

Gesty buntu

Co jest najważniejszym czynnikiem inicjującym bunt: radykalizm nadziei, erupcje gniewu na niesprawiedliwość czy nagromadzone doświadczenie frustracji? A może – jak chcieli uczestnicy maja 68 – zawiązanie zupełnie nowej relacji pomiędzy wyobraźnią, potrzebami i pragnieniami jednostek? Czy jest to może tęsknota za czymś fundamentalnym, czego nie daje nam obecny świat, chociaż mógłby? Każdy z tych fenomenów, wzięty z osobna, odsłania niewątpliwie ważny aspekt kondycji ludzkiej, ale nie każdy odsyła przecież na powrót do wspólnego świata, którego jesteśmy częścią i który sami pragniemy zmienić – nie każdy zatem stanie się zarzewiem buntu.

Zarówno gniew jak i nadzieja mogą mieć wektor skierowany zaświatowo i niepolitycznie. Apel o pomstę, o Sąd Ostateczny, nadzieja na wybawienie, mogą być adresowane do Stwórcy/Zbawcy, niekoniecznie z pozycji solidarności z resztą Stworzenia. Zdeponowany w zaświatach ludzki gniew na niesprawiedliwość, zgodnie z narracją eschatologiczną, miałyby zostać oddany z nawiązką we właściwym czasie „wszystkim nieczystym” mieszkańcom Ziemi (choć pragnienie, aby stało się to „już teraz”, do dziś przejawia się w odpryskach retoryki politycznej prawicy). Może być i tak – jak w przypadku radykalnych XVI-wiecznych anabaptystów Thomasa Müntzera – że to osobista lektura Pisma i jednostkowa relacja sumienia z Bogiem stają się mocą kształtującą sytuację anarchiczną, pozwalającą etycznym podmiotom wypowiedzieć posłuszeństwo ziemskim władzom i ich prawom, jako ustanawiającymi porządek z normami boskimi niezgodny. Gniew i nadzieja mogą być jednak szybko okiełznane. Dzieje się tak wtedy, gdy domagając się radykalnej odmiany, nowego nieba i nowej ziemi, odróżniamy ten stan z eschatologicznej obietnicy od okresu przejściowego, który zagospodarowują nie-rewolucyjne instytucje pastoralne – i ich biowładzy pokornie się poddajemy. O nadziei w taki sposób sfunkcjonalizowanej można przecież powiedzieć, że utrzymywanie się w jej granicach pozostawia horyzont złej rzeczywistości znośnym (i to właśnie oznaczał zarzut, jaki rewolucjoniści wysuwali wobec religii instytucjonalnej, że uśmierza świadomość aktualnego cierpienia, przez co stanowi „opium dla ludu” i podmienia konkretnych sprawców niesprawiedliwości, w oczach pokrzywdzonych, na wymykające się im pomście „ogólne przyczyny metafizyczne”).

Obrona wściekłości

Być może najlepszym określeniem afektu, którego tu szukam nie jest nadzieja, ani gniew na naruszone poczucie sprawiedliwości, ale coś bardziej erupcyjnego – wściekłość. Proponuję by tę możliwość przetestować wychodząc od wypowiedzi Hannah Arendt z końcowej części eseju O przemocy: „Powszechnie wiadomo, że przemoc często rodzi się ze wściekłości, która może być irracjonalna lub patologiczna, lecz to samo można powiedzieć o każdym innym ludzkim uczuciu. Nie ulega wątpliwości, że możliwe jest stworzenie warunków, w których ludzie ulegają odczłowieczeniu – takich jak obozy koncentracyjne, tortury, głód – ale nie oznacza to, że stają się wtedy podobni do zwierząt; w takich warunkach nie wściekłość i przemoc, lecz ich ostentacyjna nieobecność jest najwyraźniejszą oznaką dehumanizacji”. To stwierdzenie Arendt jest zaskakująco świeże i niezwykle, ponieważ we współczesnej liberalnej sferze publicznej „wściekłość i przemoc” funkcjonują jako patologiczny przeciwbiegun dla racjonalnej argumentacji, dlatego nikt nie ośmiela się ich bronić. Co więcej, to nie wściekłość zdaniem Arendt domaga się filozoficznej obrony. To raczej niezdolność do odczuwania wściekłości będąca „znaką dehumanizacji” idzie w parze z utratą poczucia podmiotowego sprawstwa i staje się wyrazem niezdolności do działania. Podmiot, który nie doświadcza wściekłości wobec pogwałcenia podstawowych praw, nie doświadcza już siebie jako podmiotu etycznego.

