

**Bogusław Jasiński**

Karpacz

e-mail: [jasinski.boguslaw@gmail.com](mailto:jasinski.boguslaw@gmail.com)

## **Totalitaryzmy współczesne a liberalizm**

Niewielkich rozmiarów książka Edwarda Karolczuka zaiste wielkie problemy przedstawia: prawdziwe oblicze współczesnego liberalizmu, życie pracownika najemnego w stotalizowanym państwie i wreszcie moralną odpowiedzialność przywódców państw i korporacji za pracowników. I choć wydaje się, że mamy do czynienia z bardzo różnymi zakresami problemów, pojęć i kategorii, to jednak są one nanizane w tej książce na jedną wspólną nić, a jest nią krytyka współczesnego liberalizmu dokonywana jednak z pozycji uważnego czytelnika Karola Marksa.

Moja wypowiedź na temat tej publikacji skoncentrowana będzie wokół dwóch kategorii i jednego problemu, który – jak się wydaje – nie do końca jest tu rozwiązany.

Zacznę od pojęcia totalitaryzmu, które bez wątpienia jest jednym z podstawowych dla tej publikacji. Jego historia jest tak samo długa, jak i pokrętna: wprawdzie niektórzy wyprowadzają jego genezę aż od Platona, ale tak naprawdę współczesne znaczenie nadał mu dopiero Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Można powiedzieć, że choć funkcjonowało wcześniej samo pojęcie (jako całość), to jednak jego sens kategorialny pojawił się dopiero właśnie u Hegla, a potem u Marksa. To u nich spotykamy ową *Totalitaet* tak potem eksploatowaną przez filozofów. Oczywiście w tym stadium rozwoju znaczenia tej kategorii jakiegokolwiek jej interpretacje aksjologiczne występowały raczej na drugim planie, natomiast w pierwszym rzędzie totalność była kategorią analityczną służącą do opisu społeczeństwa jako całości. Pełnym swym blaskiem – rzecz można – zabłysnęła ona pod piórem Georga Lukacsa w jego wczesnej pracy pod tytułem *Geschichte und Klassenbewusstsein*, która przyniosła mu wielką popularność w ruchu marksistowskim. To właśnie na tej pracy niejako wychowali się i uczyli marksizmu Karl Korsch, Lucien

Goldmann, Herbert Marcuse i cała wczesna szkoła frankfurcka. Można powiedzieć, że kategoria „totalności” tak bardzo zrosła się z tymi interpretacjami, że nikt nawet nie usiłował jej tłumaczyć na języki inne niż niemiecki i dlatego zapewne literalnie wręcz została przyjęta w całej tradycji na początku marksistowskiej, a potem w ogóle filozoficznej. Jednak pierwsze już uwikłane w aksjologie interpretacje tej kategorii pojawiły się w okresie międzywojennym i wyszły spod pióra Martina Heideggera, a potem – i to może być zaskoczeniem dla współczesnego Czytelnika – naszego Stanisława Ignacego Witkiewicza. O ile jednak pierwszy mówił o dwóch totalitaryzmach, pod kołami których miażdżona jest jednostka, a miał na myśli totalitaryzm wschodni, czyli polityczny, oraz totalitaryzm zachodni, czyli konsumpcyjny i ekonomiczny, o tyle drugi wielokrotnie opisywał totalitaryzmy techniczne zdominowane przez myślenie instrumentalne. W każdym razie i w jednym, i w drugim przypadku efekt był podobny: śmierć człowieczeństwa. Dla Heideggera oznaczało to wejście – jak wówczas sądził – na drogę trzecią, to jest w ruch „z tej ziemi i z tej krwi”, czyli narodowy socjalizm (we wczesnym okresie), natomiast dla Witkacego było to przyłożenie lufy pistoletu do skroni.

