

Grzegorz Wyczyński
Uniwersytet Wrocławski
e-mail: g.wyczynski@gmail.com

Trudna droga do wolności. Recenzja polemiczna książki Bogusława Jasińskiego *Po drugiej stronie życia*

Po drugiej stronie życia. Szkice i notatki z zakresu teologii więzienia autorstwa Bogusława Jasińskiego nie stanowi typowej pozycji z zakresu literatury filozoficznej, jest to bowiem książka napisana (niewątpliwie świadomie) w sposób wymykający się łatwym kategoryzacjom. Nie mamy w jej przypadku do czynienia ze strukturą typowej rozprawy akademickiej: teza badawcza, stan badań, proces argumentacyjny, wnioski oraz podsumowanie. Niemniej Jasiński przedstawia swoim czytelnikom wyraźnie nakreśloną koncepcję wolności wyrastającą z określonych inspiracji oraz polemik filozoficznych. W poniższym tekście postaram się zwięźle przedstawić stanowisko autora, wpisać je w szerszy kontekst teoretyczny oraz wejść w polemikę z niektórymi jego tezami. Na samym początku dokonam bardzo ogólnego streszczenia treści książki – wydobędę z niej to, co uważam za kluczowe dla jej zrozumienia – aby w dalszych fragmentach tekstu pochylić się nad jej wybranymi fragmentami.

Główna myśl omawianej książki (prowokacyjna – zarówno w sensie intelektualnym, jak i politycznym – gdyż oparta na odwróceniu zdroworozsądkowych schematów) przedstawia się następująco: ludzie w swoim codziennym życiu funkcjonują na bazie szeregu zinternalizowanych automatyzmów społecznych subtelnie determinujących ich działania, reakcje, percepcje oraz dokonywane wybory. Wspomniane automatyzmy prowadzą do wytworzenia się osobowości – wiązki ról społecznych odtwarzanych na podstawie narzuconych reguł – która zaciemnia sferę indywidualności określającą, kim dany człowiek naprawdę jest. I chociaż większość z nas żywi miłą iluzję sprawowania pełnej kontroli nad własnym życiem, stan faktyczny przedstawia się zgoła odmiennie: „Mówimy to, co możemy powiedzieć, widzimy to, co da się zobaczyć, słyszymy to, co tylko słyszalne, wreszcie myślimy to, co da

się pomyśleć. I konsekwentnie jesteśmy tak tylko wolni, jak życie wolności użycza w swych granicach”¹. Krótko mówiąc – socjalizacja nie tylko narzuca człowiekowi określone sposoby postępowania, ale także uczy przeżywania ich jako zakorzenionych w odśrodkowych procesach i wolnych wyborach. Dlatego też, jak przekonuje autor omawianej książki, autentyczna wolność może rodzić się dopiero wtedy, gdy znajdziemy się na samym marginesie życia społecznego, czego skrajny przejaw stanowi uwięzienie. Tutaj właśnie dokonuje się odwrócenie zdroworozsądkowych schematów myślowych (mających za zadanie podtrzymywać wspomnianą powyżej iluzję) – chociaż w opinii przeważającej większości umieszczenie w zakładzie zamkniętym odziera człowieka z jego wolności i godności, w rzeczywistości pozwala ono spojrzeć z dystansu na życie, z którego zostaliśmy wyłączeni: „aby zdefiniować element danego zbioru, należy do tego celu użyć elementów spoza tego zbioru”². A to stanowić może pierwszy krok ku autentycznemu wyzwoleniu.

Dla pełniejszego zrozumienia powyżej naszkicowanego stanowiska należy zrekonstruować jedno z kluczowych dla niego rozróżnień pojęciowych: „życie/istnienie”. Pierwsza ze wspomnianych kategorii desygnuje społecznie skonstruowany i historycznie przygodny porządek uwewnętrzniany przez jednostki w toku socjalizacji. Składają się na niego określone role społeczne wraz z regułami rządzącymi ich odgrywaniem; różnego rodzaju schematy i wzorce; język, który poprzez swój porządek leksykalny oraz gramatyczny kształtuje nasze postrzeganie rzeczywistości. Życie jest więc rodzajem programu niepostrzeżenie wdrukowywanego w nasze ciała i umysły, aby od środka zarządzać ich codziennym funkcjonowaniem. Zupełnie inaczej sytuacja przedstawia się z istnieniem stanowiącym obiektywną relację zawiązującą się pomiędzy człowiekiem a światem. Gdy bowiem strącamy z siebie kolejne warstwy życia, docieramy do rzeczywistości takiej, jaką jest ona sama w sobie, oraz do uniwersalnych, wspólnych wszystkim ludziom jako istotom gatunkowym dyspozycji. Chodzi tutaj o wszystkie te potrzeby, relacje oraz hierarchie wartości, które wypływają z samego faktu bycia zanurzonym w świat. O fundamentalny wymiar egzystencji poprzedzający wszelkie formy kulturowe i społeczne, a jednocześnie stanowiący konieczny fundament, na którym te ostatnie mogą się rozwijać. Życie w swoich totalitarnych zapędach sprawia, że tracimy kontakt z tym pierwotnym wymiarem bycia w świecie i rzucamy się w ślepią pogoń za sztucznie ustanowionymi celami. Dopiero staniecie po drugiej stronie życia otwiera pole dla procesu wyzwiania się spod tyranii narzuconych form.

Proponowana przez Jasińskiego diagnoza kondycji jednostki we współczesnych społeczeństwach nie stanowi propozycji nowej i w pełni oryginalnej. Podobne wāt-

¹ B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia. Notatki i szkice z zakresu teologii więzienia*, Warszawa 2017, s. 11.

² *Ibidem*, s. 321.

ki oraz stwierdzenia znajdziemy u wielu ważnych teoretyków społecznych ubiegłego wieku. Wystarczy wspomnieć tutaj prace Herberta Marcuse³ lub Guya Deborda⁴ wskazujących na mechanizmy ideologiczne głęboko wtopione w dynamikę społeczeństw konsumpcyjnych i służące ich zawołowanej legitymizacji jako najlepszych z możliwych światów. Innym istotnym tropem będą tutaj rozważania Michela Foucaulta na temat zmieniającej się natury władzy, która współcześnie przestaje być czymś łatwo dostrzegalnym i lokalizowalnym (jak w przypadku dawnego dyskursu karni), ale przybiera formę złożonej sieci mechanizmów, instancji oraz strategii umożliwiających milcząco kontrolowanie i dyscyplinowanie populacji⁵ – wypisywanie porządku władzy na ciałach jednostek przysposabianych w ten sposób do sprawnego funkcjonowania w danym porządku społecznym. W tle wszystkich powyżej wskazanych koncepcji – w sposób mniej lub bardziej wyraźny – leży pochodząca od Antonio Gramsciego⁶ wizja państwa poszerzonego, wykraczającego swoją dynamiką strukturalną poza dualizm polityczne/społeczne oraz publiczne/prywatne. Taka rozproszona forma władzy, stwarzająca złudzenie własnej nieobecności, tym lepiej przenika do wnętrza człowieka i modeluje jego subiektywność, co przekłada się następnie na stosunek, jaki zajmuje on względem swojego toczenia. Powstaje w ten sposób to, co Jasiński określa mianem osobowości, zaś inni autorzy nazywali ideologią obdarzoną materialną egzystencją⁷, habitusem⁸ lub zdrowym rozsądkiem⁹.

