
Profesja i profecja. Czy przyszłość musi być przeszła?

Tadeusz Sławek

TEKSTY DRUGIE 2022, NR 3, s. 183–204

DOI: 10.18318/td.2022.3.10 | ORCID: 0000-0002-7148-5063

Siłą wprawiającą w ruch proces cywilizacji, postępu prowadzącego do doskonalenia się nie jest filozofia, lecz prorocstwo, nie kalkulujący rozum, lecz wyobraźnia.

Norman O. Brown¹

1.

Miejsce jest niezwykajne, bo też i niezwykajne były okoliczności, które sprowadziły na nie naszych bohaterów. Statek właśnie roztrzaskał się o skały, zagnany tam przez morską nawałnicę, i – policzywszy i oplakawszy straty – rozbitkowie błakają się w nieznaną krainie. Śmiertelnie niebezpieczna ziemia nagle okazuje się, jak na ironię, ostoją życia. „Aura wydaje się tu łaskawa – ciepła i wilgotna”², a „powietrze tchnie słodyczą”, mówią

1 N.O. Brown *Apocalypse -and/or- Metamorphosis*, University of California Press, Berkeley 1991, s. 102.

2 W. Shakespeare *Burza*, przeł. P. Kamiński, W.A.B., Warszawa 2012, s. 95. Dalsze cytaty z tegoż wydania.

Tadeusz Sławek, polonista i anglista, związany z Uniwersytetem Śląskim. W latach 1996-2002 rektor tegoż Uniwersytetu. Publikacje z zakresu historii i teorii literatury. Ostatnio wydał: *Umysł rozstrojony. Próby o trylogii księżycowej Jerzego Żuławskiego* (Łódź 2020), *A jeśli nie trzeba się uczyć* (Katowice 2021), *Furia i szlachetniejszy rozum. Próby o Burzy Williama Szekspira* (Katowice 2022). Wraz z kontrabasistą Bogdanem Mizerskim autor esejów na głos i kontrabas.

cudem ocaleni po to, by za moment orzec, że „Wszystko tu sprzyja życiu”. Wniosek pierwszy: to, co sprzyja życiu, może okazać się forpocztą śmierci, jej wysuniętą w stronę życia ostrogą. A jednak, jak się okaże – wszyscy ocaleni z katastrofy, co zdaje się potwierdzać tezę Hölderlina, że „gdzie niebezpieczeństwo, / Tam i wybawienie” (przeł. Antoni Libera). Tak można rozumieć historię: jako poszukiwanie śladów „wybawienia”, tego, co ratuje (*das Rettende* – mówi Hölderlin) pośród śmiertelnie niebezpiecznego zamętu. Zwróćmy uwagę, że nie chodzi tu o generalne prawidła historii, lecz wyłącznie o wyznajdowanie (czy uzasadnione będzie rzec „rozpaczliwe”?) ratunku pozwalającego ocalić choć szczątki z katastrofy wydarzeń.

2.

Dopiero ocalony może przystąpić do zagospodarowywania miejsca niebezpiecznego. Co więcej, będzie próbował to uczynić tak, by miejsce to służyło życiu innemu niż dotychczas. Stawką jest zredukowanie niebezpieczeństw, jakimi grozi miejsce. Jeśli nie można przeciwdziałać czynnikom naturalnym (skały, morskie prądy i burze), tym większa motywacja, aby to, co dzieje się w miejscu, łagodziło zagrożenia, a przynajmniej by to, co może urządzić i zarządzić człowiek, nie dopisywało się do sumy niebezpieczeństw stawiających życie pod znakiem zapytania. Dlatego Gonzalo, dworzanin z pewnością dobrze obeznany ze sposobami organizowania życia wspólnego, odnajdzie swą misję, misję o c a l o n e g o, w projektowaniu nowego porządku. „Gdybym mógł tutaj plantację założyć...”. Stąd drugi nasz wniosek: kto uratował się z zamętu świata niosącego burzę, tego zadaniem jest próba wymyślenia świata ludzkiego na nowo. To, co nazwałbym i m p u l s e m u t o p i s t y c z n y m, jest niezbędne, by uratować życie. Ocalamy życie tu i teraz, gdy rzutujemy jakiś obraz jego przyszłego, pożądanego kształtu. Ten obraz jest azymutem naszego dalszego działania. W ten sposób przyszłość interweniuje w terażniejszość.

3.

Stary dworzanin, zapewne nie raz korzystający z nauk Machiavellego, teraz zdaje sobie sprawę, że to, co uważał za rozsądne, jest w istocie zaprzeczeniem rozsądku i pogrąża nas w odmętach zła. Dlatego na samym początku oznajmi: „Wszystko w mej Rzeczypospolitej / Postawiłbym na głowie”. Porządek przyszłego świata ogłaszany t e r a z jest świata t e r a z zaprzeczeniem. Projekt przyszłości właściwie odwołuje terażniejszość, a dokładniej – wynika

z dogłębnego rozpoznania natury i podjęcia krytyki *teraz*, z czego powstaje projekt nowej „rzeczypospolitej”. Odnosząc się do samej *Burzy* Szekspira, powiedzielibyśmy, że o ile przyszłość świata nie ma jedynie powielać jego przeszłości, który to stan nagle traci pozory domowego ładu i szczyry zęby wszelkich zagrożeń, musi zakwestionować wszystko to, co do tej pory ów porządek konstituowało. *I th' commonwealth, I would by contraries / Execute all things*: trzeba znany świat „postawić na głowie” (Piotr Kamiński), „odwrócić cały rzeczy porządek” (Czesław Jastrzębiec-Kozłowski), urządzić państwo „odwrotnie, niż zwykle bywa” (Stanisław Barańczak); w rzeczypospolitej „wszystkim rządzić na opak” (Maciej Słomczyński).

Zatem wniosek trzeci: jakby nie było, przyszłość jest projektem ulepszonej terażniejszości, jej ujawnioną radykalną krytyką, inaczej bowiem przyszłość okaże się jedynie powtórzeniem tego, co teraz. *Przyjdzie* w sensie chronologicznego następstwa, ale nie będzie *przyszła* – wychylona w stronę tego, co nowe, bardziej ludzkie, doskonalsze. „Przyszłość nie jest tylko miejscem wyprojektowywania możliwości; jest tym, co znajdziemy na odwrotnej, lewej stronie historii, która oficjalnie zapisuje się po stronie prawej. Na tej lewej stronie odnajdziemy świat «w którym nie ma śmierci, ni smutku, ni łez», «nie ma już cierpienia», zaś ludy, które dostały zbawienia, kroczą w blasku światła”³.

4.

