedynie monopolem państwowo-kapitalistycznym, który został zmuszony, aby służyć interesom całego ludu i w tym zakresie przestał być monopolem kapitalistycznym”.¹⁰

Tak oto socjalizm definiuje przywódca bolszewików, Włodzimierz Lenin, w 1917 roku. Definicja ta jest zresztą zgodna z pismami apostoła socjaldemokracji niemieckiej, Fryderyka Engelsa, który pisał następująco:

„Państwo nowoczesne jest bez względu na swoją formę w istocie swej machiną kapitalistyczną, państwem kapitalistów, idealnym kapitalistą zbiorowym. Im więcej sił wytwórczych przejmuje ono na swą własność, w tym większym stopniu staje się rzeczywistym kapitalistą zbiorowym, tym więcej obywateli wyzyskuje. Robotnicy pozostają robotnikami najemnymi, proletariuszami. Stosunki kapitalistyczne nie zostają zniesione, przeciwnie, zaostają się do ostatecznych granic. *Ale doszedłszy do tych granic zmieniają się w swe przeciwieństwo. Własność państwowa sił wytwórczych nie rozwiązuje konfliktu, ale zawiera w sobie formalny środek, możliwość jego rozwiązania*”.¹¹

W rozumowaniu obu wspomnianych teoretyków jasno wyłania się zorientowana wokół instytucji państwa koncepcja socjalizmu. Jest to zarazem dominujący pogląd pośród wszelkiej maści marksistów będących epigonami tradycji II międzynarodówki, co *de facto* obejmuje znakomitą większość domorostych „socjalistów” i „komunistów” aż do dzisiaj. Wyłania się zatem pytanie — czy takie spojrzenie na socjalizm jest słuszne? *Czym w ogóle jest socjalizm?*

Powszechne opinie w tej kwestii twierdzą, że socjalizm (rozumiany, zgodnie z Marksem, jako niższa faza komunizmu)¹² w dużej mierze sprowadza się do zniesienia własności prywatnej, która ma po skutkować powszechnym dobrobytem. Zaznacza się jednakże, że „skoku z królestwa konieczności do

⁹ P. Mattick, *Karl Kautsky: Od Marxa do Hitlera*, dz. cyt.

¹⁰ W. Lenin, *The Impending Catastrophe and How to Combat It*, 2000, Marxists.org. [dostęp 21.08.2025].

¹¹ F. Engels, *Anty-Dühring*, Warszawa 1956, s. 312. Podkreślenie własne.

¹² Por. K. Marks, *Krytyka Programu Gotajskiego* [w:] tegoż, F. Engels, *Dzieła*, t. XIX. Warszawa 1972.; W. Lenin, *Państwo i Rewolucja* [w:] *Lenin - Dzieła Wybrane*, t. II. Warszawa 1949, s. 153-252.

królestwa wolności”¹³ nie można wykonać za jednym zamachem; nie jest to zatem skok, jak twierdzi Engels, a raczej małe kroczki, sukcesywnie prowadzące do ostatecznego celu, jakim jest zniesienie kapitalizmu. Ową fazą przejściową, na którą składają się te niezliczone „kroczki”, jest w oczach marksistów dyktatura proletariatu. Zakłada ona powstanie rewolucyjnego państwa robotniczego, w którym to właśnie proletariatus stanowi władzę w celu opresji burżuazji; władza ta zresztą opisywana jest jako zupełnie harmonijna i naturalna, jako że proletariatus stanowi znakomitą większość społeczeństwa, reakcyjne zaś jego elementy — znikomą. Zarówno Marks w „Wojnie domowej we Francji”, jak i Lenin w „Państwie i rewolucji” naciskają na naukę wywiedzioną z Komuny paryskiej — mianowicie, że „klasa robotnicza nie może po prostu objąć w posiadanie gotowej maszyny państwowej i puścić ją w ruch dla swych własnych celów”¹⁴. Pogląd ten zakłada zatem, że proletariatus w ramach przejścia władzy państwowej tak naprawdę burzy ją i na jej miejsce tworzy nowy aparat państwowy, wolny od problemów skostniałej maszyny burżuazyjnej. Rzecz jasna, w żadnej rewolucji w istocie nie doszło do takiego stanu rzeczy. Lenin sam z pokornym obrzydzeniem przyznał, że bolszewicy represyjny aparat carski przejęli w całości, nie burząc zatem „pasożytniczej narośli”.¹⁵ Załóżmy jednak, że takowe przedsięwzięcie mogłoby się udać — czy cokolwiek zatem by się zmieniło?

Pochylmy się zatem nad zdumiewającym pojęciem „władzy proletariatus”. Czym jest proletariatus? Marks nigdy nie odpowiedział na to pytanie wyczerpująco, doskonałego wyjaśnienia dostarcza nam jednak Mario Tronti w swoim tekście „Klasa”:

„Klasa, klasa społeczna, nie daje się zdefiniować wprost w oparciu o jej położenie i właściwości ekonomiczne. Istnieje coś, co pośredniczy w pojęciu klasy społecznej i wykracza poza owo określenie ekonomiczne: ukazuje sposób definiowania klasy z Marksowskiego punktu widzenia, odzwierciedlający również nasz własny, czyli sposoby, w jakie po Marksie ujmowano walkę klasową, klasę jako pojęcie polityczne. Klasę nie jako kategorię ekonomiczną ani określenie socjologiczne, lecz jako pojęcie polityczne oparte na ekonomicznych przesłankach. To jej polityczne pojęcie wszelako nieustannie umyka z więzienia ekonomii”.¹⁶

Odejść należy zatem od czysto ekonomistycznej interpretacji klasy jako jedynie „stosunek do własności środków produkcji” — idąc tym tokiem myślenia, wpadamy w pułapkę bez wyjścia, bo czy zatem zatrudniony na etacie doktor, czy inżynier o miesięcznych zarobkach sięgających dziesiątek tysięcy jest takim samym proletariuszem jak pracownik fizyczny w fabryce zarabiający płacę minimalną? Tronti interpretuje Marksa, odchodząc od tego toku myśli w kierunku politycznej koncepcji klasy, opartej na „ekonomicznych przesłankach”. Wykluczone jest zarazem, rzecz jasna, bycie proletariuszem jako „biedny rentier”, ledwie wiążący koniec z końcem. Winniśmy zatem interpretować pojęcie proletariatus jako tej grupy społecznej, która podległa jest w całości kapryśnej woli kapitału, „której dola i niedola, życie i śmierć oraz całe istnienie zależne jest od popytu na pracę”¹⁷; klasę tę zatem, która w całej swej totalności życia zależna jest od kapitału, będąc w nierozzerwalnej z nim relacji walki — poddaństwa, oporu, a niekiedy - tryumfu.

¹³ F. Engels, *Anty-Dühring*, dz. cyt. s. 317.

¹⁴ K. Marks, *Wojna Domowa we Francji*, Warszawa, 1948, s. 50-51. [dostęp 21.08.2025]

¹⁵ W. Lenin, *On Cooperation* [w:] Lenin's Collected Works, vol. 33. Moskwa 1965, s. 467-75.

¹⁶ M. Tronti, *Klasa*, tłum. Stanisław Królak, 2012, Praktyka Teoretyczna. [dostęp 21.08.2025].

¹⁷ F. Engels, *Zasady Komunizmu*, 2006, Centrum Badań i Studiów Marksistowskich. [dostęp 21.08.2025]

W związku z powyższymi rozważaniami powstaje zasadnicze pytanie — jak klasa, która z samej swej definicji jest poddańcza, uwięziona w niewolniczej relacji z kapitałem, może sprawować władzę? Przeto sama koncepcja dyktatury proletariatu zakłada, że jest to *okres przejściowy*, jest to zatem, można by rzec, kapitalizm w drodze do socjalizmu, socjalizm wyłaniający się z rozkładającego się łona kapitalizmu. Socjaliści trafnie wypominają burżuazyjnej demokracji, że pomimo powszechnego prawa wyborczego, faktyczną władzę sprawuje drobna garstka reprezentantów klasy kapitalistycznej, działająca, pomimo wewnętrznych konfliktów, w imieniu całej burżuazji. W dyktaturze proletariatu sprawa ma się analogicznie — środki produkcji są „uspołecznione”¹⁸ w ramach państwa proletariackiego, które to zarządzane jest przez „rewolucyjną”, komunistyczną partię reprezentującą rzekomo interesy całej klasy pracującej. Pracownicy w dyktaturze proletariatu i socjalizmie zgodnie z wizją epigonów Engelsa nie wchodzi bezpośrednio w kontrolę środków produkcji, jak postulował Marks; wręcz przeciwnie, środki produkcji, a z nimi cała społeczna produkcja i dystrybucja zarządzane są „z góry” przez państwo i jego instytucje, jak chociażby Najwyższa Rada Ekonomiczna w rewolucyjnej Rosji czy Węgrzech:

„Centralna władza ekonomiczna jest jednocześnie władzą polityczną. Każdy opozycyjny element, który w odniesieniu do spraw politycznych lub gospodarczych chce zorganizować sprawę, inaczej niż chce tego centralna administracja, zostanie stłumiony wszelkimi środkami, jakimi dysponuje wszechmocny aparat państwowy. W ten sposób proklamowane przez Marksa Stowarzyszenie Wolnych i Równych Wytwórców staje się państwem-więzieniem, jakiego ludzkość nigdy wcześniej nie doświadczyła!”¹⁹

Proletariat formalnie jest panem własnego losu, władcą produkcji — w rzeczywistości zaś drobna grupa osób, która niegdyś może i była proletariatem, wynosi się ponad resztę społeczeństwa, zarządzając nim zgodnie ze swoją wizją. Przeciętny robotnik ma znikomy wpływ zarówno bezpośrednio w miejscu pracy, jak i na produkcję na skali całego społeczeństwa. Można zatem rzec, że pomimo „uspołecznienia” środków produkcji nadal jest niewolnikiem obcej siły, nadal jest wyobcowany — jest pracownikiem najemnym. Osoby i instytucje sprawujące rzeczywistą władzę w dyktaturze proletariatu wraz z objęciem swoich funkcji tracą poprzednią przynależność klasową, jako że stają się wyłącznymi zarządcami środków produkcji, izolując przy tym pozostałe masy, w których imieniu rządzą. Nie zdziwią zatem nikogo zbrodnicze wydarzenia w rewolucyjnej Rosji, gdzie państwowy aparat represji skierowany był nierzadko przeciwko pracownikom niezadowolonym z obecnego stanu rzeczy, zmuszonych do strajkowania w celu wyższych stawek, co dla niemożliwego do zaspokojenia w bezkresnej akumulacji kapitału państwa radzieckiego było absolutnie nieakceptowalne. W tej sytuacji nie ma mowy o fundamentalnej zmianie relacji społecznych, czy o zniesieniu kapitalizmu — raczej o jego transformacji w jedną z jego wielorakich form. Paternalistyczne, zakrawające na dyktatorskie, podejście „państwa robotniczego” do proletariatu, istniejące niezależnie od jego miłosierdzia czy okrucieństwa, jako że wynikające z jego natury,

¹⁸ „Socjalizacja jest niczym innym jak prawnym wyrazem politycznego faktu, że proletariat jest panem tylko z nazwy i jest gotów po cichu pozwalać się nadal wyzyskiwać. Tak jak „socjalistyczny” rząd jest jedynie kontynuacją starej burżuazyjnej dominacji pod sztandarem socjalizmu, tak „socjalizacja” jest jedynie kontynuacją starego burżuazyjnego wyzysku pod sztandarem socjalizmu.” (Por. A. Pannekoek, *Socialisation*, Marxists.org 1999.) [dostęp 21.08.2025].

¹⁹ Group of International Communists, *Fundamental Principles of Communist Production and Distribution*, 1990, Marxists.org. [dostęp 21.08.2025]. tłumaczenie cytatu własne.

dzieli pozornie wolne społeczeństwo socjalistyczne na dwie części: rządzących i rządzonych, nauczycieli i uczniów, oświeconych i ciemne masy²⁰ — socjalizm znosi zaś takowy podział, u którego podłoża leży autonomia wytwórców zaczynająca się od indywidualnego miejsca pracy. Pomimo niezliczonych tyrad Marksa na temat różnicy społeczeństwa (*Gesellschaft*) i wspólnoty (*Gemeinschaft*), socjaliści państwowi łączą oba te pojęcia w jedno na rzecz zniewalającego i wyobcowującego społeczeństwa kosztem wyzwolonego zrzeszenia wolnych wytwórców.

Kwestia podziału instytucjonalnego w ramach państwa czy społeczeństwa socjalistycznego wymaga głębszego rozważenia. W społeczeństwie burżuazyjnym, jak i we wcześniejszych jego embrionalnych formach (greckie polis), w ramach demokratycznej formy rządów wykształca się swoisty podział między „codziennym” życiem a życiem politycznym, w znakomitej mierze realizowanym w krótkich, oddalonych od siebie momentach, głównie w formie wyborów parlamentarnych czy prezydenckich, powtarzających się co kilka lat. Obywatel wskazuje swojego reprezentanta, oddając mu w ten sposób kompetencję do kształtowania politycznego życia w państwie, samemu izolując się od niego w wierze, że jego wybraniec postąpi zgodnie ze swymi obietnicami, na podstawie których został wybrany. Mimo że powszechne prawo wyborcze przejawia się we współczesnej narracji jako przywilej, rozsądniej byłoby traktować je jako ograniczenie przywdziane w emancypującą formę. Stanowi ono swoiste dobrowolne wyrzeczenie się od uczestnictwa w życiu politycznym, równoznaczne z oddaniem władzy nad swoim losem komuś innemu. Zarzut, wskazujący niezależne inicjatywy obywatelskie jako formę partycypacji politycznej jestem skłonna określić ponurym żartem, którego sprawczość jest znikoma, służący zamiast tego w znakomitej mierze w celu wywarcia złudnego wrażenia u jego uczestników, że rzeczywiście mają oni jakikolwiek wpływ na życie swojej wspólnoty. Skłaniam się zatem do stwierdzenia, że esencją demokracji jest owo wyrzeczenie się własnej sprawczości nad swoim politycznym życiem, które przechodzi w ręce wyspecjalizowanych w tym celu instytucji, np. parlamentu czy zdegenerowanych rosyjskich rad. Demokracja bezpośrednia nie wymyka się problemom demokracji *sensu largo*, jako że sama ostatecznie zawiera się w ramach wytyczonych przez instytucje państwa burżuazyjnego i ostatecznie to właśnie do instytucji niezmiennie się odwołuje — jako przykład może posłużyć tutaj polska obywatelska inicjatywa ustawodawcza, która trafia do ostatecznego rozstrzygnięcia do parlamentu, nierzadko lądując tamże w „zamrażarce”. Radziecki robotnik był zatem tak samo odizolowany od politycznego życia, ergo od współtworzenia życia swojej wspólnoty jak przeciętny robotnik w kapitalistycznym państwie.

„Można powiedzieć, że demokracja istnieje wszędzie tam, gdzie nie jest ona bezpośrednio organizowana przez wspólnotę, ale gdzie istnieje formalna struktura, która pośredniczy w skutecznym tworzeniu społecznej wspólnoty jako wspólnoty politycznej i warunkuje ją. Dzieje się tak we wszystkich stałych organizacjach, które zakładają istnienie struktury, zasad, programu, zwyczajów itp. Jednocześnie organizacje te, w ramach kapitalizmu, zakładają ogólny rozdział między władzą polityczną a życiem codziennym, jednostkami życia a jednostkami organizacyjnymi władzy — nie można przeskoczyć globalnej struktury spo-

²⁰ „Materialistyczna teoria, że ludzie są wytworami warunków i wychowania, że więc zmienieni ludzie są wytworami innych warunków i zmienionego wychowania, zapomina, że warunki są zmieniane właśnie przez ludzi i że sam wychowawca musi zostać wychowany. Przeto dochodzi ona siłą rzeczy do tego, że dzieli społeczeństwo na dwie części, z których jedna jest wyniesiona ponad społeczeństwo.” (Zob. K. Marks, *Tezy o Feuerbachu* [w:] tenże, F. Engels, *Dzieła t. III*, Warszawa 1961, s. 6.)

łączeństwa kapitalistycznego. Uczestnictwo w nich, a zatem i władza jednostek, które są ich członkami, jest ograniczona przez przestrzeganie tych wzorców i podziałów. Jednostki zewnętrzne nie mają bezpośredniej władzy nad tymi stabilnymi organizacjami”.²¹

W celu zakończenia powyższych rozważań pozwolę sobie nakreślić poniżej wynikające z nich fundamentalne wnioski:

Po pierwsze, sądząc po tragicznej historii II międzynarodówki, możemy stwierdzić, że istnieje bardzo silna więź między proklamowaną przez dane ugrupowanie teorią, a rzeczywistą praktyką. To właśnie praktyka definiuje teorię i cele, a nie odwrotnie; w wypadku rozziwu między nimi niezawodnie zwycięży praktyka, z której wypływa dostosowana do jej kształtu nowa, autentyczna teoria.

