

Apokalipsa Teraz!¹

Paweł Mościcki

TEKSTY DRUGIE 2020, NR 1, S. 26–42

DOI: 10.18318/td.2020.1.2 | ORCID: 0000-0002-9126-4751

Dla J.S.

W ciągu jednej nocy przenieśliśmy się w inne miejsce w historii. Wykonaliśmy skok w nową rzeczywistość, której nie była w stanie ogarnąć nie tylko nasza wiedza, ale nawet wyobraźnia. Czas uległ rozpadowi.

Swietłana Aleksijewicz²

Tak, jesteście „siewcami paniki”, a nawet „zawodowymi siewcami paniki”. Ci, którzy boją się bać, zniekształcają prawdę i dobrowolnie oślepiają swoich bliźnich.

Günther Anders³

„Pojęcie postępu ufundowane jest na idei katastrofy. Katastrofą jest to, że «będzie tak dalej». Za każdym razem jest ona nie tym, przed czym stoimy, ale tym, co jest nam

Paweł Mościcki

– filozof, eseista i tłumacz, pracuje w Instytucie Badań Literackich PAN. Członek redakcji kwartalnika „Widok. Teorie i praktyki kultury wizualnej”. Autor m.in. *Idea potencjalności. Możliwość filozofii według Giorgio Agambena* (2013), *My też mamy już przeszłość. Guy Debord i historia jako pole bitwy* (2015), *Migawki z tradycji uciśnionych* (2017), *Chaplin. Przewidywanie terażniejszości* (2017), *Lekcje futbolu* (2019).

-
- 1 Tekst jest fragmentem większej całości zatytułowanej *Meteorologia ducha*.
 - 2 S. Aleksijewicz *Czarnobylska modlitwa. Kronika przyszłości*, Czarne, Wołowiec 2012, s. 33.
 - 3 G. Anders *Dix thèses pour Tchernobyl* (1986), „*Ecologie & Politique*” 2006 No. 1 (32), s. 172.

dane. Myśl Strindberga: piekło nie jest tym, co nas czeka, ale naszym życiem tu i teraz⁴. Wygląda na to, że dożyliśmy momentu, w którym te słowa Waltera Benjamina, pisane u progu katastrofy II wojny światowej, nabrały charakteru niemal zdroworozsądkowego. Stały się trzeźwym opisem sytuacji, w której znaleźliśmy się jako gatunek. Dostępna dziś wiedza naukowa nie pozostawia wątpliwości, że stoimy u progu kryzysu, w porównaniu z którym tragedia wojenna wydaje się niemal drobnostką⁵. Co więcej, coraz trudniej – być może trudniej niż w czasach Benjamina – wyobrazić sobie, że cokolwiek mogłoby nas naprawdę wyrwać z sytuacji, w której wszystko będzie jak teraz, a tryb *business as usual* doprowadzi nas stopniowo do zagłady.

„Zmiana klimatu”, „ocieplenie klimatu” – a właściwie należałoby powiedzieć „katastrofa klimatyczna” – jest chyba najbardziej realistyczną z dostępnych nam w historii kultury figur Armagedonu. Globalny system ekonomiczno-polityczny, zasilany energią paliw kopalnych, już doprowadził do daleko idących zaburzeń klimatycznych, które według wszelkich dostępnych scenariuszy przyniosą kryzys z pewnością zagrażający naszej nowoczesnej cywilizacji, a być może nawet samej dalszej obecności człowieka (i tysięcy innych istot żywych razem z nim) na ziemi. Jak zauważył Kevin Anderson, zastępca dyrektora Tyndall Centre for Climate Change Research, jeśli obecny poziom emisji dwutlenku węgla utrzyma się, do końca XXI wieku temperatura na świecie wzrośnie o ponad 4 stopnie Celsjusza. Onacza to sytuację „nie do pogodzenia z jakąkolwiek rozsądną wizją zorganizowanej, sprawiedliwej i cywilizowanej globalnej wspólnoty”⁶. Trzeba dodać, że według najnowszych doniesień na temat postępujących zaburzeń klimatu ta i tak dość dramatyczna wypowiedź wygląda na przesadnie optymistyczną⁷.

4 W. Benjamin *Zentralpark* (1939), w: tegoż *Gesammelte Schriften*, Band I/2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974, s. 983.

5 Na temat naukowych ustaleń dotyczących katastrofy klimatycznej por. m.in. E. Bińczyk *Epoika człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*, PWN, Warszawa 2018; M. Popkiewicz, A. Kardaś, Sz. Malinowski *Nauka o klimacie*, Wydawnictwo Sonia Draga – Wydawnictwo Nieoczywiste, Warszawa 2019; G. Schmidt, J. Wolfe *Climate Change. Picturing the Science*, W.W. Norton & Company, New York–London 2009.

6 K. Anderson *Climate Change Going Beyond Dangerous: Brutal Numbers and Tenuous Hope*, „Development Dialogue” 2012 No. 61, s. 29. Cyt. za: T.J. Demos *Decolonizing Nature. Contemporary Art and the Politics of Ecology*, Sternberg Press, Berlin 2016, s. 9.

7 Prognozowanie powolnego tempa zmian klimatu David Wallace-Wells uznał za główny przykład „wygodnego złudzenia”. Por. D. Wallace-Wells *Ziemia nie do życia. Nasza planeta po globalnym ociepleniu*, przeł. J. Spólny, Zysk i S-ka, Warszawa 2019, s. 11.