Istotnie, Gonzalo „stawia wszystko na głowie”. Znosi handel i sądownictwo, likwiduje biedę, bogactwo i wszelki rodzaj poddaństwa. Posuwa się w swym reformatorskim zapale do tego, by zakwestionować konieczność pracy („I żadnej pracy: płeć brzydka próżnuje / Takóż płeć piękna”), zlikwidować własność i ustanowić wspólnotę dóbr („Płody natury, bez trudu i znoju, / Wspólne dla wszystkich”). To, co musi się dokonać, aby człowiek i społeczeństwo miały *przyszłość*, to znaczy, by zostało zachwiane przekonanie, że świat *musi* przyjąć taki, a nie inny porządek, że są odmienne wizje porządku, które należy rozważyć i próbować praktykować, to zerwanie z porządkiem *teraz* jako jedynym możliwym, reprezentującym bowiem pełnię interesów i dążeń ludzkości. Co więcej, konieczność tego ładu miałyby wynikać z historycznego rozwoju wydarzeń. To jedna

3 T. Garcia *Form and Object. A Treatise on Things*, transl. M. Ohm, J. Cogburn, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014, s. 315.

z wersji „końca historii”: doszliśmy do sytuacji, w której zwycięstwo jednej formacji ekonomiczno-politycznej okazało się ostateczne, a co za tym idzie, żadna alternatywa nie jest już ani możliwa, ani pożądana. Byłby taki powszechny, bezalternatywny porządek symptomem Pełni, dopełnienia się czasów, w których zmagaly się wielorakie porządki i struktury rzeczywistości. Krótko mówiąc, i to nasz wniosek czwarty: aby mogła zaistnieć istotnie p r z y s z ł a przyszłość (a nie przyszłe wcielenie teraźniejszości), musi dojść do odcięcia się od owych wyobrażeń spełnienia i pełni. U Szekspira takim zerwaniem jest burza niszcząca statek (przypomnijmy trop, w którym statek jest metaforą państwa) i zmuszająca do wysiłków zbudowania czegoś, począwszy od straty i braku. „Zbiorowość, tworząca się wokół braku, jest źródłem wspólnego pragnienia dążącego do przebiccia się przez ograniczający jednostkę krąg instynktów, nie wprowadzając wszakże żadnej nowej władzy, ani też żadnej gwarancji pewności”⁴.

5.

Jeśli chcemy myśleć przyszłość, czując odpowiedzialność przed dziećmi, a nie przed rodzicami, musimy postawić na głowie dotychczasowy stan rzeczy, „rządzić na opak”. Czy oznacza to, że dążymy w tym (u) rządzeniu do tego, by wprowadzić w sferę naszego życia wspólnego to, co niemożliwe? Taka jest reakcja bezpośredniego otoczenia Gonzala. Na dopiero co roztoczoną komunistyczną wizję Antonio, uzurpator, figura skupiająca wszystkie możliwe cechy dawnego, a więc i obowiązującego świata, świata pozbawionego p r z y s z ł o ś c i, odpowie krótko: „Wszyscy się byczą: kurwy i alfonsy”. Antonio należy do historii. Jak my wszyscy. Z tym że on (podobnie jak większość polityków) należy do niej w podwójnym sensie. Raz dlatego, że jego postępowanie ma swoje przyczyny, które z kolei zależą od wielu czynników, i ten łańcuch niewątpliwie trzyma na uwięzi wszystkich żyjących. Ale drugi powód jest znacznie mroczniejszy: Antonio n a l e ż y d o h i s t o r i i, gdyż nie ma w nim p r z y s z ł o ś c i, to znaczy, że jego świat będzie wyglądał zawsze t a k s a m o (co za chwilę udowodni, namawiając Sebastiana, by skrytobójczo zyskał władzę nad Neapolem), będzie światem b e z a l t e r n a t y w y. Należy do historii, która się skończyła i będzie polegała na przedłużaniu się tego, co jest.

4 J. Dean *The Communist Horizon*, Verso, London 2012, s. 187.

6.

Ten, czyja myśl krąży wokół braku i gwałtownego zerwania z tym, co powszechnie obowiązujące jako *j e d y n e m o ż l i w e*, również dochodzi do kresu historii rozumianej jako wydarzenia powtarzające się w ramach tego samego porządku. Statek Gonzala rozbił się, wyspa jest właściwie niezamieszkała, szanse na powrót do tego, co było – niewielkie. Katastrofa sygnuje koniec przeszłości, w tym sensie, że zostaje ona odesłana do magazynu wspomnień i pamięci. Przyszłość jako nowa struktura świata powstaje, gdy słabnie presja dotychczasowych struktur. Słabnie, lecz przecież nie znika. Nie można wyjść poza historię: na wyspę rzucił Gonzala i towarzyszy ciąg historycznie określonych wydarzeń, historia upomni się o Gonzala, gdy Antonio i Sebastian wzniosą szpady nad śpiącym królem. Należą oni do tych, których Nietzsche nazwie „wygodniami” i obwini o to, że „owładnęli historią”, aby zabezpieczyć swój spokój i zneutralizować tych, „od których można jeszcze było oczekiwać zakłócenia spokoju”⁵. Nie można wyjść poza historię, można i trzeba natomiast ulokować się na pograniczu historii, tam, gdzie nasze na nią spojrzenie nie będzie (idziemy tropem Nietzschego z *Niewczesnych rozważań*) ani spojrzeniem antykwarysty (zbieracza faktów), ani monumentalisty (szukającego systemów i prawideł); będzie krytycznym spojrzeniem tego, który studiuje uważnie *f a ł d y* wydarzeń. Na tym pograniczu nie ma, znów cytuję Nietzschego, „nadmiaru historii” (to znaczy, że to, co było, i to, co jest, nie jest już jedynym możliwym wzorem przyszłych wydarzeń), który „szkodzi żyjącemu”⁶ (to znaczy, że jednostka zyskuje możliwość odzyskania autonomicznego życia wyswobodzonego z więzów istnienia pod dyktando mechanizmów produkcji i konsumpcji). To nasz wniosek piąty. *F a ł d a* jawi się jako przydatna metafora, pokazuje bowiem tyleż jednorodność materiału istnienia, co jego nieskończoność i procesualność, w których powstają wciąż nowe różnicowania, wolne jednak od trwałych hierarchicznych porządków. Mówi Deleuze o „nieskończonym ciągu krzywizn i ugięć”⁷, a dalej precyzuje, że główny problem w układaniu *fałdy* nie polega na tym, jak ją „wykończyć”, ale „jak ułożyć ją dalej, jak sprawić, by przekroczyła granice, by dążyła do nieskończoności”⁸.

5 F. Nietzsche *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1912, s. 15.

6 Tamże, s. 111.

7 G. Deleuze *Fałda. Leibniz i barok*, przeł. M. Janik, S. Królak, PWN, Warszawa 2014, s. 57.

8 Tamże, s. 81.

7.

Przyszłość jest kierunkiem naszego spojrzenia. Przeszłość wspominamy, lecz wzrok wystrzega się jej; możemy sobie wyobrazić to, co minione, w innym kształcie niż ten, w którym się ono dokonało, ale towarzyszy temu nieuchronne poczucie zawodu i wykroczenia. Wyobrażając sobie przeszłe wydarzenie w innej postaci, zdajemy sobie sprawę z tego, że tworzymy rzeczywistość fikcyjną, a więc oszukujemy siebie, nie przyznajemy się do tego-jak-było-w-istocie, zatem wykraczamy przeciwko prawdzie. Zawód ten zaś ma podwójną przyczynę: oto już wiemy, jak powinno było być, a tym samym wiemy też, że nie stanęliśmy na wysokości zadania, podjęliśmy złe postanowienia, których nie da się już odwrócić. To pierwsza przyczyna rozczarowania. A druga jest następująca: obawiamy się teraz, że nasze życie poszło inną koleiną niż ta, którą sobie teraz, poniewczasie, tworzymy w pamięci kształtowanej przez wyobraźnię. Można by pokusić się o sąd, że takie właśnie rozczarowanie jest fundamentem naszej terażniejszości. Moment t e r a z to scena, na której pojawiają się w wielu postaciach i konfiguracjach, rzeczywistych i wymyślonych, a doświadczenie żalu czy tęsknoty uczy mnie, że te wymyślone nie są wcale mniej dokuczliwie niż te rzeczywiste. Przypomina się zdanie otwierające *Dialektykę negatywną* Adorna: „Filozofia, tak już, zdawało się, przestarzała, utrzymuje się nadal przy życiu, ponieważ zabrakło momentu jej urzeczywistnienia”⁹. Utrzymuję się przy życiu dzięki tym wszystkim wariantom wydarzeń, które obmyślałam i które urabia i obrabia wyobraźnia, a którym zabrakło momentu urzeczywistnienia.