Po drugie, wbrew engelsowskiej teorii socjalizmu zorientowanej wokół instytucji państwa i państwowego monopolu, z której inspirację czerpali m.in. Kautsky, Hilferding, Otto Bauer, Neurath czy Lenin, należy przyjąć, że socjalizm bezsprzecznie nie może mieć nic wspólnego z państwem, jako że, będąc tzw. wolnym zrzeszeniem równych wytwórców, owi wytwórcy muszą, jako współnictwo wolnych, niezależnych jednostek, bezpośrednio kontrolować środki produkcji, a wraz z nimi cały swój los, całe swoje życie. W momencie, w którym pracownik musi poddać się dyktatom z góry, kiedy pracownika od środków produkcji dzieli instytucja państwa i stosunek władzy, pracownik nie jest wolny, a komunizm pozostaje nadal w niemożliwie dalekiej przyszłości. Wytwórcy wyzwoleni od państwa, instytucji i władzy w ogóle, będący panami swojego losu — oto esencja komunizmu.

Po trzecie, już w samej definicji proletariatu wykluczona zostaje możliwość sprawowania przez niego jakiegokolwiek władzy. Naprzeciw popularnej narracji krzewionej przez zwolenników państwowego socjalizmu, dyktatura proletariatu jest zaledwie dyktaturą nowej klasy rządzącej — „ludowej burżuazji” — ukonstytuowanej w wyniku przejęcia przez nią władzy na plecach rewolucyjnych robotników. Proletariat nie może mieć na swym celu przejęcia władzy, gdyż cały proletariat nie może rządzić jednocześnie, zamiast tego proletariat musi przestać być proletariatem, musi być kontrapodmiotowy, znieść siebie samego jako klasa — oczywistą zaś drogą do rzeczonego zniesienia jest zaprzestanie funkcjonowania przez ogół proletariatu jako proletariat, czyli natychmiastowa rewolucyjna socjalizacja stosunków społecznych w obliczu subiektywnie postrzeganego rozpadu kapitalizmu.

III

„Rewolucjonista nie może nie stać od czasu do czasu »poza światem«. Wierzyć, że rewolucyjna praktyka, wyrażona w niezależnych działaniach robotników, jest zawsze możliwa, oznacza paść ofiarą demokratycznych iluzji. Ale trudniej jest stać „poza tym światem”, ponieważ nikt nie może wiedzieć, kiedy sytuacja się zmieni, a nikt nie chce być pominięty, gdy zmiany nastąpią. Spójność istnieje tylko w teorii. Nie można powiedzieć, że teorie Marksa były niespójne; można jednak powiedzieć, że Marks nie był konsekwentny, tj. że on również musiał oddać szacunek zmieniającej się rzeczywistości, a w czasach nierewolucyjnych, aby w ogóle funkcjonować, musiał funkcjonować w sposób nierewolucyjny”.²²

(Paul Mattick, *Karl Kautsky: Od Marksa do Hitlera*)

²¹ R. Ferreira, 2011, *Beyond Democracy*. Libcom.org. [dostęp 21.08.2025]. Tłumaczenie cytatu własne.

²² P. Mattick, *Karol Kautsky: Od Marksa do Hitlera*, dz. cyt.

Pogrzebaliśmy dawno już rozłożone zwłoki ruchu robotniczego: zasypaliśmy dziurę, postawiliśmy nagrobek i odprawiliśmy mszę. Co teraz?

W tym kontekście powyższe słowa Paula Matticka przejawiają się dla wielu entuzjastycznych komunistów jako nader przygnębiające. Realia życia w Polsce, w znakomitej mierze zintegrowanej z pierwszym światem i jego praktyką międzynarodowego wyzysku, są niezaprzeczalnie nierewolucyjne. Na skali globalnej warunki życia są tu wysokie, pracownicy z przepracowania umierają nie w *sweatshopach*, tylko co najwyżej w biurach, a przeciętnego robotnika, w przeciwieństwie do jego XIX-wiecznego odpowiednika, stać na buty bez dziur i chleb bez trocin. Idąc za Marksem, to właśnie obiektywne warunki — m.in. ubóstwo, *austerity*, wojna — przyciskają proletariat do ściany, zmuszając go do działania i krzycząc zarazem „Hic Rhodus, hic salta!”²³ Określenie, gdzie leży rzeczony Rodos, nie leży w gestii socjalistycznych aktywistów, mimo że bardzo pragnęliby, aby było inaczej. Każde, wiecznie nieaktualne Rodos konstituuje się w samym żywiołowym i pełnym napiętości życiu ludzi luźnych, pracowników najemnych, kognitywnych i reprodukcyjnych, którzy jednocześnie są kapitałem tylko na tyle, na ile kapitał jest nimi. Pytanie brzmi zatem: „co robimy?”.

Niektórzy, na wzór krytykowanego przez maoistów *tailizmu*, utrzymują, że we wszelkiej działalności robotników, przede wszystkim w formie walki związkowej, można dostrzec wyłaniającą się świadomość klasową, klasę-w-sobie przeradzającą się stopniowo w klasę-dla-siebie, przez co zasługuje ona na „krytyczne” wsparcie ze strony komunistów. Pragnę argumentować przeciwnie: formy walki klasowej, które mają miejsce w zupełności w porządku i granicach państwa burżuazyjnego stanowią w esencji działalność klasy robotniczej jako klasy-dla-kapitału, kapitału, jaki reprezentują — kapitału zmiennego. Desperackie starania o wyższe płace, czy to w zakładzie pracy, czy w parlamencie, stanowią zaledwie opór kapitału zmiennego przeciw dominacji kapitału stałego; mają na celu opóźnienie żarłocznej tendencji do progresywnego zwiększania się kompozycji organicznej kapitału, która kosztem subiektywnego aspektu kapitału, a zatem siły roboczej, nierozzerwalnej od samych robotników, umożliwia wzrost obiektywnego aspektu kapitału. Trudno zatem zaprzeczyć, że współczesne, choć trwające już od dekad przejawy walki klasowej zostały w całości zintegrowane w system kapitalistyczny, stając się jego nieodłączną częścią — stanowiąc, można by rzec, mechanizm kontrolny dla pierwotnie pozbawionego ograniczeń dążenia totalnego społecznego kapitału do niekończącej się samowaloryzacji.

Spontaniczny opór robotników zarówno wobec eksploatacji obdartej momentami z pozoru „Wolności, Równości, Własności i Benthamu”²⁴ cechującego stosunek pracy najemnej, jak i przejawiającej się w każdym aspekcie życia dominacji kapitału przyjmuje różnorodne formy: na skali zbiorowej są to m.in. dzikie strajki, okupacje czy dobra wspólne, na poziomie indywidualnym można zaś wskazać lenistwo w pracy (kradzież czasu—*time theft*), kradzież ze sklepów, a nawet przemoc wobec zatrudniającego. Choć niemożliwym jest, rzecz jasna, wyzwolić się całkowicie od totalizującej relacji kapitału w spo-

²³ „Rewolucje proletariackie natomiast — rewolucje dziewiętnastego stulecia — ustawicznie same siebie krytykują, wciąż przerywają swój własny bieg, nawracają do tego, co już na pozór zostało dokonane, by to samo rozpocząć od nowa, z okrutną dokładnością szydzą z połowiczności, słabości i niedołęstwa swych pierwszych poczynań, zdają się obalać przeciwnika po to, tylko by zaczerpnąć świeżych sił z ziemi i urosłszy w potęgę, znów powstał przeciw nim, wciąż się cofają przerażone bezgranicznym ogromem własnych swych celów, póki nie wytworzy się sytuacja uniemożliwiająca wszelki odwrót i same okoliczności zawołają: Hic Rhodus, hic salta!”. (K. Marks, *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Warszawa 1949.)

²⁴ K. Marks, *Kapitał*, t. I. [w:] tegoż, F. Engels, *Dzieła*, t. XXIII, Warszawa 1968, s. 203.

leczeństwie, robotnik może przez takie działania, choćby na chwilę — być, po raz pierwszy w życiu, człowiekiem. Odwrócona jest zatem słynna sentencja Marksa, według której w społeczeństwie kapitalistycznym dla pracownika najemnego „to, co zwierzęce, staje się ludzkie, a to, co ludzkie, zwierzęce” — robotnik przez moment staje się wolnym podmiotem, jednym ze swym *gattungswesen*²⁵.

Nie sposób tutaj nie wspomnieć o koncepcji autonomii organizacyjnej, ściśle związanej z wcześniejszymi rozważaniami odnośnie podziału instytucjonalnego w ramach zarówno ruchu robotniczego, jak i państwa. Klasa robotnicza nie może pozwolić na zakucie się w ciasnych kajdanach organizacyjnych form, które tworzą i reprodukuja stosunki władzy istniejące w społeczeństwie kapitalistycznym. Organizacja taka nie może mieć liderów i *rank-and-file*, musi być, jak pisze Roi Ferreiro²⁶, w istocie ochłokratyczna. Oznacza to, że członkowie bezpośrednio podejmują decyzje, nie oddając ich w ręce alienujących ich od własnej sprawczości instytucji; bezpośrednio konstytuują oni wspólnotę, które żyje i umiera wraz ze swoimi członkami, nie uzyskuje zatem niezależnej od jej części składowych egzystencji. Swoboda proletariatu do samoorganizacji swoich form walki klasowej jest jednym z najważniejszych filarów autonomii klasy robotniczej; pominięcie jej przez dawne partie i związki zawodowe od samego początku zwiastowało ich upadek. Pytanie, czy jesteśmy zdolni do „formowania struktury nowego społeczeństwa w skorupie starego”²⁷, muszę pozostawić bez jasnej odpowiedzi. Praktyka wielokrotnie pokazała nam, że nawet najbardziej radykalne, antykapitalistyczne organizacje spotkały się z jednakowym losem — wchłonięcia w totalizującą strukturę niemożliwie elastycznego kapitalizmu. Pomimo ich niezliczonych zrad, na polu walki zawsze pozostawali sami robotnicy.

Zadaniem grabarza jest pochowanie zwłok. Nie jest on księdzem czy kapłanem, nie pragnie przewidywać dalszych losów duszy zmarłego, wyzwolonej z cielesnej powłoki. Jest zainteresowany jedynie praktyczną terażniejszością, nie śmie patrzeć w przyszłość. Zostawiliśmy przeszłość, tradycja wszystkich zmarłych pokoleń nie ciąży już na naszych umysłach jak zmora, ale przed nami nie leży przetarta ścieżka. Błądzimy w ciemnej nocy, która niepostrzeżenie ogarnęła nas po nadwyraz długiej uroczystości pogrzebowej. Daleko, za horyzontem, który niemal w całości przysłonięty został przez gęsty las, tli się żar ogniska. Pojedyncze isierki, unoszące się na wietrze, delikatnie rozjaśniają nieprzeniknioną ciemność. Nie pozostaje nam nic innego, niż iść za ich śladem, mimo iż nie wiemy, czy doprowadzą nas do upragnionego ciepła. Wyłoniwszy się z cienia, nasze ciała, wcześniej stopione w bezkształtną jedność, odzyskują utraconą odrębność. Pierwszy blask ogniska na twarzy jest równoznaczny z wyzwoleniem. Jesteśmy grabarzami, ale nie ludźmi — i to właśnie ludźmi pragniemy się stać.

²⁵ W konwencji polskiej *Gattungswesen* jest tłumaczone jako „istota gatunkowa” (zob. K. Marks, *Praca Wyobcowana* [w:] tegoż, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne 1844 roku*, przeł. Konstanty Jajdzewski, Warszawa 1960).

²⁶ R. Ferreiro, *Beyond Democracy*, dz. cyt.

²⁷ Zob. *Preamble to the Constitution of the Industrial Workers of the World*, www.iww.org/preamble/ [dostęp. 21.08.2025]

SZYMON ALEKSANDER

Prolegomena do pojęcia wolnych ptaków

W dobie triumfu CCRU, a zatem rozpoznania możliwości nieskończonego trwania kapitalizmu, będącego jednocześnie nowoczesnym wyrazem i warunkiem władzy suwerennej, narzuca się pytanie o możliwość bytu społecznego, który w przestrzeni społecznej nie wymaga tego samego uwarunkowania, co uogólniona struktura. Niech ogólnym pojęciem, reprezentującym takie wyjątkowe stany rzeczy w procesie konstrukcji relacji społecznych, zostaną *wolne ptaki*. Kwestia owych zdaje się być niedostatecznie rozpoznana i wytłumaczona, wszak jedyne powstałe do tej pory próby ujęcia charakteru wolnych ptaków w neo-kapitalistycznej¹ formacji ograniczyły się do szczątkowej analizy performowanej rekonstrukcji systemów. Rozpoznanie ich na tym gruncie zapoczątkowane zostało przez Michaela Hardta oraz Antonio Negriego² i choć jawi się jako niewystarczające, to stanowi adekwatny punkt wyjścia dla możliwych badań wokół wykluczonych. To, co według autorów *Imperium* okazało się szczególne w występowaniu owego zjawiska (dla nich reprezentowanego przez biedotę), jest opór wynikający jako syntetyczny przymiot. Są to w końcu byty bez ziemi, bez dóbr, cieleśnie transformowane i zmuszane do różnych aktywności, a jednocześnie zawierające w sobie niezachwiany diagram³, ahistoryczną autopojetyczność i poprzedzający władzę suwerenną warunek wszelkiego rozwoju — to życie, które pozwoli sobie określić mianem *czystego*. To w końcu podmiot, który występuje zawsze. Niezależnie od trybu produkcji, jawi się jako skutek transformacji czy realokacji dóbr, kapitału. Zawsze jest siłą, która niezależnie jak ujednoliconą, (w końcu może to być zarówno człowiek, który w kryzysie stracił wszystko, kapitał zmienny, który nigdy nie miał niczego, jak i chociażby wielopokoleniowi mieszkańcy slumsów), nigdy nie poddaje się unicestwieniu. Nieważne ile osób ma umrzeć, zostać zabitych na rzecz wzrostu PKB, biedota rekonstruuje się wobec wskaźników sukcesu jako przegrani, jako przypływ transformacji z zewnątrz (ci, którzy oddali wszystko i zostali skazani na margines, a do tego fale migrantów, zmiany klimatu) — jest diagramtycznym elementem wszelkiej struktury władzy, wyrażającej opór wobec niej i określającej jej granice. Nie znaczy to, że sama w sobie jest produktywna — istotnie niczego nie tworzy, lecz jedynie naraża na potencjałe straty, na niezadowolenie, a tym, co integruje ją w całość społeczeństwa to konsumpcja. Dlatego kapitalizm nie musi rozróżniać biedoty — zauważa jedynie konieczność konsumpcji i *ad infinitum* integruje ją w kapitał zmienny, pracowników na czarno itp. Uznaje ich ludzkość, żeby uniemożliwić nadejście tego, co przekracza wygodną rekonpozycję *status quo*. Objawia się to zatem w jeden jeszcze sposób — wraz z bogaceniem się biedoty, Imperium będzie mogło więcej, bo może więcej zintegrować (a moc władzy suwerennej w końcu zależy od mocy składowych⁴). Dlatego

¹ Wszak każdy kapitalizm ostatecznie jest neo-kapitalizmem. Nigdy nie zachowuje ujednoliconej formy podziału pracy i struktury sprawowania władzy, bo rozprasza informacje o strukturze, na której zgłiszczach wyrasta. Nawet jeśli posiada swoje skrzyżowanie, do którego inne formy kapitalizmu się odnoszą (ot choćby Stany Zjednoczone Ameryki, które są centrum dla ekwiwalentów towarowych przez hegemonię dolara), to wciąż na nim nadbudowuje formacje społeczne będące mieszkanką czy zróżnicowaniem (zob. G. Deleuze, F. Guattari: *Tysiąc plateau: Kapitalizm i schizofrenia*, t.2, T. zbiorowe, Warszawa 2015, s. 23-24).

² M. Hardt, A. Negri: *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005, s. 173-175.

³ Diagram rozumiem jako autopojetyczną maszynę abstrakcyjną, zob. przyp. 17.

⁴ B. Spinoza, *Traktat polityczny*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 2, tłum. I. Halpern, Warszawa 1916, s. 363-365.

też, istotnie, „biedota jest [...] podstawą rzeszy”⁵.