Jak wspominałem już na wstępie, omawiana książka pozostaje silnie zanurzona w licznych kontekstach i dyskusjach teoretycznych, nawet jeżeli nie zawsze zostało to wyraźnie podkreślone przez jej autora. Uważna lektura pozwala jednak nieraz natknąć się na fragmenty prowokujące skojarzenia z poglądami innych myślicieli. Weźmy chociażby rozdział poświęcony cierpieniu jako doświadczeniu pozwalającemu wykroczyć poza porządek życia skonstruowany w taki sposób, aby możliwie najpełniej wykluczać trudne i nieprzyjemne doznania – widać tutaj pewne inspiracje

³ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1991.

⁴ G. Debord, *Spółczesność spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006.

⁵ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 2009, s. 203.

⁶ A. Gramsci, *Nowoczesny ksiądz*, w: *idem, Pisma wybrane*, t. I, tłum. B. Sieroszewska, Warszawa 1961, s. 488–685.

⁷ L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, tłum. B. Ponikowski, J. Gajda, Warszawa 1983.

⁸ P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Warszawa 2001.

⁹ J. Kurowicki, *Wyprowa w krainę oczywistości*, Wrocław 1978.

fenomenologicznymi analizami bólu¹⁰ i złego samopoczucia¹¹ pochodzącymi od Emmanuela Levinasa. Tradycja fenomenologiczna stanowi dla Jasińskiego niewątpliwie centralny punkt odniesienia, jednak (o czym więcej w dalszej części wywodu) traktuje on ją w sposób swoisty. Przede wszystkim pozostając w zgodzie z marksowską tezą o warunkowaniu świadomości przez byt społeczny, wskazuje on na ekstramentalne warunki możliwości stosowania metody fenomenologicznej – to właśnie uwięzienie odcinające człowieka od codziennej krzątaniny oraz jej obiektów pozwala na wzięcie w nawias naturalnego nastawienia.

Wszystkie powyższe odniesienia nie zostały podane w sposób charakterystyczny dla ścisłego wywodu akademickiego, a więc wraz z całą aparaturą cytatów, przypisów, bibliografii. Jest to zabieg jak najbardziej świadomy – recenzowany tekst oparty bowiem został na koncepcji mieszania języków i ciągle przemieszczania się pomiędzy różnymi modalnościami pisania. *Po drugiej stronie życia* to bardzo sprawnie i z wyczuciem przygotowany koktajl łączący w sobie dziennik intymny, fragmenty narracji quasi-powieściowej, słowne impresje i w końcu respektujące akademickie rygory rekonstrukcje oraz krytyki poglądów innych autorów (np. Immanuela Kanta, Johanna G. Fichtego, Edmunda Husserla). Chociaż pomysł taki może wydawać się w pierwszym odczuciu wątpliwy (snuta myśl może łatwo zagubić i roztopić w grze żonglowania gatunkami), Jasińskiemu udało się zrealizować ją w sposób literacko sprawny. Jego książkę czyta się dobrze, główna myśl pozostaje przez cały czas jasna, zaś kolejne rozdziały umiejętnie pogłębiają ją oraz uszczegóławiają poprzez egzemplifikacje na kolejnych przykładach.

Za powyżej scharakteryzowaną formą literacką przemawia przynajmniej jeden istotny powód – dzięki jej zastosowaniu prezentowana koncepcja nie nabiera charakteru ogólnej teorii wyzwolenia przez uwięzienie, ale ciąży ku biegunowi zapisu indywidualnego doświadczenia. Dzięki daleko posuniętemu odcięciu człowieka od życia więzienie może otwierać drogę ku istnieniu, nie ma jednak żadnej absolutnej gwarancji, że stanie się tak we wszystkich przypadkach. Nie każdy więzień wykorzysta w taki sposób sytuację swojej izolacji: „Doświadczenie to z kolei otwiera od razu na oścież drzwi ku światłu samego istnienia. Kto chce, ten przechodzi przez ten próg. Ja jestem w swojej celi tylko przewodnikiem, którzy przeprowadza do nowej ziemi”¹².

Ostatni cytat wskazuje na inną istotną właściwość recenzowanej książki, powiązaną zresztą z powyższą – nie mamy w jej przypadku do czynienia z „suchą” prezentacją konkluzji wypływających z dokonanych przemyśleń lub badań. *Po drugiej stronie życia* jest tekstem drogowskazem (lub może nawet orężem), z kart którego

¹⁰ E. Levinas, *Transcendencja i zło*, w: *idem, O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 215–235.

¹¹ E. Levinas, *O uciekaniu*, tłum. A. Czarnecka, Warszawa 2007.

¹² B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 291.

uderza w czytelnika wezwanie do zmiany swojego życia. Zapis indywidualnego doświadczenia ma pomóc w odwróceniu zdroworozsądkowego wyobrażenia o świecie i dzięki temu zmieniać stosunek, w jakim jednostka pozostaje do ładu tego świata. I chociaż obcujemy tutaj z wywodem budowanym ze słów o społecznie ustalonych znaczeniach, jego konkluzje oraz metody wydają się wykraczać poza język. Nie tylko w tym sensie, że z perspektywy doświadczenia istnienia określone pojęcia ujawniają swoje nowe lub stłumione sensory, ale także w zakresie poszukiwania innych niż czysto lingwistyczne sposobów komunikowania wniosków wypływających z pracy myślenia. Czasami bowiem bardziej skuteczne okazuje się dawanie przykładu całym swoim byciem – podejmowanymi działaniami lub też ich brakiem – niż konstruowanie wypowiedzi zgodnych z takim bądź innym wzorcem gatunkowym: „Od dzisiaj postanowiłem więc nic już nie jeść i nie pić, bo bardzo ciekaw jestem, co oni na to? Może ktokolwiek z nich w końcu się obudzi i porozmawia ze mną chociaż przez jedną krótką chwilę”¹³.

Książka Jasińskiego została pomyślana oraz napisana w sposób, który ma budzić niepokój. Niepokój wypływający z faktu, że życie, które nauczyliśmy się przeżywać jako obszar realizowania się wolności, stanowi w istocie sferę zniewolenia. Posiadane samochody, karty kredytowe, mieszkania, konta na portalach społecznościowych, osiągnięte awanse w pracy oraz zdobywane tytuły i odznaczenia stanowią czynniki przyszpilające nas do określonej pozycji w strukturze społecznej oraz powiązanych z nią ról. Jednak wspomniany niepokój nie spełnia funkcji jedynie negatywnej. Ma on rodzić zawstydzienie prawdziwym obliczem własnej sytuacji, ale również stanowić trampolinę służącą odbiciu się od niej. Gdy bowiem rozpadają się mury życia, poza ich granicami otwiera się żyzny obszar istnienia. Dzięki zanurzeniu się w nim możemy zacząć urządzać się w świecie w sposób bardziej zgodny z naszą indywidualnością: „Oto bowiem następuje maksymalna redukcja form życia aż do oderwania się od tegoż życia, czym jest de facto zamknięcie w celi. I dlatego moja uwaga ześrodkowuje się niemal całkowicie na moim wnętrzu, bo wszak tylko ono pozostało”¹⁴. W tle tak zarysowanego poglądu majaczy duch uwag młodego Marksa na temat związków między wstydem a rewolucją: „Wstyd jest rodzajem gniewu zwróconego przeciwko sobie samemu. I gdyby cały naród naprawdę się wstydził, byłby jak lew, który pręży się do skoku”¹⁵.