8.

Możemy więc powiedzieć, że czynimy sobie w y r z u t, iż nieumiejętnie czytaliśmy znaki czasu. Nie potrafiliśmy odcyfrować ich przesłania, to zaś znaczy, że okazaliśmy się analfabetami – bezradnymi, gdy przychodzi do czytania tekstu czasu. Czas mówił coś do nas, lecz ewidentnie źle zrozumieliśmy jego przekaz lub, co gorsza, w ogóle straciliśmy znajomość języka czasu, tej zawilej c h r o n o m o w y. Czas i my mówiliśmy inną mową. Całkowicie prawomocnie używamy słowa „wyrzut”, przeżywając bowiem owe wydarzenia, którym zabrakło możliwości urzeczywistnienia, niemal dosłownie w y - r z u c a m y się z czasu; przestajemy czuć się w nim „wygodnie”, „u siebie”, przestaje on być domem, a zaczyna być chwilowym i niezbyt szczęśliwym przytuliskiem.

9 Th. Adorno *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986, s. 7.

Wy - r z u c e n i z czasu odczuwamy siebie i to, co nas spotyka, jako obciążenie. Nasze t u t a j nie jest do końca t u t a j, a t e r a z nie jest bez reszty t e r a z, gdyż rozczarowanie, którego wyrazem jest *wyrzut*, daje do zrozumienia, że mogło być inaczej i że mogłem znaleźć się w zupełnie innym miejscu mojego życia, które biegłoby innym torem. Mogłem w y w i e ść siebie z innej przeszłości i teraz dokuczliwie odczuwam moje bieżące położenie. Jest więc spore ryzyko, że kiedy rozważam przeszłość, mogę czuć, że j e s t m i ź l e w moim t e r a z.

9.

Pojawia się podejrzenie, że zmarnowaliśmy „sвій czas”, a zdanie to wyraża surowy wyrok, którego sentencja sprowadza się do tego, że oto „zmarnotrąwiliśmy” życie. To utożsamienie czasu i życia jest znamienne, kryje się w nim bowiem chytry zabieg. O ile śmiało mówię „moje życie” i znajduję dla tego uzasadnienie: niezależnie od wielu okoliczności kształtujących moje losy, dotyczą one i dotyczą „mnie” – jeśli nawet inni współczują mojemu cierpieniu, to ból przenika ciało w sposób właściwy tylko temu jednemu ciału, tylko „mnie”. O ile można i trzeba zapytywać: „kim jestem?”, dociekać, kim jest owo „ja” żyjące, i zapytywanie to nie jest uzurpacją, o tyle zdanie „mój czas” jest zawłaszczaniem: czas nie należy bowiem do „mnie”, to ja należę do czasu, znajduję w nim początek i koniec. Swoista przemoc czasu: „Czas zadaje nam gwałt; to jedyny gwałt nam zadawany. Kto inny cię przepasze i poprowadzi cię tam, gdzie nie będziesz chciał pójść; to czas prowadzi tam, gdzie nie chcemy iść”¹⁰. Nie wyzwolimy się z władzy czasu, ale możemy zabiegać o to, jaki będzie charakter tej władzy.

Czas i sposoby zagospodarowywania świata jemu właściwe mogą postawić nas w sytuacji, w której żyjemy w przekonaniu, że wszystko-co-jest zostało już dokładnie obmyślane, tak iż pozostaje nam tylko posłuszeństwo wobec nieuchronnej maszyny prawidłowości. To świat dający się opisać formułą już wiem, bo tak zostało postanowione. Przyszłość jest jutrem podobnym do dzisiaj: przyszłość właściwie już dokonana. To pasywne wyobrażenie przyszłości dobrze chwytają uwagę Weil: „Przyszłość. Myślimy, że to będzie jutro, aż do momentu, w którym pomyślimy, że tego już nigdy nie będzie”¹¹.

¹⁰ S. Weil *Świadomość nadprzyrodzona*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, PAX, Warszawa 1965, s. 201.

¹¹ Tamże, s. 199.

10.

Jest to przyszłość wynikająca z wygaśnięcia w teraźniejszości dwóch impulsów. Pierwszy nazywam impulsem gotowości do otwarcia, drugi – impulsem utopistycznym. Mówiąc o „otwarcu”, mamy na myśli sytuację, w której to, co nastąpi, pozostaje w znacznym stopniu nieokreślone i przygodne, tak jak przygodne – niezależnie od moich planów i zamierzeń – jest moje życie, wciąż mnie zaskakujące w wielu momentach. Jak pisze Tristan Garcia:

Każde sprecyzowanie przyszłości – czy to drogą psychologicznej projekcji, czy przez prorocstwo, opowieść science fiction, określenie prawdopodobieństwa czy też mocą praw natury – przekształca przyszłość w namiastkę przeszłości, czyli w zorganizowany porządek wydarzeń. Taka projekcja sprawia, że błędnie lokujemy przyszłość po teraźniejszości, która z kolei nastąpiła po przeszłości [...]. Tymczasem lepiej jest myśleć, że każde bieżące wydarzenie to kartka na szczycie stosu papieru. Przyszłość jest tym, co znajduje się na samym spodzie, jest fundamentem całej tej piramidy.¹²

„Otwarcie” to przyjęcie do wiadomości, że przyszłość wymyka się precyzyjnemu planowaniu, a zatem że poważne pokłady nieobecności i braku kryją się w najbardziej rygorystycznie zaprojektowanych obrazach przyszłych dni. Historia jest oczekiwaniem i przyjmowaniem tego, co nieprzewidziane, a co zyskuje zbiorowe miano „przyszłości”.

Impuls utopistyczny z kolei to energia zdolna wstrząsnąć stanem rzeczy, tak by można było wyobrazić sobie przyszłość świata inną niż ta projektowana przez przeszłość. Przy tym gdy mówimy „inną”, zakładamy, że i ona zawierać będzie owe miejsca niedookreślenia (by posłużyć się terminem z literackich dociekań Romana Ingardena) o poważnym potencjale dramatycznym. Gdyby w tym duchu przepisać spostrzeżenie Weil, mogłoby ono przyjąć formę następującą: Przyszłość: myślimy, że to będzie jutro, które zostanie z nami jako dziś. Nigdy dość akcentowania polecenia „myśl”; przeszłość bowiem, o której mowa, jest przyszłością, którą myślimy, to znaczy taką, która (1) krytycznie ocenia to-co-jest obecnie i (2) inicjuje ruch w stronę zmiany tego stanu rzeczy, jednocześnie surowo wystrzegając się pokusy ustanowienia tego kierunku jako jedyne obowiązującego, a zwłaszcza dbając

¹² T. Garcia *Form and Object*, s. 212.

o to, by nie ulec pragnieniu ogłoszenia ostatecznego osiągnięcia celu owego ruchu. Polszczyzna podsunie nam czasownik *pomyśleć*, którego forma rozkazująca *pomyśl* łączy racjonalność myślenia z siłą wyobraźni. *Pomyśl* = *myśl* coś, co wydaje się *nie do pomyślenia*, a jednak musisz to *myśleć*, aby świat ludzki nie był bezduszną maszyną, to znaczy, byś wiedział, że (znów Simone Weil) w tejże maszynie „jesteś kręcącą się w kółko po kolistej klatce wiewiórką”. To początek zmiany. Dopiero wtedy (kończąc *myśl* Weil) znajdziemy się „blisko zbawienia”¹³.