Wszelkie analogiczne ujęcia tej problematyki, kierujące swoją uwagę na najbardziej uciskanych, traktowanych poddańczo w strukturze społecznej, z reguły odwracały wzrok od niewygodnej resztki, rezygnując z podjęcia nad nią refleksji. W ramach rekurencji zamkniętych modeli, które muszą unikać ujawniających się w systemie dziur, przez które on sam mógłby rozrastać się na zewnątrz⁶ i zmieniać w czasie (to wszak naraża zarówno tradycyjnych marksistów, jak i teologów politycznych, na konfrontację z własnymi przeoczeniami i tym samym na krytyczną autorefleksję), podejmuje się próby zmarginalizowania i ośmieszenia tego fenomenu przez zamknięcie go w kategoriach „lumpenproletariatu”. Pozostałości te jawią się natomiast jako najbardziej bezpośrednia forma wyrazu autonomicznej, czyli nieposiadanej, koniecznej i przekraczającej dychotomię produktywnej-nieproduktywnej⁷ formy życia. Prolegomena do przyszłych badań wokół owego pojęcia, pochodzącego jeszcze ze średniowiecznego prawa niemieckiego, zorientowana jest na pogłębienie rozumienia statusu wolnych ptaków, wykazanie w jaki sposób *reszka*, opisywana przez Hardta i Negriego, otrzymała możliwość epokowej transycji i utrzymała swój status w sposób post-prawny w społeczeństwie kapitalistycznym.

Podstawą rzeszy jest wolność. Jej specyficzne pojęcie, prowadzące do ukształtowania pojęcia naturalnego bytowania człowieka, posiada swój początek w średniowiecznym prawie niemieckim, z racji, że wyróżniało ono szczególnie status *wolnego*. Choć ten rozumiany był przede wszystkim jako podstawa istnienia narodu (zasadniczo podstawa dla praw nobilew⁸), to pełnia wolności obywatela związana była z możliwością nieposiadania gruntu. Bo o ile obwarowaniem prawa człowieka do uczestnictwa w instytucjach była posiadana własność, której konieczne minimum określano w sposób arbitralny, to w przypadku prawnego oddania ziemi dla wspólnoty za symboliczne cztery fenigi⁹, tenże znajdował się w stanie zupełnej wolności, czyli migracji. Wciąż posiadał status człowieka równego z obywatelami i pełne prawo do korzystania z dóbr wspólnoty, aż do legalnego z niej wykluczenia. Innymi słowy, wspólnota wolnych ludzi była gwarantem wolności i możliwości egzekwowania statusu, sama sprawowała swoje instytucje i była, wbrew temu, co zrazu mogłoby się wydawać, społecznym oporem względem uwiązanych statusem do konkretnych obowiązków nobilew i chłopów. Nie oznacza to jednak ich absolutnej wolności, mówimy wszak jedynie o wolności w przestrzeni władzy suwerennej. Wciąż spoczywał na nich instytucjonalnie regulowany obowiązek ochrony wspólnoty, toczenia wojen, płacenia podatków i egzekwowania prawa. Wynikał on jednak z charakteru wzajemnej kooperacji w ramach ochrony własnej wspólnoty i z troski o jej korzyści, a nie w celu bogacenia się przemocą. Pozwolę sobie zatem określać od teraz ten status mianem *wolnego obywatela*.

Człowiek wolny, zdecydowawszy się opuścić wspólnotę, pozostawał traktowany w jej ramach *de facto* bez zmian. Status jawił się inaczej, kiedy mówimy o podróżowaniu przez rozległe tereny Rzeszy. W takim wypadku człowiek otrzymywał specyficzny status wędrowca, czy właściwie *obcego*, mającego

⁵ Tamże, s. 173.

⁶ Piszac o tym, mam na myśli dosłownie rozrastanie zasięgu systemu na zewnątrz, utrzymywanie jej pod wpływem. Przez zewnątrz mam na myśli bytujący zbiór zjawisk, faktów i pól, na których te mogą się objawiać. W związku z tym sensu zdania nie oddawałyby konstrukcje jak: „na zewnątrz” lub tym bardziej „wystawiać się na zewnątrz”.

⁷ Działanie na jeden z dwóch sposobów, jak ustaliliśmy, jest warunkowym predykatem dyspozycyjnym.

⁸ Przez prawa nobilew mam na myśli prawo do samodzielnego władania oraz posiadania ziemi, armii etc. (zob. J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, Getynga 1828, s. 290).

⁹ Tamże, s. 287.

dalej pełne prawo do korzystania z instytucji, ale tylko w przypadku koniecznej obrony własnego dobra. Co więcej, wszyscy wolni wędrowni otrzymywali przywilej gościny i opieki, szczególnie w przypadku, gdy zmuszeni byli do dalszego marszu. Nawet jeśli takowemu nie przysługiwały wszystkie przywileje do uczestniczenia w instytucjach, to z całą pewnością można stwierdzić, że był wolny tak, jak to tylko możliwe w zakresie określenia swojego statusu przez prawo. Przysługiwała mu w końcu tylko pozytywna wolność, którą sam sobie wyznaczał w zgodzie z Imperium. Jednocześnie *obcy* był elementem szczególnie kontrproduktywnym dla społeczeństwa. O ile z jednej strony przysługiwały mu znaczące przywileje, to jednocześnie pojawiały się próby ich regulacji, chociażby w formie wyznaczania dróg stanowiących jedyne dostępne wędrowcom szlaki. Jeśli nie mieścił się w ich granicach, to istniała możliwość rozpoznania go jako potencjalnego złodzieja czy ogólnie przestępcę. Nic dziwnego — to właśnie on stwarzał zagrożenie wtargnięcia inności we władzę, przypływu nowych modeli zarządzania. Spotkanie z *obcym* oznaczałoby bowiem wystawienie na ciągłą produkcję, tworzenie *novum* z obczyzny, *ex definitione* skrajnie kontrproduktywnego w ramach konsolidacji scentralizowanej i jednolitej władzy (wszak *obcy* takową porzuca). Mimo wszelkich obowiązków szacunku i szczególnie przyzwoitego traktowania, kiedy nikt nie patrzył, status *obcego* funkcjonował jako zagrożenie dla społeczności — jako nieproduktywny i niepotrzebny.

Obraz dwóch drastycznie różnych form średniowiecznej niemieckiej wolności, bo jednej systemowo produktywnej i drugiej, uregulowanej nieproduktywnej, odkrywa jednocześnie wyjątkowo liniowy sposób kreowania społeczeństwa: stabilizacji przez marginalizację tego, czego prawo według własnych zasad nie może skontrolować. Pierwszymi ośrodkami władzy, które zostały tym dotknięte, były właśnie te wędrowne. Jeśli z kolei nie może pojawić się ruch różnicujący, czy wahania w mocy władzy, to w następstwie mówimy o niczym innym, jak ruchu centralizującym pomniejsze ośrodki władzy (w końcu, tak długo, jak istnieje biedota, czyli ci, którzy potrzebują zmian, to w strukturze ekonomii politycznej zachodzić musi szersza dystrybucja dóbr i przekształcenia form zarządzania — w przeciwnym wypadku dochodzi bowiem do buntu) jeśli te nie wychodzą z pozycji jej negacji (co niewątpliwie z kolei robią wędrowni z tej racji, że wykorzystując jej normy, samemu nie wnoszą do niej wartości). Ich szczególność zdaje się ważna dla zrozumienia wzmocnienia władzy mieszczaństwa w Niemczech i przywiązania do wzrostu produktywności miast, skuteczności ich funkcjonowania, a w następstwie — możliwości usuwania różności i dążenia do ujednolicenia społeczności. Istotnie, historia Rzeszy okazuje się historią usuwania tego, co ahistoryczne — przemocowej terytorializacji¹⁰.

W takim wypadku obserwujemy postępujące wykluczenie tej strony wolności, która okazała się zagrożeniem dla produktywnego aspektu społeczeństwa. Jednakże ograniczenie pola działania *obcych* z całą pewnością nie przyniosło oczekiwanych skutków w wykluczeniu tego, co nieproduktywne i przynoszące korzyść tylko w indywidualnym zakresie jednostek. Wprowadzenie szczególnego statusu miało zająć jeszcze wieki, bo choć pojęcie pierwszy raz pojawiło się w bamberskim kodeksie karnym roku 1507, to było ono stosowane tylko wobec morderców. Przełomem okazał się dopiero terezjański kodeks karny, który wprost określił *wolnych jak ptak* jako postępujących najgorzej, koniecznych do potępienia i wyrzeczenia się przez prawo. W gruncie rzeczy stali się tym, co zagrażało porządkowi państwa, szcze-

¹⁰ Mówiąc o terytorializacji, mam na myśli formę takiego zróżnicowania, które konsoliduje porządek zmian w stanach rzeczy, uogólniając je do wymiennych elementów struktury i warstw, zbudowanych z relacji substancji, formy, wyrażenia i treści (zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau: Kapitalizm i schizofrenia*, t. 2, tłum. zbiorowe, Warszawa 2015, s. 47-86).

gólnym rodzajem przestępców, bo tymi skazanymi na wolność, którzy nie mogli być uwzględnieni przez władzę; stali się anty-władzą *per se*. Wszak *wolny ptak* nie wyrastał z żadnego *stasis*, z żadnych form podziału i wprowadzenia w prawo przez wykluczenie. Zamiast tego wyrósł właśnie na gruncie owych dwóch reżimów wolności, jako ten, który musi tworzyć, by przeżyć, a jednocześnie zmuszony jest do ciągłej podróży i poszukiwań — wszak żaden człowiek nie patrzył na niego, jak na ciało ludzkie. Ba! Szczególną formą śmierci *wolnego ptaka* w Tereźjanie było rozerwanie przez, właśnie, ptaki. *Vogelfrei* został właściwie zinkorporowany w naturę. Przez scharakteryzowanie go jako elementu produkcja zła, od którego porządek się odróżnia, a następnie utożsamienia jego zachowań z przyrodą, i ta została potępiona. Wolne ptaki stały się symbolem nieuporządkowania, chaotycznej wolności, z którą porządek nie chce mieć nic wspólnego. Nie walczy z nią wprost, zwyczajnie nie dopuszcza jej do siebie w żaden sposób. Zatem istotnie to status, który tylko dla siebie wytwarza wolność, a przez negację wszelkiego innego porządku produkuje opozycję reżimów. Równocześnie zanikało w prawie pojęcie *obcego*. Wolny obywatel stał się upolitycznionym, umoralnionym wolnym ptakiem.

„A man may see how this world goes with no eyes. Look with thine ears: see how yond justice rails upon yon simple thief. Hark, in thine ear: change places; and, handy-dandy, which is the justice, which is the thief?”¹¹

Władza zatem doprowadziła do stworzenia systemowej formy wolności — wolnym nie był już ten, kto miał prawo wyrwać się z reżimu i wybrać własny kierunek, korzystając z dóbr tego świata. Wolnym stał się ten, kto podlegał reprodukcji systemu. Obserwujemy więc wykształcenie się przynajmniej pozornie opozycyjnego charakteru legalnego obywatela, który był produktywnym aspektem systemu z jednej strony, a z drugiej *wolnego ptaka*, który stał się produktywnym elementem natury, a z którego można było zrobić wszystko, wykorzystać go jak tylko się chciało, ale zdecydowanie poza wszelkim porządkiem. Ten ostatni został jednocześnie wystawiony na kres swojej produktywności, czyli na zostanie całkowicie wykorzystanym, zjedzonym, oddanym w ręce *autopoiesis* przyrody. Takie ułożenie aktantów u schyłku feudalnego modelu funkcjonowania społeczeństwa sprawia, że wolne ptaki odpowiadały (i zdaje się, że odpowiadają dalej; dlaczego jakaś cecha ciała opartego o zewnętrzny i stały diagram miałyby się zmienić?) określonym ustrukturyzowanym reżimom na pytanie „co jest poza nami?”, wyznaczając zarówno sfery, które władza suwerenna musiała skontrolować, ot choćby wędrowanie, jak i te, o których musiała zapomnieć, by nie wpaść w spiralę destrukcji (uwzględnienie *obcego* w suwerennym systemie pozwala na jego nieskończone mnożenie się i ograniczenie działania państwa¹²). Pomimo pozornej opozycji, okazuje się, że ptasia wolność stanowi¹³ inną twarz uniwersalnej politycznej wolności, jest warunkiem tej samej wolności, tyle że ze specyficznym statusem społecznym osoby wyzwolonej do skrajności. Wolne ptaki to potencjał różnicujący możliwą wolność. To istotnie występek, więc również marnowanie tego,

¹¹ W tłumaczeniu Leona Ulricha fragment ten brzmi: „Co? Czy oszalałeś? Człowiek może widzieć, jak świat ten idzie, bez pomocy oczu. Patrz uszyna. Czy widzisz, jak ten sędzia wymyśla nad tym głupowatym złodziejem? Słuchaj teraz, co ci powiem do ucha: zmień miejsca, a zgadnij zgadula, który sędzia, a który złodziej” (W. Shakespeare, *Król Lear*, tłum. L. Ulrich, Warszawa 2016).

¹² Zob. B. Spinoza, *Traktat polityczny*, dz. cyt., s. 358-366, 465.

¹³ Pozwalam sobie na użycie w tym miejscu czasu teraźniejszego, ponieważ obca diagramatyka konstruująca przedmiot, nawet w ramach systemu, nie ma powodu się zmienić, jeśli jej wyrażenia zachowują ciągłość. Nieadekwatne byłoby mówienie o niezachowaniu ciągłości, jeśli do konkretnych zmian systemowych dochodzi w ramach jednego procesu historycznego, a wolne ptaki są jego ahistoryczną resztką.

co aparat społeczny może wykorzystać, a nawet kwestionowanie jego zupełności. Jest to jednak występ, którego byt przynajmniej przedmiotowy formy władzy muszą zaakceptować. Mianowicie on jako najsprawiedliwsze prawo natury pozwala im na sprawiedliwość¹⁴. Należy również zaznaczyć, że wolny jak ptak nie musi być materialnie istniejącym człowiekiem — to także widmo statusu niepożądanego wolności, umożliwiające konstytucję reżimu wolnych obywateli przez selekcję swobód i obowiązków.

Można mówić zatem również o kształtowaniu się reżimów biowładzy nie tyle przez samo nieuznanie przez prawo (jak dzieje się to chociażby z *człowiekiem świętym*¹⁵), ile na drodze uznania warunku swoich wolności jako transcendentnego, obcego świata „bez ochrony”, którego cechy trzeba rygorystycznie wyselekcjonować i następnie przypisać wyższym warstwom społecznym. Co więcej, status wolnego obywatela był inherentnie związany z wystawieniem własnej autonomii na śmierć właśnie poprzez wyodrębnienie elementów pierwotnej wolności, których politycznie trzeba się pozbyć. Tym, co pozostało jako najbardziej indywidualne, tj. wyróżniające wolnego, było noszenie broni¹⁶. Człowiek w określonej Rzeczypospolitej mógł chronić swojej wolności tylko pod warunkiem, że stawia się do ochrony wspólnoty. Zatem zdaje się, że wolność była selekcjonowana na gruncie zdolności do obrony wspólnoty, a nie faktycznego zagwarantowania swobód. Był to krok w stronę pośredniego wymuszenia samokontroli u obywateli. Jednocześnie, ustrukturyzowana wspólnota w całości przejęła rolę diagramatycznej abstrakcyjnej maszyny¹⁷, odbierając zdolność do autonomicznego istnienia w świecie. Pojęcie wolnych ptaków stało się innym światem i widmem genezy wolności.

Zlikwidowanie owego pojęcia w prawie nadeszło niedługo później, bo już z „Józefiną”¹⁸ roku 1787. Nie znaczy to, że zniknęło zupełnie jako status. Niewątpliwie, obowiązywało dalej jako forma zła i absolutnej amoralnej wolności. Wszak wolnym ptakiem był Mefistofeles:

„Siebel: Zauberei! Stoßt zu!	„Zybel: To czary! Nacierać!
Der Kerl ist vogelfrei!	Ten facet to wolny ptak!
(Sie ziehen die Messer	(Wyciągają noże i rzucają się na Mefistofelesa.)
und gehn auf Mephistopheles los.)	Mefistofeles: (Z poważnym gestem.)
Mephistopheles: (mit ernsthafter Gebärde.)	Złudny obraz i słowo
Falsch Gebild und Wort	Przemieniać czas i przestrzeń, i ich sens!
Verändern Sinn und Ort!	Bądźcie tu i tam!” ¹⁹
Seid hier und dort!” ²⁰	

¹⁴B. Spinoza, *Traktat polityczny*, dz. cyt., s. 358-363

¹⁵Przez człowieka świętego mam na myśli byt społeczny ukonstituowany na gruncie włączenia w prawo przez wykluczenie z niego. Prawo określa swój stosunek do niego, tworząc granicę (lub podział) między życiem politycznym, czyli ludzkim i zaangażowanym obywatelsko, a życiem nagim — wykluczonym, sakralnie zakazanym (wszak w prawie rzymskim *homo sacer*, ze względu na swój przeklęty charakter, nie mógł być rytualnie poświęcony), którego proces usuwania jest fundamentalny dla narzucenia władzy suwerennej, sprawowania jej i utrzymywania stanu wyjątkowego. Podział ten — za Giorgio Agambenem — określam mianem *stasis* (zob. G. Agamben, *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. Mateusz Salwa, Warszawa 2005).