Wściekłość nie jest według Arendt reakcją na dopust boży, na każdy rodzaj cierpienia oraz nieszczęścia, ani na to, co z natury konieczne – to ważne dookreślenie. „Wściekłość rodzi się dopiero wtedy, gdy ma się powód przypuszczać, że warunki mogły zostać zmienione, a nie są. Reagujemy wściekłością dopiero gdy zagrożone jest nasze poczucie sprawiedliwości i reakcja ta wcale nie musi być odzwierciedleniem osobistej krzywdy”. Nacisk pada na to, że wściekłość ujawnia warunki pozostające w ludzkiej mocy, takie jak reguły polityczne. Nie wywołują buntu katastrofy naturalne lub klęski żywiołowe (co może ulec zmianie, wraz o ile z rozszerzeniem się ludzkiej sprawczości w antropocenie nie uznany, że także za zmiany klimatyczne ktoś etycznie i politycznie odpowiada, np. rządy lub międzynarodowe korporacje). Wściekłość nie jest także prostym destrukcyjnym wyładowaniem. To niejednokrotnie jedyne uzasadnione w danej chwili „działanie [które] bez przedstawienia argumentów lub wygłaszania mowy i bez liczenia się z konsekwencjami – pozwala ponownie ustawić szalę sprawiedliwości we właściwym położeniu”.

Tłumione pragnienie

Czy nie należałoby jednak oddać również, czegoś w tym kontekście, frustracji wynikającej z poczucia zablokowania możliwości działania? Być może wynosi ona na powierzchnię ból zapomnianego już braku, jest negatywem „zmysłowo odczuwanej solidarności” (jak pisali Oskar Negt i Alexander Kluge) koniecznej do współdziałania z innymi? Bliskość i niehierarchiczne zawiązywanie wspólnoty to przecież także momenty ważne dla człowieczeństwa, o których musimy pamiętać, żyjąc w Debordiańskim społeczeństwie spektaklu. To właśnie frustracja, być może specjalna jej odmiana, mówi coś *via negativa* o zakresie artykulacji pragnień i możliwości „estetycznie dopuszczalnych” i społecznie dopuszczonych już do obiegu, według kryteriów sfery publicznej. Jürgen Habermas w swojej teorii nie postawił nigdzie pytania co dzieje się z afektami grup, których formacyjne doświadczenia nie mogą ukazać się publicznie, a zwłaszcza w przekładzie na formy neutralne i poprawne argumentacyjne. Do nich odsyłać może frustracja, o ile ma podziemne połączenie z pamięcią afektywną „o rewolucji, która się nie odbyła, ani nie mogła się odbyć” – będąc podwójnie zmiażdżona – przez zewnętrzną konieczność i wewnętrzne poddanie się jej. Tak, to ważny moment, który chciałbym tutaj raz jeszcze wydobyć – ukorzenie się wobec „siły konieczności”, w niszczącym samą podmiotowość akcie wiary w jej fatalną siłę, działa w nas zwykle wyprzedzająco, zanim jeszcze jako „niewykryształizowane podmioty” rozpoznanie to osiągniemy w walce i działaniu. To ślad tego podwójnego wiązania, spętania przez nagromadzoną energię działania, na które zabrakło etycznego zdecydowania, poza kalkulacją i przewidywaniami powodzenia, niesie ze sobą ta szczególnego rodzaju frustracja.