Niewątpliwie sympatyzuję ze sprawą, której obrony podejmuje się w swojej książce Jasiński. Jest to, najkrócej mówiąc, sprawa wolności. Pozostaje ona szalenie istotna w obecnej epoce permissyvizmu, gdzie mechanizmy represjonowania oraz dyscyplinowania coraz bardziej skrywają się pod powierzchnią mnogości dóbr, usług

¹³ *Ibidem*, s. 332.

¹⁴ *Ibidem*, s. 67.

¹⁵ K. Marks, *Listy z „Deutsch-Französische Jahrbücher”*, w: MED, t. I, Warszawa 1976, s. 408.

i opcji, pomiędzy którymi każdy z nas może rzekomo swobodnie wybierać. Dlatego o wolności warto pisać, i to właśnie w sposób tak przewrotny, operujący paradoksami (uwięzienie to w istocie początek wyzwolenia) oraz przystępny (bez przyciężkiej akademickiej alchemii językowej), jak ma to miejsce w *Po drugiej stronie życia*. Nie zmienia to jednak faktu, że czuję się zmuszony odnieść polemicznie do pewnych tez w powyższej książce sformułowanych. Moje wątpliwości przedstawię poniżej w kolejnych punktach.

1. Tym, co bardzo mocno uderzyło mnie w wywodzie Jasińskiego, była swoista idealizacja więzienia (osobnym pytaniem jest, na ile sam autor traktuje tę instytucję w sposób metaforyczny i symboliczny?). A mówiąc dokładniej – zbyt abstrakcyjne potraktowanie tematu, jeżeli spojrzeć na niego z socjologicznego punktu widzenia. Wówczas więzienia zaczęły jawić się jako społeczny mikrokosmos odznaczający się własną strukturą, hierarchią, systemem ról i ścisłych reguł, a także pozostający w łączności z szeregiem innych instytucji (Foucault mówił tutaj o kontinuum karceralnym). Co więcej, kształtowanie się porządku więziennego przebiega w dwóch kierunkach: odgórnym, narzucanym przez władzę, oraz oddolnym, pochodzącym od samych więźniów, którzy w obrębie dostępnych im możliwości ustanawiają swoją własną hierarchię oraz wyrażające ją kody. Mówiąc najprościej – system penitencjarny wcale nie znajduje się po drugiej stronie życia, ale stanowi jedną z jego form (być może uproszczoną i zredukowaną, ale jednak).

Co więcej, autor wydaje się przeceniać więzienie w zakresie możliwości izolowania osadzonych w nich jednostek. Więzień bowiem nigdy nie jest idealnie odcięty od tego, co dzieje się poza murami miejsca swojej odsiadki. Zawsze są jakieś możliwości kontaktu, czy to oficjalne, czy też załatwiane metodami nielegalnymi (łapówki, przemyt informacji). W związku z tym osadzony podlega nawet podwójnemu warunkowaniu przez życie – po pierwsze, wciąż podlega wpływom świata zewnętrznego (które nosie w sobie w postaci habitusu i które przenika przez kraty jego celi), po drugie, ulega uwikłaniu w porządek życia więziennego, gdzie przychodzi mu grać określone role. Nigdy nie jest się bowiem po prostu więźniem (tak samo, jak nie jest się po prostu artystą lub po prostu studentem) – taka abstrakcja możliwa jest tylko w myśli lub na papierze, gdyż w rzeczywistości każdy osadzony posiada określoną społeczną historię życia, ta zaś warunkuje jego wyjściową pozycję w hierarchii więziennej społeczności.

Należy jednak podkreślić, że autor nie pozostaje całkowicie nieświadomy powyższych trudności. Widać to wyraźnie w pewnych fragmentach jego wywodu: „Dlatego nawet ta cela nie jest dość szczelna, by odizolować mnie od tych głosów? Staram się ze wszystkich sił nie dopuścić do starcia z nimi, do jakiegokolwiek konfrontacji twarzą w twarz wprost, bo wiem, że jestem całkowicie odsłonięty i oczyszczony, dlatego będą mnie one szarpać i ranić. [...] Tylko jakieś pojedyncze słowo lub pojęcie od czasu do czasu jak zbłąkany ptak zagnieżdża się w moim umyśle i otorbia

się natrętną pracą myśli i fantazji. Tak właśnie pracuje we mnie jeszcze ta reszta, ten strzęp życia, którego przecież już nie ma”¹⁶. Dlatego też, o czym pisałem już wcześniej, uwięzienie nie pociąga za sobą w sposób automatyczny wyzwolenia, ale jedynie stwarza grunt, na którym może ono wyrastać. Czy tak się jednak stanie, zależy będzie w dużej mierze od postawy samego skazańca. Zakład karny staje się więc polem walki pomiędzy potencją nagiego istnienia a normatywnymi siłami społecznymi, które mają nie dopuszczać do jego ujawnienia się. Strażnicy, psycholodzy, członkowie komisji opiniujących wnioski o zwolnienia warunkowe – wszystkie te instancje wiedzy-władzy podejmują starania, aby osadzony nie utracił kontaktu z tymczasowo odebrany mu życiem. Dlatego więzień, jeżeli pragnie autentycznie się wyzwolić, musi dążyć aż na samo dno swojego zesłania, gdzie odgłosy świata zewnętrznego prawie w ogóle już nie docierają. Jest to stopniowy proces, w którym odmowa podporządkowania się więziennym regułom czyni z człowiek wykluczonego pośród wykluczonych: „najpierw wrzucając mnie z życia do więzienia, a potem nawet odgradzając od innych uwięzionych w tej oto izolatce”¹⁷.

Niesprawiedliwością byłoby więc powiedzieć, że obraz więzienia, jaki daje nam Jasiński, grzeszy całkowitą naiwnością. Wręcz przeciwnie – w jego książce znajdziemy fragmenty, które mogą stanowić odpowiedź na wątpliwości naszkicowane w tym punkcie. Jednak mimo wszystko odnoszę wrażenie, że autor w zbyt małym stopniu wintegrowuje w swój wywód perspektywę socjologiczną. Ta ostatnia jest zaś niezwykle ważna, jeżeli uwięzienie nie ma stać się po prostu nazbyt oderwaną od rzeczywistości metaforą.

2. Z wątpliwością powyższą wiąże się inna, równie istotna – na ile więzienne odarcie z form życia jest w stanie wyzwolić nas spod wpływu dyspozycji oraz nawyków nabytych poprzez socjalizację? Czy sam fakt wykluczenia ze społeczeństwa (o ile zamknięcie w zakładzie karnym faktycznie nim jest) może sprawić, że przestaną funkcjonować jego zsubiektywizowane naleciałości i pozostałości?

Zdaniem autora sytuacja uwięzienia sprawia, że nasze dotychczasowe nawyki odcięte zostają od swoich zwyczajowych przedmiotów oraz form realizacji. Trafiają tym samym niejako w próżnię i dzięki temu mogą stać się przedmiotem oglądu i namysłu. Epistemologiczne rozróżnienie na podmiot i przedmiot ulega zatarciu, gdyż podmiot sam dla siebie staje się przedmiotem: „Ale przecież jej [świadomości – przyp. G.W.] praca nie dotyczy tylko faktów i zdarzeń z przeszłości, ale także relacji i nastawień, które wykształciłem w życiu. Ale i jedno i drugie stają się tu bezprzedmiotowe, bo nic im już nie odpowiada. Dlatego też one same stać się mogą w sposób wyraźny przedmiotem mojego oglądu i refleksji. Widzę więc coś, czego wcześniej nie wi-

¹⁶ B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 95.