Ta „smutna wiedza”⁸ epoki antropocenu uczy, że czas, w którym żyjemy, ma się ku końcowi. Jak określić tę specyficzną formę temporalności? Jak zdefiniować jej parametry i sens dla gatunku, który nigdzie poza czasem nie jest w stanie się zadomowić? Odwołując się do myśli Günthera Andersa i Giorgio Agambena, dwóch filozofów posługujących się podobnymi, jeśli nie identycznymi kategoriami temporalnymi – a zarazem rozwijających je w odrębnych polach refleksji – chciałbym zastanowić się nad momentem, w którym aktualnie funkcjonujemy. Günther Anders, niemiecki filozof żydowskiego pochodzenia, autor licznych prac dotyczących przede wszystkim fundamentalnych konsekwencji, jakie dla ludzkiej myśli miało użycie bomby atomowej; Giorgio Agamben, włoski filozof, kontynuator myśli Waltera Benjamina przemierzający mroczne sekrety współczesnej władzy opartej na upowszechnionym stanie wyjątkowym. Obaj zgodnie odróżniają „koniec czasu” (względnie „kres czasu”), ściśle związany z retoryką eschatologiczną, od „czasu końca” (kresu), który utożsamiają z codziennością epoki atomowej z jednej strony i właściwym rozumieniem czasu mesjańskiego z drugiej. Już samo zestawienie tych dwóch autorów i rozwijanych przez nich refleksji w tym kontekście sugeruje, że w epoce antropocenu życie codzienne i życie mesjańskie stały się sobie nadzwyczaj bliskie, by nie powiedzieć – nieodróżnialne.

Epoka atomowa, czyli apokalipsa bez Królestwa

Dla Günthera Andersa między 6 i 9 sierpnia 1945 roku – czyli w dniach, gdy Stany Zjednoczone zrzuciły bomby atomowe kolejno na Hiroshimę i Nagasaki – nastąpił nie tylko zwrot w historii II wojny światowej, prowadzący do jej rychłego i definitywnego zakończenia, lecz epokowa zmiana wyznaczająca całkiem nowy horyzont ludzkiego myślenia i działania. Po tych wydarzeniach obudziliśmy się w zupełnie innym świecie. „Do 1945 roku byliśmy jedynie śmiertelnymi członkami beczasowego gatunku, przed którym nie stało nigdy pytanie czy «jest śmiertelny czy nieśmiertelny». Teraz należymy do rodzaju, który jako taki należy uznać za śmiertelny”⁹. Całkiem nowy status człowieka wynika z tego, że stworzył on technologię zdolną zakończyć życie na ziemi w ciągu kilku minut. Istnienie bomby atomowej zmienia więc całkiem współ-

8 Por. T.W. Adorno *Minima moralia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 7.

9 G. Anders *Die Frist* (1960), w: tegoż *Endzeit und Zeitende. Gedanken über die atomare Situation*, C.H. Beck, München 1972, s. 171.

rzędne rzeczywistości, w jakiej żyjemy, czyniąc, możliwym i wykonalnym coś, co dotychczas mieściło się jedynie w rejestrze fantazji szaleńców albo mrocznych wizji nawiedzonych proroków. Pesymizm przestał być wyborem moralnym czy postawą światopoglądową, a stał się rzeczowym opisem globalnej sytuacji, efektem przytomnej refleksji nad nowym typem zagrożenia.

Koniec świata stał się możliwy, dostępny na wyciągnięcie ręki, a konkretnie w wyniku niemal niezauważalnego gestu, jakim jest naciśnięcie guzika atomowego. Odwróciły się skale, dzięki czemu to, co niewyobrażalnie wielkie, przekształciło się w coś niewielkiego, a to, co lokalne, stało się uniwersalne. Jak powtarzał wielokrotnie Anders w swych licznych wystąpieniach, „Hiroszima jest wszędzie. Czarnobyl jest wszędzie”¹⁰. Wynika stąd dość specyficzna sytuacja człowieka, który zyskał wszechmoc (może w jednej chwili zakończyć historię świata), a zarazem stał się całkiem pozbawiony mocy (w obliczu możliwości zniszczenia życia na ziemi wszelkie decyzje stają się błahy). „Odtąd [od 1945 roku – przyp. P.M.] staliśmy się wszechmocni *modo negativo*; wszakże to, że w jednej chwili możemy zostać unicestwieni, oznacza również: od tego dnia jesteśmy całkiem bezsilni. [...] Nasza *differentia specifica*: możliwość naszego samozniszczenia nigdy nie może się skończyć – chyba że przez sam koniec wszystkiego”¹¹ – pisał Anders.

Na dramatyczną sytuację człowieka – oprócz faktu, że stał się śmiertelny jako gatunek – składają się więc dwie rzeczy. Po pierwsze, negatywna wszechmoc, czyli siła polegająca wyłącznie na zdolności do zniszczenia całego świata, a co za tym idzie także samego siebie. Sprawia ona, że w przestrzeni politycznej trzeba się liczyć z całkiem nowym horyzontem możliwości, co sprawia, że pole manewru staje się beznadziejnie wąskie. Człowiek *de facto* ląduje w pułapce bezsilności, która wynika bezpośrednio z jego negatywnej wszechmocy. Po drugie, sytuacja ta, raz zaistniała, nigdy nie może się już cofnąć, gdyż zagrożenie atomowe nie minie, pozwalając po prostu odtworzyć warunki sprzed jej powstania i wykorzystania. Może się jedynie zrealizować. Znaleźliśmy się więc w klinclu, który w dodatku wydaje się nieodwracalny. Jest naszą nową zasadą rzeczywistości.

Należy również dodać – nową definicję czasu. „Mówienie o «pokoju w naszych czasach» stało się czymś absurdalnym dlatego, że poza pokojem nie może istnieć już postępujący dalej czas. Chciałoby się dać współczesnym do

10 G. Anders *Dix thèses pour Tchernobyl* (1986), s. 171.

11 G. Anders *Thesen zum Atomzeitalter* (1959), w: tegoż *Endzeit und Zeitende. Gedanken über die atomare Situation*, s. 93.

ręki formułę, którą można uznać za odwrócenie poprzedniej: «czas w naszym pokoju»¹² – stwierdził Anders. Sam czas zmienił więc swoją formę, przekształcił swoje zasadnicze parametry, a wraz z nimi również podstawowe właściwości ludzkiej egzystencji. „Istnieje niewiele sugestii bardziej naiwnych niż ta, że czas jest nam dziś «dany» w taki sam sposób, w jaki «był dany» wcześniej: że czas jest pojemnym i obojętnym wobec swej zawartości naczyniem, w którym my, bez większych konsekwencji możemy prowadzić takie lub inne działania; próżnią, wewnątrz której, bez większych szkód, mogą rozgrywać się takie lub inne wydarzenia. To się już skończyło. Albo mamy pokój, albo nie mamy już w ogóle czasu. Czas pokoju i czas w ogóle stały się nieodróżnialne»¹³.