Frustracja jako pozycja podmiotowa, graniczne miejsce afektywnie i etycznie odczutej „zablokowanej mocy działa”, odgrywa w procesie inicjacji buntu bardzo ważną rolę. Nieprzypadkowo Guy Debord, guru sytuacjonizmu napisał, że „rzeczywistością, którą należy obrać za punkt wyjścia, jest niezadowolenie”, będące zarówno deprywacją potrzeb, pragnień podmiotu, jak i brakiem w samej strukturze rzeczywistości. Atak na to stanowisko wychodził najczęściej z pozycji tak zwanego „podejścia realistycznego” zarzucającego jednostkom niestosowność „nielimitowanych pragnień”. Rozbierzmy jednak analitycznie ten samozadowolony „dorosły realizm” jako pozycję afektywno-poznawczą.

Wydaje się on w sposób niebezpośredni wskazywać (i zarazem przemilczać) kryterium limitowania jednostkowych pragnień. Związane jest ono z tym, że lepiej samemu siebie ograniczyć, niż być zmuszonym siłą porządkować się zewnętrznej władzy. Już Hegel, który generalnie rzecz biorąc, tak jak Arendt ład liberalny popierał, świetnie rozumiał, że tym co pozostaje „wypartym elementem” w ramach okiełznywania jednostki jest coś bardzo niepokojącego – i to dla wszystkich uczestników tego politycznego ładu, poza może instancjami takimi jak nauczyciele i kler, przeciwnymi „podmiotowej dojrzałości”, o których w związku z tym kilka cierpkich słów napisał Kant w eseju W

czym jest Oświecenie. Otóż dla Hegla „natura uciskana przez własną wolę, jest [stosunkiem] o wiele bardziej sztucznym niż stosunek w prawie naturalnym, zgodnie z którym strona dominująca i nakazująca znajduje się poza jednostką. W tym przypadku jednostka jako żywa istota zachowuje swą autonomiczną tożsamość”. Zewnętrzny nacisk władzy upewnia jednostki zarówno o tym czego same pragną, jak też o tym kto stoi ich pragnieniom na przeszkodzie. Sytuacja odwrotna polegająca na „uwewnętrznieniu” tego co jest głoszone jako racjonalne i konsensualne (tak jak dzieje się to w mieszczańskiej sferze publicznej) zmusza natomiast jednostki do realizacji „pragnienia władzy”, polegającej na tym, aby podmioty same siebie cenzurowały i karały za przekroczenie norm, które uznawane są niemal powszechnie za uzasadnione. W ten sposób w imię konsensusu (maski pragnień władzy), jak widzi rzecz Hegel, „zniszczona zostaje wewnętrzna harmonia” jednostek, bo konflikt wolności i nomy zostaje „w imię pokoju społecznego” przeniesiony jako nieusuwalny podział do ich wnętrza. Z tej pozycji, inaczej nieco modelując relację społeczeństwa obywatelskiego i indywidualium, wyjdzie w latach nazizmu Adorno, pisząc w *Minima Moralia*, że wbrew utartej opinii i cynizmowi całościowych teorii „analiza społeczna może z indywidualnego doświadczenia zaczerpnąć nieporównanie więcej, niż przyznawał to Hegel” a wszystko to ze świadomością - i w głębokiej etycznej niezgodzie - na demonstrowaną „nicość podmiotu”, który wydrążony wewnętrznie, dogania abstrakcyjną „formę podmiotowości”, jako pewne puste znaczące, nie pozwalające jednostce napotkać jej jednostkowego doświadczenia .

Ten proces nowoczesnego samou(ja)rzmiania opisany został bez wątpienia najdokładniej przez Michela Foucaulta, który jako jedną z alternatyw wskazywał na decentrację podmiotu właściwą dla estetycznych technik moderny (przepływ przeżyć zamiast etycznej spójności „ja”). Estetycznie waloryzowany gest jednostki może teraz dopiero jako wehikuł tłumionego afektu, wykroczyć poza usankcjonowane znaczenia i uzyskać widoczność.