¹⁷ *Ibidem*, s. 210.

działem do końca”¹⁸. Ten proces poznawczego kierowania się ku sobie sprawia, że człowiek dostrzega społecznie wykształcone formy, które dotychczas rządziły jego stosunkiem od rzeczywistości.

Na tym jednak nie koniec – jeżeli bowiem wyzwalać się z życia otwiera nam drogę ku istnieniu, ten ostatni element staje się nowym probierzem służącym ocenie naszego toczenia oraz zajmowanego w nim miejsca. Dochodzimy tutaj do sedna pojęcia realizmu transcendentalnego, którym autor określa zajmowane przez siebie stanowisko. Wyraża ono sprzeciw wobec tradycji filozoficznych wywodzących rzeczywistość ze świadomości podmiotu. Źródeł takiego myślenia należy szukać niewątpliwie w projekcie kartezjańskim, gdzie filozofujące *cogito* po podaniu w wątpliwość istnienia świata zewnętrznego zagłębia się w siebie, aby następnie na powrót wyłonić z własnego myślenia (posługując się w tym celu rzekomo przyrodzoną umysłowi ludzkiemu kategorią Boga jako bytu najdoskonalszego) realne istnienie tegoż świata¹⁹. Prowadzi to ku kolejnym projektom epistemologicznym, w myśl których aby rzetelnie cokolwiek poznać, należy najpierw poznać samo poznanie. Mówiąc inaczej – jak to jest możliwe, że ludzki umysł potrafi adekwatnie ująć obiekty względem niego transcendentne? Kant i Fichte, a następnie Husserl zaproponowali rozwiązanie opierające się na zdublowaniu świadomości, która przygląda się samej sobie oraz własnym stosunkom kognitywnym. W punkcie wyjścia należy więc zanegować nie tylko już zdobytą wiedzę o świecie, ale również i dalsze jego poznawanie, a w kolejnym kroku skierować się ku operacjom samej świadomości, gdyż stwierdzenie istnienia tych ostatnich leży poza wszelką wątpliwością: „Pewien początek oferuje tutaj Kartezjańskie rozważanie sceptyczne: byt *cogito*, [byt] przeżycia podczas przeżywania i w prostej skierowanej nań refleksji, jest niepowątpiewalny; bezpośrednie oglądowe uchwycenie i posiadanie *cogitatio* są już pewnym poznaniem, *cogitationes* są pierwszymi danymi absolutnymi”²⁰. Takie postępowanie nie sprowadza nas jednak na niwę czysto opisowej psychologii – dalsze stosowanie metody fenomenologicznej wraz z właściwą jej redukcją oraz wyszczególnieniem różnych form immanencji i transcendencji pozwala podmiotowi na przejście od własnych operacji poznawczych do istoty otaczających go przedmiotów. Rodzi to jednak pewne ryzyko – świadomość, która zbyt mocno zanurza się w siebie, aby we własnym wnętrzu szukać gwarancji poznawalności i istnienia świata, osiągnąć może w końcu moment, po przekroczeniu którego nie będzie już możliwe autentyczne dosięgnięcie rzeczywistości. Wszechwładny w swoim poczuciu rozum narzuci jej porządek wyprowadzony ze swoich własnych operacji: „Kartezjusz jest pierwszym w pełni nowoczesnym człowiekiem. Odnajduje on konieczność całkowitego ugruntowania życia w hory-

¹⁸ Tamże, s. 51.

¹⁹ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartmann, Kraków 2006.

²⁰ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2008, s. 12.

zontalnym układzie odniesień, którego prawodawcą ma być rozum ludzki. Logika życia znalazła swe uzasadnienie w logice rozumu. Życie zaś samo stało się emanacją rozumu i zarazem jego samopotwierdzeniem się”²¹.

Realizm transcendentálny podchodzi do sprawy inaczej – zamiast dublować w świadomości relację podmiotowo-przedmiotową, dąży do jej zniesienia. Odrzucając kolejne pokłady życia (w tym także zaszczerpione nam kategorie myślenia), zanurzamy się w porządek istnienia i właśnie z jego poziomu oceniamy otaczającą nas rzeczywistość. Chodzi o to, aby być w świecie, zaangażować się w jego bieg, a nie traktować go jedynie jako leżący na dystans przedmiot, z którym możemy coś robić. Dzięki temu zobaczyć możemy sztuczność form, w jakich dotychczas przejawiały się nasze potrzeby, uczucia, aspiracje oraz relacje z innymi ludźmi, a następnie przystąpić do ich zmieniania. Drogowskazem w tym procesie ma być nasz wolny od kulturowych zapośredniczeń kontakt z aktualnie dostępnym światem:

Rodzi się jednak w to miejsce zupełnie inne znaczenie posiadania czegokolwiek, a mianowicie potrzeba posiadania rzeczy niezbędnych do przetrwania, mówiąc precyzyjniej: tych, które wprost wynikają z samego faktu istnienia. I tak zupełnie na nowo odkrywam potrzebę [...] posiadania minimalnej choćby ilości jedzenia i picia, w miarę ciepłego, ale niekonieczne ładnego, ubrania. Te podstawowe i jednostkowe potrzeby są całkowicie wyprane z jakichkolwiek relacji wobec innych, ponieważ służą tylko i wyłącznie mnie samemu²².

Tutaj pojawia się jednak problem – czy tak radykalne odrzucenie społecznie wdrożonych kategorii faktycznie jest osiągalne? Czy nawet najszczerza chęć dokonania takiej właśnie redukcji fenomenologicznej (innej niż husserlowska) jest w ogóle możliwe? Dla większości uwięzionych ich nowe środowisko społeczne (jak pisałem już wcześniej – będące kolejną formą życia) stanowi obszar praktyczny, gdzie trzeba się odnaleźć, aby przetrwać. Należy nawiązać sojusze, zorientować się w hierarchii, wdrożyć w nowy rytm życia. Więzień zostaje od pierwszych momentów swojej odsiadki wciągnięty w świat, którego jeszcze nie rozumie (abstrahując na moment od przypadku recydywistów powracających do miejsc odbywania wcześniejszych wyroków), a który musi opanować, aby utrzymać się na jego powierzchni.

Poza tym – rzecz równie istotna – nawet jeżeli więzienie może dawać impulsy do fenomenologicznej pracy na materii życia, nie każda osadzona w nim osoba zareaguje na nie w identyczny sposób. Sam autor ma tego faktu świadomość, gdyż pisze: „Jednym słowem, czy przejście przez stan takiego właśnie cierpienia odmienia moje życie? Zmienia nastawienie wobec niego? I czy jest to tylko kwestia szczególnej

²¹ B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 327.

²² *Ibidem*, s. 169.

wrażliwości każdego z nas?”²³. Skąd jednak biorą się takie różnice w wrażliwości? Dlaczego dla jednych osób więzienie staje się tylko kolejnym obszarem życiowej krzątaniny, dla innych zaś okazją do krytycznej refleksji nad sztucznością i arbitralnością społecznie wytworzonych form? I w tym właśnie momencie ponownie pojawia się u Jasińskiego niedostatek perspektywy socjologicznej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że refleksyjny stosunek do świata, przedkładający nad zaangażowanie praktyczne aktywność poznawczą, jest społecznym wytworem i ujawnia się przede wszystkim u ludzi o określonym pochodzeniu oraz zawodowej przynależności. Mówiąc krótko (a jest to pogląd mimochodem wyrażony już w *Metafizyce* Arystotelesa²⁴), spekulatywny stosunek do świata wymaga wyłonienia się odpowiedniego uniwersum społecznego, które umożliwia go, podtrzymuje i promuje:

Myśliciele pozostawiają poza refleksją (doksa) założenia własnego myślenia, czyli społeczne warunki umożliwiające scholastyczny punkt widzenia oraz nieświadome dyspozycje generujące nieświadome tezy, nabyte na drodze doświadczenia szkolnego lub scholastycznego, które często stanowi kontynuację pierwotnego doświadczenia (mieszkańskiego) dystansu do świata i do konieczności życiowych²⁵.