11.

Nic lepiej nie przedstawi tego, o czym mówimy i co staramy się w naszej skromnej próbie *pomyśleć*, niż wielka pieśń Johna Lennona z albumu *Imagine* wydanego w 1971 roku.

Pomyśl, że nie ma raj,
Potrafisz, jeśli chcesz,
Piekle nie ma otchłani,
I błękit nieba nad nami.
Pomyśl, że wszyscy ludzie
Żyją dzisiejszym dniem.

Pomyśl, że nie ma granic,
To łatwe, przecież wiesz.
Nie ma już o co walczyć,
Religii nie ma też.
Pomyśl, że wszyscy ludzie
Spokój znaleźli swój.

Pomyśl, że nie ma nic,
Co własnym mógłbyś zwać.
Ni złości, ani głodu,
Braterstwo ludzi trwa.
Pomyśl, że wszyscy ludzie
W pokoju dzielą świat.

¹³ Tamże, s. 330.

I choć zwać mnie marzycielem,
 Nie ja jeden myślę tak,
 A gdy i ty tak pomyślisz,
 Marzenie zmienisz w fakt. (przekład autora)

W przyszłości, o ile jest p r z y s z ł o ś c i ą, jestem zawsze marzycielem-
 -bezpaństwowcem, nie mam dachu nad głową, a jeśli go znajduję, to jest nim
 czasowe schronisko, ośrodek dla poszukujących azylu. Tym przyszłość różni
 się od przeszłości: dopiero muszę m y ś l e ć - m a r z y ć, by stworzyć jakiś
 rodzaj zamieszkania w przyszłości, uczynienia siebie jej obywatelem. Mam
 „papiery” na przeszłość; w przyszłości jestem *sans papier*.

12.

Obydwa impulsy są „zachętą”, „podniętą” do zmiany stanu rzeczy, można je ro-
 zumieć nawet jako „uderzenie” (łacińskie *impulsus* łączy te trzy znaczenia)
 kruszące mury tego-co-jest tu i teraz. Dzięki nim zaczynają pojawiać się oznaki
 innego ładu, nadającego naszemu życiu inny sens. Lektura Biblii nie skąpi
 nam przykładów tego, że swoiście pojmowany „koniec historii” jest możliwy,
 choć zdecydowanie nie w jego Fukuyamowskim rozumieniu. Historia „kończy
 się” nie tylko na „końcu czasu”, jak ogłasza to Apokalipsa św. Jana. Znacznie
 istotniejsze jest to, że skończyć się ona może w następnej chwili, w pewnym
 zdarzeniu, które nagle dokonuje się wbrew temu, co oczekiwane. Pięć bochen-
 ków chleba wykarmi wielotysięczny tłum, wino znajdzie się na weselnym
 stole, choć zabrakło go w kadziach, niewidomy może przejrzeć na oczy...; to, co
 nazywamy „cudem”, jest wydarzeniem, w którym kończy się historia jako ciąg
 wydarzeń zachodzących w dobrze ustalonych ramach, w których obowiązują
 prawa i regularności. Przyjęty porządek załamuje się, by zaraz powrócić do
 dawnego biegu: trzeba zebrać dwanaście koszy ułomków chleba; zmęczeni
 goście weselni zasną zapewne, nadużywwszy wina; wielu, skandalicznie wielu
 innych niewidzących dalej nie ujrzy blasku słońca. T o p o w r ó t h i s t o r i i.
 Ale nie możemy zaprzeczyć, że właśnie przeczytaliśmy o tym, że może ona
 wyglądać inaczej, że przyszłość (choć ledwie zaznaczona krótką chwilą) może
 nie być, jak to-co-było. To właśnie jest „królestwo Boże”, które nie jest z t e g o
 świata, to znaczy, że nie jest z t e j chwili.

Królestwo Boże nie odnosi się do miejsca, lecz do czasu; to czas, w któ-
 rym włada Bóg, a nie moźni tego świata. [...] Królestwo to nie mieści się

w jakichś zaświatach, w jakimś czasie poza czasem; jest czasem, w którym Bóg włada w tym świecie, jest innym sposobem bycia w tym czasie i w tym świecie.¹⁴

13.

Jest jeszcze inny przejaw „końca historii” w biblijnych opowieściach. Historia „skończy się”, gdy przyszłość przestanie nas kłopotać i napawać niepokojem. Gdy przestaniemy być „robotnikami przyszłości”, pozostającymi w stanie ciągłego napięcia z siłami, które nas do owej „roboty” zatrudniają, by nie rzec „zaganiają”. Czy możliwa jest historia, w której przyszłość byłaby wolna od niepokoju? Odpowiedzmy: tylko wtedy, gdy potrafilibyśmy otworzyć się bezgranicznie na przygodność losu. Tak sugeruje Jezus u Mateusza w słynnym pouczeniu:

Dlatego powiadam wam: Nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodziać. Czyż życie nie znaczy więcej niż pokarm, a ciało więcej niż odzienie? Przypatrzcie się ptakom w powietrzu: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichrzów, a Ojciec wasz niebieski je żywi. Czyż wy nie jesteście ważniejsi niż one? (Mt 6,25-26)

Ale w tej drodze do przyszłości bez niepokoju nawiedzają nas arcyniepokojące pytania: czym jest życie? jaką rolę spełnia ciało? jak wyżywić siebie i innych? czym jest ów „pokarm”, niebędący przecież tylko „pokarmem”?, i wreszcie: dlaczego mamy być ważniejsi niż ptaki, skoro to właśnie one mają dać nam istotną lekcję? Niepokój musi wrócić, jeśli mamy traktować przyszłość poważnie; jego nośnikami będą pytania, które musimy zadawać po to, by osłabić wszelkie dawane nam do wierzenia odpowiedzi.

14.

I trzeci biblijny „koniec historii”; w nim również powróci dręczący niepokój. Nazwijmy tę wersję „końca” o d m o w ą d a t o w a n i a, co zdaje się udeźać w samo serce historii będącej zbiorem wydarzeń opatrzonych datami.

¹⁴ J. Caputo *The Poetics of the Impossible and the Kingdom of God*, w: G. Ward (ed.) *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Blackwell, Oxford 2005, s. 472.