Polubić improwizację

Nierozstrzygalność gestów sprawia, że na nich jako na połączeniu intensywności i pustki znaczeniowej, ogniskujemy uwagę - nie są wtedy już przechodnie, nie odsyłają poza siebie. Takiego rodzaju nieprzechodni gest jest wyrazem, nie potrafimy orzec: czego wyrazem. Nie rozumiemy wówczas jego przesłania, ale możemy zarazić się nim jako afektem. Możemy przenieść dalej wywołujący mrowienie w ciele cudzy gest - przedłużając jego trwanie poprzez nasze przekształcenia i kontynuacje, odsłaniając w nim zwrotnie rysy społeczne. Theodor Adorno, mając to na uwadze pisał, że „gest pokazuje »tak właśnie jest«; język zaś, którego konfiguracja miała wyrażać prawdę, ulega rozbiciu i staje się nieprawdą”. Zniszczenie zdolności nazywania rzeczy zgodnie z ich naturą oraz utrata zdolności do działania odpowiadają poznawczym i historycznym warunkom tego, co można określić mianem „emfaticznie nowoczesnego przedstawienia”. W modernie myśl o działaniu politycznym i o wyrazie estetycznym nieprzypadkowo spotykają się w idei gestu. Miałyby on rozrywać ciągłość „złej nieskończoności”. Dlatego scenografię dla gestów buntu stanowi zwykle wyobrażenie świata nie-do-przewyciężenia, który nakazuje podmiotom uwewnętrznić poczucie daremności ich poczynañ i braku względem siebie wszelkiej alternatywy (marksistowska „konieczność dziejowa”, neoliberalne *there is no alternative*)

By gest nie był jednak w tej sytuacji wyłącznie „racą”, która estetycznie rozbłysła i sygnalizuje przez krótką chwilę, ktoś inny, czyli widz, musi wykonać pracę przedłużenia lub przetworzenia owego buntowniczego potencjału w coś własnego. Wtedy - choćby w umyśle odbiorcy - ów gest lub gesty mogą przynajmniej unieważnić cechującą aktualny opresyjny świat „bezalternatywność”, korespondującą z podmiotową frustracją. Gesty mają zatem znaczenie ponadjednostkowe, choć nie zmieniają najczęściej na trwałe strukturalnego kontekstu blokującego „artykulacyjną moc działania” (H. Arendt), nad którą pochylają się sceptyczni wobec naszych „indywidualnych improwizacji aksjologicznych” socjologdy i politologdy. Przekształcają jednak czasem apatię w zaangażowanie w

to, co nie zaistniało - a jedynie chwilowo „rozbłysło”.

O tym, że nie są to sprawy politycznie bez znaczenia - zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o gesty profanacyjne, ikonoklastyczne, naruszające społeczne decorum - przekonaliśmy się całkiem niedawno pod Sejmem. O tym co naszej publiczności ukazał w pełnym świetle dopiero domniemany „wandalizm” biografki Gombrowicza, dobrze wiedzieli francuscy sytuacjoniści, którzy sześćdziesiąt lat wcześniej, na dekadę przed majem 1968 roku, opisali czasoprzestrzeń rewolucji jako scenę działań performatywnych. Opisali ze szczegółami, w jaki sposób późnonowoczesny świat stale demobilizuje, obezwładnia i przerywa nasze z trudem inicjowane działania. Energia przerwane, nieukończonego, nie-w-pełni-urzeczywistnionego działania zostaje zachowana w postaci sekwencji gestów. „Sytuacja jest (...) zawsze jednością zachowań w czasie. Składa się z gestów wykonywanych pośród dekoracji pewnego momentu. Owe gesty są wywoływane przez tę dekorację i przez inne gesty. Gesty te wytwarzają z kolei nowe formy dekoracji i nowe gesty. (...) Prawdziwie eksperymentalne prowadzenie działalności sytuacjonistycznej polega na tworzeniu, dzięki mnie lub bardziej wyraźnemu rozpoznaniu pragnień, tymczasowego pola aktywności, sprzyjającego owym pragnieniom. Dopiero ów rezultat może rzucić światło na pragnienia pierwotne i przyczynić się do powstania pragnień nowych, których materialnym korzeniem byłaby właśnie nowa rzeczywistość, utworzona przez sytuacjonistyczne konstrukcje.”. Kiedy celem buntu ma być zniszczenie zasady społecznego spektaklu i przejście do działania, to najdonioślejszą rewolucją będzie ta, która przekształci samych widzów spektaklu - w działających.