Można mi jednak w tym momencie zarzucić pewną niekonsekwencję, gdyż wcześniej wyraźnie wskazywałem, że *Po drugiej stronie życia* nie stanowi zwykłej akademickiej rozprawy, ale wołanie o odmianę życia – tekst drogowskaz i tekst oręż. Przedstawiona w nim koncepcja wykracza więc poza perspektywę scholastyczną charakteryzującą się stawianiem z pełną powagą pytań, których przeciętna osoba raczej sobie nie stawia (np. przeciętny widz kinowy nie poddaje oglądanych przez siebie filmów takim analizom, jakich dokonują akademicy filmoznawcy), oraz postawą kontemplacyjną (świat jako obiekt obserwacji i interpretacji, nie zaś obszar działań). Niemniej już sama zdolność opisu rzeczywistości za pomocą określonego zespołu kategorii (życie/istnienie, ontyczne/ontologiczne, realizm/idealizm) wskazuje na uprzedni trening filozoficzny, a więc na zinternalizowane kategorie i zdolności, jakie podmiot wnosi w sytuację uwięzienia. I nawet jeżeli realizm transcendentálny jest nas w stanie doprowadzić do swoistej sytuacji performatywnego filozofowania bez słów, faza ta poprzedzona jest pogłębioną pracą myślową. Antyintelektualne

²³ *Ibidem*, s. 189–190.

²⁴ „Dopiero gdy wszystkie tego rodzaju wynalazki zostały dokonane, odkryto teraz te umiejętności, które nie miały na celu przyjemności ani nie służyły koniecznościom życiowym, i to przede wszystkim w tych krajach, w których ludzie mieli dużo wolnego czasu. Dlatego też nauki matematyczne rozwinęły się najpierw w Egipcie; tam bowiem kasta kapłańska rozporządzała wolnym czasem”. Arystoteles, *Metafizyka*, 981b.

²⁵ P. Bourdieu, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. J. Stryczyk, Kraków 2009, s. 163.

konkluzje²⁶ wypływają z wysiłku intelektualnego wyraźnie zakorzenionego w filozoficznej tradycji. Tymczasem znajomość tej ostatniej oraz umiejętność sprawnego poruszania się po jej obszarze nie stanowią uniwersalnej zdolności gatunkowej, ale konsekwencje odbytego treningu edukacyjnego.

Jeżeli więc już sama idea nagiego istnienia jest uwikłana w kontekst dyspozycji filozoficznych, zapytać należy, czy czysty ogląd rzeczywistości pozostaje w ogóle osiągalny? Czy możemy zrzucić z siebie kolejne formy życia, aby stanąć ze światem twarzą w twarz?

3. Kolejna wątpliwość prowadzi nas ku kwestii sytuującej rozważania Jasińskiego w obrębie sporów o genezę podmiotowości. Czy podmiot od samych swoich podstaw stanowi wytwór kultury, czy też przysługują mu pewne naturalne, a więc poprzedzające proces akulturacji dyspozycje? Kategoria natury nie musi w omawianym kontekście odsyłać jedynie do świata przyrody i może oznaczać również dyspozycje oraz zdolności wszczepione w byt ludzki przez boskiego stwórcę. Oznacza ona, ogólnie rzecz ujmując, że podmiot już od samego początku swojego istnienia jest jakiś.

Weźmy na przykład kartezjańską koncepcję metody – została ona oparta na przekonaniu, że *cogito* wyposażone jest istotowo w zdolności umożliwiające poznanie. Stanowią one zasiane w umyśle nasiona prawdy, które kultura może następnie rozwijać i doskonalić lub też zaciemniać i tłumić. Dotychczasowe dzieje filozofii, pozbawione podbudowy w postaci rzetelnej refleksji metodologicznej, przyniosły ze sobą cały szereg błędnych poglądów rozpowszechnianych następnie przez wiedzę książkową oraz edukację. Nie oznacza to jednak, że ludzkość znalazła się tym samym w sytuacji bez wyjścia – *cogito* jest bowiem w stanie kwestionować wszystko, co można w sposób racjonalny podważyć, aby następnie identyfikować i doskonalić immanentną sobie władzę poznawania prawdy:

Otóż [...] metoda wyjaśnia należycie, jak należy posługiwać się intuicją ducha [...] wszelką wiedzę osiągnąć można jedynie przy pomocy intuicji ducha lub dedukcji. Wszelako i metoda nie może iść tak daleko, by uczyć, jak należy dokonywać owych właśnie operacji, ponieważ są one najprostsze i pierwsze ze wszystkich, i to do tego stopnia, że gdyby nasz umysł nie mógł już przedtem posługiwać się nimi, w takim razie nie pojąłby żadnych przepisów owej metody²⁷.

²⁶ „Trzeba wyzwolić się spod tyranii nazywania i wyrażania wszystkiego i za wszelką cenę. [...] Czy nie wystarczą realne fakty i rzeczywiste doświadczenie, a nie urojone i pozorne formy, których za wszelką cenę każe nam używać życie? [...] Tak właśnie przechodzę na drugą stronę, że daję bardziej wiarę słońcu, deszczowi i wiatrowi, niż ich pojęciowym określeniom, które usłudnie podsuwa mi życie”. B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 221–222.

²⁷ R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, w: *idem, Reguły kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*, tłum. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 23–24.

Kultura (reprezentowana w tym przypadku przez metodę) pracuje więc na materiale wcześniejszym niż ona sama i zmuszona jest respektować jego prawa.

Koncepcje prekułturowej kondycji podmiotu nie muszą rzecz jasna przyjmować postaci dualistycznych antropologii (ciało i dusza jako odmienne substancje), jak ma to miejsce u Kartezjusza. Mogą również wyrastać na gruncie monizmu materialistycznego lub biologizującego. I tak u Juliana Offray de La Mettriego zdolności istoty ludzkiej odróżniające ją od niższych zwierząt ugruntowane są przede wszystkim w budowie jej mózgu. To wielkość oraz struktura tego organu fundują zarówno gatunkową naturę człowieka, jak i tłumaczą różnice pomiędzy konkretnymi ludźmi. Na tym jednak sprawa się nie kończy, gdyż biologia wytycza fundament dla rozwoju ludzkiej kultury. Ta ostatnia nie stwarza podmiotu, ale tylko podejmuje oraz kształtuje tkwiące w nim potencjalności. Może nimi manipulować, niepodobna jednak twierdzić, że powołuje je do istnienia: „Jeśli ustrój człowieka uznamy za pierwszą zaletę i za źródło wszystkich innych zalet, to na drugim miejscu winniśmy postawić wykształcenie. Najlepiej nawet zbudowany mózg byłby bez niego całkowicie stracony”²⁸. Tymczasem u de Sade’a, kreślącego jednak zgoła odmienną wizję natury, ludzkie skłonności oraz dyspozycje także stanowią siły prekułturowe wprzęgnięte w proces kosmiczny oraz służące jego przebiegowi – na przykład mordercze oraz destruktywne popędy służą Naturze, ponieważ niszcząc skostniałe formy, pozwalają jej na odradzanie się oraz ruch. Dlatego też jednostki skłonne do przemocy oraz perwersji nie mogą być obarczane winą za swoje czyny, gdyż po prostu działają na bazie przyrodzonych sobie skłonności. Wyjaśnienie tych ostatnich nie wymaga odwołania się do żadnych kategorii teologicznych, gdyż ich źródłem jest wszechwładna Natura, w swoim działaniu ślepa na ludzkie kategorie moralne i odznaczająca się silną odpornością na modyfikujące wpływy kultury:

Wychowanie to daremny trud, nie zmienia niczego – ten, kto ma być zbrodniarzem, z pewnością nim zostanie, bez względu na to, jak dobre będzie wychowanie, które otrzyma. Drogę cnoty obierze niewątpliwie ten, kto z usposobienia skłania się ku dobru, nawet gdyby miało go brakować jego nauczycielom. Obaj postępują zgodnie z wrodzonymi skłonnościami i impulsami²⁹.