Historia to boleśnie zranione ludzkie ciało, które to rany staramy się o p a - t r z y ć datami, w ten bowiem sposób powstaje bandaż łagodzący ból przyczyn i skutków, chronologicznego ładu, który – być może – jest w stanie coś wyjaśnić w tym okrutnym chaosie. „Lecz o dniu owym i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy, tylko sam Ojciec” (Mt 24,36) – takie pouczenie otrzymujemy, pytając o moment spełnienia mesjańskiej obietnicy. Otrzymamy też naukę, że trzeba uważnie obserwować to, co dzieje się dokoła, po to, by odczytywać z niej znaki, ale nie pada żadna data. Skoro tak, zatem obcujemy z czasem jakby w inny sposób; wyjęci ze świata dat i genealogicznego łańcucha pokoleń (w tym sensie mylące są długie listy pokoleń wymieniane w Starym Testamencie: próbują wprowadzić „ludzkie” rozumienia dziejów do b e z - ł a d u i b e z - c z a s u boskiej sfery), znajdujemy się w przestrzeni, w której musimy zająć postawę czujnego oczekiwania. Ponieważ to, na co czekamy, nie ma żadnej wyznaczonej pory, a znaki, na które mamy zwracać uwagę, są albo stałymi i wielokrotnie powtarzającymi się elementami dziejów („Powstanie bowiem naród przeciw narodowi i królestwo przeciw królestwu. Będzie głód i zaraza, a miejscami trzęsienia ziemi. Lecz to wszystko jest dopiero początkiem boleści”, Mt 24,7-8), albo wręcz mają wprowadzić nas w błąd („Powstaną bowiem fałszywi mesjasze i fałszywi prorocy i działać będą wielkie znaki i cuda, by w błąd wprowadzić, jeśli to możliwe, także wybranych”, Mt 24,24), przeto nasze czekanie nie ma zwieńczyć się jakimś „końcem”. Ma stać się permanentnym sposobem bycia, przekazywanym z pokolenia na pokolenia. Przyszłość dokonuje się w materii oczekiwania. To lekcja chrześcijańskiej wersji „końca historii”: wśród zamieci dat, często zapisanych krwią, istniejemy w czasie bez daty, bez dnia i godziny: „Dlatego i wy bądźcie gotowi, bo w chwili, której się nie domyślicie, Syn Człowieczy przyjdzie” (Mt 24,48).

15.

W apokryficznej *Ewangelii Tomasa* znajduję poruszającą metaforę. Maria (Mariham) pragnie dowiedzieć się od Jezusa, do kogo podobni są jego uczniowie, na co Jezus odpowiada: „Podobni są do małych dzieci przebywających na polu, które do nich nie należą”¹⁵. Oto nasze usytuowanie: jesteśmy dziećmi błakającymi się na polu, którego nie jesteśmy właścicielem, a polem tym jest czas. Wszystko, co tyczy się przyszłości, musi się liczyć z konsekwencjami

¹⁵ Teksty z Nag-Hammadi, przeł. A. Dembska, W. Myszor, ATK, Warszawa 1979, s. 211.

tej sytuacji. Nie będąc właścicielem miejsca, nie mogę snuć poważniejszych planów dotyczących jego losów, nie mogę inwestować w zmianę jego kształtu, a jeśli jednak tak postanowię, decyzja będzie obciążona niezwykle wysokim ryzykiem. Nie ma też mowy o „mieszkanu” w tej przestrzeni, jest wyłącznie „przebywanie”, co nadaje mojemu byciu charakter tranzytu. I wreszcie muszę się liczyć z pojawieniem się kogoś, kto przedstawi dokumenty świadczące, że jest prawowitym właścicielem, co będzie równoznaczne z tym, że okażę się nielegalnym uciekinierem, uchodzącą bezprawnie gnieźdzącym się w danym miejscu.

Właściciele pola pojawiają się w *Ewangelii Tomasz* i – co nie dziwi – domagają się oddania własności („Zostawcie nam nasze pole”). I wówczas następuje nieoczekiwany zwrot. Zaskakuje nie tym, że uczniowie (którzy są „jak małe dzieci”) poproszą o to, by mogli zostać, a nawet więcej – by mogli przejąć pole („aby im je zostawili, aby dali im swe pole”), ale tym, w jaki sposób ów akt się dokonuje. Kto domaga się „pola”, a więc kto pragnie zamieszkać w czasie tak, by czuł się u s i e b i e, musi porzucić dotychczasowe sposoby bycia, które umożliwiały bycie wśród innych za sprawą pozostawiania wiernym konwencjom. Thomas Carlyle wiedział doskonale, jakie jest znaczenie dosłownie i metaforycznie pojmowanego stroju: zrzucenie stroju jest równoznaczne z odrzuceniem dotychczas obowiązujących schematów i ról, tym samym otwiera możliwość kreowania nowej rzeczywistości, której symbolicznym znakiem jest zmiana „właścicieli”. Dlatego czytamy, że uczniowie Jezusa „staną nadzy przed nimi [właścicielami – T.S.]” i dopiero wtedy dojdzie do „zostawienia im pól”. Zrzucenie stroju w y r z u c a z czasu w tym sensie, że przełamuje porządek, jaki temu czasowi narzuciliśmy, i ustanawia osobność przyszłości, która nie będzie jedynie powtórzeniem tego-co-było.

16.

Zostajemy w y - r z u c e n i z tego, co do tej pory tworzyło „strój” naszego bycia, i możemy zacząć spoglądać w przyszłość bez wstępnych założeń, z góry ją ograniczających do powielania starych wzorów. Zdaniem Heideggera tak w y - r y w a m y s i ę z „powszedniości”, którą rozumiem jako proste replikowanie przeszłości w przyszłości. Charakterystyczne, że niemiecki filozof również mówi, że przejście takie może się dokonać tylko wtedy, gdy nasze bycie uwolni się od stroju i stanie jako „nagie”: „Nawet w najbardziej obojętnej i nieszkodliwej powszedniości bycie jestestwa może się wyrwać jako nagie «że jest i ma być». Ukazuje się czyste «że jest»; «skąd» i «dokąd» pozostają

w mroku”¹⁶. Zwróćmy uwagę na kilka spraw: (1) to, czego jesteśmy świadkami, to uwolnienie się „bycia”, a zatem wyrwanie się naszego istnienia z otuliny „powszedniości”. Jeśli chcemy wyswobodzić przyszłość z przymusu powielania tego-co-było, musimy uświadomić sobie nasze „że jest” i „że ma być”. „Że jest” znaczy, że dociera do nas w najjaśniejszy sposób to, że jesteśmy tu i teraz i za to tu i teraz bierzemy odpowiedzialność, jest ono bowiem częścią naszego „że jest” i – do tej pory skryte – teraz się objawiło; „że ma być” jest równoznaczne z obietnicą, że bycie ma przyszłość, że nie kończy się w tym-co-jest teraz. Przyszłość jako zobowiązanie do podtrzymywania „że jest” to moralny punkt wyjścia do tego, co będzie jutro.

(2) To, że „skąd” i „dokąd” pozostają w mroku, wyznacza przestrzeń myślenia uwolnionego od roszczeń, jakie mają wobec nas wszystkie fakty tworzące to-co-było. Oczywiście nigdy się od nich nie będziemy w stanie wyswobodzić, jesteśmy wszak wynikiem wielu zdarzeń i okoliczności; to natomiast, o czym mówi Adorno, zdaje się odnosić do sytuacji, w której owo „było”, z którego przychodzimy, przestaje paraliżować nas swym wpływem. Szanując je, myślenie wypowiada mu teraz bezwzględne posłuszeństwo. Otwiera się droga do przyszłości innej niż kreowana pod dyktando takich pojęć jak „narod”, „tradycja”, „klasa”, „wiara”. Zachowują one znaczenie; my natomiast zyskujemy ulaskawienie, my i nasza przyszłość nie podlegamy już całkowicie ich jurysdykcji. Można powiedzieć za Krzysztofem Maliszewskim, że codzienność, ta „mgła przyzwyczajenia”, przestaje być wtedy „gwałtem na życiu”, wyłamując się bowiem ze „sztywnej ramy powtarzalności”, odzyskujemy „odpowiedzialność za jakość bycia sobą”¹⁷.