Epoka atomowa, zaledwie fragment w dziejach ludzkości, przekształciła się więc w czas jako taki, zlała się z jego losem i możliwością dalszego istnienia. Ta superpozycja dwóch zupełnie odrębnych kategorii temporalnych odpowiada za pomieszanie, w którym przyszło nam żyć. A jego konsekwencją jest ni mniej, ni więcej tylko przekształcenie kształtu i funkcji czasu jako takiego. „Po pierwsze, z punktu widzenia czasu: przestał on być w Kantowskim sensie «formą warunkującą». Stał się raczej – co w uszach filozofów może brzmieć przerażająco – czymś warunkowanym. Dokładnie zaś czymś, co zależy od pokoju, co wraz z nim trwa bądź znika. Po drugie, z punktu widzenia pokoju: przestał on być jedną z wielu empirycznych historycznych sytuacji. Stał się raczej samym warunkiem: ludzkości, historii i czasu»¹⁴.

Pozostając wciąż istotami historycznymi, żyjemy dziś niejako już w wieczności – wydaje się mówić Anders. Na tym polega specyfika „czasu końca”, który wprawdzie cały czas zmierza ku „końcowi czasu”, ale wciąż nie może do niego faktycznie dotrzeć. Na tym odwlekaniu, przedłużaniu, odraczaniu polega jego bycie czasem, jego epokowe znaczenie. „Mimo iż jest on tak kruchy, że nieustannie «zmierza ku końcowi», albo właśnie dlatego, że jest on wciąż na końcu, jest on także nieskończony to znaczy «ostateczny». I przez to znaczące połączenie bliskości końca i nieskończoności nasza epoka odróżnia się od wszystkich innych»¹⁵. Właśnie epoka pęknięta stała się synonimem czasu w ogóle, oznacza również, że czas został nieodwracalnie okaleczony

12 G. Anders *Die Frist* (1960), s. 204.

13 Tamże.

14 Tamże.

15 Tamże.

i nigdy nie przekształca się z powrotem w sekwencję czasów silnych i w pełni rozkwitających.

Charakteryzując epokę atomową, Anders często odwołuje się – co zrozumiałe – do kategorii teologicznych, które dotychczas aktualna sytuacja zarazem uprawomocnia i całkiem demaskuje. Nazywa on nasz czas „nagą apokalipsą, to znaczy apokalipsą, która polega na czystym upadku, który nie jest wstępem do nowej, pozytywnej sytuacji (do «Królestwa»»). Ta apokalipsa bez Królestwa nigdy wcześniej nie była przedmiotem myśli, z wyjątkiem być może pewnych filozofów natury spekulujących na temat śmierci cieplnej Wszechświata”¹⁶. Nie ma jednak apokalipsy bez apokaliptyków, czyli tych, którzy ją głoszą i zarazem jej pragną. Również w tym wypadku Anders dostrzegł pewne zasadnicze pęknięcie. Określając własną pozycję, stwierdził bowiem, że „o ile wierzymy w możliwość «końca czasu», o tyle jesteśmy apokaliptykami; o ile zaś zwalczamy zgotowaną przez nas samych apokalipsę, o tyle jesteśmy – i jest to figura bez precedensu – wrogami apokalipsy”¹⁷. Nie należy zapominać, że epoka atomowa zbliża ludzkość do apokalipsy, którą zarazem pozbawia podstawowego sensu. Trzyma aktualny czas w szachu, nie obiecując niczego poza ostatecznym końcem wszystkiego. Przypomina to nieco żywot apokaliptycznych wspólnot chrześcijańskich upływający w interwale między zmartwychwstaniem Chrystusa a jego powtórnym przyjściem. Wyczekiwanie „końca czasu” nadające sens chrześcijańskiej nadziei na zbawienie zastąpiła tu jednak figura radykalnej asymetrii między wydarzeniem fundującym apokaliptyczną epokę (wybuch bomby atomowej) oraz wydarzeniem kończącym czas (czyste zniszczenie życia na ziemi). Co więcej, w tej wersji apokalipsy człowiek jest zarazem zastępcą boga (to on wywołał apokaliptyczną sytuację) i prorokiem, który walczy z własną przepowiednią (bo nie chce, aby czas końca dobiegł do końca czasu).

Opisywany przez Andersa „czas końca” nie jest jedynie epoką poprzedzającą „koniec czasu”, przedtakterem nadchodzącej katastrofy. Charakteryzuje go również współwystępowanie w nim elementów historycznych i posthistorycznych, należących do porządku temporalnego oraz takich, które porządek ten kwestionują, zawieszają albo wręcz prowadzą do jego unicestwienia. Bomba atomowa jest takim elementem świata, który zarazem należy do świata i przekracza go ogromem swych konsekwencji. Jest obiektem, który Anders nazywa „nadprogowym” [*überschwellig*]. W przeciwieństwie do zjawisk

¹⁶ Tamże, s. 207.

¹⁷ G. Anders *Thesen zum Atomzeitalter* (1959), s. 94.

podprogowych, zbyt drobnych, by mogły zostać zarejestrowane przez naszą percepcję, pamięć czy archiwa tworzące porządek historii, katastrofa nuklearna jest czymś, co jest wobec tych ludzkich ram zdecydowanie za duże, a do tego stanowi potencjalne wydarzenie, które może zakończyć ludzkie bytowanie na ziemi, podobnie jak zatrzeć wszelkie jego ślady. Czas końca jest epoką, w której mieszczą się wydarzenia „historycznie nadprogowe”¹⁸, czyli takie, które stanowią katastrofę nie w historii, ale katastrofę historii *jako takiej*.