W tej libertyńskiej wizji świata, wyrażonej na kartach powieści ustami mnicha Clementa, kultura przez swoją zbytnią delikatność oraz promocję cnoty może jedynie zaburzać porządek oraz bieg Natury (jest to istotna różnica pomiędzy poglądami La Mettriego i Sade’a).

²⁸ J.O. de la Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudiański, Warszawa 1984, s. 42.

²⁹ D.A.F. de Sade, *Justyna czyli nieszczęścia cnoty*, tłum. M. Bratuń, Łódź 1987, s. 123.

Na przeciwnym biegunie teoretycznym sytuować się będą stanowiska ujmujące podmiot jako twór od samych swoich podstaw kulturowych. W optyce takiej Natura – tak bądź inaczej rozumiana – pozostaje dla człowieka na zawsze nieuchwytna, gdyż może on ją poznawać i opisywać jedynie przy użyciu właściwych sobie kategorii, bardzo często uwikłanych w dane stosunki władzy. Natura stanowi więc symboliczny wytwór kultury stwarzany przez tę ostatnią dla swoich własnych celów. Prowadzi to do porzucenia poglądu o istnieniu „czystej” podmiotowości (czy to ustanowionej przez Boga, czy też wytworzonej w procesie ewolucji biologicznej) będącej źródłem uniwersalnych ludzkich dyspozycji modyfikowanych jedynie na różne sposoby przez poszczególne społeczeństwa i epoki. Zastępuje ją wizją podmiotu kształtowanego przez historyczne praktyki dyskursywne:

Ujęcie, w którym istniejący już podmiot zostaje dookreślony i usytuowany, wydawało się niezbędne do takiego usytuowania sprawczości, aby nie była ona całkowicie zdeterminowana przez kulturę i dyskurs. Jednakże rozumowanie to błędnie zakłada, że a) zdolność działania można wyprowadzić, jedynie odwołując się do przeddyskursywnego „ja”, nawet jeśli owo „ja” pojawia się zawsze w splocie dyskursów, oraz że b) być ustanowionym przez dyskurs oznacza być przez dyskurs zdeterminowanym, przy czym zdeterminowanie stoi na przeszkodzie zdolności działania³⁰.

Podmiot zaczyna więc istnieć i działać dopiero na skutek wejścia w kulturowy porządek języka, ten ostatni tymczasem nie stanowi tworu w pełni spójnego wewnętrznie, a więc pozostaje otwarty przesunięcia i resygnifikacje.

Ten właśnie pogląd wydaje się doskonale współbrzmieć z pewnymi fragmentami, jakie znaleźć możemy na kartach *Po drugiej stronie życia*. Weźmy chociażby obecną tam koncepcję umysłu – stanowi on efekt uwewnętrznienia elementów określonej kultury, a także narzędzie służące jej reprodukcji: „W każdym razie to umysł rozstrzyga nie tylko o tym, co i jak postrzegam, ale także o tym, co w ogóle jest i jak jest. Zasilany jest bowiem z jednej strony życiem, z drugiej zaś niewątpliwie je tworzy poprzez samą swoją pracę i jej wytwory”³¹. Albo też pojęcie osobowości jako wiązki ról społecznych. Błędem byłoby jednak myśleć, że Jasiński przyjmuje w swoich rozważaniach taką koncepcję podmiotu, jaką odnajdujemy w pracach Judith Butler (czy też w koncepcji cyborgów Donny Haraway³²). W pewnym sensie można powiedzieć, że jego książka pisana jest w opozycji do takich właśnie ujęć. Oczywiście jej autor

³⁰ J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 256.

³¹ B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 55.

³² D. Haraway, *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, tłum. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1, s. 49–87.

przyjmuje realność warunkowania kulturowego, jednocześnie wskazuje jednak na możliwość wyrwania się spod jego wpływu. Każdy przygodny porządek socjo-kulturowy narzuca ludziom określone sposoby funkcjonowania oraz przeżywania świata, te zaś zastępują ich indywidualną sprawczość działającymi poza kontrolą świadomości narzuconymi automatyzmami. Drogę wyjścia z tej sytuacji otwiera doświadczenie porządku istnienia poprzedzającego każdorazowy porządek kulturowy.

Pojawia się jednak w tym momencie pewien problem. Oczywiście tezy radykalnych kulturalistów posunięte są nierzadko zbyt daleko. Aby bowiem możliwe było społeczne i kulturowe kształtowanie podmiotów, należy przyjąć, że tym ostatnim przysługują już pewne zdolności i dyspozycje. Bez takiego założenia ciężko będzie wyjaśnić procesy wchodzenia w język, interpelacji lub blokowania ciała. Aby mogły one przebiegać, konieczne jest posiadanie zdolności odbierania bodźców słuchowych, ukształtowany w określony sposób aparat mowy, określona postawa ciała czy pewne instynkty percepcyjne³³. Socjalizacja opiera się więc na fundamencie, jakiego sama sobie nie stwarza. Fundamentu tego nie należy całkowicie rugować z pojęcia podmiotowości. Poza tym zbyt daleko posunięta redukcja człowieka do kultury oraz struktur społecznych wydaje się dyskusyjna również z punktu widzenia etyczno-politycznego. Zapoznawanie prostego faktu, że wszyscy posiadamy charakteryzujące się gatunkową ciągłością ciała będące źródłem zarówno wspólnych nam wszystkim potencjalności, jak i podstawowych potrzeb, prowadzi nierzadko do nierealistycznych rozwiązań społecznych i politycznych pociągających za sobą realne cierpienie i niezadowolenie:

Nie jest wskazane, by kultura próbowała tłumić potrzeby, jakie stwarza w nas to, co młody Marks określał jako „byt gatunkowy” [...]. Potrzeby naturalne – te, które wynikają z konstrukcji naszego ciała i są niezależne od różnorodnych form kulturowych, jakie może ono przybierać – stanowią kryteria dobrobytu politycznego w tym sensie, że działające im na przekór porządki społeczne zasługują na czynny opór³⁴.

Współczesny opór przed kategorią natury bierze się po części stąd, że nierzadko wykorzystywana ona była do celów legitymizowania różnych form dominacji (rasowej, płciowej, gatunkowej). Nie oznacza to jednak, że każde sięgnięcie po nią musi rodzić automatycznie tego rodzaju konsekwencje. Wydaje się, że takiej pułapki udało się uniknąć Jasińskiemu – w jego ujęciu tym, co kulturę poprzedza i funduje, nie jest żelazna klatka biologicznych dyspozycji (jak u rozpasanych libertynów de Sade'a), ale doświadczenie nagiego istnienia. Jak pisałem już wcześniej, chodzi

³³ W.V. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Skarga, Warszawa 1986, s. 30–31, 55–58.