(3) Kiedy mówimy o s t r o j u, nie możemy nie s ł y s z e ć muzycznych brzmień tego słowa. „Zrzucić strój” oznaczałoby również zaprzestanie dostrajania się do tego, co obowiązujące. Kiedy czytamy, że przyszłe królestwo nie jest z tego świata, rozumiemy, że s t r o i ono inaczej, niż dyktuje to *still, sad music of humanity*, jak pisał William Wordsworth, medytując wśród ruin opactwa Tintern nad malowniczą rzeką Wye. Gdy bycie „staje nagie”, jest nie tylko widzialne, ale również s ł y s z a l n e. Dźwięk konfrontuje nas z tym, co nie mieści się w semantyce znaczenia słów, co wykracza poza uporządkowany schemat, co uważane jest za nie więcej niż sposób artykulacji, a co kryje w sobie nieujawnione obszary niepoddające się kartografii semantyki. Nikt

16 M. Heidegger *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 191.

17 K. Maliszewski *Pedagogika na pograniczu światów. Eseje z cyklu Medium Mundi*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2015, s. 103.

nie ujął tego lepiej niż Rimbaud w wierszu, w którym przypisuje samogłoskom osobne światy, niemające nic wspólnego z fonologiczną rzeczywistością. To, że po „zrzućeniu stroju” jesteśmy n a s t r o j e n i muzycznie, inaczej niż nakazuje porządek rzeczy, że jesteśmy w innym niż pozostający w jego niekwestionowanym władaniu n a s t r o j u, że jesteśmy r o z s t r o j e n i – wszystko to podbudowuje punkt wyjścia do tworzenia (a nie od-twarzania) przeszłości. Także w skali społecznej.

Muzyka jest działaniem synchronizującym pojedyncze ciała w ciało społeczne, i poważna teoria muzyki będzie pewnego dnia w stanie uczynić więcej dla objaśnienia modalności globalnego świata niż jakakolwiek teoria obrazu.¹⁸

17.

Mówiąc o muzyce, nieuchronnie mówimy o czasie, a zatem stoimy blisko problemu przyszłości. Muzyka ma niewątpliwie skomplikowaną stronę techniczną (notacyjną i wykonawczą), ale spełnia się ona w niematerialnej sferze dźwięku. Dźwięk nie m ó w i, ale daje d o s ł u c h a n i a. Nie poucza, lecz rozbrzmiewa. Nie każe r o z u m i e ć, każe s ł u c h a ć; nie w znaczeniu „dawania posłuchu”, lecz w sensie „nastawiania/użyczenia ucha” (*Lend me your ears and I'll sing you a song / And I'll try not to sing out of key* – śpiewają the Beatles, zawierając w tym dwie istotne wskazówki: (1) po prostu „pieśń”, nic więcej, obietnica jest skromna; nie wysłuchamy wykładu, wiekopomnej mowy, nie, daleko od tych rzeczy, tylko „pieśń”, i (2) musimy znaleźć odpowiednią tonację, utrzymać właściwy s t r ó j – to nasze podstawowe zobowiązanie będące k l u c z e m, s t r o j e m, t o n a c j ą do dalszych działań). W tym gąszczu muzyki kryje się ostrzeżenie przed nadmiernym przekonaniem, że słowa będą w stanie wyrazić to, co pragniemy pomyśleć jako naszą p r z y s z ł o ś ć; także i przestroga, by

¹⁸ N. Brown, I. Szeman *Twenty-five Theses on Philosophy in the Age of Finance Capital*, w: C. Strathausen (ed.) *A Leftist Ontology. Beyond Relativism and Identity Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009, s. 44. Odnotujmy w tym miejscu uwagę portugalskiego muzykologa i kompozytora Pedra Amarala, który badając historię muzyki Zachodu w poszukiwaniu jej dominującego kodu, odnajdował go w utrzymującym się przynajmniej od czasu XIV-wiecznej mszy Guillaume'a de Machaut aż po Strawińskiego i Pendereckiego odwoływaniu się (w proteuszowo zmieniających się formach, rzecz jasna) do liturgii chrześcijańskiej. Por. J.E. Reis *The Biblical Code of Utopia*, w: A. Blaim, L. Gruszevska-Blaim (eds.) *Spectres of Utopia. Theory, Practice, Conventions*, Peter Lang, Frankfurt 2012, s. 59.

nie sprowadzać owych myśli na poziom dosłowności. Chodzi bowiem (oddając głos Ernstowi Blochowi) o:

narodziny ukrytego w skorupie jądra, brzmieniowego, jeszcze milczącego, nieokreślonego jądra każdej z rzeczy, o trudne narodziny z głębi muzyki – a ponieważ owa prorocka wizyjność zostaje przetworzona przez śmiertelnie poważny, bezduszny intelekt i wszystko zakończy się klęską sztuki i filozofii, przeto istnienie, które chcemy rozumieć jako pojęcie muzyczne, może spełnić się jedynie wraz z nową teorią przedmiotu, z metafizyką przeczucia i utopii.¹⁹

Myśleć p r z y s z ł o ś ć to znaczy respektować metafizykę utopii. Caputo też myśli przyszłość jako królestwo Boże, sięgając po metaforę muzyki: „Gdy władzę sprawuje Bóg, gdy czas jest melodią graną przez Boga, sypie się ustalony ład. Wszelkie oczekiwania i założenia, wzory i prawidła, zasady i regulacje właściwe czasowi powierzonemu ekonomii kruszą się”²⁰.

18.

Czy ten punkt wyjścia jest tożsamy z tym, co kształtuje jeden z najbardziej niezwykłych obrazów przyszłości, jakim jest wizja Izajasza zapisana w 11 rozdziale jego księgi? Radykalizm proroka przesuwając obraz przyszłości jeszcze dalej w stronę czegoś, co moglibyśmy nazwać „ekstremalną demokracją wszystkiego, co jest”, niż proponowało to Oświecenie. Równość Izajasza jest równością bytów istniejących-w-świecie i nieczyniących zła, a więc w swym „ekologicznym” aspekcie przewyższa rewolucyjny projekt osiemnastowieczny, który Condorcet formułował jako projekt „trzech nadziei”: „Nadzieje nasze co do przyszłości rodzaju ludzkiego sprowadzają się do trzech zasadniczych punktów: obalenie nierówności między narodami, większa równość w obrębie tego samego ludu i rzeczywiste udoskonalenie się człowieka”²¹. Przyszłość człowieka u Izajasza nie oznacza jedynie kolejnego momentu w następowaniu po sobie lat i epok; przyszłość, którą ma na myśli, następuje po radykalnej zmianie biegu wydarzeń. Historia nie będzie już powtarzała starego wzoru