Filozofia ery atomowej, jaką Anders rozwijał przez kilka dekad, stanowi nieoceniony rezerwar pomysłów i koncepcji w kontekście współczesnych dyskusji na temat zmian klimatu i antropocenu. Często wydaje się jakby autor *Die Antiquiertheit des Menschen* antycypował kluczowe pomysły dzisiejszych autorów zajmujących się tym tematem, a zarazem trzymał się rygorystycznie w swej myśli perspektywy moralistycznej i antropologicznej, która – jak się wydaje – nie jest dziś szczególnie popularna. Co więcej, teksty tego autora pozwalają zobaczyć, jak ściśle refleksja nad bombą atomową i nuklearnym zagrożeniem wiąże się z problematyką katastrofy klimatycznej.

Jak zauważył Timothy Morton, „pomocne jest myślenie o globalnym ociepleniu jako czymś podobnym do bardzo spowolnionego wybuchu bomby atomowej. Jego efekty są niemal niewidoczne aż do momentu, gdy cała wyspa zniknie pod wodą”¹⁹. Powolność katastrofy klimatycznej nie jest jednak niczym pocieszającym, oznacza bowiem, że katastrofa w istocie już się zaczęła. Na tym polega sens metafory: ta bomba już na nas spadła, tylko jej destrukcyjne skutki zjawiają się zbyt wolno, abyśmy mogli dostrzec pełnię ich powagi. O ile koniec świata był u Andersa przerażającą i zmieniającą wszystko możliwością, o tyle zaburzenia klimatu stanowią proces, który już trwa, a jego daleko idące skutki dotrą do nas lada dzień, jeśli już nie dotarły. Z rozważań Andersa można więc wyciągnąć kilka wniosków na temat czasowości naszej obecnej sytuacji.

Po pierwsze, po raz kolejny przekonujemy się, że jesteśmy śmiertelni jako gatunek, być może wraz z katastrofą klimatyczną staje się jaśniejsze, że nasze samobójcze tendencje unicestwią także tysiące innych gatunków zamieszkujących ziemię²⁰. I podobnie jak bomba atomowa, ocieplenie kli-

18 G. Anders *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956), C.H. Beck, München 1961, s. 263.

19 T. Morton *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minnesota University Press, Minneapolis–London 2013, s. 125.

20 E. Kolbert *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, przeł. P. Grzegorzewski, T. Grzegorzewska, W.A.B., Warszawa 2016.

matu „zmienia wszystko”²¹, tzn. jest zjawiskiem, które wszelkim wydarzeniom nadaje charakter drugorzędny. Stają się one jedynie echem tego jednego procesu, który całkowicie przekształca obraz świata, w jakim żyjemy. Co więcej, to w kontekście katastrofy klimatycznej wiele innych zjawisk, które dotychczas mogły wydawać się na tyle ogólne, że tworzyły ramę całego świata, zyskują nowe znaczenie. Dotyczy to na przykład – ale też i przede wszystkim – kapitalizmu²².

Po drugie, antropocen – co może wydawać się paradoksalne – ukazuje kondycję człowieka jako istoty obdarzonej negatywną wszechmocą. I tu znów rozpoznania Andersa powinny się radykalizować. O ile bowiem bomba atomowa stanowi narzędzie, którego człowiek może użyć do celów destrukcyjnych, o tyle energia paliw kopalnych jest narzędziem używanym przez niego nieustannie i, biorąc pod uwagę tendencje systemowe, będzie używana dalej. Używanie jej bowiem stanowi niezbywalny element dynamiki współczesnych społeczeństw, można nawet powiedzieć, że jest dominującą w niej formą uspołecznienia. Ślad węglowy można by odczytywać po prostu jako ślad egzystencji upływającej w tych ogólnych ramach. Niemoc i wszechmoc człowieka skrajnie się więc zarazem spolaryzowały i wymieszały. Wygląda to tak, jakby zrzucanie bomb atomowych stało się kompulsywnym tikiem współczesnego podmiotu, który z każdym kolejnym powtórzeniem tego gestu obniża swoją szansę na przetrwanie skutków własnych działań.

Po trzecie, rozgrywająca się już katastrofa klimatyczna wyznacza epokę, która również – znów w formie bardziej ekstremalnej niż w refleksjach Andersa – pokrywa się z czasem jako takim. Co więcej, ma ona formę temporalną, tzn. faktycznie przemija, prowadzi poza siebie, choć jest zarazem epoką schyłkową, po której nic już nas nie czeka. W refleksjach autora *Die Antiquiertheit des Menschen* wybuch bomby atomowej, choćby zdarzył się „tylko raz”, byłby zarazem nieuchronnie wydarzeniem „raz na zawsze”, zmieniającym historię w zamrożoną wieczność egzorcyzującą możliwość katastrofy. Ocieplenie klimatu jest procesem, na który składa się tak wiele czynników – i tak

21 Por. N. Klein *To zmienia wszystko. Kapitalizm kontra klimat*, Muza, Warszawa 2016.

22 Na temat związków kapitalizmu i katastrofy klimatycznej por. m.in. J.W. Moore *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, London–New York 2015 oraz A. Malm *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Verso, London–New York 2016. Tę listę można by oczywiście wydłużyć, ale musiałoby to oznaczać znaczne skomplikowanie, a co za tym idzie również objętościowe rozdęcie niniejszego artykułu, co oczywiście nie jest możliwe.

wiele z nich jest już niemożliwych do powstrzymania – że wytworzona przez nie wieczność jest krótka jak błysk eksplozji.