Współdziałanie z innymi

To pragnienie by „skłonić widza do aktywności”, które było już pragnieniem wyrażonym otwarcie przez Brechta. Rola publiczności to nadal rola statystów politycznego spektaklu - ale o czym ci ostatni zapominają - spektakl bez ich obecności nie mógłby zaistnieć. A na gruzach społeczeństwa spektaklu, a także samego porządku reprezentacji - reprezentanci polityczni nikogo przed nikim nie mogliby dłużej „reprezentować”. Bunt w tej perspektywie tylko bowiem oczyszcza scenę po to, by na gruzach spektaklu wyłoniło się wspólne działanie związane ze spontanicznością. Chodzi o radykalną możliwość rozpoczęcia, inicjowana, tego, co nie jest wcale konieczne (nie musi być) a nawet „nie daje się pomyśleć przed czasem” na gruncie okrzepłego świata.

Czytelnik, który spróbuje na własnych warunkach rozwinąć tę charakterystykę - i z prawdy o charakterze „ogólnym” przekształci ją w „prawdę konkretną”, dla niego użyteczną - nie będzie zdziwiony, jeśli powiem, że to rozumienie gestu, które krzyżuję z „mocą działania” Arendt jako schronienie obierało częściej domenę sztuki niż polityki. Dopóki wszyscy nie stworzymy kolektywów współdziałających i współtworzących jednostek (do czego w istocie jest nam znacznie dalej niż w snach awangardy sprzed stu lat) „środki produkcji” sztuki mogą wciąż zasilać ten lub inny społeczny bunt, lecz to co z tego powstanie znów będzie przedstawione statystującej i konsumującej publiczności - co odnawia ramę sytuacyjną spektaklu.

Czy współczesna sztuka dysponuje zatem jeszcze jakąkolwiek przestrzenią do „inkubacji buntu”? Nie sądzę, jeśli mamy na myśli sztukę rozumianą jako instytucja społeczna. Być może jest o to dziś jeszcze trudniej, niż na początku XX wieku, kiedy Vilfredo Pareto twierdził, że „wolność, czyli władza działania” w krajach o liberalnej sferze publicznej, „kurczy się z każdym dniem, nie licząc przestępców”, co unaocznia czym była niegdyś w wymiarze politycznym, w popularnej wyobraźni mas, figura zbrodniarza, którego lęk w niczym nigdy nie krępował. Nie zmienia to mego przekonania, że działanie, rozpoczęcie i twórczość nie tylko coś łączy, ale i ich stopniowe wysychanie jest prawdopodobnie zbieżne z wysychaniem człowieczeństwa. Wszystkie trzy zawierają jako warunek zaistnienia wyjście poza ograniczenia aktualnej, społecznie limitowanej wyobraźni. Nie w samej jednak wyobraźni pokładam nadzieję - bo nasze sny dawano już zdeprawował rynek,

posługując się imaginacją, by wszczać w nas przeświadczenie o tym, co „niewyobrażalne” (każdemu z osobna, na jego indywidualnych warunkach). Liczy się również decyzja, a więc różnica między możliwością a realizacją. Nie bez znaczenia jest przypadkowy bieg okoliczności, przegapiony przez determinizmy społeczne oraz - minimalne męstwo jednostek - pozwalające wytrzymać nacisk okoliczności. Najważniejsza jest jednak ta przesłanka: działanie nie jest możliwe w odosobnieniu - w izolacji niczyja osobowość „sama jak trawa nie odrasta”.

Tomasz Majewski

- kulturoznawca i filmoznawca, wykładowca UJ, UŁ i Szkoły Filmowej w Łodzi, kurator projektów filmowych i wystaw (ostatnio "Zmiennokształtność: Eisenstein jako metoda" w Muzeum Sztuki w Łodzi), od 2017 r. prezes Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, członek Komitetu Kryzysowego Humanistyki Polskiej

- - -

Pierwotnie esej ukazał się, w nieco zmienionej formie, w numerze 9/2018 "Kalejdoskopu" w dodatku specjalnym przygotowanym z myślą o Festiwalu Łódź Czterech Kultur i jego temacie "Kultura buntu"