19 E. Bloch *The Spirit of Utopia*, przeł. A. Nassar, Stanford University Press, Stanford 2000, s. 156.

20 J. Caputo *The Poetics of the Impossible*, s. 473.

21 A.N. Condorcet *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. B. Suchodolski, PWN, Warszawa 1957, s. 212.

zależności, dni nierówności, niesprawiedliwości i ucisku; przyszłość odmieni tę sytuację, zerwie z dotychczasowym schematem, wyrwie się z koleiny. Dopiero wtedy będzie p r z y s z ł o ś c i ą. Gdy Bóg zawrze gniewem przeciwko uciskającym i „z trzaskiem obcina korony drzew: najwyższe wierzchołki już ścięte, najwznioślejsze powalone”, dopiero wtedy będzie mogło dokonać się to, co przedstawi Izajasz jako p r z y s z ł o ś ć, dopiero wtedy, pod tym warunkiem, spełnią się n a d z i e j e. Dopiero

Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłębem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą społem i mały chłopiec będzie je poganiał. Krowa i niedźwiedzica przestawać będą przyjaźnie, młode ich razem będą legały. Lew też jak wół będzie jadał słomę. Niemowlę igrac będzie na norze kobry, dziecko włoży swą rękę do kryjówki żmii. Zła czynić nie będą ani zgubnie działać po całej świętej mej górze, bo kraj się napełni znajomością Pana, na kształt wód, które przepelniają morze. (Iz 11,6-9)

Obraz Izajaszowy jest właściwie modelowym wizerunkiem dokonanego procesu doskonalenia się człowieka, choć nie zachodzi za sprawą człowieka (jak chciałoby tego Oświecenie), lecz wymaga gniewu bożego, który usuwa ułomności i nadużycia powstałe z winy człowieka. Człowiek nie tyle d o s k o n a l i s i ę, c o j e s t d o s k o n a l o n y. Jakby jednak nie patrzeć, wydaje się, że raczej ma José Eduardo Reis, twierdząc, że „w historii zachodniej myśli utopistycznej da się wysledzić pewien stały kod złożony z ciągle ponawiających się odwołań do biblijnych tekstów kreślących obraz pewnych idealnych modeli”²².

19.

Czytamy ten fragment prorocstwa Izajasza jako wyraz dwóch tendencji, które muszą zostać zaktywizowane, jeśli mamy z należytą powagą myśleć o przyszłości. Pierwsza z nich pragnie wciągnąć człowieka i jego przyszłość do przyszłości wszystkiego-co-jest; bez przyszłości świata nie ma przyszłości człowieka. Druga żąda od nas chęci odnalezienia w sobie woli do współpracy z siłami transcendentnymi wobec jednostki (a mogą to być siły transcendentalne, jak Bóg, lub moce wielkich instytucji takich jak państwo) wtedy, gdy zmierzają one do zmiany porządku rzeczy, tak aby nikt „zła nie czynił”.

22 J.E. Reis *The Biblical Code of Utopia*, s. 59.

Trzeba więc jakoś na nowo uzgodnić człowieka i świat, wewnątrz z zewnątrz, duszę z ciałem, jednostkę ze społeczeństwem – dopiero wtedy „wilk zamieszka wraz z barankiem”. Ale musi to być uzgodnienie nowe, przekraczające dotychczasowe porozumienia i sojusze. Pokój musi zastąpić czasowe zawieszenia broni. Sprzymierzy się z nami w tej lekturze Ernst Bloch, który będzie pisał o „zewnątrznej, kosmicznej sile utopii skierowanej przeciwko nędzy, śmierci i pustej skorupie fizycznej rzeczywistości”. Ale w tym samym fragmencie doda, że winien „palić się w nas ów płomień, płomień największego marzenia, które znamy od św. Augustyna: «Bóg i dusza – oto, co pragnę poznać. Nic więcej? Nic poza tym»”. Konieczne jest znalezienie owego obrazu świata bardziej ludzkiego („ludzkiego” dlatego, że bierze on pod uwagę już nie wyłącznie człowieka)

jako celu, dla którego warto żyć, organizować się, zajmować sobie czas: dlatego wyruszamy w drogę, wytyczamy ścieżki konstytuującej nas metafizyki, przywołujemy to, czego nie ma, na krańcach świata wznosimy domy sięgające błękitnego nieba, sami sięgamy tam także i tam szukamy prawdy, rzeczywistości, gdzie świat faktologów znika – *incipit vita nova*.²³

Vita nova – to stawka wizji Izajasza, czyli stawka naszej przyszłości, która – jeśli ma być przyszłością – musi rozświetlić się płomieniem myślenia utopistycznego.

20.

Powróćmy do naszego pytania: czy taki punkt wyjścia jest tożsamy z tym, co kształtuje jeden z najbardziej niezwykłych obrazów przyszłości, jakim jest wizja Izajasza zapisana w 11 rozdziale jego księgi? Jeśli tak, to „nagość” bycia, o której mówiliśmy, stanie się formą szczególnej, utopistycznej mądrości, a jej źródła są odleglejsze niż te, z których czerpiemy to, co zwiemy „nauką”. Na proroku ma bowiem spocząć „Duch Pański”, który jest „duchem mądrości i rozumu” (Iz 11,2); nie chodzi więc o samą mądrość zapisaną faktograficzną kaligrafią racjonalnego myślenia, chociaż z pewnością nie oznacza to odrzucenia skuteczności jej wysiłków. Stawką jest „duch” mądrości, a zatem to, w czym mądrość się zakotwicza, co sprawia, że jest ona zdolna do wnikięcia w głąb rzeczywistości. Oznacza to, że jej zadaniem nie jest

²³ E. Bloch *The Spirit of Utopia*, s. 248.

proste podtrzymywanie stanu rzeczy, lecz przeciwnie – opór wobec tego-co-jest. A zatem stawką jest przyszłość: świat inny niż ten, który jest. Nie tylko „wiedza”, ale „d u c h wiedzy”. Na pytanie, czym jest ów d u c h, odpowiedzmy, nader prowizorycznie, że jest tym, co nie pozwala nam poprzestać na tym, co zostało dla nas przygotowane jako „świat”, „społeczeństwo”, „polityka” w ich obecnym kształcie. „Bojaźń Pańską”, o której mówi Izajasz („duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej”, Iz 11,2), rozumiem nie jako obezwładniający lęk przed hegemonicznym porządkiem, lecz wręcz przeciwnie – jako uwolnienie myślenia od bezwarunkowego posłuszeństwa wobec ładu.

21.

Mozemy też zbliżyć się do odpowiedzi na pytanie o „ducha” za pośrednictwem Nietzschego. W słynnym esej *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia* filozof wraca do wspomnianego przez nas ostrzeżenia przed „nadmiarem” historii kruszącym i wyradzającym życie. Zanim to uczyni, zainteresuje się „niehistorycznością” (*das Unhistorische*) jako źródłowym obszarem ludzkich czynów. Człowiek, owszem, „dźwiga wielkie i coraz większe brzemie przeszłości”²⁴, ale „bez powłoki niehistoryczności byłby się nigdy nie zaczął i zacząć się nigdy nie ważył”²⁵. To, co filozof nazywa „niehistorycznością”, jest sferą instynktów i namiętności, której gwałtowne bodźce (jak w przypadku człowieka zakochanego) „zmieniają nam świat”, „wszystkie oceny wartości są zmienione”, i ten niehistoryczny, a nawet powie Nietzsche „przeciwhistoryczny” (*widerhistorisch*) impuls jest „rodnym łonem każdego czynu sprawiedliwego”²⁶. „Duch” jest więc tym, co – dokonując czynów historycznych – przekracza historię, tym, co przeciwhistoryczne i co nie daje się sprowadzić do historii pojmowanej jako wiedza czysta. Historia i jej znajomość służą życiu nie jako *magister vitae* uczący nas faktów; spełniają swe zadanie wtedy, gdy „rozszerzają” historyczność naszego istnienia, tworząc prześwity umożliwiające wtargnięcie tego, co przeciwhistoryczne i co umożliwia p r z y s z ł o ś ć. „Wykształcenie historyczne”, uczy Nietzsche, służy życiu „tylko wtedy, gdy opanowane jest i wiedzione przez siłę wyższą [*die unhistorische Macht*], nie zaś