Po czwarte, życie w antropocenie jest egzystencją w cieniu apokalipsy i jest to – jak u Andersa – apokalipsa bez Królestwa, naga w swej destrukcyjnej mocy. Nic się tu również nie objawi poza cierpieniem milionów ludzi i niemal całkowitą zagładą ekosystemów, która zresztą już przybrała zatrważające kształty. Apokalipsa ta nie ma zarazem nic z religijnej czy mistycznej ulotności, po raz pierwszy – i raczej ostatni – nawiedza nas naprawdę, realnie, bez taryfy ulgowej. Okazuje się przy tym, że kulturowe możliwości współczesnych społeczeństw okazują się w konfrontacji z tak ważnym zjawiskiem nad wyraz skromne. Nie powstał jeszcze powszechny i intuicyjnie zrozumiały system symboliczny zdolny ująć w swe ramy „kondycję ocieplenia”, tak jak kilka dekad temu udało się skutecznie stworzyć kod opisujący „kondycję ponowoczesną”²³. Być może jest tak dlatego, że konfrontujemy się z wydarzeniem tak „nadprogowym”, że język odmawia po prostu posłuszeństwa, chowając się jedynie w azylach raportów naukowych i bijącej na alarm eseistyki. Ale nie powstała żadna *vulgata*, która mogłaby stać się dla współczesnych tak oczywista, jak oczywista jest dla nich różnorodność punktów widzenia, wielość indywidualnych narracji czy niedostępność prawdy. W sensie cywilizacyjnym jesteśmy więc jak najgorzej przygotowani na dokonującą się apokalipsę, niczym mieszkańcy Niniwy, którzy patrząc na Noego budującego swą arkę, mogli wykrzesać z siebie jedynie niezrozumienie albo pogardę²⁴. Apokalipsa następuje więc nie tylko „Teraz”, ale również owego „Teraz” dotyczy, odcina nas od tego, co się aktualnie dzieje, podkopując zarazem szansę na zmianę biegu rzeczy.

Czas mesjański, czyli Królestwo bez apokalipsy

Jak już wspomniałem, rozróżnieniem między „czasem końca” i „końcem czasu” oprócz Günthera Andersa posłużył się także Giorio Agamben w wydanej

23 Argument ten formułuje Andreas Malm w swej książce *The Progress of This Storm*, nawiązując do pojęcia Fredrica Jamesona. Por. A. Malm *The Progress of This Storm. Nature and Society in a Warming World*, Verso, London–New York 2018, s. 11.

24 Nawiązanie do biblijnej opowieści o potopie pojawia się zresztą w twórczości Andersa. Por. G. Anders *Die beweinte Zukunft* (1961), w: tegoż *Endzeit und Zeitende. Gedanken über die atomare Situation*, s. 1-11. Podobne użycie tego motywu znaleźć można u Michela Serresa w jego książce poświęconej Ziemi jako istotcie żywej. Por. M. Serres *Biogée*, Éditions de Pommier, Paris 2013, s. 9-15.

w 2000 roku książce *Czas, który zostaje*, będącej długą i fascynującą interpretacją *Listu do Rzymian* św. Pawła. Służyło mu ono do tego, aby zdefiniować koncepcję czasu mesjańskiego, której zarys znajduje się w komentowanym przez niego tekście. Jednym z pierwszych gestów hermeneutycznych włoskiego filozofa było odróżnienie dyskursu mesjańskiego od dyskursu apokaliptycznego. „Bowiem nie prorocstwo zwracające się ku przyszłości, lecz apokalipsa, kontemplując kres czasu, stanowi najbardziej zdradliwe wypaczenie mesjańskiej nowiny. Apokaliptyk sadowi się w dniu ostatnim, w dniu gniewu, jest świadkiem nastającego kresu, opisującym to, co rozgrywa się na jego oczach”²⁵ – pisał Agamben.

Mesjanizm nie jest więc dążeniem ku sprawom ostatecznym czy też przemawianiem w ich imieniu, lecz specyficznym umieszczeniem się w czasie; operacją, która zmienia jego formę. „Czasem, w którym żyje apostoł, nie jest natomiast *eschaton*, czyli kres czasu. Gdybyśmy chcieli zawrzeć w jakiejś zwężonej formule różnicę między mesjanizmem a apokalipsą, między apostołem a wizjonerem, można by, jak sądzę, śladem sugestii Gianniego Carchii, powiedzieć, iż mesjańskość nie jest kresem czasu, lecz czasem kresu. Apostoła obchodzi bowiem nie dzień ostatni, czyli moment, w którym czas się kończy, lecz czas, który ulega skróceniu, ściąga się i dopiero zaczyna dobiegać swojego kresu (*ho kairos synestaltenos estin*: 1 Kor 7:29), albo, jeśli Państwo wolicie, czas pozostający między czasem i jego kresem”²⁶ – kontynuował Agamben. Tak wyraziste odróżnienie mesjanizmu od eschatologii potrzebne jest być może nie tyle do tego, żeby odegnać myśli o końcu czasu, lecz przeciwnie, aby nie oddzielając końca od czasu, nie pozwolić tym samym na mimowolny dystans między nimi występujący w dyskursie apokaliptyka. Dla niego bowiem kres następuje „jeszcze nie teraz”, jest odległy w czasie, natomiast mesjanizm pozwala *de facto* zobaczyć jego działanie w teraźniejszości.

Wpisanie granicy czasu (czyli kresu) w jego obręb czyni z czasu mesjańskiego resztę, efekt podziału, cezurę. W tych kategoriach pisał o nim Agamben: „Czasem, w którym apostoł żyje i który jako jedyny go obchodzi, czyli czasem mesjańskim, nie jest ani *olam ha-zeh* ani *olam ha-ba*, nie czas chronologiczny i nie apokaliptyczny *eschaton*, a kolejny raz pewna reszta, czas pozostający między tymi dwoma czasami, gdy za sprawą mesjańskiej cezury

25 G. Agamben *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 2009, s. 78. W polskim tłumaczeniu *il tempo della fine* funkcjonuje jako „czas kresu”, a nie „końca”, ale chodzi o dokładny odpowiednik zwrotu, którego używa Anders (*Endzeit*).

26 Tamże, s. 78-79.

czy apellejskiego cięcia podzielony zostaje sam podział czasu”²⁷. Czas mesjański jest efektem podwójnego podziału, czyli podziału, któremu ulega różnica między czasem świeckim (normalny bieg rzeczy) a końcem czasu. Ów „czas teraz”, *ho nyn kairos*, jak pisze Paweł, „nie pokrywa się ani z kresem czasu i przyszłym eonem ani z chronologicznym czasem świeckim, a zarazem nie jest wobec tego ostatniego czymś zewnętrznym”²⁸. Działanie mesjańskie, dzieląc dotychczasowy podział czasu, wprowadza do niego cezurę, wewnętrzną resztkę, której nie da się zredukować do żadnej ze znanych kategorii. Jest to nadmiar w podwójnie skondensowanym czasie, kumulacja czasu w skróconym odcinku.