Niewątpliwie jednak o znaczeniu *Totalitaet* ostatecznie przesądziła Hannah Arendt, do której oczywiście odwołuje się wielokrotnie autor omawianej pracy. W każdym razie choćby nie wiem jak długo i na nie wiadomo ile sposobów próbować podtrzymać życie tej kategorii, to mimo wszystko wydaje się, że odchodzi ona do lamusa, ponieważ nie da się dzisiaj utrzymać tych jej znaczeń, które znamy z wrywkowo tu przytoczonej historii tego pojęcia. Świat bowiem pogalopował w tempie do tej pory nieznanym i jak zwykle rzeczywistość wyprzedziła teorię. Akurat w tym przypadku ów dystans pomiędzy bytem realnym a aparatem pojęciowym, który go opisuje, tak bardzo się powiększył, że w gruncie rzeczy zagroził samotożsamości kategorii i pojęć języka teoretycznego, którym tu się posługujemy. Dotyka to w sposób szczególny właśnie owej „totalności” – być może dlatego, że została ona tak bardzo obciążona znaczeniami politycznymi i aksjologicznymi. Nie oznacza to jednak, że dziś nie ma sensu mówić o „całościach” i o systemach. Powiedziałbym nawet: wprost przeciwnie, tyle tylko, że prawdopodobnie sama rzeczywistość wymusi w tym wypadku zupełnie nowy język jej opisu. Myślę, że dziś na ową starą „totalność” nakładają się znaczenia Panopticonu Jeremy’ego Benthama i prawdopodobnie na skrzyżowaniu tych dwóch tradycji moglibyśmy uzyskać właściwe narzędzia do opisu globalizującego się dzisiaj świata.

W każdym razie rozważania Karolczuka bez wątpienia wpisują się w dyskusję nad tą kategorią. Oczywiście nadaje jej on bardzo ostre znaczenia, które wiąże z neo-liberalnym sposobem zarządzania państwem i społeczeństwem. Słusznie też poddaje je krytyce, widząc w nim nie tylko źródło wyzysku człowieka przez człowieka, ale również po prostu zaniku jednostki, ponieważ staje się tu ona li tylko zlepkiem ról i funkcji. W pewnym sensie możemy wręcz powiedzieć, że znika.

Druga kategoria, która pełni ważną rolę w przedstawianej tu książce, to pojęcie „nagiego życia”, które autor przejmuje od Giorgia Agambena. Oznacza ono nie tylko

człowieka całkowicie odartego z wszelkich ról społecznych, rzecz można, wykluczonego w sposób doskonały, ale również takiego człowieka, z którego zdjęto wręcz wszystkie formy jego osobowości i w ten sposób zredukowano jego byt do właśnie „nagiego” istnienia. Taki człowiek porusza się po cienkiej granicy między bytem a nicością. Jest idealnym „nikim”. Jak wiadomo, jestestwo takie, któremu nawet odmawia się człowieczeństwa, ma swoją nazwę na przykład w tradycji średniowiecznej, a nawet starożytnej, jako tak zwany *homo sacer*. Są to fascynujące analogie i Karolczuk rzeczywiście trafnie zwraca na nie uwagę, widząc w tak zwanych muzułmanach z obozów koncentracyjnych ich współczesne wcielenie. Ale autor idzie dalej w tym rozumowaniu, dostrzegając podobne mechanizmy wykluczenia w przypadku bezrobotnych w społeczeństwach neoliberalnych. Niewątpliwie są to zaskakujące i może nazbyt radykalne spostrzeżenia, aczkolwiek widzę tu także – z perspektywy samej filozofii – niewykorzystane pole analityczne, gdzie aż się prosi, by wywieść Agambenowskie „nagie życie” z kategorii *Gelassenheit* Heideggera rozumianej jako „opuszczenie” oraz – jeszcze wcześniej – z pojęcia „ogółocenia” lub „oderwania” (*nota bene* również interpretowanego jako *Gelassenheit*) Mistra Eckhardta. Krótko mówiąc – jak widać – owo „nagie życie” to poniekąd problem sam w sobie. I nie wiem do końca, czy sam Agamben miał pełną, a to znaczy *teoretyczną*, świadomość słów, których użył. Redukcja człowieczeństwa do nagiego bytu – tak podejrzewam – była wdzięcznym tematem filozoficznej refleksji, ponieważ z jednej strony odsłaniała to, w co człowiek jako istota społeczna był opakowany, z drugiej zaś przybliżała do granicy tajemnicy, za którą mogła się kryć odpowiedź na najważniejsze pytanie jednostki: Kim jestem? To, co wyżej napisałem, jest być może ciekawym i fascynującym zagadnieniem czysto metafizycznym (w najszlachetniejszym sensie tego słowa, czyli jako ogólnej teorii bytu), natomiast zupełnie nim przestaje być wtedy, kiedy rozważania te przekładamy na żywą i brutalną rzeczywistość społeczną, gdyż wtedy mamy już do czynienia z jak najbardziej realną udręką, upodleniem i konaniem. A o tym pisze przede wszystkim Karolczuk, czyli nie o rzeczywistości teorii, lecz o rzeczywistości relacji społecznych; innymi słowy – stawia wszystko z głowy na nogi, co wcale nie znaczy, że głowy należy się pozbyć. I dlatego pozwoliłem sobie na powyższą refleksję.