³⁴ T. Eagleton, *Po co nam kultura?*, tłum. A. Górny, Warszawa 2012, s. 142–243.

tutaj o sytuację odrzucenia społecznie skonstruowanej osobowości w celu stanięcia twarzą w twarz z rzeczywistością, aby z tej „nagiej” relacji wydobywać następnie wartości, znaczenia słów i autentyczne hierarchie potrzeb. Pozwala to na osiągnięcie swoistego stopnia zero egzystencji oferującego inny punkt widzenia na życie społeczne, z prądem którego dotychczas się płynęło. Istnienie pozostaje pierwotne względem dowolnego porządku życia – każdy z nas musi najpierw po prostu być, aby następnie móc zacząć w konkretny sposób egzystować. Osiągnięcie takiego stopnia zero nie jest więc popadnięciem w niewolniczą zależność od świata przyrody dostarczającego nam środków do zaspokajania podstawowych potrzeb. Przeciwnie – stwarza ono szansę na życie pełniejsze, gdyż wolne od wszystkich sztucznych potrzeb i pozornych celów, do pogoni za którymi zaprzęga nas życie. Tutaj właśnie zaczyna rodzić się autentyczna podmiotowość: „Przestałem się jednak bać i to był pierwszy rys mojego upodmiotowienia. [...] Oto ta strategia powstrzymywania życia, która wszak polega ostatecznie na powrocie do samego siebie – takim, jakim jestem autentycznie”³⁵.

Obecnie rodzi się jednak pytanie, czy w mocy człowieka leży wzniesienie się na poziom nagiego istnienia. Osobiście uważam, że jest to zadanie bardzo trudne, aby nie rzec, że wręcz niewykonalne. Należy zdecydowanie podkreślić, że nazbyt absolutyzujące mówienie o istnieniu stwarza ryzyko popadnięcia w ahistoryzm. Nie ma bowiem czegoś takiego jak stosunek człowieka do świata w ogóle – zmianom podlega nie tylko rzeczywistość ludzkiego życia (wraz z procesem rozwoju społeczno-ekonomicznego przekształcałom ulega także przyroda), ale również sami funkcjonujący w niej ludzie. Wystarczy przypomnieć tutaj świetne uwagi Karola Marksa o historyczności aparatu zmysłowego oraz jego związkach z percepcją muzyki przedstawione na kartach *Rękopisów ekonomiczno-filozoficznych*. W związku z tym nagine istnienie musi być zawsze zrelatywizowane do danej epoki dziejowej oraz kultury. Natura pozostaje więc zawsze uwikłana – fizycznie i symbolicznie – w kulturę, zaś splotu tego nie sposób w pełni rozmontować, tak aby obydwaj jego człony stanęły przed nami w doskonale czystej postaci.

Ponownie można jednak rzec, że znajdziemy u Jasińskiego fragmenty wydające się zaświadczać, że doskonale zdaje on sobie sprawę z powyższych trudności, nie przepracowuje ich jednak w sposób należyty. Mówiący w pierwszej osobie liczby pojedynczej narrator recenzowanej książki już na długo przed uwięzieniem zaczyna kwestionować porządek życia i widzieć w nim przegrodę izolującą od rzeczywistości. Podejmuje próby forsowania narzuconych granic, aby stopniowo zrzucić z siebie warstwy kolejnych ról społecznych i tym sposobem stopniowo zbliżać się ku temu, co po prostu jest. Prowadzi to do ukazania się przestrzeni rzeczy obiektywnie niezbędnych, których posiadanie nie zostało narzucone przez uwikłanie w porządek

³⁵ B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 334.

dziejów: „Jednocześnie odkrywałem wielkie znaczenie zawsze sprawnego samochodu, wygodnych butów i ciepłego swetra. To były naprawdę proste fakty nie do przecenienia”³⁶. Potrzeba ochrony ciała przed warunkami atmosferycznymi, tak samo jak potrzeba pokarmów, stanowią niewątpliwie transhistoryczne elementy *conditio humana*, jednak nie można tego powiedzieć o swetrze i butach (nie wspominając już o samochodzie). Sposób, w jaki ludzie zaspokajają swoje podstawowe potrzeby, zmienia się nieustannie w wymiarze geograficznym oraz historycznym. Dlatego też członkowie różnych kultur lub grup społecznych, jeżeli w ogóle uda się im wyswobodzić od uwewnętrznionych form społecznych, ujrzą różne oblicza istnienia. To ostatnie nie jest bowiem żadnym absolutem. Elastyczność natury ludzkiej oraz jej podatność na warunkowanie sprawiają, że jednoznaczne wytyczenie wyraźnej granicy pomiędzy tym, co naturalne a wytworzone w procesie dziejowym, pozostaje zadaniem niezwykle trudnym. Również dzieciństwo, do którego Jasiński przykłada w swoim wywodzie sporą wagę, nie daje nam zadowalającego klucza do przeprowadzenia takiego podziału – ponieważ dziecko nie przeszło jeszcze w pełni procesu socjalizacji, w swoich zachowaniach przejawia spontaniczność i anarchiczność, te ostatnie nie oferują jednak wglądu w istotę istnienia. Dzieje się tak dlatego, że ciężko jest wyraźnie wskazać jeden moment, w którym zaczyna się proces wintegrowywania w dany porządek życia:

Najprostsza metoda polegałaby na odizolowaniu noworodka i obserwowaniu jego reakcji na różne bodźce w czasie pierwszych godzin lub dni po narodzinach. Można by założyć, że uzyskane w takich warunkach reakcje mają źródło psychologiczne i biologiczne i nie wynikają z późniejszych syntez kulturowych. [...] zawsze powstają wątpliwości, czy badanej reakcji brak z przyczyn kulturowych, czy też jeszcze się nie rozwinęły mechanizmy fizjologiczne odpowiedzialne za jej pojawienie się³⁷.

4. Pozostaje do omówienia jedna jeszcze wątpliwość, jaka nasuwać się może w związku z omawianą koncepcją – czy wizja wolności wypływającej z zanurzenia się w porządek istnienia nie odznacza się nazbyt ascetycznym charakterem? Może się bowiem okazać, że na przeciwległym biegunie życia nacechowanego nadmiarem rzeczy zbędnych odnajdziemy egzystencję zbyt ubogą i zredukowaną do cyklicznego zaspokajania podstawowych potrzeb. W zbyt silnym przyłgnięciu do nagiego istnienia czai się ryzyko cofnięcia zegara historii i rezygnacji ze wszystkich jej zdobyczy – zarówno tych pozytywnych, ułatwiających oraz umilających nasze bycie w świecie, jak i tych bardziej mrocznych i problematycznych. Jeżeli z perspektywy doświadcze-

³⁶ *Ibidem*, s. 99.

³⁷ C. Levi-Strauss, *Elementarne struktury pokrewieństwa*, tłum. M. Falski, Warszawa 2011, s. 34.

nia istnienia okazuje się, że aby przetrwać, wcale nie potrzebujemy odzienia ładnego (o tym zaś, czemu takie miano przysługuje, zawsze decydują aktualnie panujące kanony mody), ryzykujemy, że ostatecznie osiągniemy wolność do noszenia łachmanów. Zarysowuje się tutaj paląca konieczność odnalezienia równowagi pomiędzy istnieniem a światem form, gdyż jej brak może paradoksalnie sprawić, że emancypacja przerodzi się w swoistą formę alienacji: „Dla człowieka wygłodzonego nie istnieje ludzka postać pokarmu, lecz tylko abstrakcyjny byt pokarmu; z równym powodzeniem mógłby on mieć postać jak najbardziej prymitywną i nie sposób powiedzieć, czym takie zaspokojenie głodu różni się od *zwierzęcego* zaspokojenia głodu”³⁸.