W swoją interpretację *Listu do Rzymian* Agamben wprowadza jeszcze jedną figurę temporalną, która ma dookreślić właściwe rozumienie czasu mesjańskiego: czas dodatkowy (*tempo ulteriore*). „W każde budowane przez nas wyobrażenie czasu, w każdą wypowiedź, w której staramy się określić i przedstawić czas, uwikłany jest pewien niesprowadzalny do nich czas dodatkowy. [...] Ów dodatkowy czas nie jest jednak jakimś innym czasem, czymś na kształt czasu uzupełniającego, dołączającego się do zewnątrz do czasu chronologicznego; jest on, jeśli można tak to ująć, czasem w łonie czasu, nie czasem dodatkowym, a wewnętrznym, mierzącym jedynie moje wobec niego opóźnienie, moją niemożność zrównania się i zsynchronizowania z własnym wyobrażeniem czasu, a tym samym dającym mi możliwość jego ukończenia i uchwycenia. Możemy teraz zaproponować pierwszą definicję czasu mesjańskiego: jest to czas, jakiego potrzebuje czas, by dobiec końca, a ściślej ujmując: czas, jaki zabiera nam ukończenie, dopełnienie naszego wyobrażenia czasu”²⁹. Agamben połączył ów uzupełniający wymiar czasu mesjańskiego z jego resztkowym charakterem. Co więcej, uznał także, że jest on właściwym czasem naszego doświadczenia, które zawsze biegnie dwutorowo: z jednej strony jest to linearny i jednorodny upływ czasu, z drugiej zaś jego uzupełnienie, przetworzenie w doświadczenie; coś podobnego do rozumienia, tyle tylko że odbywającego się na o wiele bardziej podstawowym poziomie, będącego jedynie pewnego rodzaju „byciem w czasie”. Ten drugi, uzupełniający czas sam ma charakter temporalny, nie wymyka się poza doświadczenie czasu, lecz stanowi jego część – resztkę. Zarazem jednak – jako

27 Tamże, s. 79.

28 Tamże, s. 80.

29 Tamże, s. 84.

czas potrzebny do tego, aby dopełnić doświadczenie czasu – jest on czymś nagłym, niezbędnym. Ten dwojaki charakter czasu dodatkowego dobrze oddaje formuła kończąca wiersz Paula Celana *Corona*: „Już czas, by nastał czas. / Już czas”³⁰. Aby czas, w którym żyjemy rzeczywiście nastał, potrzebny jest jeszcze czas. Zarazem musi on nadejść teraz, bo już najwyższy czas, by nasz czas nastał, dopełnił się, stał się czasem.

Definicja czasu mesjańskiego jako resztki, cezury i wewnętrznego suplementu doprowadziła Agambena do bardzo specyficznej wizji mesjańskiego działania, które również okazuje się wewnętrźnie podzielone, oparte na swym przeciwieństwie. Włoski filozof zauważył, że Paweł używa na określenie relacji między mesjańskością a porządkiem prawa (a więc porządkiem świeckiej władzy) wciąż tego samego słowa: czasownika *katargeo*. Jego etymologiczne znaczenia poddaje on skrupulatnej analizie. „Czasownik *katargeo*, prawdziwe słowo klucz Pawłowego mesjańskiego słownika (występujące w *Nowym Testamencie* 27 razy, z czego aż 26 w *Listach*!). *Katargeo* jest złożoną formą czasownika *argeo*, wywodzącego się z kolei z przymiotnika *argos*, oznaczającego «niedziałający, nie-w-działaniu (*a-ergos*), beczynny». Złożenie to oznacza zatem «wstrzymać działanie, wprawić w beczynność; pozbawić skuteczności i mocy, unie-czynnić»³¹.

Owa kategoria nie-działania stanowi dla Agambena przykład odwrócenia relacji między możliwością i aktem, potencjalnością i działaniem, ustanawianej przez zachodnią filozofię³². Gdy Paweł używa antytetycznych stwierdzeń w rodzaju: „moc w słabości się spełnia” albo „ilekroć jestem słaby, tylekroć jestem mocny” (2 Kor 12:9-10), mówi o tym, jak mesjanizm działa w czasie. Żłobi w nim uskoki, fałduje go, komplikuje i skraca, przez co nadaje mu pewną dynamikę, która jednak nie przystaje do prostego wyobrażenia o sile jako jednostajnym pędzie, rozwoju czy postępie. „Zdaniem Pawła mesjańska moc nie wyczerpuje się w swym *ergon*, lecz pozostaje w nim w możliwości pod postacią słabości. Mesjańska *dynamis* jest w tym sensie z gruntu «słaba», lecz właśnie dzięki swej słabości może działać i wywoływać skutki”³³ – pisał Agamben,

30 P. Celan *Corona*, w: tegoż *Psalm i inne wiersze*, przeł. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2013, s. 35. Przekład zmodyfikowany.

31 G. Agamben *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, s. 115.

32 Ten złożony aspekt twórczości Agambena analizowałem w swojej rozprawie doktorskiej, do której pozwałam sobie odesłać Czytelnika. Por. P. Mościcki *Idea potencjalności. Możliwość filozofii według Giorgio Agambena*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2012.

33 G. Agamben *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, s. 117.

odnosząc się do pojęcia „słabej siły mesjańskiej” Waltera Benjamina. Czas nastaje dzięki swej niezborności, dzięki wpisanej w jego obręb resztce, która stale opóźnia – a zarazem umożliwia – jego dopełnienie. Czas mesjański jest słaby również w tym sensie, że jako czas końca nigdy nie dochodzi do końca czasu, choć wydaje się, że wciąż ku niemu zmierza. O ile jednak pozostaje różny od czasu apokaliptycznego, czyli jest Królestwem bez wieczności, Królestwem tu i teraz, o tyle musi nieustannie pozostać nie-zrealizowany.