¹⁶J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, Getynga 1828, s. 287.

¹⁷Maszynę rozumiem jako element paradoksalny, który różnicuje dwie heterogeniczne serie (bo serie znaczone i znaczących) na różne porządki sensu. Maszynę abstrakcyjną z kolei rozumiem jako funkcję wyrażającą wszelkie możliwe konkretne przekształcenia przedmiotów, zawierających różne znaczące, gdzie na tych znaczących dzieją się takie same przekształcenia znaczenia. Zawierają zatem inne stany rzeczy, powtarzając te same, właśnie abstrahowane, operacje.

¹⁸Przez „Józefinę” mam na myśli *Powszechny kodeks karny o zbrodniach i karach cesarza Józefa II*.

¹⁹Tłum. własne.

²⁰Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Berlin 2005, s. 88-89.

Utożsamiając Mefistofelesa z wolnym ptakiem, można z całą pewnością orzec, że jest Bogiem, który umarł — tym złym i nietykalnym, który umożliwia zaistnienie reżimu moralnego. Po porządku została wielość bogów stanowiących chaos; to właściwie demony, bo po śmierci Ojca wszystko jest przeklęte i staje się występkiem. Stąd najwyraźniej skrajny impuls legalistyczny w XVIII wieku, formalizujący działanie państw jako Tego Samego, absolutnego reżimu. Kiedy każdy z ptaków przekracza normatywną etykę, sięga do granic swojej mocy i zadaje pytanie: „Jakiż demon skoczył tak daleko?”²¹. Opierają się zatem nie tylko posługującemu się przemocą porządkowi, ale przemocy samej. Opór natomiast nie wynika z aktywnej walki, lecz po prostu jej unika, tworząc własny świat. Dlatego też Mefisto wprowadza Zybła i Frosza w złudy. Jest on faktycznie funkcją różnicującą — zmienia spojrzenie, a nawet fizyczne stany rzeczy (jak w przypadku chwilowego pogorszenia zdrowia Altmajera na skutek złudzeń, czy podpalenia wina na podłodze), aż w końcu sam może się oddalić. Wolny ptak porzuca dyscyplinę i uporządkowanie. W następstwie, ze względu na swój wykluczony stan, pośredniczy między nieograniczoną naturą a wspólnotą i tworzy alternatywny świat, za którego obrazem znika. Niech będą to symulakry. W końcu w świecie nie ma niczego poza nimi. Mefisto jest więc tym, na którego wspólnota może się rzucić jako na wroga, a który zawsze umyka jej pod symulakrami, nie do końca dostępnymi dla obywateli, prostaczków. Wobec symulaków nie przysługuje im żadna sprawczość, bo pożądamy ich jako obiekty stałe i realne, a gdy tylko te znikają, przekształcają się, to sami nie podążają za nimi. Wszak bez rozpoznania istoty rzeczy, nie są w stanie na niej działać. Niektórzy nawet wprost rezygnują i mdleją. Zdaje się zatem bardziej zrozumiałe, dlaczego Negri i Hardt mogą nazwać wolnych ptaków „Bogiem na ziemi”²². To, istotnie, immanentne społeczeństwu widmo stworzenia.

„An Goethe	„Do Goethego
Das Unvergängliche	Przenigdy nie przeminą
Ist nur dein Gleichniss!	twoje przypowieści,
Gott der Verhängliche	A ten Bóg, tak zwodniczy
Ist Dichter-Erschlechniss . . .	W ułudzie poezji się mieści
Welt-Rad, das rollende,	Świata cykl się toczy
Streift Ziel auf Ziel:	Od celu do celu:
Noth — nennt's der Grollende,	„Trzeba” – pretensjonalne,
Der Narr nennt's — Spiel . . .	Błazen za to doda: „zagrać”
Welt-Spiel, das herrische,	Gra w świat, szaleństwo
Mischt Sein und Schein: —	Złudę w bycie włączy
Das Ewig-Närrische	I wieczne błazeństwo
Mischt uns — hinein! . . .” ²³	Z nami też połączy!” ²⁴

²¹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 75.

²² M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, dz. cyt., s. 173.

²³ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Lipsk 1887, s. 337.

²⁴ Tłum. własne.

„Tanze nun auf tausend Rücken,
Wellen-Rücken, Wellen-Tücken —
Heil, wer neue Tänze schafft!
Tanzen wir in tausend Weisen,
Frei — sei unsre Kunst geheissen,
Fröhlich — unsre Wissenschaft!

„Zatańcz teraz na niejednym grzbiecie
Na falistym i niełatwym szkielecie
Chwała temu, co nowe tańce odkrywa
Bo każda melodia do tańca porywa
Wolną – nazwijmy naszą sztukę
Radosną – zwijmy naszą wiedzę!

Raffen wir von jeder Blume
Eine Blüthe uns zum Ruhme
Und zwei Blätter noch zum Kranz!
Tanzen wir gleich Troubadouren
Zwischen Heiligen und Huren,
Zwischen Gott und Welt den Tanz!“
Und zwei Blätter noch zum Kranz!
Tanzen wir gleich Troubadouren
Zwischen Heiligen und Huren,
Zwischen Gott und Welt den Tanz!”²⁵

Z każdego kwiatka zerwijmy
Płatek i siebie tak uczcijmy,
I dwa listki do wianka dodajmy!
Na trubadurów tańczmy modłę
Gdzie z jednej strony święci, z drugiej dziwki wolne
Między Bogiem a światem płaśajmy”.
Na trubadurów tańczmy modłę
Gdzie z jednej strony święci,
z drugiej dziwki wolne
Między Bogiem a światem płaśajmy”²⁶

Z drugiej strony zdaje się, że niezależny od społeczeństwa aspekt wolnych ptaków, ich wyselekcjonowana nagość, zdaje się przekształcić w zupełną niewinność, pośredniczenie między światami, uczciwość wobec własnej kondycji, bo integracji z *fatum* i pozycją gdzieś między Boskością a przygodnością. Istotnie, wolne ptaki to upadłe anioły, stanowią nieskończoną serię bytów przygodnych: ich diagramatykę stanowi sama dana wolność, czyste bycie w świecie. Jest to również wynajdywanie nowej wiedzy — a skoro sama już kontemplacja jest praktyką i tworzy symulakra, to zmienia świat, a przynajmniej pozwala na zmiany. Przynajmniej w formie bezcielesnych transformacji statusów bytów. Sam Bóg zaś, jak się okazuje, nic nigdy nie zmienił, bowiem był tylko transcendentnym obrazem stworzenia sprawiającym, że żadna istotowa stałość nie jest zmuszona brać odpowiedzialności za swoje ograniczenia i ich skutki. Wolne ptaki nie posiadają zatem niczego innego prócz *wiedzy radosnej* — szczególnej, bo wynajdującej wszelkie możliwe porządki. Stanowi ona produkt skaczących demonów, które tworzą własną grę, bawią się, wprowadzają złudę i zmieniają nią rzeczywistość. W związku z tym to stałość nieodwołująca się do swoich warunków, tudzież absolutna prawda jako ostateczny cel, okazuje się nieczystym uogólnieniem i zaledwie pozorem. Jest tym, co tworzone w rekonstruowanym świecie. Status wolnego ptaka sam w sobie ewidentnie przekracza więc wszelkie *stasis* i wszelką biopolitykę. Odkąd zdołał ostatecznie uwolnić się z reżimów definicji i formalnych orzeczeń, stał się twórcą samego siebie. Fakt, że poprzedza wszelkie stworzenie, wiecznie zmienia bieg dziejów, traktując go jako grę, umożliwia wynajdywanie nie tylko samego siebie, ale całego świata. „Świat wyszedł z formy...”, a wiecznie zmienny

²⁵ Tamże, s. 349.

²⁶ Tłum. własne.

byt, bezimienny plebejusz²⁷ „wraca go do normy”. Wolny ptak odzyskuje w ten sposób podmiotowość, sprawczość, poczyną istnieć sam dla siebie. Nieskończoną twórczość Nietykalnego Księcia²⁸ łączy zatem niewątpliwe powinowactwo z ucieczką Mefistofelesa.

„Wer nicht tanzen kann mit Winden,
Wer sich wickeln muss mit Binden,
Angebunden, Krüppel-Greis,
Wer da gleicht den Heuchel-Hänsen,
Ehren-Tölpeln, Tugend-Gänsen,
Fort aus unsrem Paradeis!”²⁹

„Kto tańca z wichrem nie pokaże,
Komu potrzeba koniecznie bandaża,
Kto stary, kaleki, rady sobie nie daje,
Komu bliźniaczy jest hipokryta
Kto wielkim sługusem, i kto cnotka
Ten w naszym raju niech lepiej uważa!”³⁰

“Jagen wir die Himmels-Trüber,
Welten-Schwärzer, Wolken-Schieber,
Hellen wir das Himmelreich!
Brausen wir ... oh aller freien
Geister Geist, mit dir zu Zweien
Braust mein Glück dem Sturme gleich”.³¹

„Ludzi się wyzbądźmy, co niebu zaszkodzą
Światy przyczernią i chmury przyciągną
Blasku przydajmy tej niebiańskiej krainie!
Krzyknijmy ... za wszystkie
wolne duchy, z którymi
moje szczęście burzy jest równe”.³²

Wolne ptaki są, również dla siebie, czymś, co objawiło się już wcześniej — rewolucyjnym aspektem ładu społecznego. A co więcej, stanowią arystokrację ducha *per se*: odrzucają każdego, kto jest umoralniony; nie pozwalają także na reżimy cnoty, skoro jedyną dla nich cnotą jest pełna zgodność z całym swoim trwaniem, wszystkim, co się od siebie daje, nie zaś — z zewnętrznym wobec nich reżimem. Wolne ptaki w pełnej krasie nie są tylko wykluczonymi, skoro jako wyrwane ze stabilnego systemu zdolne są do selekcji. Są tym, co produktywne w naturze, wybierają to, co najlepiej przystaje do jej zmienności, co pozwala na wielość serii. Raj zawsze był zatem bliżej tworzenia niż stwórcy, albowiem między boskością a występkiem istnieje stworzenie i ucieczka, sytuujące się ponad rygorem i konwenansami. Analitka stworzenia sytuuje je jako ośrodek wszelkiej możliwości. Wszystko, co bytuje, jest tworzone — zawsze w przejściu, w tranzycie, zawsze procesualne. Analogicznie sprawa ma się z wytworzoną boskością, której obraz ulega nieustannej zmianie, a jego rozumienie — ciągłemu sporządzaniu (a wszelki byt przedmiotowy jest tylko skutkiem rozumienia). Najświętszą zasadę, która miałaby być punktem odniesienia dla wszelkiego istnienia, rodzi już zatem pewien przekraczający ją występki, eksces. Zasada już w gruncie swojego pojęcia dana jest jako złamana. Jej racja dostateczna (dla każdego zjawiska istnieje wystarczające wyjaśnienie, dlaczego rzeczono istnieje albo nie, czyli będące jego dającą się poznać przyczyną) nie znajduje się w niej samej, ale w syntetycznych konstrukcjach przysługujących strukturze samego bycia, które odnosi się do siebie i zatem zmienia swoje pojęcie. Bóg bierze się z demonicznych konstrukcji i odsyła do samego stworzenia — bez bytu, ale przez byty się objawiającego i zmieniającego. Nie bez powodu *Vogelfreien* tańczy na modłę błazna, tak obśmianego w pierwszych rozdziałach *Zaratu-*

²⁷ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 143.

²⁸ Nietykalny Książę zdaje się najbardziej adekwatnym tłumaczeniem nazwy „Prinz Vogelfrei”.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Lipsk 1887, s. 349.

³⁰ Tłum. własne.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Lipsk 1887, s. 350.

³² Tłum. własne.

stry. Błazna, który pogrążony w rozpacz³³ odchodzi od chorych, usuwa siebie z ich pola podmiotowości i peregrynuje ku nowym morzom³⁴, rozciągającemu się w nieskończoność *novum*. Powraca zatem figura Charliego Chaplina, postawiona jako szczególna reprezentacja śmiechu biedoty³⁵. Tenże spadkobierca ducha ukrzyżowanego Dionizosa jako pierwszy zwrócił uwagę znów na biedotę, na tych, którzy nie mają niczego i mogą wszystko. Jako pracownik fabryczny, zdecydował się poznać całą jej maszynę zarówno od zewnątrz, pracując na niej, jak i od wewnątrz, przemierzając ją. Okrzyknęli go szaleńcem, zgrywał błazna, chociaż faktycznie miał w swoich rękach całą maszynę. Jednocześnie sam stał się maszyną. Poganiał ludzi, psuł, mieszał, bo jako pracownik wiedział, że może wszystko i nie ma niczego do stracenia. Na gruncie odebrania miejscu pracy właściwej mu powagi, czyli zmiany jego sensu, stworzył przestrzeń dla siebie, przestrzeń swojej autonomii. Co więcej, sam nie musiał nawet nic robić — wystarczyło wykorzystanie istniejącego porządku i służalczej etyki pracy innych, by samemu móc być wolnym. Tworząc opór na drodze przypadku, bo wyrażając upartą zgodność z własnymi afektami, o których miał pełną wiedzę, odkrył na nowo głos biednych, wolne ptactwo i stał się niemą, bezimienną awangardą protestu. To wskazuje na jedno — wolności nie wystarcza już samozachowanie wspólnoty, spełnienie powinności. Te są emblematem hańby i choroby, oskarżenia innych o grzech, a zatem resentymentu. Opór wolnych ptaków wynajduje ciągłość z oporem *obcych* wobec przymusów obywatelskich, zachowując swoją swobodę. Ich rzecz-pospolita jest zawsze rzeczpospolitą egoistów, zrzeszających się tylko przygodnie, tymczasowo, zawsze z należytą troską o indywidualną wolność i autonomię.

„Ach! Was ich schrieb auf Tisch und Wand
Mit Narrenherz und Narrenhand,
Das sollte Tisch und Wand mir zieren? . . .
Doch ihr sagt: ‘Narrenhände schmieren, —
Und Tisch und Wand soll man purgieren,
Bis auch die letzte Spur verschwand!’”³⁶

„Och, czy to, com na stole i ścianie
Stworzył, to – sercem i ręką błazna – pisanie
Mogło stół i ścianę splendorem obdarzyć?
Wy mówicie: „Błazeńskie ręce mażą,
Niech stół i ściana czystymi zostaną,
Niech ani jeden ślad nie pozostanie!””³⁷

„— Und dass ewig das Gedächtniss
Solchen Glücks, nimm sein Vermächtniss,
Nimm den Kranz hier mit hinauf!
Wirf ihn höher, ferner, weiter,
Stürm’ empor die Himmelsleiter,
Häng ihn — an den Sternen auf!”³⁸

„Aby wiecznym było wspomnienie
Szczęścia, weź jego poświadczenie
I ten wianek wysoko zanieś!
Rzucaj je wyżej, na coraz dalsze dziedziny,
Szczęble pokonaj ku niebu wiodącej drabiny
I – na gwiazdach to zawieś!”³⁹

Wolne ptaki, jak się okazuje, nie zachowują w swojej istocie niczego z reżimów, wobec których występują. Jedyne, co przypada ich istnieniu, to radość. Tylko ona stanowi ich istotę — emblematem

³³ Błazen w rozpacz — podmiot liryczny pieśni *Narr in Verzweiflung* Fryderyka Nietzschego.

³⁴ Ku nowym morzom, czyli *Nach neuen Meeren* — jest to tytuł jednej z pieśni Fryderyka Nietzschego.

³⁵ M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, dz. cyt., s. 175.

³⁶ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, dz. cyt., s. 344-345.

³⁷ F. Nietzsche, *Pieśni Księcia Infansa*, tłum. M. L. Kalinowski, [w:] *La gaya scienza czyli nauka radująca duszę*, tłum. J. Korpanty, Kraków 2021, s. 372.