I wreszcie sprawa ostatnia i najważniejsza, bo właśnie „problemowa”, jak to zaznaczyłem na początku. A mianowicie od niemal pierwszych stron lektury tej książki Czytelnik musi przełamać w sobie naturalny i zdroworoządkowy opór: jakże to możemy zrównywać katów z obozów zagłady z menedżerami korporacji oraz muzułmanów z Oświęcimią z bezrobotnymi, którzy wystają przed marketem, by starszej pani odprowadzić koszyk i dostać coś na piwo. Albo też jeszcze inaczej: Czy neoliberalne państwo z zalegalizowanymi formami wyzysku z pracy, a nawet wojny jest tym samym co obóz zagłady? Porównania te, choć efektowne, to jednak są przerażające i nic dziwnego, że budzą w Czytelniku opór. Wprawdzie w miarę postępu lektury oswajamy się z rzeczywistością, którą odsłania nam autor, to jednak mimo wszystko końcowe partie

tej książki, niezwykle mocne w swych konkluzjach, na powrót wzmagają wątpliwości. Krótko mówiąc, na czym polega problem?

Otóż mamy pokazane podobne mechanizmy, ale jednak stosowane do zupełnie różnych całości, w związku z powyższym ani żaden ich element nie może przesądzać o jakości całości, ani też jakakolwiek jakość całości nie przesądza o pojedynczym elemencie. Przekładając te logiczne i metodologiczne uwagi na język praktyki, chcę powiedzieć, że obóz koncentracyjny nie jest tym samym co korporacja przemysłowa, choć nie możemy wykluczyć, że w obu spotkać możemy zarówno podobne sposoby myślenia o ludziach (nawiasem mówiąc, nic nowego, bo gdzie indziej również znajdujemy podobne patologie), jak i podobne metody kierowania ludźmi (choć zapewne nie wszystkie). Krótko mówiąc, mamy podobne środki i poszczególne elementy, ale różne mimo wszystko cele i całości, co oznacza, że nie można w prosty i bezpośredni sposób traktować struktury państwa Stany Zjednoczone lub korporacji Microsoft tak samo jak obozu w Auschwitz-Birkenau. Tkwi w tym rozumowaniu pewien błąd metodologiczny polegający na tym, że na mocy analogii metod (elementów) w pewnym zbiorze przesądzamy o innych podobnych zbiorach. Całość bowiem nie jest w tym wypadku prostą sumą swych elementów, lecz wytwarza jakości swoiste i niesprowadzalne do jej elementów składowych. I nie pomaga tu zasada analogii wywiedziona z metafizyki o Mieczysławie Krąpca, ponieważ tam stosowana była w uwikłaniu *stricte* ontologicznym, a nie jako metoda rozumowania. A to zupełnie co innego.

Myślę, że podobnych kłopotów nie uniknął również przywoływany wyżej Agamben w przypadku „nagiego życia”, i dlatego właśnie brak u niego porządnego wywodu teoretycznego opartego nie tylko na historii pojęcia, ale przede wszystkim na sposobie (w tym wypadku rzeczywiście metafizycznym) jego użycia. Aczkolwiek nie usiłuje on nigdzie odwoływać się do „całości” lub struktur społecznych, w ramach których umieszcza opisywaną kategorię. A jednak w przypadku omawianej tu książki Karolczuka na korzyść autora przemawia duża wrażliwość społeczna w analizie zagadnienia.

I wreszcie refleksja końcowa, która – kto wie – czy nie powinna być pomieszczona na samym początku. A mianowicie wskazanych wyżej problemów metodologicznych dałoby się uniknąć, gdyby całą aparaturę pojęciową materializmu historycznego odczytać w perspektywie transcendentnej, to znaczy: nie pytamy już w tym konkretnym przypadku o to, czy współczesna korporacja przemysłowa jest podobna do obozu pracy przymusowej, lecz pytamy o to, skąd w ogóle biorą się zarówno owe obozy, jak i owe korporacje. Krótko mówiąc: nie pytaj o to, co czym jest, lecz o to, jak się wobec ciebie zjawia i jak działa. A wtedy dopiero odsłaniamy mechanizmy społeczne, które umożliwiają i jedno, i drugie. I to powinno być podstawowym przedmiotem pracy badacza, a „święte oburzenie” przychodzi na końcu. I przyznać też trzeba, że książka, którą niniejszym przedstawiam, rzeczywiście w tym kierunku zmierza i to pozostaje jej największą zaletą.