Epoka antropocenu z pewnością mierzy nas ze zbliżającym się końcem. Zarazem, jeśli uznać ją za tożsamą z czasem jako takim, również jego koniec wpisuje w swój obręb. W tym sensie jest więc epoką mesjańską, czasem końca, który zbliża nas i oddziela zarazem od ostatecznego upadku. Agambenowskie rozróżnienie między mesjanizmem a apokalipsą staje się w tej perspektywie problematyczne, choć wcale nie nieprzydatne. Czy różnica między apostołem a apokaliptykiem nie zakłada, że wciąż jeszcze jesteśmy w stanie oddzielić historię od natury, tzn., że czas końca można trwale oderwać od końca czasu. To, co w interpretacji Pawłowego *ho nyn kairos* wydaje się do utrzymania, w perspektywie katastrofy klimatycznej traci swoją moc. Jeśli zagrożenia antropocenu traktujemy poważnie, wówczas należałoby założyć, że historia i natura uległy nieodwracalnemu spleceniu, a to, co dzieje się z tą drugą, stawia pod znakiem zapytania trwanie tej pierwszej. Zarazem jednak to konkretne wydarzenia historyczne (rozwój przemysłu opartego na paliwach) doprowadziło do tego zmieszania. Otwarte pozostaje natomiast pytanie, czy aktualny system jest jeszcze w stanie wytworzyć wydarzenie, które tej apokaliptycznej wizji postawi tamę. Czy będzie ono czysto historyczne, czy też samo będzie rodzajem mieszanki natury z historią, jakimś rodzajem b i o - c z y n u?

Żyjemy w epoce resztkowej i w czasach, które wyznaczają cezurę dziejów, dzielą je według całkiem nowego klucza niż te, którymi posługiwaliśmy się dotychczas w rozważaniach na temat historii. Antropocen jest resztką czasu pozostałą do tego, aby ludzkie życie na ziemi (a wraz z nim życie innych gatunków roślin i zwierząt) definitywnie się skończyło. Czy tego chcemy czy nie, żyjemy więc w czasie mesjańskim, mesjanizm stał się doświadczeniem powszechnym i uległ profanacji. Jest to m e s j a n i z m o ś w i e c o n y dokładnie w takim znaczeniu, w jakim Jean-Pierre Dupuy pisał o „oświeconym katastrofizmie”³⁴, tzn. wizji zagłady, która nie opiera się już na domysłach,

34 Por. J.-P. Dupuy *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Éditions du Seuil, Paris 2004.

wierzeniach czy prorocत्वach, lecz jest racjonalną, rzetelną i trzeźwą wiedzą na temat tego, co nas czeka i jakie skutki przyniosą nasze działania. Również mesjanizm oświecony, podobnie jak katastrofizm w rozumieniu Dupuy, stanowi doświadczenie czasu w epoce, gdy „niemożliwe stało się pewne”, a symulacje klimatologów przewyższają swym apokaliptycznym rozmachem niejedyn film katastroficzny. Nie trzeba już wierzyć w żadną nadprzyrodzoną istotę, od której zależy nasz los, choć w najbliższej przyszłości będziemy poddani siłom, których ogrom przewyższa nasze zdolności rozumienia i adaptacji tak dalece, że mógłby stać się niemal kategorią teologiczną.

Epokę, w której żyjemy, można by zatem scharakteryzować jako klimatyczny czas dodatkowy. Nie chodzi jednak o to, aby ludzkość doszła do pełnej świadomości tego, w jakim położeniu się znajduje i całkowicie pogodziła się ze swoją aktualną kondycją. Jak już sugerowałem, kondycja ta nie jest już w żadnym razie autonomiczna wobec procesów klimatycznych ani wobec losów pozostałych istot żywych. Poza tym czas dodatkowy tego rodzaju byłby mesjanizmem cokolwiek nihilistycznym, skoro ów proces uświadomienia nakładałby się w czasie z postępującą zagładą środowiska. W gruncie rzeczy sytuacja wygląda jeszcze gorzej. Klimatyczny czas dodatkowy jest bowiem czasem potrzebnym do tego, aby nasza terażniejszość w pełni się zrealizowała. Należałoby go więc nazwać *dojrzejającą terażniejszością*, czyli taką, której pełen kształt dopiero rozkwita, choć jest ona częścią procesów już uruchomionych, już działających. Nie jest więc ona prostą granicą między znaną już przeszłością i kompletnie nieodgadnioną przyszłością, lecz pewnym obrazem w ruchu, którego pełna forma – już zapoczątkowana i do pewnego stopnia przesądzona – za chwilę ujawni swój katastroficzny wymiar. Innymi słowy, czas końca nie jest wychylony ku nadchodzącemu z odległej i nieznannej krainy przyszłości końcowi czasu, lecz stanowi jedynie w pełni dojrzałą formę naszej aktualnej sytuacji. Owo dojrzewanie terażniejszości do tego, czym właściwie już ona jest, nie ma charakteru wyłącznie ludzkiego, nie polega na ruchu uświadomienia. Można powiedzieć, że historia zbawienia nie rozwija się już dziś w postaci historii powszechnej, jak chciał Karl Löwith³⁵, lecz w postaci głębokich procesów geologicznych, fizycznych czy atmosferycznych. *Heilsgeschichte* jest dziś tożsama z *Leidensgeschichte*, a cierpienie jakie stanowi jego centrum, jest – można powiedzieć, używając teologicznego języka – cierpieniem całego stworzenia.

35 Por. K. Löwith *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, przeł. J. Marzęcki, Antyk, Kęty 2002.

Na czym innym może w tym wypadku polegać działanie mesjańskie, jeśli nie na pracy odróżniania – mimo wszystko – samego mesjanizmu od apokalipsy? Co innego mogą robić dzisiejsi apostołowie smutnej nowiny antropocenu, jeśli nie dbać o to, aby nasza terażniejszość jednak się nie zrealizowała? Wydaje się cokolwiek paradoksalne, że najpoważniejszym zadaniem dla ludzkości, która konfrontuje się właśnie z największym zagrożeniem w swojej historii, jest wynalezienie zasady nie-działania czy też unie-czynnienia jako nowej formuły jej egzystencji. Z punktu widzenia nowoczesności i systemu nakierowanego na permanentny wzrost wydaje się to czymś całkiem niemożliwym, by nie powiedzieć niedorzecznym. Zarazem jednak jest to nasza ostatnia nadzieja, swoją drogą bardzo nikła i być może już nieaktualna, już *passé* w odniesieniu do aktualnych procesów dojrzewającej terażniejszości.