³⁸ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Lipsk 1887, s. 350

³⁹ F. Nietzsche, *Pieśni Księcia Infansa*, tłum. M. L. Kalinowski, [w:] *La gaya scienza czyli nauka radująca duszę*, tłum. J. Korpanty, Kraków 2021, s. 376-377.

tego jest wianek, produkt *wiedzy radosnej*, który zawisnie między gwiazdami. Istota *wolnych* sięga zatem znacznie głębiej, niż zaledwie do oporu. Stawką jest spostrzeżenie i przeżycie twórczej głębi. W tym sensie stają się oni elementem różnicującym całą strukturę. Są bytem poruszającym się przy elemencie paradoksalnym, jako funkcjonująca obok niego resztką⁴⁰ — zawsze, kiedy mają być uchwycone i usunięte, zadżgane jak Mefisto czy wymazane jak błazen, ich pojęcie uchodzi systemowi, są resztką, odpadkiem wieczne przekształcającej się natury. Wydarzanie się istnienia wolnych ptaków, jako ciągle towarzyszący opór, pozostaje *explicite* wewnętrznie zróżnicowane, skoro samemu selekcjonuje i zbiera to, co nie jest resentymentalne, by stworzyć z siebie wyzwolonego sobowtóra władzy. Obok elementu paradoksalnego, jako sprzęgnięty z nią, pojawia się konkretny podmiot społeczny (czy raczej jego wielość⁴¹). Jest on nie tylko egzekwowany pojęciowo i przenoszony w materialną rzeczywistość, którą transformuje, lecz z samej tej materialności wyrasta jako dopasowywany do reżimu strukturalnego byt społeczny. Jako taki właśnie podmiot rozpoznał proletariat, klasę najemnych robotników miejskich, Karol Marks⁴².

Rewolucyjna była sama emergencja takiego zjawiska. Kapitalizm wytworzył byt, charakteryzujący się inkorporowaniem wszystkiego, co odpadające od starego systemu. Był wyjątkowy, gdyż sam stanowił interwencję *obcości*. Korzystał z nowoczesnych maszyn, miał na wyciągnięcie ręki siły twórcze, które łączył, nie mając jednocześnie niczego na własność. Powstała na skutek tego klasa, która znalazła się w stanie zupełnego nieuregulowania przez prawo, tzn. bez żadnych praw, bez możliwości pracy na własnych warunkach, zmuszona do zatrudnienia, które nie regulowało jej statusu społecznego w żaden formalny sposób. Wolne ptaki to społeczny brud, włóczęgostwo (wymierzone weń prawa obowiązywały w końcu już od XIV wieku — to włóczędzy stanowili *obcych* Wielkiej Brytanii i stanowili nośnik tamtejszej różnicy, będąc wzorcem nieproduktywności), motłoch ciągle na skraju utraty pracy i zagrożony karą. Był to obraz nowej struktury społecznej. Klasa robotnicza stała się resztką, redundantną naturą rekompozycji kapitału i tym, co niezdolne do powrotu na jej łono. Proletariat z kolei był jej szczególnym przypadkiem, nie tylko pracującym, ale pracującym najemnie, absolutnie spauperyzowanym. Powstająca legislacja nie była zwrócona *per se* przeciwko niemu, lecz przeciwko jego wolności do swobodnego pozyskiwania dóbr, organizowania się oraz przeciwko formacjom społecznym, z jakich klasa ta się wywodziła. To pośredni przymus uogólnienia do tej kategorii. Byli istotnie tą wolnością, którą można określić jako ptasią. Czystym posiadaniem siły roboczej i migrowaniem, tworzeniem, przede wszystkim zaś formacją, która nigdy nie odmówiła swojej godności. Walka o rozwiązanie klasy robotniczej nie

⁴⁰ Za Gillesem Deleuzem rozumiem element paradoksalny jako złożenie słowa ezoterycznego i przedmiotu egzoterycznego. Słowo ezoteryczne to taki obiekt w reżimie znaczących, który nie znaczy nic poza sobą i nie da się mu przypisać stałego statusu. Jest zatem w pełni określony, ale pozbawiony wszelkiej stałości. Przedmiot egzoteryczny to z kolei obiekt reżimu znaczących, którego nie można przypisać żadnemu słowu — określenie go nigdy nie wyczerpuje jego istoty i sprawia, że jego znaczenie jest gdzie indziej. Przykładem takiego złożenia jest chociażby *Snark* Lewisa Carrolla czy *Fallus* u Jacquesa Lacana (zob. G. Deleuze, *Logika Sensu*, tłum. G. Wilczyński, Warszawa 2020, s. 62-101).

⁴¹ Każda struktura jest co do swoich stanów rzeczy czymś strukturalnie odmiennym od nich samych (wszak należy do porządku symbolicznego, operującego na relacjach pojęć). Analogicznie występuje podmiot jako przyporządkowany do owej struktury. Zatem jeśli ta ostatnia różnicuje się, to sam podmiot także musi się różnicować. Jak ustaliliśmy — struktury społeczne są mnogie i heterogeniczne, a podmioty wyrażają się w ich ramach przez różnych aktantów. Natomiast sami aktanci co do swojego diagramu nie są tożsami, ale różni. Istotową cechą elementu paradoksalnego jest również jego ciągła nieuchwytność i przemiana — dlatego w strukturze elementowi paradoksalnemu będzie odpowiadała wielość różnicujących się podmiotów, których ciągłości relacji gwarantuje owy element.

⁴² K. Marks, *Kapitał*, t. I, tłum. zbiorowe, Warszawa 1951, s. 792.

była niczym innym, niż walką o uwolnienie wszystkich składowych jej formacji, czyli wielości wolnych ptaków. Nie miała ani żadnej ochrony gminy, ani prawa do uczestnictwa w instytucjach, ani tym bardziej środków tego gwarantujących. XVIII-wieczne legalne pojęcie *Vogelfreiheit* przekroczyło swoje granice i stało się konstytutywne dla całej klasy robotniczej w ramach struktury ekonomicznej. Oto narodziny stałego podmiotu, który istnieje tylko po to, by ujednolicić swoje składowe. Podmiotu krążącego wokół elementu paradoksalnego reprodukcją się kapitalizmu i każdego jego wcielenia, każdego z jego duchów — także więc neo-kapitalizmu — samemu będąc na skraju rozerwania.

Proletariat zdaje się być jednak mimo wszystko ciągłym oporem. Występuje jako opór w zakresie jednego, aczkolwiek wyrażającego się przez różne modalności, trybu produkcji. Jednakże, jak zauważyliśmy już wcześniej, to właśnie wolne ptaki stanowią poruszającą strukturą polityczną ciągłość. Musi zatem istnieć uniwersalne imię konkretnego podmiotu politycznego, zdolne do inkorporacji proletariatu, skoro on sam również ulega transformacjom. Takim imieniem, jak zauważają Hardt i Negri, jest biedota.⁴³ „[...] żyje życiem radykalnie aktualnym i teraźniejszym, w nędzy i cierpieniu, i dlatego tylko biedota ma zdolność odnowienia życia”.⁴⁴ To nic innego jak skonkretyzowana w przestrzeni ekonomicznej forma wolnych ptaków, element produktywny w ramach *jakiegoś życia*⁴⁵, natury, radykalnie nieproduktywny natomiast w zakresie rekompozycji kapitału: zupełnie niepotrzebny jako autonomiczna forma życia, konieczny jako źródło pracy. Każdy proletariusz w strukturze Imperium stał się biedny, wyzwolony od wszystkich stałych i gruntownych instytucji, związany tylko z własną siłą roboczą. Z drugiej strony jego absolutna swoboda wciąż regulowana jest przez pojęcie — rozpoznawanego przez społeczność zarządzającą — zagrożenia. To biedota tworzy rewolucyjną rzeczywistość, połączona afektem możliwości wolności dla samych siebie, czyli wolności sytuowanej poza zrównaniem wartości różnych jej form (zasadniczo zatem poza możliwością reprodukcji kapitału), której symptomatologami zostali komicy (choćby przywoływany już Charlie Chaplin). Świadectwem tego niechaj będą chociażby *dobro wspólne*⁴⁶. A wszystko to w celu sporządzenia szansy na uzyskanie absolutnej autonomii, wszystko to po to, by przez transwersalny opór, przez nieograniczony dostęp do środków tworzenia móc skonstruować sobie coś nowego; ten sam stan rzeczy, społeczno-polityczna aktualność, ulegnie bezcielesnej transformacji i zacznie stawać-się-rewolucyjnym — odkryje niewczesność.

W biedocie istnieje wielość. Nie ma wspólnego imienia, profesji, wymiernego statusu materialnego, organizacji. Jest nie tylko proletariatem — ten pozwala zaledwie na uogólnienie jej części. Innymi słowy, to imię oporu multitudy wobec władzy, niezależnego jej ograniczenia⁴⁷. Wolne ptaki to z kolei adekwat-

⁴³ M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, dz. cyt., s. 174.

⁴⁴ Tamże, s. 173.

⁴⁵ Przez *jakiś* życie rozumiem wspólny genetyczny grunt dla wszelkich możliwych zjawisk i ich warunków. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że *une vie* jako immanencja *par excellence* zarówno wiąże ze sobą pojęcia, jak i określa ich stosunki. Ponieważ wszelkie zjawiska na podstawie zasady racji dostatecznej odwołują się do swojego czystego Bycia, czyli do gruntu emergencji swojego pełnego określenia, są one wewnętrznie zróżnicowane względem innych pojęć. Wynika stąd, że *jakiś* życie jest wspólnym genetycznym gruntem wszelkiej możliwej różnicy i zróżniczkowania (zob. G. Deleuze, *Immanencja: życie*, tłum. K. M. Jaksender, Kraków 2024).

⁴⁶ Zob. M. Hardt, *Dobro wspólne a komunizm*, tłum. Krystian Szadkowski, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1, s. 145-158.

⁴⁷ Związek multitudy i biedoty w ramach Imperium pozostaje oczywisty. Baruch Spinoza w *Traktacie politycznym* opisał multitudę jako podmiot, któremu Imperium nadaje formę. Ową wielość z kolei jako to, co determinuje, a precyzyjnej ogranicza moc prawa. Jest ona resztką życia, która funduje istnienie Imperium, wchodząc z nim jednocześnie w antagonizm — jeśli połączeni afektem i statusem zostają ograniczeni przez prawo, rodzi się wśród nich oburzenie i pragnienie czynnej walki.

nie uogólnione imię wielości i tego, co wyłączone, wyekskludowane. Można ująć je przeto jako wyindywiduowany przejaw *multitudo*. Zdaje się więc, że podmiot rewolucyjny w zachodnim społeczeństwie neo-kapitalistycznym niewątpliwie przestał być (o ile był nią kiedykolwiek) jednolitą masą, zmuszoną do rewolucji przez swój status materialny. Możliwość jakiegokolwiek rewolucji zaczyna się — przeciwnie — od przemiany życia codziennego, czyli uwspólnionego afektu⁴⁸ i powstania dóbr wspólnych. Tę możliwość trzeba dopiero wytworzyć. Wolne ptaki są absolutną możliwością świata transwersalnego, zawsze różnego: możliwością i widmem wskazującym drogę do nowego świata.

⁴⁸ Afekt rozumiem za Baruchem Spinozą jako „Pobudzenie ciała, przez które moc działania tego ciała powiększa się albo zmniejsza, jest podtrzymywana lub hamowana, a zarazem idee tych pobudzeń”. Z troski o klarowność definicji postrzegam działanie (a zatem jej moc jest jakością, wyrażającą granicę rzeczy, do których zdolne jest ciało) jako zdarzenie: „gdy w nas lub poza nami zachodzi coś, czego jesteśmy przyczyną adekwatną, tj. taką, której skutek może być poznany przez nią jasno i wyraźnie, czyli gdy z naszej natury wynika w nas lub poza nami coś, co jedynie przez nią samą może być zrozumiane jasno i wyraźnie. Natomiast jesteśmy bierni, gdy zachodzi w nas lub wynika z naszej natury coś, czego jesteśmy tylko częściową przyczyną” (B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, oprac. L. Kołakowski, Warszawa 2010, s. 129).

EMILIA KORDAS, MICHAŁ DYBALSKI

„Fourier es-tu toujours là”, czyli ucieczka z Cywilizacji

„[Wielkie dziewiętnastowieczne utopie socjalistyczne] nie funkcjonowały jako modele idealne, ale jako fantazje grupy, to znaczy jako rzeczywiste czynniki wytwórcze pragnienia; umożliwiały tym samym wstrzymanie czy wycofanie inwestycji bądź »rozwiązanie« ówczesnego pola społecznego na rzecz rewolucyjnego ustanowienia samego pragnienia”.¹

(Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anty-Edyp*)

W domenie profetyzmu uosabia skandal. . . Zwiastowano onegdaj nadejście niebiańskiej armii, którą Gwiazdna Rada miałaby wysłać ludzkości na pomoc. Peregrynująca ku Układowi słonecznemu już od 1700 lat, zorientowana byłaby na wsparcie osadzonych na Ziemi dusz w realizacji pragnień Boga, który przeznaczył je do porządku społecznego uzgodnionego tyleż z naturą wszechświata, co z ich własną. Porządkiem tym miałaby być Harmonia, ustrój stanowiący doczesną realizację ewangelicznego przesłania miłości i temporalną „Nową Jeruzalem”² — realizację przedsiębraną w astralnej współpracy z ciałami niebieskimi zasiedlającymi całe poliwersum oraz z samym Bogiem, pragnącym przecież, aby człowiek był jego współpracownikiem, nie zaś lokajem.³ Czy nie czas już wstąpić na barykady obyczajowej rewolty, której impuls dał przed blisko dwustu laty najbardziej pryncypialny z jej proroków, a która przybliży nas do zestrojenia się z planetarną pletorą?

Poliwersalna kontr-kateksja: prolegomena do profetycznego skandalu

Gilles Deleuze i Félix Guattari w swym *Anty-Edypie*, pierwszym tomie *Kapitalizmu i schizofrenii*, korygują obiegową opinię *à propos* Charlesa Fouriera, ufundowaną raczej na enuncjacjach Fryderyka Engelsa (prezentowanych przezeń w *Rozwoju socjalizmu od utopii do nauki*), niżli autora, których bezpośrednio dotyczą. Kwalifikowaną w powszechnej recepcji jako idiosynkratyczną imaginację lub — mniej entuzjastycznie — elukubrację upojonego własnymi marzeniami fantasty, twórczość autora *Teorii czterech ruchów* widzą oni zgoła inaczej, tj. jako egzemplifikację libidinalnej kontr-kateksji (przeciw-inwestycji). Pragnienie, rozważane przez nich jako twórcze i pozbawione przedustawnie strukturyzującej je substancjalnej istoty, pozostaje podług schizoanalizy optyki definiowane przez swe skutki, tj. przez swoje

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. I, tłum. T. Kaszubski, Warszawa 2017, s. 36.

² M. Onfray, *Charles Fourier et «la féerie sociétaire»*, [w:] Tenże, *L'Eudémonisme social, Contre-histoire de la philosophie*, t. 5, Paris 2008, s. 240, 244. Michel Onfray zapożycza to określenie z jednego z listów Engelsa do Marksa, w którym zwiastuje on pojawienie się „nowego Mesjasza, który dopasuje Fouriera do Hegla”. Tamże konstatuje on, iż Falanster (postulowana przez Fouriera jednostka organizacji społecznej) stanie się wówczas „nową Jerozolimą” (Fryderyk Engels, *List do Karola Marksa z 19 listopada 1844 roku*, [za:] W. Benjamin, *Pasaże*, tłum. I. Kania, Kraków 2005, s. 688). Zdaje się jednak, iż cały ten *passus* może mieć jednak u Engelsa wydźwięk ironiczny, skoro odnosi się w nim bezpośrednio do redakcji pisma „*Démocratie pacifique*”, o którym wraz z Marksem piszą w *Ideologii niemieckiej* tak: „Że istotna treść tych [utopijnie socjalistycznych — E.K., M.D.] systemów nie zawiera się w ich formie systemu, o tym świadczą najlepiej ortodoksyjni fourieryści z »*Démocratie pacifique*«, którzy przy całej swej ortodoksyjności są wręcz antypodami Fouriera, doktrynerskimi bourgeois” (K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli — Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera, tudzież niemieckiego socjalizmu w osobach różnych jego proroków*, [w:] tychże, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 525). Tamże piszą również, iż tym, któremu udało zrealizować się owo — sformułowane częściowo ironicznie proroctwo — był Mojżesz Hess (zob. tamże, s. 560).