24 F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, s. 101.

25 Tamże, s. 105.

26 Tamże, s. 106.

kiedy samo panuje i wiedzy. Historia, o ile jest w służbie życia, jest w służbie mocy niehistorycznej [...]”²⁷. W oryginalnym tekście tego fragmentu pojawi się arcyciekawy rzeczownik *Unterordnung*, odnoszący się do tego skrytego nurtu przeciwhistoryczności drążącego od wewnątrz i potencjalnie wywrotowego wobec dominującego ładu historii. Izajaszowy „duch mądrości” jest siłą należącą do owego *Unterordnung* i dlatego zachowującą moc tworzenia przyszłości.

22.

Spróbujmy rozumieć „Ducha”, o którym pisze Izajasz, jako zdolność do negacji porządku, który wydaje się – dzięki skomplikowanym mechanizmom kulturowym, ekonomicznym i politycznym – ładem *aere perennius* opartym na długofalowym działaniu tego, co Nietzsche nazywa „roztropnością” pozwalającą na to, że krzywdzące, niesprawiedliwe początki i metody owego ładu zostały uznane za jedyne możliwe sposoby organizowania rzeczywistości. Taka refleksja otwiera *Jutrzenkę*:

Wszelkie rzeczy, które żyją długo, zostają z czasem tak przepojone rozsądkiem, że to, iż wynikły z nieroztropności, wydaje się już nieprawdopodobne. Wszak niemal każdą dokładną historię powstania czegoś uczucie uznaje za paradoksalną i niegodziwą. Czyż nie jest tak, iż dobry historyk właściwie ciągle coś neguje?²⁸

„Duch”, który patronuje obrazowi przyszłości jakże odmiennej od tej znanej z dotychczasowej historii, a także i terażniejszości, wypowiada swoje „nie” wobec stanu rzeczy, wskazując na „niegodziwość”, z której ów stan rzeczy wynika. Rozumna przyszłość czyniąca zadość roztropnej racjonalności wymaga tego przygotowawczego ruchu, będącego krytyczną oceną tego, co do tej pory wypracowała racjonalność. Efektem tego ruchu będzie ujawnienie źródeł obowiązującego ładu jako „niegodziwych” (*frevelhaft*).

„Duch wiedzy” oznacza myślenie niepokodzone nie z samą wiedzą i jej ustaleniami, lecz ze stanem rzeczy wykorzystującym tę wiedzę do podtrzymywania *status quo* oraz zabiegania o własne interesy i korzyści doskonale

27 Tamże, s. 110.

28 F. Nietzsche *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, przeł. M.L. Kalinowski, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 15. Dalej sygnowane: / z numerem strony.

mieszczące się w owym *status quo*. Tak właśnie wygląda ujście rzeki, której źródła były „niegodziwe”. Nietzsche zresztą połączy te dwie sprawy: bezwzględne uznanie porządku świata jako bezalternatywnego, a zatem skazanego na długie trwanie w niezmienionej lub jedynie kosmetycznie udoskonalonej formie wcześniej czy później sprowadzi świat do brutalnej gry interesów zakrytej pozorami moralnej motywacji. Jak czytamy w aforyzmie 186 *Jutrzenki*, będącym apostrofą do *Geschäftsleute*: „Gorliwi w interesach, ale duchowo leniwi, zadowalacie się swą małością i przykrywacie to zadowolenie fartuchem obowiązku – tak życie sami i takiego życia chcecie dla swoich dzieci!” (J, 123, przekład lekko zmieniony).

Nie ulega wątpliwości, że główną przewiną „ludzi interesu” jest przekonanie o tym, iż przyszłość w istocie już się d o k o n a ł a, jest bowiem niczym więcej niż tylko przedłużaniem trwania samoorganizującego się, samonapędzającego i doskonale przewidywalnego ładu. Diagnoza ta zawiera jeszcze jeden istotny element: nie eliminuje się z tego obrazu „ducha”, lecz obezwładnia się go i unieruchamia. Wszelki ruch życia zostaje przeniesiony wyłącznie do sfery ciała i materialnego interesu, przy czym (dowodnie wskazują na to filipiki Zaratustry przeciwko „wzgardzicielom ciała”) w istocie ciało otoczone jest pogardą właśnie za sprawą „interesów” i „godności”: „Wzgardzicielom ciała chcę rzec słowo. Ich godności sprawiają, iż wzgardziciele gardzą”²⁹. Gra słów, *nomen omen*, nie do pogardzenia! *Dass sie verachten, das macht ihr Achten*: „gardzą” (*verachten*), gdyż podtrzymuje to porządek, w którym dobrze mają się ich interesy, nadające im „godność” (*Achten*). Jeśli szukamy dla przyszłości kształtu innego niż ten już d o k o n a n y, to znaczy jeśli przyszłość ma być p r z y s z ł o ś c i ą, a nie reaktywacją przeszłości, musimy wyzbyć się pogardy, poszukać innych źródeł „godności” niż powodzenie w zabójczej konkurencji ekonomicznych i politycznych interesów, czyli musimy (wracam do *Ewangelii Tomasza*) „stanąć nadzy” w swym byciu. W metaforze Nietzschego odpowiada to zrzuceniu „fartucha obowiązku” (*die Schürze der Pflicht*). W ten sposób dokonywałoby się, rzekłby Bataille, uwolnienie ciała spod restrykcyjnej władzy „ekonomii ograniczonej”.

29 F. Nietzsche *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskała, Agora, Warszawa 2005, s. 30.

Abstract

Tadeusz Sławek

UNIVERSITY OF SILESIA IN KATOWICE

Profession and Prophecy: Must the Future Be Past?

The text considers the possibility of shaping a future that would not replicate past patterns. Sławek asks how to "think" the future so as not to fall into the trap of repeating the same mistakes. Human appears in this dis-orderly production-consumption order as a knight-errant outmaneuvered by ideological endeavors that constantly re-establish and effectively sustain the errant order. This results in injustice, violence, and (as Isaiah says) "sorrows." Here is the lesson of Christianity: the effort of creating future, if it is not to be errant (or mad), must consist in detecting and deciphering the "errors" into which we have been maneuvered, thus the effort begins with a careful and vigilant observation and reading of signs so that they cannot "deceive" us. The frequently cited necessity to "watch" ("Watch therefore: for ye know not what hour your Lord doth come;" Matthew 24:42) equals this vigilant reading of the political text of the world. Sławek interprets the future described in the famous passage of Isaiah 11 as a result of thinking about which we could say after Adorno that it is an "act of negation, of resistance to that which is forced upon it," which the philosopher also calls "unreconciled" thinking. This thinking is unconquerable by that which strives for hegemonic and thus demonic power, hence retaining the predisposition for utopian thinking.

Keywords

time, future, prophecy, imagination, transformation