Czy można odwrócić skutki czegoś, co już się stało? Mesjanizm oświecony wydaje się stawiać przed człowiekiem zadanie stawania się anachronicznym, oddziaływania na rzeczywistość w sposób całkiem zaburzających porządek czasu. Skoro bowiem chodzi o oddzielenie terażniejszości od jej dojrzałej formy, uniknięcie skutków czegoś, co jest już realne, a dopiero zaczyna wychodzić na jaw, wygląda to jak próba oddziaływania na przyszłość i to w dodatku taką, którą już uznajemy za przesądzoną. Nie chodzi już o tworzenie alternatywnej historii przeszłości, która pozwoliłaby nam osadzić się na nowo w „tu i teraz”, na innych zasadach niż dotychczas. Ten model dawno już przestał obowiązywać, nawet jeśli kłótnie historyczne wciąż zajmują uwagę ludzkości z niezmienną mocą. Prawdziwe działanie mesjańskie wymagałoby natomiast napisania alternatywnej historii przyszłości. To dlatego być może jedynym dyskursem zdolnym opisać tego rodzaju powołanie jest język teologiczny, pełen sprzeczności, paradoksów i rozbuchanej metaforyki. Język antytetyczny, występujący przeciw nowej zasadzie rzeczywistości, jaką w antropocenie jest nieuchronne pogłębianie odbywającej się już katastrofy. Zarazem jednak dyskurs ten działałby już tylko w formie ogołoconej z wszelkiej transcendentnej sankcji, z którą antropocen kończy nieodwołanie. Przyda się więc jedynie jako język unie-czynniony, nie tyle martwy, ile nieumarły, widmo języka unoszące się nad rzeczywistością, do której opisu nigdy nie był przeznaczony.

Czas, który nam został, nie należy już do nas. Jego ewolucja zależy od procesów, które uruchomiliśmy sami, ale nie jesteśmy ich już w stanie kontrolować.

Bomba atomowa już zmierza w naszym kierunku, choć wydaje się, że jej powolny ruch daje nam jeszcze sporo czasu na przemyślenia. Dług ekologiczny zaciągany co rok przez człowieka na coraz większe kwoty ma również swój odpowiednik temporalny. Nie mamy czasu do dyspozycji, a jednak wydaje się, jakbyśmy wciąż projektowali dla siebie świetlaną i długą przyszłość. Jednakże czas się rozpadł, według Günthera Andersa już ponad pół wieku temu. „Nie ma już przeszłości, która nie byłaby teraźniejszością, podobnie jak nie istnieje już teraźniejszość nie będąca przyszłością. Nie ma nawet przyszłości, która jako forma śmiertelnego czasu przyszłego zaprzeszłego nie skrywałaby naszego «bylibyśmy istnieli»”³⁶ – pisał.

Jeśli więc w naszej epoce drzemie jeszcze słaba siła mesjańska, przybiera ona inny kształt od tego, jaki wyobrażał sobie Benjamin, gdy pisał: „Istnieje tajemna umowa między minionymi pokoleniami a naszą generacją. Byliśmy więc oczekiwani na ziemi. A zatem, jak każdemu pokoleniu przed nami, dana jest nam słaba mesjańska siła, do której przeszłość zgłasza roszczenia. Roszczeń tych nie sposób oddalić tak łatwo. Materialista historyczny wie o tym”³⁷. Nasz dług nie jest wyłącznie długiem wobec minionych epok i ich utopijnych dążeń, lecz obejmuje także – a dziś może przede wszystkim – pokolenia, które chciałyby zjawić się na ziemi i wieść życie choćby tak dramatyczne i nieszczęśliwe jak my. A skoro wszystkie wymiary czasowe pomieszały się ze sobą nieodwołalnie niczym wylizy różnych gazów w jednej chmurze zanieczyszczonego powietrza, słabej siły mesjańskiej należy być może szukać właśnie w efektach tego zespolenia. Anders domagał się właśnie takiej *t r a n s c z a s o w e j s o l i d a r n o ś c i* i upatrywał w niej jedynej szansy na ocalenie świata. „Należy poszerzyć nie tylko przestrzenny, ale i czasowy horyzont naszej dobrosąsiedzkiej odpowiedzialności. Nasze dzisiejsze czyny, takie jak próbne eksplozje, wpływają również na przyszłe gatunki, skoro przyszłe pokolenia należą do otoczenia naszej teraźniejszości. Wszystko, co «nadchodzi» zawsze już «nadeszło», jest obok nas i zależy od nas. Istnieje więc dziś «międzynarodówka pokoleń»”³⁸. Niezależnie od wiary w szansę powodzenia tej misji można z dużą dozą pewności stwierdzić, że ostatnich ludzi wszystkich krajów czeka już tylko jeden wysiłek.

36 G. Anders *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956), s. 261-262.

37 W. Benjamin *O pojęciu historii*, przeł. A. Lipszyc, w: tegoż *Konstelacje. Wybór tekstów*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, s. 312.

38 G. Anders *Thesen zum Atomzeitalter* (1959), s. 95.

Abstract

Paweł Mościcki

THE INSTITUTE OF LITERARY RESEARCH OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES (WARSAW)

Apocalypse Now!

Exploring the climate catastrophe as a serious challenge for philosophy, Mościcki tries to grasp in what ways the vision of an approaching apocalypse modifies the concepts of time to which modernity has accustomed us. He examines two notions of “end time”: The first, developed by philosopher Günther Anders in the context of the threat that defines the Atomic Age – a threat that Anders sees as a historic milestone. The second notion of end time examined here is Giorgio Agamben’s concept of messianism in *The Time That Remains* – a concept also influenced by Anders. Mościcki highlights these two writers’ relevance for discussions of the anthropocene.

Keywords

climate catastrophe, end time, messianism, Atomic Age, Günther Anders, Giorgio Agamben