³ Zob. Ch. Fourier, *Traité de l'association domestique-agricole*, [w:] Tenże, *Œuvres complètes*, t. IV, Paris 1841, s. XXIII.

działanie w ramach warunkowanych przez siebie układów. Te z kolei mają zawsze charakter społeczny, skoro libidinalne przepływy przebiegają przez pole społeczne, stając się tym samym (gdyż wytwarzają one realność i w tym sensie pozostają produktywne) produkcją społeczną. Maszyny pragnące nie są więc, różnymi od maszyn społecznych i technicznych, ośrodkami wytwórczymi jednostkowych fantazmatów. To raczej fantazmaty, których charakter jest zawsze zbiorowy, są wtórnymi środkami wyrazu samego pragnienia w jego konkretnym środowisku. Istnieją wobec tego zasadniczo dwa rodzaje fantazji grupy. Jeden właściwy inwestycji libido w aktualne pole społeczne, w tym w jego najbardziej represyjne formy, tj. w tłumiące życie popędowe instytucje świata kultury, tworzone przez samo pragnienie; drugi zaś — właściwy przeciw-inwestycji, przedsiębiorczej *exodus* z aktualnego pola społecznego, łącząc je z rewolucyjnym charakterem samego pragnienia. Rewolucyjnym, albowiem jako produktywne, pragnienie nieustannie sporządza nowe lądy, nowe przestrzenie i nowe możliwości. Nie istnieje jednak między tymi dwoma odmiennymi *modi* pragnienia żadna różnica gatunkowa. I w jednym, i w drugim przypadku rudymenem jest wyzwanie sporządzenia sobie płaszczyzny dla pragnienia, skomponowania układu, w którym ma ono funkcjonować. Jeśli w przypadku drugiej fantazji grupy, drugiego reżimu produkcji pragnącej (produkcji pragnącej afektów narzucającej swoje własne reguły społecznym instytucjom, które w istocie współtworzy, nie zaś na odwrót), „wciąż musimy mówić o utopii na sposób Fouriera, na pewno nie jest to utopia rozumiana jako model idealny, lecz utopia jako rewolucyjne działanie i pasja”.⁴

Oś niniejszego tekstu stanowi próba lektury twórczości Charlesa Fouriera, jego fantazmatycznego świata podniesionego do rangi kosmogonicznego systemu, jako utopijnego impulsu pozostającego libidinalną kontr-kateksją. Inaczej więc, niż w proponowanym przez Fryderyka Engelsa kodzie lekturowym (którego anatema, mimo nielicznych, acz nader istotnych heterogenii, zaciążyła na wiele lat nad stosunkiem środowisk goszystowskich do dziewiętnastowiecznych socjalistów utopijnych), zadłużona we francuskim poststrukturalizmie doby drugiej połowy XX-wieku interpretacja⁵ rozważa fourierowskie *œuvre* nie jako sporządzony z buchalteryjną precyzją *projet* idealnego społeczeństwa, lecz jako swoisty impuls utopijny. Pojęciem tym, odnosząc je do analizowanych przez siebie dzieł fantastyki naukowej i fantasy, posługuje się Fredric Jameson w swoich *Archeologiach przyszłości*.⁶ Artykułując *expressis verbis* zaciągnięty w tej materii dług u Ernsta Blocha, XX-wiecznego niemieckiego filozofa zajmującego się m.in. pojęciem utopijności właśnie, odnosi się on w swych analizach do przejawów myślenia utopijnego w kulturze, nieodbywających się już w ramach utopii jako partykularnego gatunku literackiego. Impuls utopijny tym różni się od idealnych modeli przyszłego świata, że ufundowany jest na swoistej nieczystości. Stanowi migotanie lub koniunkturalne przebliski *novum* w ramach, a nie poza, poddawanej krytyce społeczno-politycznej aktualności. Opiera się więc na śladzie czegoś, co ją transcenduje, przekracza, acz nie jest transcendentne, zewnętrzne.⁷ Toteż utopia przedstawia się tu nie jako dany plan, lecz jako nie-

⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp*, dz. cyt., s. 74.

⁵ Spośród licznych przykładów odnoszących się do niego wówczas myślicieli należałoby wymienić Gillesa Deleuze’a i Félix’a Guattariego, Pierre’a Klossowskiego, Rolanda Barthesa czy Simone Debout-Oleszkiewicz.

⁶ Zob. F. Jameson, *Archeologie przyszłości*, tłum. M. Płaza i in., Kraków 2011, s. 3, 5-11; zob. także: J. Bednarek, „Urodziłam świat”. *Impuls utopijny w lesbijskim biopunkcie*, „Dialog. Miesięcznik poświęcony dramaturgii współczesnej” 2021, nr 1.

⁷ Ernst Bloch określa to mianem „transcendowania bez niebiańskiej transcendencji” (E. Bloch, *The Principle of Hope*, t. III, tłum. N. Plaice, S. Plaice, P. Knight, Massachusetts 1995, s. 1228), podkreślając, iż ustawiczne przebliski utopijnego śladu ugruntowane są nie w metafizycznej transcendencji, lecz w immanentnemu materii dynamizmowi i zdolności do wytwarzania nowych form.

ustannie sporządzany, wiecznie niedokończony zarys, dookreślany dopiero w działaniu, które stymuluje i ku któremu przywodzi. Bloch, za którym istotnie podąża Jameson, kreśli w tym kontekście dychotomię między dwoma rodzajami utopii: abstrakcyjną oraz konkretną.⁸ Treść tych pierwszych jest raczej fantastyczna, a charakter — kompensacyjny.⁹ Zorientowane są one na prezentację wizji świata odmiennego od współczesnego, nie bacząc jednak na aktualne warunki, które mogłyby umożliwić jej realizację. Mamy więc tu do czynienia z afirmacją niepełną, tj. pozbawioną selektywności, krytyki będącej w istocie kartografią: sporządzaniem mapy istniejących sił i ich stosunków, tego, co blokuje opór, i — przeciwnie — możliwych skupisk walki i oporu. Tę kartograficzno-krytyczną rolę spełnia z kolei drugi rodzaj utopii, tj. utopia konkretna. Wyłuskuje i eksponuje ona różnicę jako ontologiczny warunek możliwości zmiany, różnicę pęczniącą w hipertrofię niewspółmiernych sił wchodzących ze sobą w konflikty i walki, miast inicjować ucieczkę w fantazje o idealnie spreparowanym ładzie. Zrazu mogłoby się jednak wydawać, iż fourierowskiemu postulatowi Harmonii daleko do mianowania różnicy podstawową kategorią ontologiczną i że — co doskonale uzgadnia się z kontestowanymi przez poststrukturalistyczną recepcję, acz szeroko rozpowszechnionymi, wyobrażeniami — pedantycznie zaaranżowana wizja przyszłego ustroju tożsama jest z subsumpcją życia społecznego pod ustanowione uprzednio, a w ramach realizacji utopistycznego projektu egzekwowane instytucjonalnie, jednolitość, ład itd. Nic bardziej mylnego! Wszak już sam profeta rzeczzonej formacji konstatuje: „Fałszywa jest tylko taka metoda, która chce wszystko podporządkować jednolitej regule: na jedność, czyli harmonię, składa się różnorodność, a nie monotonia”.¹⁰ Prezentowany esej proponuje więc lekturę Fouriera jako symptomatologa, stawiającego współczesnemu światu i współczesnemu człowiekowi (stąd tytuł wprost odwołujący się do aktualności jego myśli) diagnozę i oceniającego ich szanse na zdrowie, jakim byłyby narodziny nowego świata i nowego człowieka. Wybitnie parodystyczna krytyka — której humor waloryzowało już wielu (choćby Walter Benjamin czy wspomniany już Fryderyk Engels¹¹) — pozostaje tutaj, tj. u Fouriera, w inherentnej zażyłości z afirmatywną predylekcją do sporządzania zarysów nowych możliwości, nowych łądów i nowych światów. Z obiektem satyry, jakim jest nowoczesne społeczeństwo przemysłowe, wiąże się zawsze kilka nowych nut, coś nowego, co narodzi się dopiero po śmierci: antycypowane możliwości, „jakie nowoczesny zekonomizowany świat przeznaczałby życiu popędowemu”¹² i jego emancypacji.

Różnica afektywna, czyli rudimentum

„Kosmos jako burdel”.¹³

(Michel Onfray, *Charles Fourier et «la féerie sociétaire»*)

Historiozofię Fouriera i związany z nią pozytywny projekt Harmonii fundują zasadniczo, uzasadniając je tym samym, jego kosmogoniczne i antropologiczne rozważania.

Fourierowska ekonomia *pathosu* rozważa człowieka *de facto* jako jedność duszy i ciała. *Soma* pozo-

⁸ Zob. Tamże, t. I, s. 146.

⁹ Kathi Weeks, *The Problem with Work*, Durham 2011, s. 195.

¹⁰ Ch. Fourier, *Kosmogonia*, tłum. A. Siemek, [w:] A. Sikora, *Fourier*, Warszawa 1988, s. 218.

¹¹ Zob. W. Benjamin, *Pasaże*, dz. cyt., s. 676, 685; zob. także F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949, s. 113.

¹² P. Klossowski, *Sade i Fourier*, [w:] Tegoż, *Sade mój bliźni*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1999, s. 223.

¹³ M. Onfray, *Charles Fourier et «la féerie sociétaire»*, dz. cyt., s. 215.

staje częścią drugiej zasady natury, bezwładnej, amorficznej oraz wprawianej w ruch materii poliwersum („całości tego, co istnieje jako rzeczy skończone i nieskończone”).¹⁴ Spirytualna ingrediencja stanowi z kolei część pierwszej zasady, Boga jako siły kształtującej, duchowej i poruszającej. Najwyższy nie jest dlań jednak transcendentną zasadą legitymizującą kulturową normatywność, lecz raczej metaforą sił miłości, synonimem wszelkiego witalnego pędu kontestującego przywary reaktywnej świadomości: teleologiczną orientację, intencjonalność i — będącą ich skutkiem — powszechną intronizację *ratio* (wyrażającą się zdaniem Fouriera najdobitniej w poglądach ówczesnych filozofów).¹⁵ Władza duszy nad ciałem ustanawiana jest natomiast przez trzecią zasadę wszechświata — matematykę, czyli „Sprawiedliwość, determinującą charakter globalnej dynamiki, obejmującej przyrodę i życie społeczne jako jej część integralną”.¹⁶ Wzajemna zażyłość owych trzech zasad (Boga, Materii i Matematyki) w ramach istoty ludzkiej stanowi egzemplifikację ich konstytutywnego dla wszechświata współdziałania. Rzeczona kosmogonia nie jest jednak w żadnym sensie wobec podmiotu pierwotna — pozostaje raczej przedustawna. Z racji, iż jest ontologicznym warunkiem możliwości wszelkiego bytu, *a fortiori* pozostaje tym, co wieczne, nie ma w niej ani „kiedy”, ani „przed”, ani „po”, a zatem nie może być mowy o jakimkolwiek pierwszeństwie. Nie istnieje ona i nie istniała przed tym, co wyraża jej kosmiczną harmonię, jednocześnie się weń wkomponowując. Toteż żadna z owych trzech zasad fundujących ład wszechświata nie może funkcjonować bez podmiotowości.

Dusza według Fouriera jest rezerwuarem przyrodzonych jej namiętności. To właśnie one stanowią *datum* tyleż człowieczej natury, co wszelkiego istnienia. Ze względu na swe boskie pochodzenie mają one charakter wieczny i niezbywalny, ale nie arbitralny, gdyż ustrukturyzowane są podług praw zawartych w regulującej zasadzie Matematyki. To również ona reguluje działania samego Boga, których wykładnią są prawa analogii, atrakcji i serii. Zasada analogii zaświadcza o ścisłym związku pięciu wyszczególnionych przez Fouriera form ruchu: materialnego, organicznego, zwierzęcego, społecznego i — o który wzbogacił swą teorię już po ukazaniu się pierwszego wydania *Théorie de quatre mouvements* — aromalnego, z których to ruch społeczny pozostaje prymarny i porządkujący wszystkie pozostałe. Na zasadzie analogii właśnie opierają się dwa pozostałe prawa fundujące boskie rządy: grup i serii. Autor *Kosmogonii* uznaje (podpierając swą tezę dyskusyjnym autorytetem własnych obserwacji), iż wszelkie życie zorganizowane jest w grupy i serie, czyli ich zespoły. I oto według grup i serii uporządkowane są chociażby systemy planetarne lub — w przypadku roślin i zwierząt — klasyfikacje rodzajowe i gatunkowe. Serie i grupy definiowane są jako układy, w których do głosu dochodzi prawo *attraction*: atrakcji, skłonności, przyciągania, a także ciężenia (w sensie newtonowskiego prawa powszechnego ciężenia, któremu stawia Fourier zarzut, iż pozostawało nadto jeszcze ograniczone, albowiem tyczyło się wyłącznie ruchu materialnego), odnoszonego przez profetycznego autora — na mocy zasady analogii — do wszelkich zjawisk wzajemnego oddziaływania: od więzów międzyludzkich po prawo powszechnego ciężenia. Porządkujące ludzkie namiętności, stanowić miałyby o jedności człowieka z wszechświatem i o inherentnym mu dążeniu ku wypełnieniu boskiego zamiaru powszechnej szczęśliwości. Tak więc dla

¹⁴ Ch. Fourier, *Kosmogonia*, dz. cyt., s. 214.

¹⁵ „Mianem filozofów określam wyłącznie przedstawicieli nauk niepewnych: polityków, moralistów, ekonomistów, których teorie nie uzgadniają się z doświadczeniem” (Ch. Fourier, *Théorie des quatre Mouvements*, [w:] Tenże, *Œuvres complètes*, t. I, Paris 1846, s. 2).

¹⁶ K. Matuszewski, *Harmonia, czyli wspólnota wolnych namiętności. Szkic o Fourierze*, „Zoon Politikon” 2011, nr 2, s. 231.

Fouriera warunkiem *sine qua non* płodzenia nowego świata, mającego zmierzać ku porządkowi mianowanemu przezeń Harmonią, byłaby organizacja niewielkich grup ludzkich w serie konstytuujące się wokół poszczególnych namiętności.¹⁷ Taki sposób organizacji (*nota bene* formującej się całkowicie naturalnie, o ile namiętności człowieka nie podlegają represji) umożliwić miałyby rozwój stosunków międzyludzkich (i międzygatunkowych¹⁸) ewokujący radość i powszechną zgodność. Nadrzędnym spośród nich miałyby być praca, nazwana przez polską teoretyczkę spółdzielczości Marię Orsetti właśnie *pracą radosną*. Pokróćce byłby to stosunek radykalnie odmienny od obowiązującego w Cywilizacji: uspołeczniony, oparty na współstowarzyszeniu pracowników, w pełni dobrowolny (przez dobrowolność należy u Fouriera rozumieć również możliwość wycofania się z pracy bez groźby śmierci głodowej) i odbywający się w wielości serii namiętnościowych, nazwanych *falangami*. Te ostatnie, rywalizując w wolnej grze namiętności, wykonywałyby pracę uwolnioną od monotonii (dzięki dowartościowaniu namiętności nazwanej przezeń *le papillon*, motylkowością), znoju i niesprawiedliwości w podziale jej owoców (gdyż ten miałyby się eksplikować właśnie w ludycznej zasadzie rywalizacji), percypowanym przez autora *Nowego świata miłostnego* w pracy przemysłowej.¹⁹

Gwoli efektywnej zmiany społecznej należałoby zatem skupić się na harmonizacji namiętności, tożsamej dla Fouriera z ich oswojeniem. Wszak — co podkreśla on nieraz — dążenie do harmonizacji nie oznacza represji, wręcz przeciwnie, stoi z nią w sprzeczności: „Celem jest osiągnięcie spontanicznej zgodności pasji bez represjonowania żadnej z nich”.²⁰ Rudymentryjną predylekcją człowieka, jako kłębowiska różnych niewspółmiernych popędów, jest dążenie do koncyliacji. I choć ta nie jest jednak możliwa poprzez bezrefleksyjne wydanie się walce afektów, Fouriera nie zadowala forsowana przez moralistów odpowiedź, jaką byłaby hierarchizacja namiętności, nastawiona na wyrugowanie niektórych z nich jako występnych. Instytucje usiłujące stłumić libidinalne przedłużenie ludzkiej natury jedynie wzmagają rozwój antyspołecznych anomalii. Toteż u Fouriera „nie ma najdrobniejszego zamysłu leczenia jestestw z perwersji bądź z odwrótności z perwersji, czyli z nerwicy”.²¹ Chodzi zaś o to, aby zamiast, jak dotychczas, przystosowywać życie pasji do wymogów świata cywilizacyjnych instytucji i moralnych hierarchii, dopasować sam ten świat do zasiedlających ludzką duszę afektów.