Znowu muszę jednak pokreślić, że sam autor recenzowanej książki wskazuje na konieczność znalezienia powyżej wspomnianej równowagi. Doświadczenie istnienia nie musi bowiem ostatecznie prowadzić ku całkowitemu wycofaniu się z życia. Gdyby tak właśnie było, wolność musiałaby być przeżywana w osamotnieniu lub też w obrębie małych wspólnot, których wszystkim członkom udało się już skutecznie wyswobodzić od społecznych automatyzmów. Stanięcie twarzą w twarz z rzeczywistością dostarcza nam raczej nowej perspektywy patrzenia na życie – dopóki jesteśmy w nim zanurzeni i gramy nasze role społeczne, trudno o zajęcie postawy dystansu pozwalającej przyjrzeć się temu, co właściwie dzieje się z nami sami oraz innymi ludźmi. Taka zewnętrzna perspektywa może następnie posłużyć do tego, aby na nowo zacząć układać swoje stosunki ze społeczeństwem oraz negocjować granice pomiędzy sferami indywidualności oraz osobowości. Uświadomienie sobie sztuczności form, w jakich realizuje się nasze codzienne życie, nie stanowi więc ostatecznego punktu dojścia i spoczynku, ale raczej otwiera horyzont walki z zaborczymi siłami normalności: „Dlaczego mam zejść ze swojego krzyża i wmieszać się w tłum? A potem znaleźć sobie kobietę i żyć z nią długo i szczęśliwie. Dlaczego kładzicie przede mną taką alternatywę jako odbezpieczony rewolwer? Dlaczego w ogóle musi być to słynne albo–albo?”³⁹.

Ciężko jednak zaprzeczyć, że oparcie procesu wolności na doświadczeniu istnienia niesie w sobie ryzyko izolacjonizmu oraz abstynencji politycznej. Prowadzić może do szukania szczęścia i indywidualnego spełnienia na krańcach świata oraz rezygnacji z dobrze pojętej marksistowskiej dyrektywy politycznej, aby zmieniać istniejącą rzeczywistość przy użyciu czerpanych z niej środków. Dlatego bardziej przekonujące wydają mi się takie wizje emancypacji i upodmiotowienia, które zakładają działania wykorzystujące pęknięcia oraz sprzeczności immanentne danej rzeczywistości społecznej. Nie muszą one od razu przyjmować formy rewolucji proletariackiej (pytanie, a stawiali je sobie już sami marksiści, na ile jest ona dzisiaj możliwa?), możliwe są również skromniejsze projekty, jak na przykład wtopione w tkankę

³⁸ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: MED, t. I, Warszawa 1976, s. 584.

³⁹ B. Jasiński, *Po drugiej stronie życia...*, s. 379.

codzienności popkulturowe praktyki semiotycznego oporu⁴⁰ lub wykorzystywanie zdobyczy nauk społecznych do lepszego rozumienia własnych relacji z światem oraz mechanizmów rządzących jego funkcjonowaniem. Pozwala to odwrócić trajektorię wiedzy-władzy, czyniąc ze zrozumienia rzeczywistości narzędzie jej poprawy, nie zaś utwierdzenia istniejących form dominacji. Odwrócenie takie przyjmować może formy zarówno mikro-, jak i makropolityczne i ogólnie cechować je będzie dążenie do możliwie największej racjonalizacji działań w świetle danych warunków społecznych. Nie musi ono rezygnować z poetyckich porywów i śmiałych celów, jednak te ostatnie przełamane być muszą przez trzeźwą, czasami nawet nużącą pracę analityczną.

Być może do bycia dobrym socjologiem potrzebne jest łączenie w sobie dyspozycji związanych z młodością, takich jak pewna siła dokonywania przełomów, siła buntu, siła społecznej „niewinności”, z cechami powszechnie przypisywanymi starości, takimi jak realizm, zdolność spojrzenia w oczy chropowatej i odstręczającej prawdzie świata społecznego. [...] Politycznym zadaniem nauk społecznych jest jednoczesna walka z nieodpowiedzialnym woluntaryzmem oraz fatalistycznym scjentyzmem. Jest to także praca nad określeniem utopii racjonalnej, aby wiedza o prawdopodobnym pozwoliła dokonać tego, co możliwe⁴¹.

Socjologia może więc pomóc jednostkom w procesie indywidualnego upodmiotowienia (zrozumienie działania *habitusu* oraz poddanie jego automatyzmów częściowej kontroli⁴²), jak i różnego rodzaju grupom w skutecznym i racjonalnym planowaniu, orkiestrowaniu i realizowaniu wspólnych przedsięwzięć.

Oczywiście dróg do wolności może być wiele i moją intencją nie było negowanie tego faktu. Jeżeli więc potraktujemy *Po drugiej stronie życia* jako zapis indywidualnego doświadczenia oraz wskazanie na pewne potencjalności tkwiące w uwięzieniu, książka ta stanowić będzie źródło prowokujących i stymulujących intelektualnie myśli. Pomimo wspomnianego powyżej ryzyka izolacjonizmu oraz abstynencji politycznej wywody Jasińskiego konsekwentnie wskazują na fakt niezwykle istotny – społeczeństwo przez swoje konwencje i formy przymusza jednostki życia w sposób odgórnie narzucony, a więc do wyrzeczenia się siebie. Dotyczy to – w mniejszym lub większym stopniu – chyba każdej ludzkiej zbiorowości, również subkultur lub środowisk kontestacyjnych wytwarzających własne normy oraz ponadindywidualne standardy. Dlatego też zawsze należy zachować czujność i raz na jakiś czas cofnąć się o parę kroków, aby móc spojrzeć z dystansu na własne otoczenie, gdyż bez

⁴⁰ J. Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, tłum. K. Sawicka, Kraków 2010.

⁴¹ P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie...*, s. 192–193.

⁴² *Ibidem*, s. 125.

tego łatwo o zatracenie się w grze form. Recenzowana książka niewątpliwie pomaga w czujności takiej zachowaniu.

Konkludując – pomimo wszystkich wyszczególnionych powyżej punktów niezgody uważam książkę Jasińskiego za pozycję ciekawą i godną lektury. Mamy tutaj bowiem do czynienia z dobrze napisaną i frapującą literaturą, która mierzy się ze sprawami fundamentalnymi (co znajduje swój wyraz w przenikającej wywód religijnej metaforyce). To praca niepokojąca radykalnością swoich tez, a przez to skłaniająca do myślenia. Dzięki wyłamaniu się z „suchych” rygorów akademickiej wypowiedzi potrafi poruszać czytelnika zarówno intelektualnie, jak i emocjonalnie, tymczasem cyrkularna dynamika wywodu (przepracowywanie i uszczegóławianie głównie myśli w kolejnych rozdziałach) pozwala na głębsze i bardziej zniuansowane wniknięcie w jej treść. Sprawia to, co podkreślałem kilkakrotnie powyżej, że książka nieraz dostarcza częściowych odpowiedzi na wątpliwości, które rodzą się w toku jej lektury, oraz pokazuje, że sam jej autor być może przeczuwał problematyczność niektórych swoich tez.