Boski symptomatolog, czyli Fouriera krytyka Cywilizacji

„Od połowy XIX-wieku cywilizacja przemysłowa została przeklęta za zabicie afektów”.²²
(Pierre Klossowski, *La monnaie vivante*)

„[...] czy chorym z choroby czy z nadmiernego zdrowia?”.²³
(Friedrich Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*)

¹⁷ Zob. Ch. Fourier, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, [w:] Tenże, *Œuvres complètes*, t. VI, Paris 1846, s. 55-57.

¹⁸ Pomimo skrajnie humanistycznej orientacji, Fourier poświęca w swoich wizjach wiele miejsca dobrostanowi zwierząt i ich prawom: „W Harmonii obowiązuje zasada, że człowiek, który je [zwierzęta — M.D., E.K.] źle traktuje, jest bardziej zwierzęciem niż bezbronne bestie, które prześladowa.” (Zob. Tamże, s. 213).

¹⁹ M. Orsetti, *Karol Fourier. Apostoł pracy radosnej*, Warszawa 1927, s. 20.

²⁰ Tenże, *Théorie de l'unité universelle*, t. I, [w:] Tenże, *Œuvres complètes*, t. II, Paris 1843, s. 146.

²¹ P. Klossowski, *Sade i Fourier*, dz. cyt. s. 230.

²² Tenże, *La monnaie vivante*, Paris 1994, s. 9.

²³ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910, s. 511.

Mianem Cywilizacji, za której schyłkowy etap uznaje swą współczesność, autor *Teorii czterech ruchów* określa ustrój oparty na masowej wytwórczości i wysokim stopniu rozwoju nauki i techniki. Doceniając, co prawda, jej rolę w procesie rozwoju ludzkości (Fourier nie jest prymitywistą pragnącym powrotu do stanu pierwotnej dzikości), twierdzi jednak, iż wraz ze spełnieniem swej historycznej misji stała się *demodé*, anachroniczna, redukując się odtąd wyłącznie do swej opresyjnej wobec ludzkich namiętności roli. Na tym właśnie, tj. na próbie uniemożliwiania swobodnej gry pasji, polega podstawowy jej grzech. Afekty, jakkolwiek odwieczne i przyrodzone duszy, dane są w swej ekspresji, określanej z kolei przez pole społeczne, w którym wykwita. To wszakże definiuje stosunki między indywiduami — rozumianymi tu jako momenty żywej całości uniwersalnego Erosa, którego podmiotem pozostaje cała ludzkość. Oto *generalis* Fourierowskiej psychologii, według której podmioty nie powinny być pojmowane jako „odseparowane absoluty”, lecz jako odkrywające się we wzajemnych spotkaniach i antagonyzmach, bez których, tj. w swej samotności, pozostają nieznaczące²⁴. Polimorficzne bogactwo popędowych instynktów indywidualnego podmiotu daje się ująć tylko wtedy, gdy ten ostatni potraktujemy jako „częstkę ezoterycznej i zarazem realnej *tout court* duszy będącej funkcją relacji między ludźmi”.²⁵

Popędy jako stworzone przez Boga, acz niemogące zostać sztucznie wypreparowane, pasje pozostają domeną osobliwości. Wielość ich powtórzeń w ramach kolektywnego dyskursu Harmonii nie przyczynia się jednak, bynajmniej, do utraty ich wyjątkowości. Wszakże prawdy powtórzenia nie emblematyzuje ogólność, jego *datum* nie stanowi podobieństwo, lecz odnosi ono do *singularité* (jednostkowości, wyjątkowości, osobliwości), nieposiadającej nic sobie równego ani równoważnego. Nie chodzi więc o addycję kolejnych iteracji tego samego, lecz o podniesienie czegoś wyjątkowego, co nie może zostać powtórzone jako takie samo, do — jak określa ją Gilles Deleuze — n-tej potęgi, chodzi o spotęgowanie, w którym przekracza ono samo siebie.²⁶ Albowiem odsyłając do kosmogonicznych praw *modus operandi* wszechświata, popędy odsłaniają zasady działania podmiotu będącego ich rezerwuarem. Namiętności czynią tym samym jednostkę zdolną do złączenia się z innymi, jej na pozór indywidualne fantazmaty zaś — fantazmatami *sensu stricto* zbiorowymi. Tworząc warunki dla uwspólnotowienia sfery duchowej, wolnej wymiany psychicznej wszystkich²⁷, proces ten czyni z postulowanej przez Fouriera Harmonii już istniejącą w Cywilizacji możliwość, jej aktualnego sobowtóra.

Krytyka współczesnej autorowi *Nowego świata miłosnego* formacji społecznej, Cywilizacji, swe źródło

²⁴ Zob. S. Debout, *L'Utopie de Charles Fourier*, Dijon 1998, s. 37-38. Simone Debout-Oleszkiewicz, zasłużona niebawale dla studiów nad myślą Fouriera odkryciem we francuskim Archiwum Narodowym ukrytego przez uczniów francuskiego myśliciela *Le nouveau monde amoureux* (opublikowanego z jej inicjatywy dopiero w roku 1967), czyni w tym miejscu aluzję do filozofii Gillesa Deleuze'a i francuskiego strukturalizmu. Ustawia tym samym Fouriera w roli ich prefiguratora, co częściowo uzasadnia czynione w niniejszym tekście asocjacje, eksplikując zaciągnięty przez nas u francuskiej badaczki dług.

²⁵ K. Matuszewski, *Harmonia, czyli wspólnota wolnych namiętności*, dz. cyt., s. 238.

²⁶ „Powtórzenie [...] z natury swej jest transgresją, wyjątkiem i zawsze wyraża jednostkowość przeciw temu, co tylko poszczególne, podległe prawu, oraz to, co powszechne, przeciw ogólnościom tworzącym prawo” (G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 32; zob. także np.: Tenże, s. 28-36).

²⁷ Gwoli jasności należałoby wytłumaczyć pokrótce, co autor *Teorii czterech ruchów* rozumiał poprzez uwspólnotowanie. Nie zakłada on bowiem jako warunku koniecznego dla nastania Harmonii wspólnego posiadania, wyłączenia fortun czy tym bardziej zniesienia własności. Byłoby to sprzeczne z „ludyczną zasadą rywalizacji” oraz jej przesłankami: ludzką wrodzoną awersją do równości (przeziera tutaj antyrewolucyjny charakter Fouriera) i umiłowaniem hierarchii. Odmienne jednak niż w Cywilizacji, której cechą charakterystyczną jest hierarchia oparta na różnicach majątkowych i klasowych, hierarchia Harmonii zasadzałaby się na hegemonii tych, którzy dysponują bonanzą namiętnościową (zob. P. Klossowski, *Sade i Fourier*, dz. cyt. s. 232-233, przyp. 40.).

dło znajduje w jego osobistych przeżyciach, przede wszystkim traumy rewolucji francuskiej oraz — równie przykrych dla autora — doświadczeń w pracy kupca bławatnego, narzuconej mu przez ojca. Ten zubożały mieszczanin wyprowadził z obserwacji partykularnych sytuacji życia społecznego²⁸ pewne ogólne wnioski *à propos* załazkowej jeszcze wówczas cywilizacji przemysłowej oraz rozpanoszonej w niej nędzy — duchowej i materialnej. U jej nasady kryłaby się wadliwa organizacja produkcji, anarchia przemysłowa, rozdrobnienie przemysłu, podział pracy, powszechne nieszczęście człowieka pracującego,²⁹ rozpad więzi między miastem a wsią, obca ludzkiej naturze i przynależnym jej formom miłości instytucja rodziny nuklearnej, godna pogardy pozycja kobiety względem mężczyzny, odebranie człowiekowi praw naturalnych, przynależnych mu jeszcze w stanie Dzikości³⁰, wreszcie — wyobcowanie pracy od pierwotnego prawa atrakcji.³¹ Przyczyn nieszczęść ludzkich wypisuje on, niemal maniakalnie, setki, toteż ich przytaczanie w integralnym brzmieniu nie będzie tutaj możliwe. Mimo to należałoby poświęcić odrobinę więcej uwagi tym, które w krytyce francuskiego utopisty zdają się być ośrodkowymi: instytucji rodziny i nędznej sytuacji kobiety w Cywilizacji.

Fourier, co znamienne *en gros* w jego krytyce instytucji społecznych, postrzega je jako zmienne i nie-esencjalne, zależne od mirażu panującego w danej epoce nastroju (tonu), dominującego sposobu produkcji i jego przeciwwagi, organizacji życia miłosnego oraz matrymonialnego.³² Tak więc dla francuskiego utopisty rodzina „cywilizowana” (nuklearna, monogamiczna i patriarchalna), nie byłaby jedynym sposobem organizacji stosunków małżeńskich (aczkolwiek alternatywy, spotykane przez autora *Teorii czterech ruchów* w epoce, takie jak harem, spotykają się z jego jeszcze większą dezaprobatą), a miałyby wynikać wyłącznie z uwikłań historycznych przez siebie współkonstituowanych. Rodzina cywilizowana jest bowiem nie tylko efektem, ale i źródłem represji namiętności i społeczno-kulturowego upośledzenia kobiety, a także reprodukcji krytykowanych przez Fouriera stosunków społecznych poprzez nieprzystającą do potrzeb i pasji dzieci pedagogikę. Niemożność dowartościowania w niej namiętności *motylkowości* [*le papillon*] poprzez radykalną stateczność, skazuje relacje małżeńskie na skostniałość i monotonię, z których nie ma ucieczki innej niż zdrada (ta nie jest przez Fouriera ganiona — pojmując ją raczej jako konieczny w opisywanym przez siebie polu społecznym fenomen) a strukturalny w niej paternalizm w ostateczności skutkuje zazdrością i wzmacnia rywalizację pomiędzy członkami rodziny. Ponadto jej ekskludujący (niedopuszczający możliwości niemonogamicznej aranżacji) charakter miałby mieć swe ogólnospołeczne reperkusje. Jako czynnik przeciwdziałający powstawaniu szerszych, alternatywnych zrzeszeń skutkowałby wrogością wobec wszystkiego, co do niej nie należy i czego nie jest

²⁸ Zob. W. Benjamin, *Pasaże*, dz. cyt., s. 671-672, 677.

²⁹ Fourier byłby bodaj pierwszym, który za najnieszczęśliwsze ofiary *status quo* uznał grupy wytwórców oraz kobiet, nie stroniąc przy tym od zjadliwej krytyki drobnomieszczaństwa. Samo sformułowanie „nieszczęście człowieka pracującego” (*Disgrâces des industriels*) pojawia się u Fouriera wprost i wskazuje *implicite* na psychiczne, czy też duchowe, skutki pracy w Cywilizacji (zob. Ch. Fourier, *Traité de l'association domestique-agricole*, dz. cyt., s. 191-193; zob. także: Tenże, *The Vices of Commerce*, [w:] *The Utopian Vision of Charles Fourier. Selected Texts on Work, Love, and Passionate Attraction*, red. i tłum. J. Beecher, R. Bienvenu, Boston 1971, s. 116-118.)

³⁰ Chodzi tu o następujące siedem praw: prawo do polowania, do łowienia ryb, do zbieractwa, do swobodnego wypasu zwierząt, kradzieży od ludzi nienależących do wspólnoty, swobodnego zrzeszania się (*alliance*) czy wreszcie prawo do wolności od trosk (zob. Tenże, *The right to work denied*, [w:] *The Utopian Vision of Charles Fourier*, dz. cyt., s. 138, przyp. 9.).

³¹ J. Majler, *Doktryna Etyczna Karola Fouriera*, Warszawa 1965, s. 92-93.

³² Zob. zestawienie cech charakterystycznych w poszczególnych fazach Cywilizacji (Ch. Fourier, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, dz. cyt., s. 458); podobny, choć mniej szczegółowy, diagram przedstawia on również tematem ukazania teleologicznej wizji rozwoju ludzkości aż do nastania Harmonii (Tenże, s. XI).

w stanie zimmanentyzować.

Wynikającemu wprost z małżeństwa nieszczęściu kobiet w Cywilizacji poświęca profeta obszernie passusy, domagając się przyznania im pełni praw w każdej dziedzinie życia³³ (a nawet stwierdzając ich przyrodzoną wyższość nad płcią męską — życie pod ciągłą opresją instytucjonalną ze strony mężczyzn miałyby wykształcić u kobiet spryt i zdolność intrygantstwa, pozwalające na zręczne oszukiwanie i zdradzanie małżonków), zarazem ganiąc — z przynależną jego pisarstwu werwą — teologów i filozofów, preparujących coraz to wymyślniejsze kategoryzacje kobiet i ich wzorców, każące wędnać Erosowi w na modłę społecznego obyczaju skrojonych rolach. W przeciwieństwie do *gros* progresywnych myślicieli społecznych swego czasu, piejących z zachwyty nad kobietami (za Krzysztofem Matuszewskim i Simone Debout-Oleszkiewicz można przywołać choćby Proudhona, piszącego o nich jako o *ideale ludzkości*), a jednocześnie przydającymi im cech wskazujących na wrodzoną niższość i predylekcję do zajęć kodowanych już wówczas jako typowo żeńskie, Fourier konstatuje arbitralność jakichkolwiek męskich pretensji do dysponowania kobiecym ciałem.³⁴ W swoim podejściu do kobiet mężczyźni mieliby być dopingowani przez afektywną *jalousie masculine* (męską zazdrość), której to obecność sama okazuje się być, w iście parodystycznym tonie, ich zgubą, wytwarzając kategorię rogacza (Fourier jej taksonomii poświęcił osobną publikację).³⁵ Tak więc szkodę z małżeństwa monogamicznego i upośledzenia społecznego kobiet miałyby ponosić obie strony matrymonialnej transakcji³⁶ — jednakowo infantylizowana i niesłusznie usytuowana w poddańczej roli kobieta i mężczyzna, zarazem tyran i błazen-rogacz. Drastyczna kontestacja cywilizacyjnie suponowanego fantazmatu Kobiety (jako figury stanowiącej uosobienie płodności, strażniczki domowego ogniska sprowadzonej *de facto* do swej li tylko proliferacyjnej roli, nieodróżnialnej od biologicznego reproduktora) wskazywać może na prefigurację (*nota bene* dokonywaną pospołu z markizem de Sade) skonceptualizowanej *implicite* u Philippe’a Sollersa w *Les Femmes* (powieści tyleż mizoginicznej, co emancypacyjnej) różnicy między Kobiętą-fantazmatem, a kobiecością-afektem. Fourierowska krytyka, wymierzona w — jak sądzi — opłakaną kondycję kobiet w Cywilizacji, przywodzi do destrukcji fantazmatu Kobiety na rzecz wyzwolenia kobiecości jako molekularnego afektu, wymykającego się strukturyzacji i pochwyceń przedsiębranym przez kulturowo-społeczne instytucje. Tym, co przywodzi do owej bezpardonowej niezgody na *status quo*, jest dokonywana w witalistycznym duchu afirmacja aktywności jako właściwej domeny ludzkiego istnienia — tej samej, której wędnać każą kopulacyjne monopole. Potwierdzenie obecności człowieka we wszechświecie na gruncie twórczej aktywności w polu społeczno-historycznym, skoro źródło swe ma w rudymenarnym statusie namiętności jako budulców ludzkiego świata, musi dokonać się na gruncie wyzwolenia miłości³⁷.

Fourier nie byłby jednak bynajmniej żadnym ekscesem w filozoficznym panteonie XVIII-wiecznego

³³ Francuski utopista stwierdza w *Teorii czterech ruchów*, że sytuacja kobiety jest kamieniem probierczym zaawansowania społecznego: „Podsumowując, zakres posiadanych przez kobiety przywilejów jest głównym miernikiem wszelkiego postępu społecznego” (Ch. Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, dz. cyt., s. 133). Sparafrazowany został później m.in. przez Karola Marksa w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 roku*.

³⁴ Zob. K. Matuszewski, *Harmonia, czyli wspólnota wolnych namiętności*, dz. cyt., s. 243-244.

³⁵ E. Kordas, *Sade — postscripta do filozofii przyszłości*, [w:] D. A. F. Sade, *Historia Julietty*, t. VI, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków 2025, s. 180.

³⁶ Fourierowską krytykę rodziny cywilizowanej jako ufundowanej na transakcyjności przywołał w *Pochodzeniu państwa, rodziny i własności prywatnej* Fryderyk Engels (F. Engels, *Pochodzenie państwa, rodziny i własności prywatnej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, dz. cyt., s. 217).

³⁷ E. Kordas, *Sade — postscripta do filozofii przyszłości*, dz. cyt., s. 174-181.

fin de siècle, gdyby zatrzymał się na krytyce Cywilizacji, postulującej jej naprawę na drodze li tylko instytucjonalnej reformy (to wszak przezierało już nawet w pismach niektórych ówczesnych myślicieli konserwatywnych). To właśnie on, jako jeden z pierwszych, doprowadza do kresu roussofską krytykę nowoczesnego świata. Jednakże zamiast prób ograniczenia jego degeneracji przy pomocy zinstytucjonalizowanej, opartej na prymacie woli powszechnej, umowy społecznej, autor *Kosmogonii* głosi potrzebę *exodusu* z Cywilizacji.

Dobitnie eksplikuje to symptomatologiczną doniosłość dzieła Fouriera. Odmalowywane i krytykowane patologie (w zupełnie klinicznym sensie, skoro kreuje on siebie na ich lekarza) nowoczesnego świata zawierają już przebliski możliwego wyzwolenia, skoro profetyczny myśliciel odnosi je do praw kosmogonicznych (praw natury, synonimicznej tu wobec kosmogonii), przeznaczających jego zdaniem człowieka do innej, niżli ta aktualna, rzeczywistości. Fabulacyjna funkcja fourierowskiego pisarstwa (egzemplifikacje, w rodzaju płynącej w rzekach lemoniady bądź sfor dzieci ujeżdżających lwy, można mnożyć w nieskończoność) nie sprowadza się ani do projekcji jednostkowego *ego*, ani tym bardziej do sporządzania listy oczekujących na realizację postulatów. Ma ono swoje źródło raczej w delikatnym zdrowiu tego, który pisze, a kto wymęczony chorobą świata, którą sam przechodzi (w przypadku Fouriera zupełnie dosłownie, skoro to właśnie w zawodzie kupca bławatego skonfrontował się z przykrą kondycją swej współczesności) zaczyna traktować ów świat jako zbiór symptomów.³⁸

„Do funkcji fabulacyjnej należy wymyślanie ludu”³⁹, istniejącego być może jeszcze tylko w świecie pisarza, acz już nawiedzającego jego aktualność poprzez niego i w nim samym. Zadaniem pozostaje więc wymyślanie nowych możliwości życia, przebiegającego przez pisarza jako niewyindywiduowany (acz *per se* określony, ukierunkowany), immanentny przepływ, jako jakieś życie (*une vie*). Tym właśnie jest witalny impuls utopijny: obecnym w każdym konkretnym życiu abstrakcyjnym przepływem życia produkującym dla siebie nowe lądy i nowe ludy. Jeśli wymaga to silenia się na najbardziej nawet idiosynkratyczne dziwactwa, jak to ma niekiedy miejsce u Fouriera, to tylko w imię prawdziwie witalistycznej afirmacji. Podobnie więc jak literatura śledzi w samym języku pewien język obcy, uchodzący panującemu systemowi i znajdujący swą ekspresję w tym, co nazywa się niekiedy „stylem”, tak twórczość Fouriera śledzi w aktualnym świecie możliwość obcych światów. O języku można by jednak powiedzieć w jego kontekście to samo. W końcu sporządzane przez siebie niekiedy neologizmy uznaje on za anonsowanie się przyszłego, mającego panować w Harmonii, języka uniwersalnego, który umożliwiłby komunikację indywidualnych namiętności w ramach kolektywnego dyskursu.

Stawką jest więc w tej materii zdrowie, nawet jeśli przywodzi do niego obłąd. A o tym bez wątplenia możemy mówić w kontekście Fouriera: o obłądzie falansteru, który miał widzieć wszędzie (jednako w pracy pszczoł, co w defiladach wojskowych) i o obłądzie klasyfikacji, której poddawał wszystko. To właśnie rzeczzone szaleństwo prowadzi do dociekań w polu nowych możliwości życia, chwiejąc cywilizacyjnym światem dzięki druzgocącej krytyce i sprawiając, że sam ów świat — za sprawą krytyki, której się go poddaje — kopiuje się na sposób lustrzany, tworząc swojego sobowtóra, w ramach którego dzikie, zantagonizowane z człowiekiem zwierzęta poczynają się z nim harmonizować, zorze polarne ogrzewają bieguny, noce rozświetlane są przez cztery księżycy, a powierzchnia atmosfery lśni niby zwierciadło.⁴⁰

³⁸ Zob. G. Deleuze, *Krytyka i klinika*, tłum. B. Banasiak., P. Pieniążek, Łódź 2016, s. 9-10, 89-90.

³⁹ Tenże, s. 10.

⁴⁰ Zob. W. Benjamin, *Pasaże*, dz. cyt., s. 680-681.

Być może jednak to nie świat Fouriera stanowi realność *à rebours*, to nie on jest światem chorym, światem przedstawionym na opak, lecz to właśnie nasz, uwznioślony za sprawą rzekomo boskiej legitymizacji (w istocie zaś — instytucjonalnych miazmatów redukujących Boga do rzeczy, poręczyciela tożsamości norm i apologety *status quo*) świat Cywilizacji toczony jest przez chorobę? Zdaje się, iż właśnie pod egidą takiej konstatacji prosperuje dzieło Charlesa Fouriera.

Célébrons!, czyli socjalizm arystokratyczny

W przeciwieństwie do pre-rewolucyjnych utopii inherentnie związanych z idyllicznym krajobrazem wiejskim i zorientowanych na zagwarantowanie powszechnego szczęścia na drodze uszczuplenia pragnień i potrzeb swoich mieszkańców⁴¹, Fourier dystansuje się od tego rodzaju *quasi*-prymitywistycznych inklinacji. Jego estetyczny wzorzec jasno odwołuje się za to do standardów XVIII-wiecznej arystokracji z jej szczególnym upodobaniem do wyrafinowanej muzyki, dystygowania, luksusu, elegancji czy wytworności w kwestiach garmazu (tej ostatniej poświęca Fourier dużo uwagi, czyniąc zeń kanwę filozoficznych rozważań i prezentując się tym samym *de facto* jako swoisty gastrozof).

Nie jednak na dystynkcji klasowej chce oprzeć autor *Kosmogonii* swój arystokratyczny ideał, do którego upowszechnienia dąży. Hierarchia podyktowana wyłącznie afektami, bodaj jedyna dopuszczalna w ramach Falansteru, stratyfikuje jednostki nie podług posiadanych przez nie dóbr, a zależnie od postawy psychicznej, sposobu bycia. Próżno doszukiwać się zatem w tej typologii (opartej na powstaniu nowej „arystokracji”, nowego „plebsu”, nowego „duchowieństwa”) najdrobniejszego nawet tonu moralnego. Nie operuje ona bowiem transcendentnymi wobec namiętności kategoriami Dobra i Zła, lecz pozostaje zasadniczo etyką immanentną, tyjącą się konkretnych pasji i konkretnych działań — ich typologią, kartografią. Co za tym idzie, nie zachodzi w ramach tej ludycznej gry żadne nieodwracalne zdeklasowanie ani żaden nieodwracalny awans: „każda ewentualność zawsze będzie traktowana zgodnie z tą samą wolną grą namiętności”.⁴² Prymarnym celem takiej egzekucji prawa atrakcji namiętnościowej jest dla Fouriera osiągnięcie luksusu (*le luxe*). Termin ten, pomimo oswojenia go w polszczyźnie, u źródła jest zdecydowanie bardziej polisemiczny, niż mogłoby się zrazu wydawać. To nie tylko pekuniarna bonanza, ale i konotujące z nią nadmiar, satysfakcja, patos czy elegancja. Spełnienie potrzeb namiętności grupy pierwszej, a więc zmysłów (węch, smak, dotyk, słuch, wzrok) możliwe byłoby jedynie na drodze postępowania ludzkiego i organizacji społecznej w sposób, który wyswobodziłby rudymენტarną predykcję człowieka do poszukiwania luksusu.⁴³ Nie dziwi więc pojawiające się u francuskiego utopisty obszerne passusy dedykowane gastronomii, architekturze nadchodzącego świata, planów ściśle hierarchicznych uroczystości, albo nowych instytucji miłosnych (m.in. angelikatu⁴⁴, związku dwóch pięknych osób, które nie współżyją ze sobą, oddając się mającej wymiar kapłański prostytucji, realizując tym samym ideał *celadonii*).⁴⁵ Instytucja ta zapewnić by miała dostęp do sfery erotycznej wszystkim, którzy

⁴¹ Znamienną w tej materii jest przeprowadzona przezeń krytyka XVIII-wiecznego gatunku bukolicznego (sielanki) (Zob. Ch. Fourier, *Traité de l'association domestique-agricole*, dz. cyt., s. 498-501).

⁴² P. Klossowski, *Sade i Fourier*, dz. cyt., s. 233, przyp. 40.

⁴³ Ch. Fourier, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, dz. cyt., s. 47-48.

⁴⁴ P. Klossowski, *Sade i Fourier*, dz. cyt., s. 233, przyp. 40.

⁴⁵ Specyficzny ideał miłości w Harmonii, definiowany przez Fouriera w *Le nouveau monde amoureux*, nazwany na cześć Céladona, kochanka Astrée, eponimicznej bohaterki XVII-wiecznej powieści pastoralnej Honoré d'Urfé (zob. Ch. Fourier, *Le nouveau monde amoureux*, [w:] Tenże, *Œuvres complètes*, t. VII).

inaczej byłoby go pozbawieni), mających zastąpić sprzeniewierzające się osiągnięciu luksusu małżeństwo. Potrzeba ta była dla Fouriera elementarna w tej mierze, iż za niezbędne dla osiągnięcia Harmonii uznał wprowadzenie prawa gwarantującego *minimum egzystencji*. Człowiek, choćby nie pracował (acz dla autora *Kosmogonii* byłaby to sytuacja czysto teoretyczna, jako że po skoordynowaniu pracy w serie, każda praca byłaby radosną, a człowiek sam z siebie lgnąłby do niej), powinien mieć zapewnione wszystko to, co jest mu niezbędne do prowadzenia satysfakcjonującego żywota.⁴⁶ Ideałem byłby więc ostatecznie dla Fouriera podniesiony do rangi kolektywnego i nieugruntowanego w wyzysku *modus vivendi* arystokraty rodem z *ancien régime*'u.⁴⁷

Fourierowski ideał arystokratyczny cechuje zatem *avant la lettre* powinowactwo z nietzscheańską jego wizją. Nietzsche i projektowana przez niego koncepcja arystokracji ducha nie posiada oparcia w historycznie ugruntowanych kryteriach (w przeciwieństwie do arystokracji minionych i współczesnych wyłonionych na gruncie hierarchii właściwej Cywilizacji) pekuniarnych, narodowo-rasowych lub związanych z urodzeniem. Chodzi tu natomiast o figurę wytworności, twórczego impetu, witalnego doinwestowania, wielkości duszy, energetycznej i afektywnej rozrzutności, która w bogactwie osobowości znajduje sobie przesłankę. Przeciwwstawiona jest ona więc nie temu, co plebejskie, lecz temu, co gminne, stadne⁴⁸ i toczone przez resentyment.⁴⁹ Egidą nie jest więc powszechna równość i braterstwo odwołujące się do moralnego uniwersalizmu — jednakowo Fourier i Nietzsche nienawidzili ich w wielkiej rewolucji francuskiej — lecz wspólnota oparta o różnicę i ją eksponująca. Różnicę tyleż konkretną, tj. przejawiającą się na zewnątrz jako partykularne sprzeczności między wieloma bytami, co różnicę czystą (różne/różne, różnicę bez negowanego korelatu) jako prymarną kategorię ontologiczną, ugruntowującą je kosmogonicznie.

Istnieje jednak w tej materii istotny między Fourierem i Nietzschem rozdzźwięk. Estetyka egzystencji na wzór XVIII-wiecznej arystokracji, u Fouriera występująca jako docelowa, stanowi obiekt bezpardonnej krytyki Nietzschego jako naśladownictwo zaświadczaające o złym smaku. W kwestii uniwersalizacji kultury (której to pragnienie zarzucić można Fourierowi) jego ton zdaje się tylko wyostrzać. Rzeczoną, przypisując ją niemieckim filistrom, uznaje bowiem za nic innego, jak barbarzyństwo i działanie w istocie swej anty-kulturalne, skoro warunkiem *sine qua non* wszelkiej kultury pozostaje różnorodność⁵⁰. Punktem odniesienia dla filologa z Bazylei, jeśli chodzi o kreowaną przezeń wizję arystokratycznej es-

⁴⁶ Wiąże się to również z próbą kompensacji praw naturalnych, jakie człowiek miał w stanie Dzikości i dzięki którym mógł dążyć do luksusu, a które Cywilizacja wyrugowała (Tenże, *Théorie de l'unité universelle*, t. II, [w:] Tenże, *Œuvres complètes*, t. III, s. 163-187).

⁴⁷ Zob. Tenże, *An architectural innovation: the Street-Gallery*, [w:] *The Utopian Vision of Charles Fourier. Selected Texts on Work, Love, and Passionate Attraction*, dz. cyt., s. 242-243).

⁴⁸ Przeciwnieństwo intronizowanej w ramach arystokratycznego etosu indywidualności stanowi nie tyle ogólność, ile raczej stadność. We właściwej jej sferze, tj. w domenie kultury i właściwej jej uniwersalności, wyjątkowość jednostki poddana zostaje neantyzacji. To bowiem, co zaświadcza o niej jako o poszczególnym przypadku, jej partykularna ekonomia patosu i idiosynkratyczny charakter popędów ją konstytuujących, negowane jest za sprawą uczestnictwa w kulturze. To wszakże wymaga asymilacji *abréviations de signes*, znakowych skrótów (językoznawczo „*abréviation*” to skrócony zapis wyrazów lub ich grupy) konstytuujących powszechną dostępność komunikatu dla innych jej uczestników. Komunikacja w ramach cywilizacyjnych instytucji opiera się zatem na represji popędów, które — jako z istoty swej chaotyczne i dynamiczne — ciążą ku ustawicznej kontestacji *status quo*. Przynależność do tego świata opiera się zatem na asymilacji powszechnie panujących i ustandaryzowanych schematów, typologizacji czy kategorii — wzorców stadnych *par excellence*. Na tymże właśnie gruncie odróżnia od siebie Nietzsche znaki (*signes*), czyli popędy, i znakowe skróty, czyli słowa.

⁴⁹ Zob. F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 498-512.

⁵⁰ Zob. Tenże, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Warszawa 1912, s. 8-11.

tetyki egzystencji, pozostają raczej prowansalscy poeci, ci sami, pod których wpływem napisał swoją *La gaya scienza*. To także zaciągnięty u nich dług przywodzi go do formułowania rzeczzonego etosu nie w oparciu o doskonałe, wszak w sposób uzgadniający je z harmonijną kosmogonią, zaaranżowane współżycie ludzkości (jak ma to miejsce u autora *Kosmogonii*), lecz raczej na gruncie współnictwa wolnych afiliacji, przygodnych i wyłącznie koniunkturalnych spotkań, aliansów. Jednakże zarówno u Fouriera, jak i w dziele Nietzschego, stawką pozostaje rudymenarna anty-stadność, elementarna wrogość wobec uniwersalności dyskонтującej instytucje jako swą opokę, w ramach których obaj oni uzgadniają się, tworząc grunt pod wzajemne komparatystyki i asocjacje.

Finale

Tropić wzbierającą w samym życiu różnicę, zaginającą i fałdującą się, ustawicznie anonsując nowe światy. Wynajdywać w aktualności jej sobowtóra, jej parodystyczne, wywrócone na nicę powtórzenie. Wreszcie — miast snuć rojenia o obiecannej w życiu pośmiertnym świętości, w imię której deprecjonuje się życie, odnosić się z radością do samego życia jako do *sacrum*, a boskość pojmować jako immanentną. Konieczność obyczajowej rewolty jest wobec tych wyzwania tylko kwestią indywidualnych namiętności.

A jeśli już przywodzi do niej pasja, to czyż nie byłby nią dramat jednego z najsłynniejszych jezuitów, ojca Józefa Surina, który w kulminacyjnym momencie mszalnej celebracji, trzymając w jednej ręce hostię, poczuł nieodpartą wolę dopełnienia drugą dłonią aktu ekstazy, ażeby do przyjemności ducha dołączyć tę cielesną? I Fourierowi, i mistykom nieobce to otchłanie.



KOLEKTYW FERMENT
IG: ferment_kolektyw
TWITTER: ferment_1